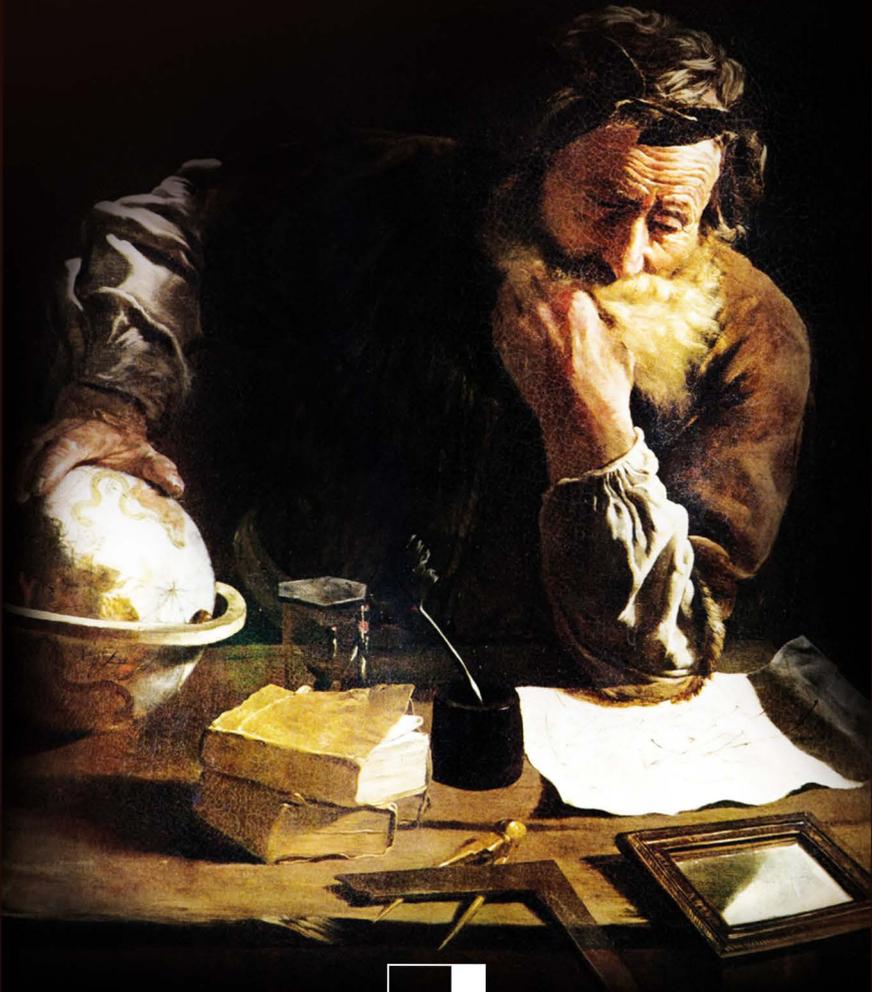


Jean Paul Margot
Mauricio Zuluaga
Editores

PERSPECTIVAS DE LA
MODERNIDAD
SIGLOS XVI, XVII Y XVIII



Programa Editorial

A partir del momento en que se rompe la unidad del mundo medieval, allá en el siglo XIV, hasta que la Modernidad empieza a ser efectivamente dueña de sí misma, transcurren -según las interpretaciones del fenómeno "Modernidad"- unos trescientos o cuatrocientos años. Es un lapso bastante largo como para que la expresión "la época moderna" no resulte un tanto ambigua. Fruto del simposio que se realizó durante el segundo semestre del año 2008 es el presente libro. Se trata de diecisiete artículos que cubren algunos de los aspectos más significativos de la filosofía que se desarrolló entre los siglos XVI, XVII y XVIII, y de la vigencia de algunos de los problemas más importantes que la tradición moderna legó.



Universidad
del Valle

Programa  Editorial

**PERSPECTIVAS DE LA
MODERNIDAD
SIGLOS XVI, XVII Y XVIII**



Colección Artes y Humanidades

JEAN PAUL MARGOT

Profesor titular del Departamento de filosofía, y profesor distinguido de la Universidad del Valle. Estudios de pregrado en el Instituto Católico de París -Licenciatura en filosofía escolástica-, de pregrado y postgrado en la Universidad de París I-Sorbona. Se doctoró en la Universidad de Ottawa, Canadá, con la tesis: *Razón y ficción en Descartes*. Publicó, con Lelio Fernández, una traducción, con estudio preliminar, notas y comentarios, del *Tratado de la reforma del entendimiento y otros escritos de Baruch Spinoza*, Madrid, Ternos, 1989 (2003), y los libros: *La Función epistemológica de la filosofía*, - Cali, Universidad del Valle, Pliegos, 1980, *La modernidad. Una ontología de lo incomprensible*, Cali, Universidad del Valle, Editorial Facultad de Humanidades, 1995 (Cali, Programa editorial Universidad del Valle, 2004) *Modernidad, crisis de la modernidad y postmodernidad*, Barranquilla, Ediciones Uninorte, 1999 (Cali, Programa editorial Universidad del Valle, 2007), *Estudios cartesianos*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de investigaciones filosóficas, 2003, *Estudios de filosofía antigua* (Jean-Paul Margot Ed.), Cali, Departamento de filosofía, Grupo Praxis-Línea de investigación Daimón, Universidad del Valle, 2007, *Ensayos filosóficos*, México, Porrúa, 2011, además de unos setenta artículos sobre filosofía antigua y medieval, siglo XVII, filosofía francesa contemporánea, ética y literatura. Es miembro del Grupo de investigación en Ética y Filosofía política *Praxis* de la Universidad del Valle, avalado por Colciencias (B). Vicepresidente de la Sociedad colombiana de filosofía 2006-2008 y 2008-2010.

MAURICIO ZULUAGA

Profesor asociado del Departamento de filosofía de la Universidad del Valle. Estudios de pregrado en filosofía en la Universidad de los Andes, Bogotá. Estudios de maestría en filosofía en la Universidad Nacional de Colombia. Se doctoró en la Ludwig-Maximilians-Universität München con el trabajo titulado: *Skeptische Szenarien und Argumente (magna cum laude)*. Sus áreas de interés son historia de la filosofía moderna, escepticismo, teoría del conocimiento y filosofía analítica. Para la realización de sus estudios de doctorado fue becario del Servicio Alemán de Intercambio Académico (DAAD). Entre sus publicaciones son de destacar los artículos: "El Problema de Agripa" en *Ideas y Valores*, Universidad Nacional de Colombia, N° 128, 2005, "Die Beziehung zwischen Holismus und empirischen Theorien" en Ernst G. & Niebergall, K.G. (Ed.) *Philosophie der Wissenschaft-Wissenschaft der Philosophie*, Paderborn, Mentis Verlag, 2006, "El argumento estándar del escepticismo filosófico" en Cepeda, M., y Arango, R., (Eds.) *Amistad y Alteridad*, Bogotá, Universidad de Los Andes, Ediciones Uniandes, 2009, "El escepticismo Antiguo en el debate epistemológico contemporáneo" en von Der Walden, G., y Rojas, J., (Eds.) *Aproximaciones interdisciplinarias a la antigüedad griega y latina*, Universidad de los Andes, Ediciones Uniandes 2010, y el libro *Skeptische Szenarien und Argumente, München*, Herbert UTZ Verlag GmbH, 2007. Es miembro del Grupo de investigación en Ética y Filosofía política *Praxis* de la Universidad del Valle, avalado por Colciencias (B).

PERSPECTIVAS DE LA MODERNIDAD SIGLOS XVI, XVII Y XVIII

Jean Paul Margot
Mauricio Zuluaga
Editores



Colección Artes y Humanidades

Perspectiva de la modernidad siglos XVI, XVII y XVIII /Compiladores Jean Paul Margot, Mauricio Zuluaga. –Santiago de Cali : Programa Editorial Universidad del Vallc. 2011.

316p. :- 24 cm.--(Colección artes y humanidades)

Incluye bibliografía

1.filosofía renacentista 2 Racionalismo 3.Filosofía moderna -Historia

4.Teoría del conocimiento 5.Europa -Vida intelectual -Siglos XVI-XVII

IMargot Jean-Paul. comp. IIZuluaga, Mauricio. comp. IIISerie.

190 cd 22 ed.

A1310I55

CEP-Banco de la República-Biblioteca Luis Ángel Arango

Universidad del Valle

Programa Editorial

Título: Perspectivas de la Modernidad. Siglos XVI, XVII y XVIII

Editores: Jean Paul Margot, Mauricio Zuluaga

ISBN: 978-958-670-912-5

ISBN-PDF: 978-958-5164-45-1

DOI: 10.25100/peu.524

Colección: Artes y Humanidades - Filosofía

Primera Edición Impresa septiembre 2011

Rector de la Universidad del Valle: Édgar Varela Barrios

Vicerrector de Investigaciones: Héctor Cadavid Ramírez

Director del Programa Editorial: Omar J. Díaz Saldaña

© Universidad del Valle

© Jean Paul Margot, Mauricio Zuluaga

Diseño de carátula y diagramación: Hugo H. Ordóñez Nievas

Corrección de estilo: Juan Carlos García M. - G&G Editores

Este libro, o parte de él, no puede ser reproducido por ningún medio sin autorización escrita de la Universidad del Valle.

El contenido de esta obra corresponde al derecho de expresión del autor y no compromete el pensamiento institucional de la Universidad del Valle, ni genera responsabilidad frente a terceros.

El autor es el responsable del respeto a los derechos de autor y del material contenido en la publicación, razón por la cual la Universidad no puede asumir ninguna responsabilidad en caso de omisiones o errores.

Cali, Colombia, diciembre de 2020

CONTENIDO

PRESENTACIÓN	11
CAPÍTULO 1	
La pregunta fundamental de la metafísica <i>Leiser Madanes</i>	13
CAPÍTULO 2	
La Modernidad de Montaigne. Un escepticismo inédito <i>Antonio Rodríguez</i>	35
CAPÍTULO 3	
La Modernidad según Montaigne <i>Jean Claude Arnould</i>	51
CAPÍTULO 4	
La tradición, ¿amiga o enemiga de la verdad? Pico Della Mirandola y René Descartes <i>Andrés Lema-Hincapié</i>	75
CAPÍTULO 5	
La fractura moderna entre opinión y saber: Descartes contra Montaigne <i>Danièle Letocha</i>	97

CAPÍTULO 6	
Descartes y Boyle: el corpuscularismo cartesiano como antecedente de la química moderna	
<i>Laura Benítez</i>	115
CAPÍTULO 7	
Estrategias escépticas y retóricas en la construcción discursiva del sujeto moderno.	
<i>Marcelo Mendoza Hurtado</i>	125
CAPÍTULO 8	
El escepticismo moderno	
<i>Mauricio Zuluaga</i>	149
CAPÍTULO 9	
A propósito del “more geométrico” en Descartes y Spinoza	
<i>Jean Paul Margot</i>	163
CAPÍTULO 10	
Spinoza y el problema del mal	
<i>Jorge Aurelio Díaz</i>	179
CAPÍTULO 11	
John Locke: el legado de su teoría de la identidad personal	
<i>Luis Eduardo Hoyos</i>	195
CAPÍTULO 12	
Molyneux’s Question and the Berkeleian Answer	
<i>Peter Baumann</i>	217
CAPÍTULO 13	
Creencia subjetiva y creencia práctica: las creencias en Dios y en la inmortalidad del alma en el “Canon de la razón pura” de Kant	
<i>Catalina González</i>	235
CAPÍTULO 14	
Modo de pensar (denkunsart), carácter e didáctica ética em Kant	
<i>Mario Nogueira</i>	247

CAPÍTULO 15	
Kant y el problema mente-cuerpo	
<i>Lucy Carrillo</i>	265
CAPÍTULO 16	
Los sistemas de la libertad y la autocomprensión del sujeto humano	
<i>Hugo Ochoa</i>	277
CAPÍTULO 17	
Dialéctica y ciencia en los límites de la Modernidad. La filosofía moderna, vista hoy	
<i>Gonzalo Serrano</i>	397
AUTORES	313

**PÁGINA EN BLANCO
EN LA EDICIÓN IMPRESA**

PRESENTACIÓN

Durante el segundo semestre académico del año 2008 se realizó en la Universidad del Valle, la Universidad Autónoma de Occidente y la Universidad Javeriana sede Cali, el primer Simposio de Filosofía Moderna “Perspectivas de la Modernidad”, organizado por la línea de investigación *Daimôn* del grupo de Investigación *Praxis* de la Universidad del Valle. El objetivo entonces era el de ir constituyendo un grupo interuniversitario cuyo interés en los desarrollos de la filosofía moderna permitiera un diálogo continuo y fructífero. Este objetivo se ha venido cumpliendo gracias a la participación de muchos de los autores de este libro en diversos congresos y seminarios que, desde la fecha del primer simposio hasta hoy, se han organizado en México, Bogotá, Buenos Aires y Cali. Hemos sido testigos de un renovado interés por los estudios acerca de la Modernidad filosófica.

La filosofía nace del diálogo y éste sólo puede darse si es entre amigos. En el primer Simposio de Filosofía Moderna “Perspectivas de la Modernidad” logramos reunir a un nutrido número de amigos nacionales y extranjeros cuyo objeto de investigación ha sido la Modernidad y de cuyo diálogo nos nutrimos todos. Dialogar en filosofía significa estar preparado para el enfrentamiento académico, que se apoya en argumentos y razones. Sin la confrontación propia del diálogo filosófico las ideas suelen volverse dogmáticas y por ello el trabajo académico requiere del debate continuo, de la confrontación de ideas y posiciones. Esto se logró con creces durante aquel Simposio.

La oportunidad de reunir a un grupo destacado de profesores, de las más altas referencias académicas, en la ciudad de Cali durante una semana es motivo de orgullo. Queremos agradecer, en primer lugar, a todos los amigos que, gentilmente y haciendo un espacio en sus actividades, lograron estar

presentes. Como suele ser el caso en las actividades académicas y, en especial, en aquellas que tienen como objeto a las humanidades, este simposio no se hubiera podido realizar sin el apoyo decidido de la Rectoría, la Vicerrectoría Académica, la Vicerrectoría de Investigaciones, la Facultad de Humanidades, el Doctorado en Humanidades y el Departamento de Filosofía de la Universidad del Valle. Igualmente, queremos agradecer el apoyo brindado por la Vicerrectoría de Investigaciones de la Universidad Autónoma de Occidente y por la Facultad de Humanidades de la Universidad Javeriana sede Cali y al Icetex. Yuliana Leal, entonces estudiante del pregrado en filosofía de la Universidad del Valle, estuvo detrás de todas las minucias que se requieren para organizar un evento como este. A las directivas, profesores, trabajadores y estudiantes de pregrado y maestría de la Universidad del Valle nuestro más sincero agradecimiento por el apoyo para la realización de este simposio, y por permitir que nuestros profesores amigos se sintieran como en casa en nuestra universidad.

El presente libro es fruto del simposio y del debate que posteriormente se realizó. Se trata de diecisiete artículos inéditos que cubren algunos de los aspectos más significativos de la filosofía que se desarrolló entre los siglos XVI, XVII y XVIII. No se trata, sin embargo, de un diálogo histórico sino de la vigencia de algunos de los problemas más importantes que la tradición moderna legó.

La publicación de este libro se realizó con aportes brindados por la Vicerrectoría de Investigaciones de la Universidad del Valle dentro del proyecto de investigación “El problema del yo y el mundo en la Filosofía Moderna” CI 2244. Por el trabajo de edición de este libro, queremos agradecer a Yuliana Leal, Carlos Mario Muñoz y Diego Rodríguez.

LA PREGUNTA FUNDAMENTAL DE LA METAFÍSICA

*Leiser Madanes**

Una antigua tradición, que al menos podemos remontar hasta Aristóteles, señala que el asombro es el estado de ánimo más propicio para iniciarse en la filosofía. Cuando el asombro se transforma en perplejidad y la perplejidad logra expresarse en preguntas inteligibles, la larga marcha de la filosofía se ha puesto en camino.

Si el asombro guió a los antiguos por la senda de la filosofía, a los dos filósofos quizás más representativos del siglo xx, el asombro, por el contrario, parece haberlos ubicado a la vera del camino. Sabemos, a través de Norman Malcolm¹, que Wittgenstein solía «confesar que a veces tenía cierta experiencia, y que la mejor manera de describirla era que —según palabras del propio Wittgenstein— “cuando tengo esa experiencia, me asombra la existencia del mundo; y me siento inclinado entonces a usar frases tales como ‘¡Qué extraordinario es que exista algo!’”». Sin embargo, de acuerdo con Wittgenstein, el análisis de una experiencia como esa no pertenece al ámbito de la filosofía. “Lo místico no es cómo es el mundo, sino: que el mundo sea” aclara en el *Tractatus* (6.44), y es mejor pasar en silencio esta experiencia mística acerca de la cual no podemos hablar.

Por su parte, Heidegger insiste en que toda la preocupación de la filosofía se encierra en la pregunta: “¿Por qué es en general el ente y no más bien la nada?”². Pero de inmediato agrega que nunca podemos afirmar con objetividad si realmente estamos preguntando la pregunta o si estamos re-

* Centro de Investigaciones Filosóficas, Buenos Aires, Argentina.

¹ N. Malcom, Ludwig Wittgenstein; A Memoir, Oxford, 1967, p. 70.

² M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen, 1966, cap. 1.

pitando meramente una forma de hablar preestablecida. Quien realmente se pregunta la pregunta experimenta una transformación que no puede ser conceptualmente descrita. Sólo podemos referirnos a esta experiencia por medio de un lenguaje poético, pero no lógico. De manera que, una vez más, a través del asombro, finalmente nos quedamos fuera de la filosofía conceptual, en vez de que el asombro nos ponga en camino hacia ella.

Ésta que, según Heidegger, es la pregunta fundamental de la metafísica, fue planteada quizás por primera vez con total claridad por Leibniz, para quien, lejos de originarse en un confuso estado de ánimo como es el asombro, era la primera pregunta que teníamos derecho a formular una vez que aceptábamos la evidencia lógica del principio de razón suficiente: si nada hay sin razón o sin causa, deberá haber alguna razón para que exista algo más bien que nada.

Dos renovados intentos de responder la pregunta de Leibniz “¿Por qué hay algo más bien que nada?” —intentos que nada deben ni a Wittgenstein ni a Heidegger— han reafirmado mi convicción de que las pocas respuestas que en el transcurso de la historia de la filosofía se han propuesto, suelen recurrir implícitamente a argumentos equivalentes a la (o las) prueba(s) *a priori* de la existencia de Dios³.

Los propios textos de Leibniz —según yo los leo— sugieren la posibilidad de responder la pregunta por una vía que no recurre al principio de conveniencia ni a causas finales y que implica, en cambio, la aceptación del argumento *a priori*. Expondré primero mi interpretación de Leibniz y luego examinaré los trabajos de Nozick y Rescher con el propósito de poner en evidencia las pruebas *a priori* implícitas en sus respectivas respuestas. Espero que a la luz de los argumentos de Leibniz se aclaren algunos rincones oscuros de los textos de estos autores y, viceversa, quizás los planteamientos de Nozick y de Rescher lleven a una mejor comprensión de Leibniz.

Antes de presentar los argumentos de Leibniz, Nozick y Rescher, conviene aclarar lo que entiendo por argumento *a priori*. Considero que un argumento es *a priori* cuando, fundándose exclusivamente en el examen de la posibilidad, esencia o concepto de un ente, concluye afirmando su existencia real. Por ejemplo:

Si X es posible, X existe
o bien
si X es posible, necesariamente X existe
o bien
el concepto de X es tal que X existe, etc.

³ Los trabajos a los que me refiero son: R. Nozick, *Philosophical Explanations*, Massachussets, 1981, capítulo II y N. Rescher, “The Riddle of Existence”, comunicación enviada al IV. Internationaler Leibniz-Congress, 14-19 de noviembre de 1983, y publicada en las actas de dicho congreso, *Leibniz Werk und Wirkung (Vorträge)*, Hannover, 1983, pp. 641-647.

También considero que es *a priori* un argumento que, fundándose en la premisa de que hay posibilidades o esencias, concluye con la afirmación de que algo existe en acto (pues se aduce que “posibilidad” siempre es “posibilidad de algo que existe en acto”). Por ejemplo:

Si X, Y o W son posibilidades, existe Z (pues Z es el portador de las posibilidades de X, Y o W).

1

No creo que sea excesivamente infiel a Leibniz la siguiente reconstrucción de su argumento:

La pregunta “¿Por qué hay algo más bien que nada?” requiere una explicación acerca de todo lo que hay. Leibniz divide todo lo que hay en existencias, que son cambiantes, y esencias, que son inmutables. A su vez, distingue dos tipos de explicaciones: las que se refieren a existencias y son verdaderas de hecho, ya que su opuesto siempre es posible (digamos que recurren a ‘causas’), y las que se refieren a esencias y son necesariamente verdaderas, pues sería contradictorio negarlas, como por ejemplo las proposiciones de la geometría (digamos que recurren a ‘razones’). Como lo contrario de un hecho siempre es posible, los hechos se explican por causas (contingentes) y no por razones (necesarias). Ya sea que consideremos cualquier cosa contingente en forma aislada, o el conjunto de cosas en un momento dado, o la sucesión de cosas a través del tiempo —e incluso suponiendo que dicha serie sea infinita— Leibniz afirma que no encontraremos ninguna razón perfecta, es decir, lógicamente necesaria, para saber por qué esa cosa, conjunto o sucesión de cosas existe, si bien podría no haber existido. No es absurdo, esto es, no es contradictorio o sea lógicamente imposible, que esa cosa, conjunto o sucesión de cosas *no* hubiera existido. Leibniz propone un ejemplo que Borges, de haberlo conocido, seguramente lo hubiera hecho suyo:

Supongamos que el libro de los Elementos de geometría existe desde toda la eternidad y que siempre se ha copiado un ejemplar de otro precedente. Es claro que aunque es posible dar razón del libro presente refiriéndose al anterior del cual fue copiado, jamás alcanzaríamos, sin embargo, una razón perfecta aunque abarcáramos regresivamente todos los libros que se quiera. En efecto, siempre será lícito preguntarse con asombro por qué existen semejantes libros desde siempre, por qué libros precisamente, y cuál es el motivo de que hayan sido escritos de esa manera [...] (GP VII, 302; EF 472).

⁴ *Die philosophischen Schriften von G.W. Leibniz*. Editados por C.J. Gerhardt, 7 volúmenes, Berlín, 1875-1890. Reimpresión: G. O. Hildesheim, 1965. Citado por volumen y número de página y, en lo sucesivo, abreviado con GP. EF corresponde a *Escritos Filosóficos de G.W. Leibniz*, editados por Ezequiel de Olaso, Buenos Aires, Charcas, 1982. Citado por número de página y, en lo sucesivo, abreviado con EF.

La razón de ser del mundo no podrá ser, por lo tanto, parte del encadenamiento de los estados o series de cosas cuyo agregado constituye el mundo. Ahora bien, si se pretende explicar el mundo de las cosas cambiantes únicamente por medio de causas, sólo se nos ofrece la posibilidad de un regreso infinito. Pero, a su vez, si se renuncia a la explicación causal y se recurre a la explicación por razones el problema se complica ya que, por un lado, la respuesta a la pregunta requiere el tipo de necesidad lógica que sólo las razones pueden ofrecer y no las causas; pero por otro lado, la pregunta exige que se dé razón de todo lo que hay, tanto de las esencias inmutables como de las existencias cambiantes. Además, otra dificultad habrá que superar en el ámbito de las cosas inmutables y de sus razones de ser, pues si bien es lógicamente necesario que la suma de los ángulos de un triángulo equivalga a dos rectos, no es lógicamente necesario pensar que haya triángulos. La respuesta, por lo tanto, deberá consistir en una verdad de razonamiento, es decir, lógicamente necesaria, y esta verdad se debe referir a la existencia de una cosa —y no una mera esencia— que posea la peculiaridad de ser algo necesario y no contingente como todos los restantes hechos y cosas. En efecto, teniendo en cuenta qué es lo que hay que explicar y qué tipo de explicación se exige cuando se pregunta “¿Por qué hay algo más bien que nada?” Leibniz encuentra la siguiente respuesta:

De modo que, como la raíz última debe residir en algo que existe con necesidad metafísica, y como la razón de una cosa existente sólo puede proceder de otra cosa existente, se sigue que existe un ser único, metafísicamente necesario, o sea que su esencia implica su existencia, y que existe algo que es diferente de la pluralidad de los seres, o sea del mundo, que hemos reconocido y mostrado que no existe por necesidad metafísica⁵.

Leibniz sostiene que el hombre puede probar *a priori* la existencia de Dios y Dios puede probar *a priori* la verdad de cualquier proposición existencial contingente. Uno de los aspectos más desconcertantes de su filosofía es precisamente este, a saber, que la proposición “Tabaré Vázquez es el Presidente del Uruguay” puede ser demostrada *a priori* por un intelecto infinito, pero no por ello deja de ser contingente, pues su opuesto es lógicamente posible. La demostración *a priori* de la existencia de Dios puede ser considerada, creo yo, como paradigma de lo que debería ser una respuesta racional completa, es decir, una demostración *a priori* de la razón de ser de cualquier cosa. Veamos cómo:

El principio de razón suficiente —“*Nihil esse sine ratione, seu nullum effectum esse absque causa*” (Prima veritates, C 518; EF 340)⁶ — se re-

⁵ G. W. Leibniz, *De rerum originatione radicali*, 1697, GP VII, 30; EF 472.

⁶ L. Couturat, ed. *Opuscules et fragments inédits de Leibniz*. Paris, 1903, p. 518. Reimpresión: Hildesheim, Georg Olms, 1966. EF 340.

fiere tanto a la verdad de proposiciones como a las cosas mismas mentadas por ellas. Creo que esto no debe considerarse tan sólo como un lamentable error por parte de Leibniz, sino como la consecuencia inevitable de su teoría de la verdad —en toda proposición verdadera el predicado está virtual o evidentemente incluido en el sujeto— y del principio de identidad de los indiscernibles —no hay dos cosas en la naturaleza que sean exactamente iguales. Las proposiciones se refieren a la esencia o a la existencia de las cosas; buscar una razón equivale a comprender que el predicado está incluido en el sujeto. Cualquier verdad puede reducirse a una identidad por medio de definiciones, esto es, por medio del análisis de conceptos. En esto consiste precisamente la prueba *a priori* de una verdad. Es fácil reconocer la verdad necesaria cuando ésta se refiere a alguna esencia, ya que las verdades eternas pueden demostrarse por medio del análisis de sus términos. Son claramente idénticas y su opuesto es contradictorio y, por lo tanto, imposible. Por ejemplo, la definición de triángulo.

También en una verdad existencial o contingente el predicado está incluido en el sujeto, pero el análisis del concepto sujeto es infinito. Dios puede ver de qué manera está el predicado incluido en el sujeto y probar *a priori* la verdad de una proposición existencial, mientras que el hombre sólo puede conocer *a priori* la verdad de la existencia de Dios.

Leibniz agrega que el concepto completo y perfecto de una sustancia individual envuelve todos sus predicados, pasados, presentes y futuros. “Dios, [...] al ver la noción individual o hecceidad de Alejandro ve a la vez en ella el fundamento y la razón de todos los predicados que pueden afirmarse de él verdaderamente, por ejemplo, que vencerá a Darío y a Poro, hasta el punto de saber *a priori* (y no por experiencia) si murió una muerte natural o por envenenamiento, cosa que nosotros sólo podemos saber por la historia”⁷. Así se allana el camino que permitirá pasar del significado de un concepto a la afirmación *a priori* de la existencia del objeto denotado por ese concepto.

No quiero que este siguiente paso de la argumentación parezca un raro pase de magia, un *hocus pocus* por el cual comienzan a salir existencias a partir de esencias, tal como salen palomas o pañuelos de colores de una galera vacía. Estos argumentos *a priori* para cada cosa pueden explicarse de la siguiente manera: Un concepto puede analizarse desde el punto de vista de su comprensión o de su extensión o denotación. Forman parte de la comprensión de un concepto el conjunto de propiedades o cualidades distintivas de los objetos mencionados por dicho concepto. Su extensión o denotación, en cambio, es el número o cantidad de objetos contenidos en dicha clase. Si consideramos una proposición desde el punto de vista de la comprensión de sus conceptos, sus atributos o predicados estarán contenidos en el sujeto, ya que el predicado es parte de la comprensión del sujeto. El predicado ‘filó-

⁷ G. W. Leibniz, *Discours de métaphysique* §8, GP IV 427; EF 287.

sofo' está incluido en el concepto de 'Sócrates', pues es una de las características distintivas de Sócrates. Pero desde el punto de vista de la extensión de los conceptos ocurre que el número de los objetos referidos por el sujeto es parte del número de objetos referidos por el predicado. La extensión del sujeto forma parte de la extensión del predicado. Sócrates es uno de los tantos objetos que forman parte de la clase de los filósofos. De lo dicho hasta aquí creo que puede concluirse que, en última instancia, para Leibniz la extensión de un concepto es la consecuencia lógica de su comprensión. Si recordamos el principio que establece la identidad de los indiscernibles —no hay dos cosas en la naturaleza que sean exactamente iguales— entonces puede argumentarse que si se llegara a conocer el concepto completo de una sustancia individual, es decir, toda su comprensión, se podría llegar a identificar, y por lo tanto a reconocer como real, el objeto que constituye su única extensión.

Leibniz consideró, entonces, que la pregunta "¿Por qué hay algo y no más bien nada?" era filosóficamente pertinente y significativa. Su argumentación racional, no religiosa, sólo es posible porque supone que:

1. Todas las proposiciones pueden reducirse a la forma "S es P".
2. En toda proposición verdadera el predicado está incluido, ya sea explícita o virtualmente, en el sujeto.
3. La existencia es uno de los predicados contenidos en el concepto completo de una sustancia (aun cuando no todos los comentaristas de Leibniz estén de acuerdo en este punto). (Bertrand Russell sostuvo que, según Leibniz, la existencia es el único predicado que no está contenido en el concepto sujeto. La única excepción a esta regla, aclara Russell, se da en el caso del concepto de Dios, ya que la existencia es una de sus notas⁸. Sin embargo, un texto como los *Nouveaux Essais* IV, i, 3-7, puede presentarse como prueba de lo contrario: la existencia es un predicado contenido en el concepto sujeto de cualquier proposición que afirme una verdad de hecho).

Por lo tanto, incluso si el análisis del sujeto de una proposición contingente es infinito, sigue siendo posible, al menos para una inteligencia infinita, dar una prueba *a priori* de la verdad de una proposición existencial. El único ejemplo que poseemos de una demostración de una proposición existencial es la prueba *a priori* de la existencia de Dios. Aun cuando Leibniz afirma que se trata de una proposición necesaria y no contingente, de todos modos es existencial. Esto es lo más cerca que podemos llegar en nuestro afán por comprender cómo una mente infinita puede dar razón de todo lo

⁸ B. Russell, *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz*, London, George Allen and Unwin, 1900, I, 4, iii.

que existe. Leibniz, sin embargo, prefirió desarrollar otra respuesta basada en el concepto de necesidad moral y en el principio de conveniencia, debido, entre otros motivos, a que nunca estuvo del todo convencido de la validez de la prueba *a priori*⁹.

2

Durante el siglo xx la filosofía de Heidegger ejerció un monopolio casi no disputado sobre la pregunta de Leibniz. Una interesante excepción, quizás incluso una interesante afrenta, a este monopolio de Heidegger lo constituye el libro *Philosophical Explanations* (1981) de Robert Nozick, que incluye en sus más de 750 páginas un capítulo dedicado a analizar lo que este profesor de la Universidad de Harvard, fallecido relativamente joven hace pocos años atrás, consideraba que es “la primera cuestión filosófica que hay que responder”¹⁰. Nozick advierte que quizás sea prematuro aventurar una respuesta a esta pregunta, pero que sin embargo ha transcurrido suficiente tiempo desde que la misma fuera planteada como para dejar ya de reiterarla insistentemente y comenzar a proponer algunas respuestas posibles.

Nozick descarta las reflexiones de Heidegger porque reiteran la pregunta sin siquiera proponer posibles formas de responderla; apenas nos remite en una nota a pie de página a un ensayo de Leibniz que trata este problema y luego, sin mencionar las críticas de Hume, ofrece una exposición sistemática del tema, cuya lucidez no alcanza a verse afectada por estas omisiones históricas. Personalmente creo que la exposición de Nozick tiene el mérito, para él insospechado, de permitirnos comprender mejor la pregunta de Leibniz, en especial tal como la plantea y responde en *Sobre la originación radical de las cosas*.

Explicaciones filosóficas

Nozick se propone adoptar una actitud filosófica que caracteriza como no coercitiva, desistiendo de formular pruebas y demostraciones para limitarse a la búsqueda de explicaciones. Veamos en qué difieren pruebas y

⁹ Esta paráfrasis del argumento de Leibniz se basa casi exclusivamente en la primera parte de *Sobre la originación radical de las cosas*. Queda para otra oportunidad el examen de la relación entre la respuesta que acude a la prueba *a priori* y la que se refiere al principio de lo mejor, examen que deberá explicar la relación entre la primera y la segunda parte de *De originatione*. Seguramente el aspecto menos leibniziano de la paráfrasis es la rigurosa distinción entre explicaciones por causas y por razones. Si bien es cierto que esta distinción se encuentra en *De originatione*, así como también en el §8 de los *Principes de la Nature et de la Grace, fondés en raison*, (GP VI, 602; EF 601), no aparece, en cambio, en la mayor parte de los textos de Leibniz, donde ‘razón’ es género y ‘causa’ una especificación. Cf., B. Mates, “Leibniz and the Phaedo”, *Studia Leibniziana*, suppl. XII, Wiesbaden, 1973, pp. 135-148.

¹⁰ R. Nozick, *Op. cit.*, p. 126.

explicaciones tomando como ejemplo problemas tradicionales de la filosofía. ¿Cómo es posible que haya significados estables de cosas que están en continuo cambio? ¿Cómo es posible que exista el mal en un mundo que fue creado por Dios? La forma de la pregunta es: ¿Cómo es posible esto, dado —o suponiendo que se ha dado— aquello? Se da por descontado que el mundo fue creado por un Dios bueno, así como también ya se sabe que existe el mal en el mundo. La pregunta plantea la incompatibilidad entre dos afirmaciones que se dan por sabidas. Sin embargo, Nozick observa que la pregunta surge en una dirección determinada y no es simétrica: se pregunta, por ejemplo, ¿cómo es posible el mal *dado que* Dios creó el mundo?, y no ¿cómo es posible que Dios creara el mundo dado que existe el mal? Esta presentación asimétrica que tradicionalmente han adoptado algunos cuestionamientos filosóficos tiene especial relevancia en la pregunta de Leibniz “¿Por qué hay algo y no más bien nada?”.

Volvamos a la diferencia entre explicación y prueba. Nozick denomina “excluidores aparentes” de una afirmación a aquellas afirmaciones que se presumen válidas y que aparentemente estarían excluyendo la posibilidad de dicha afirmación. “El mundo fue creado por un Dios bueno” es el excluidor aparente de la afirmación “existe el mal en el mundo”. La forma de exclusión más fuerte es la incompatibilidad lógica; pero si Nozick ha calificado de “aparentes” a los excluidores, se debe a que considera que la relación entre una aseveración y sus excluidores rara vez es, en los problemas filosóficos, una cuestión de incompatibilidad lógica. Puede haber, entonces, dos formas de continuar manteniendo la posibilidad de lo que se afirma, dados sus excluidores aparentes: primero, negando alguno (o todos) de los excluidores aparentes; segundo, contraponiendo los excluidores aparentes, pero eliminando la aparente incompatibilidad, ya sea mostrando que no se puede inferir a partir de ellos ($\neg p$), o incluyendo el problema en una teoría más amplia que permita mostrar por qué la afirmación es posible frente a sus excluidores aparentes.

Mientras una explicación pretende tan sólo indicar cómo es posible una afirmación, una prueba, en cambio, pretende convencernos de la verdad de esa afirmación. La prueba no nos dará necesariamente una mayor comprensión acerca de cómo es posible lo que se está afirmando, dados sus excluidores aparentes. Ya sabíamos que existe el mal en el mundo. El problema no consistía en demostrar esa afirmación, sino en comprender cómo era compatible con la creación divina.

La tarea de explicar cómo es posible algo no se limita a enfrentar los argumentos planteados por sus excluidores aparentes. Es menester determinar qué factores o principios pueden haber dado origen a lo que se pretende explicar. Estos principios explicativos, si son verdaderos, explican una cosa permitiendo deducirla a partir de ellos. Se ofrece así una posible explicación, afirmando que tales y cuales hechos son posibles y que de ellos pue-

de deducirse (p). Cuanto más verosímiles sean estas hipótesis explicativas, tanto mejor comprenderemos cómo (p) puede ser verdad. Nozick considera que incluso una hipótesis que se sabe que es falsa, puede incrementar nuestra comprensión. Sugiere la siguiente distinción: una explicación es la que sitúa algo en el dominio de la actualidad, mostrando sus conexiones actuales con otras cosas actuales; la comprensión, en cambio, sitúa algo en una red de posibilidades mostrando las conexiones que tendría con otras cosas y procesos no actuales. La explicación incrementa nuestra comprensión ya que las conexiones actuales que muestra son también posibles. Pero a veces, incluso hipótesis que no pueden ser consideradas seriamente sirven para incrementar nuestra comprensión de un problema —como por ejemplo, creo yo, la hipótesis del genio maligno en las *Meditaciones* de Descartes— aun cuando no sean suficientes para explicar cómo algo es posible.

La prueba deductiva y la explicación deductiva tienen la misma estructura abstracta: (p) se deduce de las afirmaciones (q). Sin embargo, difiere la pragmática de ambas actividades. En una afirmación ya sabemos o consideramos verdadero aquello a ser explicado, como por ejemplo que existe el mal en el mundo o que hay algo. Por el contrario, uno puede intentar probar algo que todavía no cree que sea verdad; establecerlo como verdad será precisamente lo que induzca a su creencia. Una prueba transmite convicción desde sus premisas a su conclusión, por lo tanto debe comenzar con premisas para las cuales ya haya una determinada convicción, pues de lo contrario no habría nada que transmitir. Una explicación, en cambio, puede introducir hipótesis que no sean aún creídas y de las cuales se puede deducir (p) en forma meramente explicativa. Nozick sugiere que este tipo de explicación reemplace a la prueba o demostración en filosofía.

Una última distinción subraya este autor, esta vez entre las explicaciones filosóficas y los argumentos trascendentales. Ambas —explicaciones y pruebas trascendentales— parten de un hecho que es aceptado y buscan hipótesis explicativas que desempeñen algún papel en su surgimiento. Sin embargo, un argumento trascendental procura una hipótesis que sea precondition de (p) y sin la cual (p) no pueda ser verdad. Por lo tanto, y tal es su propósito explícito, la prueba trascendental argumenta a favor de la verdad de la hipótesis. La hipótesis debe ser verdad porque (p) es verdad, y (p) no podría ser verdad si la hipótesis no lo fuera. Creo que es válido el siguiente ejemplo: supongamos que el hecho conocido es la geometría euclidiana; la hipótesis es que el espacio y el tiempo son formas *a priori* de la intuición. La “Estética trascendental” kantiana, partiendo del hecho de la geometría euclidiana, tiene por meta argumentar a favor de la hipótesis; no sólo afirma haber encontrado una hipótesis que explica la posibilidad de la geometría, sino que pretende probar que tal concepción del espacio y el tiempo son condiciones necesarias de la geometría. Para probar tan sólo cómo es posible (p), basta con hallar una condición suficiente. Un argumento trascen-

dental, en cambio, pretende probar la hipótesis elegida, mostrando que es parte de cualquier explicación correcta de (p), es decir, probando que es una precondition de su posibilidad.

Teorías asimétricas

Restringiéndonos ahora al ámbito de las explicaciones, cabe distinguir entre explicaciones asimétricas y explicaciones simétricas o igualitarias. Una teoría de explicación asimétrica es la que sostiene que se da una situación que es natural o privilegiada y que no requiere ser explicada, mientras que todas las restantes situaciones habrán de ser explicadas como desviaciones de ella, resultantes de la acción de una fuerza que causa movimiento a partir del estado natural. Por ejemplo, el reposo o el movimiento uniforme rectilíneo puede ser el estado natural que no requiere explicación. En economía puede presentarse como natural el mercado libre que se regula a sí mismo y en filosofía política podemos considerar también un estado de naturaleza de los hombres previo al surgimiento de determinadas instituciones sociales. Una teoría asimétrica divide los estados de cosas en dos clases: los que requieren una explicación y los que ni la requieren ni la admiten. El tipo de pregunta que intenta responder es “¿por qué hay desviación más bien que estado natural?”. Inevitablemente las teorías asimétricas dejan dos cuestiones sin responder: primero, por qué N es el estado natural y no, por ejemplo, N' ; segundo, aceptado que sea N el estado natural, por qué es la fuerza F y no alguna otra fuerza la que produce la desviación de N . Una teoría asimétrica presentará el estado natural N y a la fuerza F como hechos brutos e inexplicados.

Advierte Nozick que debemos tener cuidado al aceptar un estado de cosas como natural. La pregunta “¿por qué hay algo y no más bien nada?” se formula implicando una teoría asimétrica. Se presupone que la nada es el estado de cosas natural que no necesita ser explicado (Leibniz, en los *Principios de la naturaleza y de la gracia fundados en razón*, §7, afirma que la nada es más simple y fácil que algo). Hay un presupuesto a favor de la nada. El problema se complica puesto que cualquier factor causal o razón que pudiera explicar una desviación de la nada es, en sí mismo, una desviación de la nada que requiere ser explicada. Y el intento de explicarla nos encerraría en un círculo vicioso.

La pregunta tal como la formula Leibniz: “¿por qué hay algo y no más bien nada?” implica, por lo tanto, ya suponer mucho: que la nada es un estado natural que no requiere ulterior explicación. Según Nozick, deberíamos admitir que ni sabemos cuál es el estado natural, ni si hay un estado natural o privilegiado, es decir, si nuestra teoría explicativa será o no asimétrica. Cualquier teoría asimétrica dejará sin explicar el estado natural, la fuerza F y la forma de operar de F . Quizás menos cosas queden sin explicar recurriendo a una teoría simétrica o igualitaria.

Teorías igualitarias

Para superar aquellos remanentes de arbitrariedad que dejan sin explicar las teorías asimétricas o no igualitarias, propone Nozick un tipo de explicación que denomina igualitaria o simétrica. En esta explicación simétrica de por qué hay algo rige un así llamado ‘principio de fecundidad’ que sostiene lo siguiente: ninguna posibilidad tiene una posición privilegiada; ni siquiera la posibilidad de la no existencia puede ser considerada como natural o más factible; luego, todas las posibilidades se dan por igual. El comúnmente designado ‘mundo actual’ tampoco tiene una posición privilegiada: es tan sólo el mundo en el cual nos encontramos. Co-existe con otros mundos posibles en los cuales no nos encontramos.

Una teoría explicativa igualitaria se propone, ante todo, transformar la primera de las preguntas filosóficas. Ya no será: ¿Por qué hay algo y no más bien nada?, sino ¿Por qué hay X? o ¿Por qué hay algo? El “más bien que”, “*potius quam*”, “*rather than*”, “*plutot que*” queda suprimido. Incluso si la pregunta se formula “¿por qué hay algo en vez de nada?”, el “en vez de” puede llegar a señalar una incompatibilidad neutra, en la que no se destaca un estado natural del cual se parte (la nada), y un fenómeno que hay que explicar (el haber). No se afirma que la nada es más fácil que el ser.

Queda, sin embargo, un remanente que exige explicación: ¿por qué el universo está regido por el principio de fecundidad? Este principio dice: todas las posibilidades se realizan o instancian. Ahora bien, tal principio es, por su parte, un principio posible. Por lo tanto, también él quedará realizado o instanciado. Será una instancia de sí mismo. ¿Pero acaso tiene sentido una explicación que sea reflexiva y acuda a un principio que pretende deducirse de sí mismo?

Nozick afirma, efectivamente, que cualquier respuesta a la pregunta deberá consistir en mostrar algún hecho que se explique a sí mismo. La primera versión del argumento por el cual llega a esta conclusión dice así:

- I. Las cosas se explican unas en términos de otras.
- II. Cualquier factor que se introduce para explicar por qué hay algo forma parte de lo que hay que explicar y, por lo tanto, dicho factor no explica todo puesto que no se explica a sí mismo.
- III. Entonces, hay que encontrar algo que se explique a sí mismo.

La versión ampliada de este argumento se desarrolla de la siguiente manera: la relación explicativa (E) (E = “es una explicación correcta de”) es irreflexiva, asimétrica y transitiva. Ningún factor se explica a sí mismo; si X explica a Y, Y no explica a X; si X explica a Y, e Y explica a Z, X explica a Z. La relación explicativa ordena un conjunto de verdades de dos maneras posibles:

1. Las cadenas explicativas pueden ser infinitas y para cada verdad puede haber otra que se encuentre en relación explicativa con la primera. De ser así, la ciencia no tendría un fundamento último ni un principio explicativo más profundo.
2. Puede ser que por lo menos haya una verdad tal que ninguna otra verdad se encuentre en relación explicativa con ella. Esta verdad o verdades son inexplicables, pues ninguna otra verdad las explicará. En tal caso, se abren dos posibilidades:
 - 2a) Las verdades que carecen de ulterior explicación son necesarias. Se refieren a cosas a cuya esencia les corresponde la existencia y, por lo tanto, a cosas que existen necesariamente. El problema radicará, entonces, en determinar por qué cierto conjunto de cosas, y no otro, goza de tal privilegio. Únicamente se solucionará esta cuestión asumiendo que todo lo que existe, existe necesariamente, y por lo tanto, cualquier referencia a un estado de cosas sería una verdad necesaria.
 - 2b) Las verdades que carecen de ulterior explicación son hechos brutos. Ocurre que las cosas son así, aunque podrían haber sido de otro modo. No hay explicación de tipo (E) de por qué son así y no de otro modo.

Nótese que la opción (2a) se refiere a la posibilidad de demostrar *a priori* una pluralidad de existencias. Nozick encuentra que esta hipótesis es indefendible, la descarta sin más trámite y argumenta a favor de (2b). Me propongo mostrar que esta argumentación a favor de (2b) sigue, pese a todo, apoyándose en la posibilidad de deducir *a priori* al menos una existencia. Pero antes corresponde completar la exposición del esquema de Nozick. Continúa así:

Dado que queda pendiente un hecho que no es explicado por ningún otro hecho —pues un hecho que es explicado por otro hecho plantea, como vimos, un regreso al infinito— sólo una cosa dejaría la totalidad explicada, a saber, un hecho que a su vez se explique a sí mismo. Ahora bien, al abandonar el principio de irreflexividad de la relación explicativa, se abre la siguiente alternativa: si un hecho bruto es algo que no se puede explicar de manera alguna, entonces una explicación reflexiva no es un hecho bruto —ya que tiene una explicación, esto es, se explica a sí misma. Si, en cambio, un hecho bruto es algo que ninguna *otra* cosa puede explicar, entonces esta primera explicación es un hecho bruto. La posibilidad de responder la pregunta queda así indisolublemente ligada a la posibilidad de justificar la legitimidad de una explicación reflexiva o autosubsumida (*self-subsumed*).

Observo en el esquema de Nozick las siguientes dificultades:

1. La versión extensa presenta un problema de interpretación. Los términos “factor explicativo” y “algo que se explica a sí mismo” que aparecen en los puntos II y III del primer argumento se sustituyen indistintamente por “verdad”, “hecho o cosa” en el segundo. Cabe entonces preguntar: ¿Busca Nozick un primer hecho en una cadena de hechos; o una verdad fundamental en un orden jerárquico de proposiciones verdaderas? Acaso esta ambigüedad inicial le facilitará luego el camino para deducir una existencia a partir de una proposición necesariamente verdadera.
2. La conclusión de (2b) —la respuesta deberá ser una verdad (o un hecho) que se explique a sí misma— no alcanza a ser una respuesta a la pregunta. Se refiere sólo a los requisitos que deberá satisfacer una respuesta para poder ser considerada como una respuesta adecuada a la pregunta de Leibniz. Nozick no se detiene a examinar con mayor profundidad si semejante explicación reflexiva es siquiera posible. (Sus referencias erráticas a la teoría de la cuantificación, a la conveniencia de modificar la teoría de Kripke sobre los niveles flotantes del lenguaje, a los *counterfactuals* de David Lewis, etc. no logran integrarse en una sola secuencia argumental). Tan sólo recomienda al lector que no se deje impresionar por la abundante literatura en contra de la legitimidad de las explicaciones reflexivas y concluye con una defensa de las mismas que apela a la desesperación: “Al fin de cuentas, ¿qué alternativa hay?”¹¹.

Pese a ello, creo que es posible mostrar qué es, o al menos cómo opera, según Nozick, una explicación reflexiva si recogemos algunos de sus ejemplos y los ordenamos en la siguiente progresión:

- (1) Una de las maneras como sería posible reducir la arbitrariedad del último eslabón de la cadena explicativa se ejemplifica con el intento de deducir contenidos morales partiendo de la forma de la moralidad en general. Si a partir de la forma de la moralidad se obtuviesen contenidos morales, estos no serían hechos brutos, sino los únicos contenidos morales posibles. Podría considerárselos condicionamientos necesarios, es decir, necesarios sólo si se demuestra que la moralidad tiene semejante forma. Ahora bien, si bien es cierto que el contenido deja de ser arbitrario, surge un nuevo interrogante: ¿por qué hay moralidad de esa forma? Es necesario encontrar un principio explicativo que posea un grado mayor de generalización y que permita explicar esta pregunta.
- (2) Supongamos que el principio explicativo fundamental sea “Todos los mundos posibles se realizan”. Este principio ofrece las siguientes ven-

¹¹ *Ibid.*, p. 121.

tajas: (a) Es igualitario; no supone que la existencia o inexistencia sean estados naturales, pues también se “realizaría” en algún mundo posible la posibilidad de que nada se realice. (b) Explica la pregunta planteada en el primer ejemplo, pues si la moralidad es posible, entonces se realiza o existe, es decir, hay moralidad. (c) Se explica a sí mismo, ya que el principio “Todos los mundos posibles se realizan” es un principio posible; por lo tanto, tiene vigencia actual (actualidad conferida por su propia posibilidad)¹².

Nozick no pretende haber encontrado la respuesta definitiva a la pregunta de Leibniz, sino tan sólo mostrar que el único tipo de explicación que podría llegar a responderla debe ser reflexivo o “auto-subsumido”. En este sentido, considero que Nozick reitera el planteamiento de Leibniz. El principio reflexivo “Todos los mundos posibles se realizan” equivale a afirmar “Si X es un mundo posible, X se realiza”, y esta, por su parte, es una generalización de la prueba *a priori* según la versión corregida por Leibniz, que dice: “Si Dios es posible, entonces existe”¹³.

X puede sustituirse por “Dios”, “mundo”, “moralidad”, “principio explicativo” etc. pero cualquiera sea el ente en cuestión, el argumento por el cual se demuestra su existencia sigue siendo *a priori*.

3

En “The Riddle of Existence” Rescher refuta a quienes afirman que la pregunta es impropia y se propone mostrar cómo sería posible responderla. Quienes impugnan la pregunta suelen aducir que se espera una respuesta de la forma “ Z es la (o una) explicación de la existencia de las cosas”, y que esta respuesta, a su vez, implica la tesis siguiente: “La existencia de cosas tiene un fundamento —la existencia en general es el tipo de cosa que tiene explicación”. Según Rescher, este presupuesto puede ser falso por dos motivos. Primero, una determinada teoría científica podría indicar que es absolutamente imposible encontrar una respuesta, así como la teoría cuántica excluye la posibilidad de responder la pregunta “¿Por qué el átomo de californio decae o se desintegra en ese momento en particular?”. Segundo, que la existencia de cosas tenga un fundamento es un presupuesto que bien podría ser falso debido a un problema lógico o conceptual; basta —dice Rescher— con la siguiente cita de Hempel para ilustrarlo:

¹² Quizás ofrece una decisiva desventaja: la posibilidad de que exista un mundo en el cual todas las posibilidades no se realicen, es decir, un mundo en el cual este principio no sea válido.

¹³ Cf., por ejemplo, *Nouveaux essais*, en Leibniz, G. W. *Sämtliche Schriften und Briefe*. Herausgegeben von der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Berlin, 1950 y ss. Vol. VI, p. 438.

¿Por qué hay algo y no más bien nada? [...] Pero, ¿qué clase de respuesta resultaría adecuada? Se requiere una explicación que no presuponga la existencia de alguna cosa. Semejante explicación es lógicamente imposible. Porque en general la pregunta ‘¿Por qué ocurre A?’ se responde ‘Porque se dio B’. [...] Una respuesta que no hiciera ninguna presuposición acerca de la existencia de algo no podría ofrecer fundamentos adecuados. [...] El problema se presenta de manera tal que se torna lógicamente imposible responderlo¹⁴.

Según Rescher, el argumento de Hempel se fundamenta en un prejuicio muy arraigado en la filosofía occidental, a saber, que las cosas sólo se originan de otras cosas; que nada proviene de nada, en el sentido de que ninguna cosa puede surgir de una condición no-cósica. Este principio es siempre, agrega Rescher, ambiguo. Es correcto afirmar que no es posible explicar un hecho sin implicar otros hechos en la explicación. Pero esto no equivale a afirmar que “las cosas sólo pueden provenir de cosas” o que inevitablemente haya que recurrir a sustancias para explicar la existencia de sustancias. La ciencia moderna cuestiona esta supuesta homogeneidad entre causa y efecto. La materia puede provenir de la energía y organismos vivientes pueden surgir de complejas moléculas inorgánicas. Si el principio de homogeneidad no vale ni para la materia ni para la vida, ¿acaso debe valer para sustancias en general? Rescher no encuentra razón alguna para suponer que sea así.

Fracturado el principio de homogeneidad entre causa y efecto, Rescher intentará mostrar cómo es posible dar cuenta de la existencia de cosas partiendo de meras posibilidades. El problema de la existencia se solucionará una vez que se resuelva este otro: “¿Cómo puede una explicación proceder de lo posible a lo actual por medios relativamente no problemáticos?”¹⁵. Su respuesta sigue este curso: tras distinguir entre posibilidad lógica (no contradicción entre conceptos) y posibilidad real (“posibilidad” entendida como “posibilidad de algo que existe en acto”) partirá de la posibilidad real de determinadas proto-leyes físico-naturales y concluirá que dichas proto-leyes no pueden estar “vacías”, esto es, que existen objetos que están sujetos a dichas leyes.

Bien. Ni Nozick ni Rescher pretenden haber solucionado un problema, sino tan sólo haber rescatado la legitimidad de la pregunta y sugerido una hoja de ruta para alguna eventual respuesta. Ambos coinciden en dos aspectos: afirman que *no* es posible responder la pregunta recurriendo a lo que comúnmente se entiende por explicación causal (uno renuncia a la irreflexividad, otro a la homogeneidad con el efecto) y exploran la viabilidad de una explicación que proceda de lo posible a lo actual. Ambos, en definitiva,

¹⁴ N. Rescher, *Op. cit.*, pp. 642-643.

¹⁵ *Ibid.*, p. 644.

reiteran dos formas diferentes de argumentos *a priori*. Rescher razona: Si *X* (una proto-ley) es posible, entonces *Y* (un objeto natural) existe. Por su parte, Nozick, según hemos visto, sostiene: Si *X* es posible, *X* existe.

Al fin de cuentas, una vez que se decide argumentar partiendo de posibilidades para concluir en la afirmación de existencias, no parece haber muchas variantes.

4

La nómina de filósofos que en el transcurso de la historia ha descalificado la pregunta por considerar imposible su respuesta, es quizás más numerosa, pero no por ello menos gloriosa, que la de aquellos que intentaron responderla. Detractores y defensores coinciden en un punto: la respuesta a la pregunta deberá ser un argumento análogo a la prueba *a priori* de la existencia de Dios. Quienes niegan la validez de este argumento, niegan la posibilidad de dar una respuesta. El mejor ejemplo es Hume.

En los *Dialogues Concerning Natural Religion*, IX, de Hume, se establece claramente el vínculo entre la pregunta y la prueba *a priori* de la existencia de Dios. Luego de criticar los argumentos *a posteriori* en las secciones previas, Demea finalmente pregunta: “¿Qué fue entonces lo que determinó que exista algo más bien que nada, y dio ser a una posibilidad en particular, excluyendo las restantes?”. Agrega Demea que, para poder responder a estas preguntas, debemos recurrir a un ser que exista necesariamente, que muestre en sí mismo la razón de su propia existencia, y que no pueda —sin contradicción— suponerse como no existiendo. Inmediatamente Cleanthes objeta, presentando algunos argumentos “enteramente decisivos” en contra de la prueba *a priori* y concluyendo que “las palabras existencia necesaria carecen de sentido o, lo que es lo mismo, no tienen un sentido consistente”.

No estoy seguro de que Hume haya considerado que el único empleo filosófico que podemos hacer de la prueba *a priori* es para responder la pregunta. Pero dado que claramente eligió introducir la crítica del argumento *a priori* por medio de la pregunta, uno puede aventurar que Hume parecería haber caído en la cuenta de que cualquier respuesta lógica a la pregunta acerca de por qué hay algo —si una respuesta lógica fuera posible— implica aceptar el argumento *a priori*. Según los *Dialogues IX*, si la prueba *a priori* es insostenible, la pregunta no puede responderse; y si el término existencia necesaria carece de sentido, la respuesta también es un sinsentido.

Entre la nómina de detractores encontramos a William James quien refuta cualquier respuesta posible, aduciendo que la lógica no ofrece ningún puente para pasar de la nada al ser (“*from nothing to being there is no logical bridge*”)¹⁶. “¿Cómo es que ha llegado a estar aquí este mundo, en vez de

¹⁶ W. James; *Some Problems of Philosophy*, New York, Longmans Green, 1911, pp. 39-40.

la nada que podemos imaginar en su lugar?” se pregunta, y agrega que dos son los aspectos del misterio de los hechos (*mystery of fact*): que exista algo en vez de nada, o que exista esta cosa en particular. La filosofía no ha podido, ni podrá, disipar el misterio. El filósofo racionalista —observa William James— pide un kilogramo de existencia de una sola vez; el empirista, va mendigando de a un gramo por vez, pero ambos son igualmente pordioseros y dejan el acertijo de la existencia sin resolver: no podemos comprender con nuestro intelecto que algo llegue a ser, ya sea todo junto o de a una cosa por vez. El asombro ante el ser es síntoma de una enfermedad del espíritu, que James diagnostica recurriendo al vademécum alemán: *Grübelnsucht*, término que debería traducirse en cada caso interpretando la intención de quien lo dice, y, dado que James nos venía hablando de pordioseros y mendigos, sugiero traducir como carroñeros del espíritu. No hay una solución racional al problema de la existencia. Es el problema más oscuro de la filosofía y, confiesa James, todos somos pordioseros frente a él y ninguna escuela puede descalificar a otra ni darse aires de superioridad. Para todos por igual, los hechos son algo dado, una donación o —escribe James nuevamente en alemán— *Vorgefundenes* (es notable la súbita propensión de William James a introducir palabras en alemán cuando habla de estos temas, quizás para no contaminar a la lengua inglesa con tanta metafísica), y este dato, este hecho, no puede ocultarse, explicarse ni dejarse de lado. Pero nuestra tarea debe centrarse en el *qué* es, más que en el *de dónde* o *por qué* es.

5

Dejemos el inglés y el alemán y volvamos al francés. Volvamos, digo, porque buena parte de la obra de Leibniz está escrita en francés, pese a haber nacido y vivido principalmente en Alemania y haberse educado en alemán y en latín. Quizás a esta familiaridad de lengua se deba el interés, o al menos la curiosidad, que suscitó su pensamiento entre los ilustrados de Francia.

En el *Discours préliminaire de l'Encyclopédie* (1751)¹⁷, luego de alabar a Leibniz, D'Alembert acepta el principio de razón suficiente, tal como lo formulara Leibniz, pero lo encuentra prácticamente inútil debido a las ineludibles limitaciones de los hombres. D'Alembert nada dice aquí acerca de la primera pregunta que tenemos el derecho a formular una vez aceptado el principio de razón. Pero en sus *Eléments de Philosophie* (1759)¹⁸ cuenta que cuando un rey de las Indias preguntó una vez a un misionero danés “¿Por qué hay algo?” (*Pour quoi y a-t-il quelque chose?*), el misionero cristiano lamentó cuán lejos se encontraba aún el rey de comprender las verdades

¹⁷ *Œuvres de D'Alembert*, París, 1821, T. 1, pp. 71-72.

¹⁸ *Idem ut supra*, IV, Méthode Générale, §III, pp. 147-148.

que él estaba intentando predicar. La sospecha del lector es que la intención de D'Alembert es, a diferencia de lo que cree el misionero, mostrar que había más sabiduría en la pregunta del rey indio que en las prédicas del religioso danés. Es una pregunta terrible —agrega D'Alembert— y una vez comprendida en toda su profundidad puede disuadir a los filósofos de continuar con sus investigaciones. Si lográramos saber por qué hay algo, estaríamos en camino de responder esta otra pregunta: ¿Cómo es que existe esta cosa y esta otra? (*Comment telle et telle chose existe-t-elle?*). En el universo todo se encuentra estrechamente entretejido y si pudiésemos conocer el primer *pourquoi* que nos resulta tan problemático, podríamos luego poseer un conocimiento completo acerca de todas las cosas, en vez de consolarnos, en la situación actual, con pequeñas parcelas de conocimiento.

Diderot también se hace eco de la pregunta. En *De l'interprétation de la Nature* (1753) (LVIII, question ii) considera que la pregunta “¿Por qué existe algo?” (*Pourquoi il existe quelque chose?*) es la más embarazosa que pueda preguntar la filosofía y sólo la revelación puede responderla. Y en su *Dictionnaire philosophique* (1769) Voltaire concluye el artículo “Les pourquoi” con las siguientes preguntas: ¿Por qué las estrellas se mueven de Oeste a Este, y no en sentido contrario? ¿Por qué existimos? ¿Por qué existe algo? (*Pour quoi y a-t-il- quelque chose?*)¹⁹. No sé si todos estos autores leyeron la pregunta en las obras de Leibniz, o si la tomaron de alguna otra fuente previa común.

En general los filósofos de la Ilustración tienden a despreocuparse de esta clase de problemas ya que su principal interés por la filosofía teórica es en tanto ésta pueda servir de fundamento de la filosofía práctica. Una breve referencia tomada del *Emilio* de Rousseau servirá de último ejemplo:

Pero este mundo ¿es eterno o ha sido creado? ¿Hay un principio único de las cosas? ¿Hay dos, o más? ¿Y cuál es su naturaleza? Nada sé y nada me importa. A medida que tales conocimientos se vuelvan para mí interesantes, me esforzaré por adquirirlos; por ahora reconozco que son cuestiones ociosas que pueden inquietar mi amor propio, pero que son inútiles para mi conducta y superiores a mi razón²⁰.

Estamos aquí ante una nueva forma de rechazo de la pregunta fundamental: Rousseau no dice que esté mal planteada, sino que tan sólo sirve para inquietar su amor propio (su vanidad, podríamos decir) y no para perfeccionar su conducta. De manera semejante, el filósofo del medioevo rehusaba dedicar su tiempo a las cuestiones que nacían de una mera *curiositas* y podían alejarlo de Dios.

¹⁹ *Œuvres Complètes de Voltaire*, tome huitième, Paris, 1876.

²⁰ J. Rousseau, *Émile ou de l'éducation*, Paris, Bibliothèque de la Pléiade-Gallimard, 1969, p. 581.

Dentro de la tradición francesa, uno de los críticos de Leibniz y de la pregunta que más me interesa es Henri Bergson. Y eso por varios motivos. Ante todo, porque Bergson, habiendo tenido una influencia enorme en la filosofía de fines del siglo XIX y comienzos del XX, habiendo sido quizás el autor más leído de su época, tanto en Europa como en nuestro medio, parece haberse eclipsado por la fenomenología y sus obras son hoy desconocidas. Esta injusticia de la historia se agrava debido a que, a diferencia de la mayoría de los estudios actuales sobre Leibniz, Bergson subraya, tal como lo hacía en esos mismos años Bertrand Russell, el spinocismo en el que suelen derivar los argumentos leibnicianos.

Fue también a partir del asombro que Bergson se inició en la filosofía:

Ni bien había comenzado a pensar me pregunté por qué existo; y cuando tomé en consideración la conexión íntima en la que me encuentro con el resto del universo, la dificultad sólo retrocede, pues quiero saber por qué existe el universo; y si refiero el universo a un principio inmanente o trascendente que lo sostiene o lo crea, mi pensamiento descansa en este principio sólo breves momentos, pues se reitera el mismo problema, esta vez en su plena extensión y generalidad: ¿De dónde proviene, y cómo puede comprenderse que exista algo? [...] ¿Cómo, por qué, existe este principio más bien que nada?²¹.

El análisis que hace Bergson de esta pregunta es severamente crítico de la filosofía de Leibniz en dos aspectos diferentes: (a) Bergson reconoce que fue para responder esta pregunta que tanto Leibniz como Spinoza se vieron forzados a defender una suerte de logicismo, esto es, una ontología basada enteramente en principios de la lógica formal. Y luego agrega (b) que la pregunta misma es un pseudoproblema basado en la pseudo-idea de la nada.

- (a) Según Bergson, no sólo Spinoza sino inclusive la filosofía de Leibniz resulta de la pretensión de responder a esta clase de problemas mal planteados. Ambos filósofos razonaron de la siguiente manera: si pregunto por qué existe este cuerpo o este otro, o esta mente o esta otra, en vez de nada, no encuentro una respuesta. Pero me parece natural que un principio lógico tal como “ $A = A$ ” sea válido, en vez de no serlo. Un círculo dibujado con tiza en el pizarrón necesita una explicación, pues su existencia material no se explica por sí misma. Pero la *esencia lógica* de un círculo, *i.e.*, la posibilidad de dibujarlo siguiendo cierta regla, o digamos, su definición, parece eterna, sin lugar ni tiempo. Por lo tanto, supongamos —han argumentado Spinoza y Leibniz, según Bergson— que el primer principio sobre el que todas las demás cosas descansan es de la misma naturaleza que la definición de un círculo o del axioma “ $A = A$ ”. El misterio de la existencia desaparece, porque

²¹ H. Bergson, *Evolución creadora*, Tr. inglesa de A. Mitchell, Londres, 1911, pp. 290-291.

todo debe su existencia a un ser tan eterno y inteligible como lo es la misma lógica formal. Según Bergson, el precio que hay que pagar por razonar de esta manera es muy alto. Si el principio de todas las cosas existe de la misma manera que existen los axiomas o las definiciones de la matemática, entonces cada cosa debería seguirse de este principio como corolarios de un axioma o consecuencias de una definición. No habrá ya lugar para una causa eficiente o voluntad libre ni en las cosas ni en su principio.

Aun cuando esta identificación sin más entre Spinoza y Leibniz no sea lo más adecuado que pueda decirse de ambos filósofos, algunas partes del *De rerum originatione radicali* (1697) parecen darle la razón a Bergson, ya que en dicho texto Leibniz se propone “explicar un poco más distintamente cómo verdades temporales, contingentes o físicas surgen a partir de verdades que son eternas y esenciales, o, si se quiere, metafísicas [...]” (GP VII, 303; L 487).

- (b) El segundo argumento de Bergson puede considerarse como una crítica a la tesis leibniziana de que “la nada es más simple y más factible que algo” (*Principes de la Nature et de la Grace* §7, GP VI, 602). Bergson sostiene la tesis contraria, esto es, que el concepto o representación de *nada* se forma cuando le agregamos algo más al concepto o representación de *algo*. La cuestión, según Bergson, se basa en el siguiente supuesto: cuando pienso que nada pudo haber existido, me admiro ante el hecho de que algo exista. Supongo entonces ya sea que al comienzo nada existió y el ser se agregó luego, o que algo siempre existió y que la nada es su inseparable sustrato. Por ejemplo, incluso si una copa estuvo siempre llena de agua, el agua en ella está llenando un espacio vacío. De la misma manera, incluso si algo existió siempre, la nada podría ser conceptualmente previa al ser o, para decirlo en otras palabras, la nada podría ser la condición de posibilidad del ser. En ambos casos estoy asumiendo la prioridad de la nada sobre algo y también estoy suponiendo que en la representación de la nada hay menos que en la representación de algo. Según Bergson, aquí radica todo el misterio de la pregunta de Leibniz y puede ser rápidamente aclarada mostrando que lo que ocurre es precisamente lo contrario. Para mostrárnoslo, (i) prueba que no es posible imaginar nada sin reconocer que algo subsiste o queda —al menos queda quien está imaginando. (ii) Más aún, ni siquiera podemos concebir la idea de una anulación total. La idea de nada es un compuesto de la idea de totalidad, a la que se le agrega la representación de una continua o ininterrumpida supresión de una cosa tras otra. La nada no es un estado de cosas natural y originario que sirve de telón de fondo para algo. Es una pseudoidea derivada sobre la que Leibniz basa su pseudoproblema.

6

A modo de conclusión, diré que he intentado seguir el rastro de la pregunta fundamental de la metafísica o de la primera pregunta que tenemos derecho a preguntar. Seguirle el rastro, decía, a esta pregunta por alguna de las sendas perdidas de la filosofía, es decir, por caminos que nos alejan de Heidegger y de la fenomenología. Retornando a Leibniz, he querido mostrar que la posibilidad de plantear la pregunta e intentar responderla se relaciona estrechamente con la validez que se le asigne a los argumentos *a priori* u *ontológicos*, que, partiendo de esencias, concluyen existencias.

He mostrado también que los detractores del argumento *a priori* descalifican no sólo todo intento de responder la pregunta, sino que además desconocen la legitimidad del problema mismo.

Quizás siga teniendo plena vigencia la advertencia de Kant, quien inicia el prefacio a la primera edición de la *Crítica de la razón pura* con un párrafo que describe de la manera más amplia posible la tragedia en que se verá envuelta la figura central de la obra: la razón. Dice así: “La razón humana tiene, en una especie de sus conocimientos, el destino peculiar de verse acosada por preguntas que no puede apartar, pues le son propuestas por la naturaleza de la razón misma, pero a las que tampoco puede contestar, porque superan las facultades de la razón humana” (*KrV*, A VII).

**PÁGINA EN BLANCO
EN LA EDICIÓN IMPRESA**

**LA MODERNIDAD DE MONTAIGNE.
UN ESCEPTICISMO INÉDITO**

*Antonio Rodríguez**

[...] la razón va siempre torcida, y coja, y derrengada [...] Yo siempre llamo razón a esta apariencia de discurrir que cada uno forja en sí [...]

(MONTAIGNE, II, XII, 565 A)¹.

En el siglo XVI, en un contexto de crisis discursivas y espirituales, signos del desmoronamiento del orden medieval y del nacimiento del mundo moderno, las preocupaciones por los conocimientos aún no han sido separadas de la teología ni de la condición humana. Montaigne no está exento. Su fideísmo conviene con un pensamiento que procede del “hombre según el hombre” y aplicado al hombre. Su escepticismo puede ser positivo y ético, si se entiende por escepticismo positivo aquella manera del pensamiento que opera con opiniones derivadas de los comportamientos humanos individuales y colectivos sin jamás remitirlas a la verdad, o a la esencia, o a la necesidad, o a la universalidad. La abstención de remontarse más allá

* Universidad Tecnológica de Pereira.

¹ Todas nuestras citas de los ensayos provienen de: Michel de Montaigne (1999), *Les Essais*, édition conforme au texte de l'exemplaire de Bordeaux avec les additions de l'édition posthume, par Pierre Villey, Sous la direction de V-L. Saulnier, Paris, Presses Universitaires de France. En adelante, en las citas de esta obra, la primera cifra identifica el volumen; la segunda, el ensayo; y la tercera, la página. Las letras mayúsculas indican las ediciones de los ensayos preparadas por Montaigne: “A”, la edición de 1580; “B”, la edición de 1588; “C”, la edición póstuma de 1595. Las traducciones de los ensayos son nuestras; de igual manera lo son las citas de las obras en lengua no castellana, salvo que se indique lo contrario.

de los límites de la condición humana es una manera de abstener el juicio, una manera de *epojé*. Este escepticismo puede ser ético si se considera el ensayo como un método filosófico y un ejercicio espiritual, separables sólo con fines explicativos. El ensayo como método de pensamiento y como ascesis puede funcionar como una especie de operador-bisagra que, por una parte, hace funcionar la opinión como una manera de *epojé* y que, por otra, hace girar la ética, el modo de vida, alrededor de la misma. Con base en estas perspectivas, nuestro propósito es hacer una lectura de este escepticismo inédito. Sin desconocer el fárrago de las interpretaciones, reconocemos que al interrogar los *Ensayos*, después de más de cuatrocientos años de su publicación, nuestras preocupaciones no pueden ser iguales a las de su autor; por tanto, ensayamos un diálogo con Montaigne y con algunas de sus fuentes. Para el desarrollo de nuestra cuestión se considerarán tres puntos: la procedencia del escepticismo, la opinión como una manera de *epojé* y el escepticismo como modo de vida.

PROCEDENCIA DEL ESCEPTICISMO

Entendemos por “procedencia” la percepción de un conjunto de circunstancias, compuesto por los entrecruzamientos de diversos eventos, que puede usarse para dar cuenta del brote, de la emergencia de un nuevo pensamiento. El escepticismo del humanista Montaigne no procede de considerar las cosas en sí mismas como in-diferenciadas (Pirrón), ni como un efecto inesperado en la búsqueda de la *ataraxia* al oponer conocimientos de igual validez (Sexto Empírico), ni como consecuencia de la ausencia de un criterio que permita diferenciar una representación verdadera de una falsa (Académicos). El pensamiento del siglo XVI, como todo pensamiento, conserva un trasfondo constituido por diversos y complejos procesos con un pasado reciente y con una historia lejana; los escepticismos del siglo XVI son inseparables de aquellas posiciones teológicas que consideran no el ejercicio de la razón y sí la fe como la ruta que conduce hacia Dios, es decir, aquello que, anacrónicamente, se denomina fideísmo. Los escepticismos y los fideísmos, arios de las formas modernas de conocimiento, proceden de las crisis teológicas iniciadas en el siglo XIV. Con el nominalismo de Ockham, con su ataque a los universales y su defensa de los particulares como único criterio de conocimiento, con la escisión fe-razón, Dios deviene omnipotente e incomprensible y el mundo, ininteligible. En la confrontación *vis a vis* de la razón y la fe, el fortalecimiento de la segunda es el debilitamiento progresivo de la primera.

La polarización de la razón y la fe, operada por los humanistas paduanos, progresivamente crea en los pensadores cristianos duda y desconfianza frente al papel de la razón en los asuntos religiosos, sin llevar la sospecha al dominio de las elaboraciones humanas. Por una extensión del pensamiento,

no difícil de prever, en poco tiempo la sospecha invade la parcela donde la razón aún podía desarrollar su jornada: “el fideísmo se va a transformar en pirronismo” (Busson, 1971: 233). En este escenario, el escepticismo de Montaigne (lector de Sexto Empírico, Cicerón y Diógenes Laercio) procede del derrumbamiento de la ciencia aristotélico-escolástica y de la ciencia cosmológica de los humanistas renacentistas; mas su posición filosófica es inseparable de su posición teológica.

Siendo Dios omnipotente e incomprensible, la naturaleza —“ministro de Dios”— es de igual talante: “[...] para nosotros, ir según la naturaleza no es sino ir de acuerdo con nuestra inteligencia [...]” (II, 12, 526 A y C). El pensador francés, siguiendo la tendencia de los ockhamistas, descubre en las imágenes de las cosas y los eventos, la particularidad de cada uno: “[...] no hay ninguna cualidad tan universal en esta imagen de las cosas que la diversidad y variedad [...]” (III, 13, 1065 C). La naturaleza no ha hecho nada que no sea distinto. Mientras los humanistas neoplatónicos y neoaristotélicos ven las semejanzas como cualidades grabadas en las cosas mismas, Montaigne ve las diferencias. La operación de incluir la diferencia crea la imposibilidad lógica del conocimiento a través de las semejanzas: para conocer una cosa se ha de conocer la totalidad de su particularidad. Esta necesidad remite al conocimiento de la segunda para establecer la diferencia respecto a la primera, la segunda remite a la tercera y así, en un encadenamiento infinito, el conocimiento se mueve en círculos sin conocer más que sus propias repeticiones. Para conocer la verdad de una cosa se ha de conocer la naturaleza toda, cuestión propia de Dios omnipotente e incomprensible y no de las criaturas finitas.

La naturaleza, en general, y cada cosa, en particular, están en permanente flujo, el movimiento modificador no conoce reposo alguno: “El mundo no es más que una agitación perenne. Todas las cosas se agitan sin cesar: la tierra, las rocas del Cáucaso, las pirámides de Egipto, y con la agitación pública y con la propia. La constancia misma no es otra cosa que una agitación más lánguida” (III, 2, 804-805 B). El movimiento *per se* hace que las cosas estén entre el nacer y el perecer; los cambios sólo permiten la presencia de la apariencia en el momento presente y en toda la serie infinita de los instantes; todo va hacia el ser sin alcanzarlo nunca. Si a las cosas no se les puede aplicar el concepto aristotélico “ser”, todas ellas no son más que lo que aparece, ellas están apareciendo sin substrato, su realidad es una apariencia asustancial: “Y si, por fortuna, ustedes dedican su pensamiento a desear abrazar su ser [comprender la esencia de las cosas] esto será ni más ni menos que desear empuñar el agua [...] la razón al buscar en ellas una subsistencia real, se encuentra decepcionada [...]” (II, 12, 601 A). El ser y su contrario —el no ser— remiten a una metafísica de “lo mismo y lo otro”; la apariencia, al no ser lo contrario del ser sino la sustitución del mismo, se

libera del principio de contradicción y, por ende, de toda ontología y de toda epistemología posibles².

Si tomamos a los seres humanos como cosas naturales, no están exentos ni de ser apariencias asustanciales, ni del flujo, ni de la particularidad de cada cuerpo y de cada alma. La naturaleza de cada individuo se hace más compleja al recibir las adiciones modificadoras y contingentes de la cultura, de las costumbres; la segunda naturaleza deviene no menos poderosa que la primera: “No sólo el viento de los accidentes me agita según su inclinación, sino que además me agito y me turbo yo mismo por la inestabilidad de mi postura [...]” (II, 1, 335 B). Si tomamos el ser humano como sujeto de conocimiento, al carecer de sustancialidad anímica y corporal y no poder neutralizar su condición natural, el sujeto trascendental es un delirio. Los sentidos perciben las cosas en el marco de sus propios movimientos y afectaciones, ni siquiera perciben una cosa particular tal como ella es en su misma apariencia; la representación de una cosa es la composición de las diversas recepciones que los sentidos hacen de las apariencias de ella misma. Una representación jamás remite a la cosa y siempre a las pasiones que sufren los sentidos en el instante del encuentro entre la cosa y los sentidos.

La perenne agitación y el primado de la diversidad de la primera y de la segunda naturaleza incluyen todo; la razón no constituye ninguna excepción a la regla, ni siquiera con un método ni cuando se medita en el retiro, en un invierno y frente a una estufa: “Finalmente no hay ninguna existencia permanente, ni de nuestro ser, ni del de los objetos. Y nosotros, y nuestro juicio, y todas las cosas mortales, van fluyendo y rodando sin cesar. Así, no se puede establecer nada cierto del uno al otro, y el que juzga y el juzgado están en continua mutación y agitación” (II, 12, 601 A). La razón deja de ser la facultad de la inteligibilidad para convertirse en un instrumento fluctuante que, sin fundamentos y sin coordenadas, se desarrolla y se aplica en las contingencias de su uso:

La razón va siempre torcida, y coja, y derrengada, y con la mentira como con la verdad [...] Yo siempre llamo razón a esta apariencia de discurrir que cada

² Varios intérpretes contemporáneos —especialmente M. Conche— a partir de la obra de San Eusebio, *Preparación evangélica*, libro XIV, han establecido las diferencias fundamentales entre el escepticismo fenoménico de Sexto Empírico y el escepticismo de Pirrón. Montaigne no conoció el libro XIV de San Eusebio, sus fuentes fueron Sexto Empírico, Cicerón, Diógenes Laercio y San Agustín; mas su cercanía a Pirrón procede de la sustitución del ser por la apariencia, es decir, la negación de la esencia, sustitución operada por el desmoronamiento de la ciencia aristotélico-escolástica y de la ciencia cosmológica de los humanistas neoplatónicos y neoaristotélicos. Y probablemente no por “[...] que ciertos espíritus profundos y cuyo instinto filosófico fue particularmente seguro, tales como Montaigne, Pascal, más tarde Hegel y Nietzsche, bien han sentido que el pirronismo y el escepticismo debían ser completamente otra cosa que lo que Sexto había hecho” M. Conche, 1994, pp. 151-152.

uno forja en sí: esta razón, de cuya condición puede haber cien contrarias alrededor de un mismo tema, es un instrumento de plomo y de cera, alargable, plegable y acomodable a todos los sesgos y a todas las medidas; sólo se necesita la suficiencia de saberlo contornear (II, 12, 565 A).

La razón no puede establecer normas ni recibirlas, es incapaz de diferenciar una apariencia de otra apariencia, es una amalgama de racionalizaciones *a posteriori*, sin necesidad y sin universalidad, un ensamble de discursos fantasiosos, apasionados: “[...] yo llamo razón a nuestras divagaciones y a nuestros sueños [...]” (II, 12, 523 A). Para Montaigne y para Descartes, el entendimiento humano es capaz de construir órdenes, pero para el primero, todo orden, toda ley, es un golpe de fuerza que las razones descargan sobre el mundo y sobre la naturaleza; no hay correspondencia posible entre los órdenes contruidos y el impenetrable orden de Dios: “Nuestra razón es capaz de construir otros cien mundos y de encontrarles los principios y la contextura. No necesita ni materia ni base; déjela correr: ella construye tanto sobre el vacío como sobre lo lleno, y de la inanidad como de la materia [...]” (III, 11, 1027 B).

Para Descartes, al vivir y conocer los efectos difusos y confusos de las opiniones de Montaigne, es imperativo encontrar la roca, el cimiento para levantar el edificio de los conocimientos; él medita: “[...] debo examinar, en cuanto se me presente la ocasión, si hay un Dios; y si encuentro que lo hay [...] debo examinar también si puede ser engañoso; pues sin el conocimiento de esas dos verdades, no veo cómo voy a poder alcanzar certeza de cosa alguna” (A.T, IX-1, 28-29). Esta operación es posible porque el espíritu puede conocer a Dios omnipotente, aunque no lo pueda comprender, como lo señala Descartes en la carta a Mersenne del 27 de mayo de 1630: “[...] se puede saber que Dios es omnipotente, aunque nuestra alma, por ser finita no lo pueda comprender ni concebir; lo mismo que podemos muy bien tocar con las manos una montaña pero no abrazarla como haríamos con un árbol o con cualquier cosa que no excediera el tamaño de nuestros brazos, comprender es abrazar con el pensamiento” (A.T, I, 152,7-18). El conocimiento de Dios, primera idea que tiene el alma, permite conocer que él determina el mundo y el hombre, él es la garantía de la racionalidad de la razón, él es el sujeto omnipotente que sostiene al *cogito* en su empresa de construir un orden para encontrar el orden mínimo de este mundo (*cf.*, Margot, 1995, p. 131).

Para Montaigne, Dios omnipotente es incomprensible; cuando los hombres creen tocar a Dios con el pensamiento, lo que expresan es su fantasía antropologizante. La imposibilidad de conocer el fundamento hace del mundo un existente ininteligible. Con el primado de la apariencia, la agitación y la diferencia en la naturaleza, los universales y los géneros y las especies y las semejanzas no son posibles; la definición de cada ciencia de

acuerdo con su grado de ser queda arruinada. La ontología y la epistemología son una fantasía: “El conocimiento de las causas pertenece solamente a aquél que tiene la conducción de las cosas, no a nosotros [...]” (III, 11, 1026 C). El lugar de la lógica aristotélico-escolástica —ley de la inteligibilidad de la realidad— y de la epistemología de la semejanza —ley de la inteligibilidad del cosmos-microcosmos—, es ocupado por la acción de un sujeto individual y contingente, en la serie inconclusa de un presente seguido de otro presente: “DISTINGO es el más universal miembro de mi Lógica” (II, 1, 335 B). Y en su densidad, DISTINGO dice: yo examino, yo diferencio, yo discierno, acción propia de un sujeto escéptico³.

**LA OPINIÓN COMO UNA MANERA DE EPOJÉ;
O LA CUESTIÓN DEL ESCEPTICISMO POSITIVO**

Ya hemos considerado que la filosofía, como búsqueda o ciencia de la Verdad, sea renacentista, sea escolástica, sea antigua, es una fábrica de palabras: “[...] tiene tantos rostros y tanta variedad, y ha dicho tanto, que todos nuestros sueños y delirios en ella se encuentran” (II, 12, 546 B). Todo conocimiento es una representación (“*fantasie*”) no comprensiva, una apariencia de una apariencia, es opinión, es creencia. El ensayo del juicio sobre diversas opiniones —sus materias—, produce nuevas opiniones que se tienen por provisión, sin certezas e inscritas en la contingencia de los momentos. Disponer de opiniones en la experiencia de las adiciones, sustracciones, modificaciones sucesivas, es una acción sólo posible si el juicio las ha juzgado y las juzga en cada instante como opiniones no comprensivas:

En lo que yo digo, no garantizo otra certeza sino que es lo que tenía en mi pensamiento, pensamiento tumultuario y vacilante. Es a manera de charla que yo hablo de todo y de nada como prescripción (III, 11, 1033 C).

Yo propongo las fantasías (*fantasies*) humanas y las mías, simplemente como humanas fantasías (*fantasies*) [...] materia de opinión, no de fe; lo que yo pienso según yo, no lo que yo creo según Dios [...] (I, 56, 323 C).

La opinión sin dogmatismo es la voz de los *Ensayos*, ella define el carácter de la obra. Los diversos epítetos que el autor da a su texto definen la naturaleza de su pensamiento: “Ensayos” (“*Essays*”), “rapsodia” (“*rhapsodie*”), “atavío ridículo de tan diversas piezas” (“*fagotage de tant de diverses pieces*”), “extravagancia” (“*bizarrierie*”), “marquetería mal ensamblada” (“*marqueterie mal jointe*”), “revoltijo” (“*fricassée*”), “inepcias” (“*inepties*”). En un ejercicio sin precedentes ni seguidores, las opiniones del ensayista caen a la vez sobre sus propias opiniones; él mismo es el primer lector

³ Stapfer escribe: “*Distingo [...] yo examino, yo discierno*, habría podido ser la divisa de Montaigne tanto como el famoso *¿Qué sé yo?*” P. Stapfer, 1946, p. 71.

y el primer fiscal de sus propias opiniones. En su inseguro y fluctuante discurrir, la experiencia nunca acabada del ensayo del espíritu siempre dice: “Yo propongo fantasías informes e indecisas, como hacen los que publican cuestiones dudosas para debatir en las escuelas [...]” (I, 56, 317 A). Frente a la verdad absoluta o frente a Dios omnipotente e incomprensible, Montaigne siempre eleva su divisa: “¿Qué sé yo? (*Que sais-je?*)” (II, 12, 527 A y C). Si se trata de la Verdad, el autor de los *Ensayos*, como los escépticos antiguos, pone en acción la *epojé*: él ignora, duda, su juicio se abstiene siempre sin mediación alguna⁴. “¿Qué sé yo?” es una interrogación que no busca nada y, por ende, no espera encontrar un día, en un acontecimiento, en un libro, en una voz, en un golpe, la claridad y el sosiego de una respuesta.

Montaigne y Sexto Empírico no suspenden siempre el juicio. El segundo se vale de él para confrontar el dogmatismo a través de un método que construye y/o elige proposiciones contrarias de igual valor, no como verdaderas y necesarias, sino para sostener la duda; el primero construye catálogos de opiniones desiguales o contrapone opiniones a opiniones evidenciando la diversidad de ellas, y de todo lo creado, para mostrar la imposibilidad de concluir dogmáticamente y de alcanzar por medios humanos verdad alguna. Brahami, estudioso del escepticismo de Montaigne, hace un agudo análisis comparativo entre los *Ensayos* y los *Esbozos pirrónicos* a partir del uso de las categorías “*isostenia*”, usada por el escepticismo antiguo, y “*astenia*”, aplicada a Montaigne; él pretende demostrar que la diferencia capital de los dos escepticismos es la inexistencia de la *epojé* y de la *ataraxia* en el pensamiento del filósofo francés. Él plantea una tríada capital: dos representaciones que se contraponen con igual validez y el espíritu como una unidad que, frente al equilibrio de las proposiciones, es incapaz de elegir una u otra. El espíritu, en su propia naturaleza de juez, es una unidad que puede sostener la igualdad de las representaciones y sostenerse en su incapacidad electiva. Mientras que para el autor de los *Ensayos* no hay dos representaciones con igual valor, ni existe una unidad de espíritu; la conclusión de Brahami es: “La diferencia inmediatamente más perceptible entre el pirronismo y el escepticismo de Montaigne reside en la sustitución de la *isostenia* por la *astenia* [...]” (Brahami, 1997, 67-68); “El fantasma de la *epojé*, Montaigne lo sustituye por la experiencia de las variaciones indefinidas en la adhesión [...]” (Brahami, 1997, 71). Me parece que esta aguda interpretación no considera que el escepticismo montaigniano se despliega en dos niveles, donde el primero es el cimiento del segundo: primero, frente a la verdad o frente al

⁴ Esta divisa enuncia la misma duda de Sexto Empírico, mas para protegerla de las dificultades del lenguaje afirmativo, ha sido convertida en pregunta, en una coraza: “Yo ignoro, o: Yo dudo, ellos dicen que esta proposición se lleva ella misma con el resto, ni más ni menos que el ruibarbo que pone afuera los malos humores y al mismo tiempo se pone afuera él mismo. Esta opinión (*fantasie*) es concebida más segura por la interrogación: ¿Qué sé yo? [...]” (II, 12, 527 A y B).

conocimiento de Dios, aquí “la experiencia de las variaciones indefinidas” no cuenta, la divisa ondea: “¿yo qué sé?”, la *epojé* reina; segundo, frente a “la experiencia de las variaciones indefinidas en la adhesión”, se razona y se juzga, pero el producto no deja de ser una opinión; la autoconciencia de la opinión es abstención del juicio: “Si filosofar es dudar, como dicen, con mayor razón necear y fantasear (*niaiser et fantastiquer*), como yo hago, debe ser dudar” (II, 3, 350 A). Esta opinión es válida para todo el libro; los *Ensayos* son una “rapsodia” de “necedades” y “fantasías”; luego son dudas.

La *epojé* es la impronta de los escepticismos, mas no reclama como una necesidad invariable que su práctica no pueda ejercerse bajo diversas maneras, tal como procede Descartes al reputar como falsas las cosas dudosas aunque puedan ser verosímiles⁵. Montaigne practica la *epojé* de una manera inédita: “Nueva figura: un filósofo impremeditado y fortuito” (II, 12, 546 C). El sujeto que ensaya permanentemente, sin buscar la verdad, suministrándose para sí mismo opiniones contingentes, efectúa un ejercicio filosófico escéptico y con una manera positiva; puesto que el escepticismo positivo es aquella manera del pensamiento que opera y actúa con opiniones y convenciones derivadas de los comportamientos humanos individuales y colectivos sin jamás remitirlos a la verdad, o a la esencia, o a la necesidad, o a la universalidad, sea porque sólo hay apariencias puras o porque la verdad no se puede conocer. La *epojé* o el escepticismo —bajo las formas “¿Qué sé yo?” y “opinión”— no es un descubrimiento de algo que existe, sino invención, una representación, una opinión (*fantasie*) creada por el espíritu para orientar la voluntad en la elección de una manera para el uso del juicio en sus acciones. Montaigne escribe: “No hay nada en la humana invención donde haya tanto de verosimilitud y de utilidad [como en el escepticismo]” (II, 12, 506 A). La *epojé* es una opinión que el juicio juzga verosímil y útil para su propio ejercicio de juzgar las opiniones⁶. Si cuando el juicio juzga al juicio para establecerle los límites que no puede franquear sin pagar el costo de un febril delirio, el juicio se acoge a su propia tutela, es decir, que él se abstiene, se sostiene, no se mueve de la línea límite, la *epojé* está en acción. El escepticismo es negativo sólo en los momentos en que se entrega al combate contra el dogmatismo. Cuando el juicio desplaza su mirada de lo que no es él, de las materias que juzga, para llevarla y fijarla sobre sí mis-

⁵ El autor de las *Meditaciones* escribe contra Gassendi, en las *Respuestas a las Quintas Objeciones*: “[...] no habría dicho un filósofo que, al considerar falsas todas las cosas, no tanto me despojo de los antiguos prejuicios cuanto adopto uno nuevo [...] afirmáis [...] que yo no tengo poder para dudar de la verdad y certidumbre de las cosas que he supuesto falsas [...]” R. Descartes, 1977, p. 278.

⁶ Lo que escribe Pascal, ferviente lector y vehemente fiscal de Montaigne, no es inverosímil: “[...] él] Pone todas las cosas en una duda universal, y tan general que esta duda se lleva a sí misma, es decir, que duda si él duda, y dudando igualmente de esta última proposición, su incertidumbre rueda sobre ella misma en un círculo perpetuo sin reposo [...] es decir que es pirrónico puro” B. Pascal, 1946, pp. 99-101.

mo, cuando se examina a sí mismo con extremo cuidado para protegerse a sí mismo, se efectúa una acción positiva. La actividad de la *skepsis* (de ver atentamente, observar, examinar con los ojos) común a todas las doctrinas antiguas (a todos los filósofos dogmáticos y no dogmáticos), no es un ejercicio negativo.

En el capítulo *Apología de Raimundo Sabunde*, la razón ensaya combatir a la razón; en *De la presunción*, el juicio ensaya juzgar al juicio. El juicio es una facultad natural, común a todos los hombres: “Se dice comúnmente que la más justa partición que la naturaleza nos ha hecho de sus gracias, es esto del juicio: puesto que no hay ninguno que no se contente con lo que ella le ha distribuido. ¿No tiene esto razón? [...]” (II, 17, 657 A y C). El autor de los *Ensayos* al examinar la proposición: “¿[...] quién pensó alguna vez carecer de juicio?”, encuentra que, lógicamente, ningún hombre careciendo de buen juicio puede reconocer su falta de juicio, es una enfermedad que jamás existe si ella misma se ve: “[...] la primera mirada del paciente la atraviesa y la disipa, como un rayo de sol a una neblina; acusarse sería excusarse en este tema; y condenarse, sería absolverse” (II, 17, 656 A y C). No hay zapatero ni mujerzuela que no reconozcan tener el suficiente juicio por sus propios recursos, mientras en el saber, las riquezas, la fuerza, la belleza etc., se pueden reconocer profundas diferencias y carencias. El pensador cree tener buen juicio; sin embargo, los insensatos, los apasionados y los melancólicos consideran lo mismo⁷. Es inútil e imposible conocer si se nació con buen juicio; es necesario examinar, probar, ensayar por sí mismo si se hace buen uso del juicio.

Si Kant lleva la razón ante el tribunal de la razón misma para establecer sus límites, Montaigne lleva su juicio ante el tribunal de su juicio mismo para valorar su uso. Si el juicio ha de juzgar el uso del juicio y el escepticismo ha dejado sin criterio de verdad al pensamiento, ¿cómo el juicio juzga al juicio? Montaigne, como San Agustín, considera que la presunción es madre e hija de todas las extravagancias de las facultades; luego, el canon para juzgar al juicio es la pasión del amor propio, que siempre muestra una imagen falseada de la realidad presentándola mejor de lo que es. Al haber hecho de sí mismo el centro de sus preocupaciones, el exmagistrado de Bordeaux se profesa a sí mismo una particular e inmoderada afección, afección que podría llevar su juicio a juzgarlo hombre y pensador de gran estima; sin embargo, el efecto ha sido al contrario. Luego, “al acusarse se excusa” y “al condenarse se absuelve”: “Una de las mejores pruebas que yo tengo, es la poca estima que yo hago de mí: puesto que si ellas no hubiesen estado bien

⁷ “¿Cuántas diferencias de sentidos y razones, cuánta contradicción de imaginaciones nos presenta la diversidad de nuestras pasiones! [...] Si nuestro juicio está en manos de la enfermedad misma y de la perturbación; si es de la locura y de la temeridad que le toca recibir la impresión de las cosas, ¿qué seguridad nosotros podemos esperar de él?” (II, 12, 568 A y C).

aseguradas, se hubiesen fácilmente dejado engañar por la afección singular que yo me tengo [...] Y mis opiniones las encuentro infinitamente atrevidas y constantes a condenar mi insuficiencia [...]” (II, 17, 657 A). Montaigne encuentra la evidencia en la amenaza misma, tal como lo hace San Agustín para derrotar el escepticismo: si me engaño es verdad que existo porque me engaño (*cf.*, San Agustín de Hipona, 1963, II, 3, 7.); o Descartes que crea el genio maligno para sostener la duda y mediante la misma ficción epistemológica descubre su primera verdad evidente e indubitable; o Hamlet que a través de la representación de una obra de teatro —que representa la misma obra— encuentra la evidencia de que el Espectro es su padre y no lo engaña.

La humana condición reclama tener gran cuidado con el uso de un juicio limitado en su ejercicio e inscrito en los marcos de su misma contingencia. Montaigne considera el juicio, como el resto de las partes del hombre, con su propio juego fluctuante en su propio reino contingente: “Cambian mis afecciones; no mi juicio [...] y soy tan celoso de la libertad de mi juicio, que difícilmente la puedo dejar por pasión alguna” (II, 17, 659 C y B). La misma debilidad del juicio puede ser su fortaleza: si no puede cambiar el *êthos*, su atento cuidado lo puede preservar de ser extremadamente alterado por las pasiones. La función propia del juicio es examinar todas las cosas considerando las razones en favor y en contra; cuando el juicio juzga algo, lo hace no como una determinación verdadera a la que se amarre dogmáticamente, sino que adhiere conscientemente a una opinión que sólo le parece verosímil en el instante en que juzga, mas conserva siempre la libertad de modificarse frente a nuevas razones. El mejor estado, el buen uso del juicio, es su libertad, es decir, su indiferencia frente a sí mismo y frente a lo que examina: “[...] yo he sido formado tanto como se ha podido para la libertad y para la indiferencia [...]” (III, 13, 1083 B)⁸. Mas, ¿cómo concebir la indiferencia del juicio en la vida práctica? Abordemos el talón de Aquiles del escepticismo.

EL ESCEPTICISMO COMO MODO DE VIDA

La filosofía antigua, como deseo de sabiduría, se reconoce no sólo como búsqueda de la verdad, sino también y fundamentalmente como modo de vida (*cf.*, Hadot, 1993, p. 218). El sujeto practicante de la filosofía, en coherencia con una posición del pensamiento o una doctrina, se ejercita en vivir con un orden determinado; el propósito lo alcanza mediante la recom-

⁸ “Yo sé bien sostener una opinión, mas no elegirla. Puesto que en las cosas humanas, cualquiera que sea la banda hacia la que nos inclinemos, se presentan fuertes apariencias que nos la afirman [...] Así yo sostengo en mi pensamiento la duda y la libertad de elegir, hasta que la ocasión me apremie [...] La razón humana es una espada doble y peligrosa. Y en la mano misma de Sócrates, su más íntimo y más familiar amigo, considere cuántos extremos tiene este bastón” (II, 17, 654 B, A y C).

posición de su *êthos* en la experiencia de su propia conversión; los escépticos no están exentos. Para los antiguos practicantes de la *epojé*, la filosofía también es una manera de vivir y, como todas las doctrinas antiguas, apunta a alcanzar la *ataraxia*. Conocido es el pasaje donde Sexto Empírico describe que el escéptico para alcanzar la imperturbabilidad comenzó a filosofar, mas cuando se enfrentó a dos proposiciones contrarias de igual validez, tuvo que suspender el juicio y como por azar alcanzó la serenidad tan buscada. La serenidad se deriva del control de la opinión, del gobierno de las propias representaciones que no pretenden ser comprensivas; puesto que “[...] el que no se define sobre lo bueno o lo malo por naturaleza no evita ni persigue nada con exasperación, por lo cual mantiene la serenidad de espíritu” (Sexto Empírico, 1999, I, XII, 26). No definirse “sobre lo bueno o lo malo por naturaleza” (una aplicación de la *epojé*), es, a la vez, considerar que los bienes y los males no son supremos, sino convencionales; esta opinión modifica las pasiones y guía el gobierno de sí mismo: lo que depende de sí mismo se usa con moderación; frente a lo que no se puede evitar, el control mitiga el padecimiento; nada se persigue o se rechaza con pasión. El pirrónico alcanza “[...] la serenidad de espíritu en las cosas que dependen de la opinión de uno y el control del sufrimiento en las que se padecen por necesidad” (Sexto Empírico, 1999, I, XII, 25). Pirrón se abstuvo de todo conocimiento que pudiera tener el carácter de verdad apoyada sobre una aprehensión dogmática de la *physis* o del mundo, pues consideraba las cosas en sí mismas como indiferenciadas. No es este sacerdote, fundador del escepticismo, quien emprendió las batallas contra los dogmáticos, ni anduvo sin diferenciar el precipicio del camino; “él no anheló ser una piedra o una cepa”. Su augustó modo de vida, en relación con los otros, se guió por el respeto de las convenciones; y el gobierno de sí mismo, por sus opiniones asustanciales.

En su diálogo con los antiguos, Montaigne no ignora la filosofía como modo de vida: “[...] la filosofía es aquella que nos instruye para vivir [...]” (I, 26, 163 A); un poco más adelante de este pasaje, cita las conocidas líneas que encabezan la carta de Epicuro a Meneceo, donde se establece una identidad entre filosofía y felicidad para destacar que se ha de filosofar siempre, pues la felicidad es la meta en cada momento y en toda la vida. El escepticismo, al anular la preocupación por la búsqueda de la verdad, deja a la filosofía un único dominio: el modo de vida; mas por un efecto inmanente, el modo de vida se despliega no en lo teórico y sí en lo práctico: “Mi filosofía está en acción, en uso natural y presente; poco en fantasía.

¡Pudiera yo sacar placer de jugar a la rayuela y al trompo!”⁹ (III, 5, 842 B y C). La filosofía como actividad de sí mismo sobre sí mismo, en la empresa de la *éthopoiésis*, es sólo moral o ética. Si hacemos uso (aunque con muchas reservas) de lo que Foucault llama “momento cartesiano” —en su curso de 1981-1982— (Foucault, 2001: 29), es decir, el momento moderno en la historia del pensamiento donde el conocimiento se separa de la espiritualidad, cuando el sujeto prescinde de todo trabajo sobre sí mismo para acceder a la verdad, cuando el conocimiento fluye sin espiritualidad y con método, podríamos decir que hay un “momento montaigniano”, es decir, un momento moderno en la historia del pensamiento donde el sujeto sólo cuenta con sí mismo. Tal vez Foucault no se entonaría: expresa, en el mismo año, en el mismo curso: “[...] Yo pienso que es necesario releer a Montaigne [...] como una tentativa de reconstruir una estética y una ética de sí mismo” (Foucault, 2001: 240).

Consideremos cómo se despliega esta ética de sí mismo en la superficie del escepticismo. El autor de los *Ensayos* escribe: “Las inquisiciones y contemplaciones filosóficas no sirven más que de alimento a nuestra curiosidad [...] ¡Oh, cuán blanda, mullida y sana almohada es la ignorancia para reclinar una cabeza bien hecha!” (III, 13, 1073 C). El escepticismo sana la fiebre de la búsqueda de la verdad y deja el juicio en suspenso; sin embargo, en la vida práctica la irresolución es angustiante: “[...] la postura más penosa para mí es estar en suspenso en las cosas que oprimen y agitado entre el temor y la esperanza [...]” (II, 17, 644 B y C). Si su vida práctica no puede tolerar la irresolución, ¿cómo se relaciona con su posición escéptica?

Las coordenadas para evitar la irresolución en la vida práctica se derivan de la vida misma; las propias opiniones sobre los hombres y sobre sí mismo orientan las acciones. La opinión por provisión, que sustituye lo bueno y lo malo por naturaleza, se subjetiva, es decir, se convierte en un modo de ser del sujeto agente, sin que él mismo llegue jamás a ser objetivado por la misma. Para nuestro pensador francés, hijo de un “siglo desgraciado”, perteneciendo a una época cuyos signos son los desórdenes, las muertes, las incertidumbres, las locuras, las melancolías, la derivación de sus opiniones no es simple. Para construirlas es necesario estudiar al hombre, pero no como un alma-sustancia “que habita en la república de las ideas de Platón”: “Estas gentes que se encaraman a caballo sobre el epiciclo de Mercurio, que ven tan profundo en el cielo, ellos me arrancan los dientes: pues en el estudio que yo hago, cuyo tema es el hombre, se encuentra [...] tan profundo

⁹ Pascal no está lejos de Montaigne: Platón y Aristóteles “eran gentes honestas como las otras, riendo con sus amigos. Y cuando han hecho sus leyes y sus políticas, lo han hecho jugando. Esa era la parte menos filosófica y la menos seria de sus vidas; la más filosófica era vivir simple y tranquilamente. Si ellos han escrito de política era como para ordenar un hospital de locos” B. Pascal, 1963, pp. 533, 578.

laberinto de dificultades [...] tanta diversidad e incertidumbre en la escuela misma de la sapiencia [...]” (II, 17, 634 A y C).

El pensamiento que conviene al modo de vida es el que describe y reflexiona sobre los comportamientos y los caracteres humanos: “Los historiadores son mi bola recta [...] en cuanto al hombre en general, de quien yo busco el conocimiento, aparece más vivo y más entero que en ningún otro lugar [...] He aquí por qué, en toda situación, Plutarco es mi hombre” (II, 10, 416 A y C). Autores como Plutarco y Séneca proporcionan abundante material filosófico sobre los caracteres y los comportamientos de los hombres en las más diversas circunstancias de la vida práctica, material suficiente para formar nuevas opiniones sobre las antiguas opiniones: “En cuanto a mi otra lectura, que mezcla un poco más de fruto al placer, con la cual aprendo a ordenar mis humores y mis condiciones, los libros que me sirven son los de Plutarco [...] y los de Séneca [...] las *Epístolas* [...] Su instrucción es la crema de la filosofía [...]”(II, 10, 413 A). Las lecturas éticas se acompañan de una aguda observación empírica sobre las condiciones humanas. En el espacio que ocupaba la necesidad del “¿Por qué?”, se aloja la preocupación del “¿Cómo?”; la demanda del fundamento, de la esencia, de la naturaleza humana, es sustituida por la descripción de las contingencias de la humana condición: “Los otros forman al hombre; yo lo describo [...]” (III, 2, 804 B). La pintura de la humana condición es un ensayo de sí mismo, es el conjunto desarmónico de opiniones que constituyen el *speculum* donde su autor puede contemplarse a su gusto para conocerse él mismo y ocuparse de sí mismo.

Sexto Empírico refuta las *téchmai* y la ética de los dogmáticos a partir de sus referentes sustanciales: “[...] si tal arte existe está en relación con la teoría de lo bueno, lo malo y lo indiferente; por lo cual, al ser irreales esas cosas, también será irreal lo del arte de vivir” (Sexto Empírico, 1999, III, 25, 242). Montaigne, sin una teoría de lo bueno ni de lo malo, hace de su opinión el correlato de su *êthos* y de su vida, el correlato de una *téchne*: “Componer nuestras maneras de vivir es nuestro oficio [...]. Nuestra grande y gloriosa obra maestra es vivir de acuerdo con nuestro propósito” (III, 13, 1108 C); “Mi oficio y mi arte es vivir” (II, 6, 379 C). El *êthos* deviene como una subjetividad fluctuante sin posibilidad de generalizarse u objetivarse, puesto que es una experiencia inconclusa y contingente de sí mismo. La subjetividad es una experiencia ética operada por el ensayo, en cuanto que el ensayo permite una práctica escéptica del pensamiento vinculada inextricablemente con la experiencia de sí mismo. Filosofar es ensayar: “Si mi alma pudiera fijarse, yo no me ensayaría, yo me resolvería: ella está siempre en aprendizaje y en prueba” (III, 3, 805 B). Los ensayos son la manera moderna de las antiguas ascesis de sí mismo. Montaigne es el primer escritor que denomina su libro *Ensayos*; el título no es de referencia literaria, el título designa las apuestas de su pensamiento y su vida, designa un método escéptico y ético.

Sólo me resta una última representación no comprensiva. Hegel inaugura una tendencia interpretativa que hace de Descartes el *Anfänger* de la filosofía moderna (tendencia en la que está atrapado Foucault; consideremos, por ejemplo, que en sus últimos trabajos, “el momento cartesiano” —cuando supuestamente el autor de las *Meditaciones* excluye la espiritualidad del conocimiento— equivale, en sus primeros trabajos, a la supuesta exclusión de la locura). El historiador del pensamiento científico, Alexandre Koyré, debiéndole un mal favor al filósofo que convirtió al autor de *Meditaciones acerca de la filosofía primera en las cuales se demuestra la existencia de Dios...* en el fundador de la Modernidad, afirma que Descartes es “[...] la] conquista del espíritu por él mismo, victoria decisiva [...] que lleva al hombre hacia la liberación espiritual, hacia la libertad de la razón y de la verdad” (Koyré, 1962: 164). Esta valoración se levanta negando toda elaboración positiva al pensamiento de Montaigne: “[...] él] ensaya [...] no es por su falta si [...] no encuentra nada. Nada más que la incertidumbre y el vacío. Nada más que finitud y moralidad [...] Los *Ensayos* no son un tratado del desespero. Son un tratado de la renuncia” (Koyré, 1962: 164). Leer esta obra como un tratado de la renuncia es posible para el historiador, sólo mediante la operación de igualar “no encuentra nada” con “finitud” y “moralidad”; mas con esa “finitud” y esa “moralidad”, el filósofo francés le asigna al sujeto un nuevo estatuto. Antes que el autor de las *Meditaciones acerca de la filosofía primera en las cuales se demuestra la existencia de Dios...*, el autor de los *Ensayos*, con un Dios omnipotente e incomprensible, en el que sólo tiene fe, define al sujeto con los límites de su subjetividad misma. Con el ensayo, la actividad filosófica se determina por las maneras del sujeto y de sus aplicaciones a sí mismo: “Que no se dé atención a las materias, sino a la manera que yo les doy” (II, 10, 408 A). El pensamiento de Montaigne es una filosofía de la manera del juicio y de la subjetividad ética. A diferencia de las lecturas que ponen el inicio del pensamiento moderno en las ciencias y en las seguridades que se da la razón a sí misma, tal vez se pueda considerar que “la revolución copernicana del conocimiento”, la revolución en el campo de las investigaciones filosóficas se produce primero en el dominio ético, y sin un sujeto trascendental. Si en la historia moderna del pensamiento ponemos entre paréntesis la filosofía del sujeto trascendental, los *Ensayos* pueden ser una ruta directa al pensamiento contemporáneo, a esta actualidad que le apuesta a la desobjetivación del sujeto.

BIBLIOGRAFÍA

Brahmi, F. (1997), *Le scepticisme de Montaigne*, Presses Universitaires de France, París.

Busson, H. (1971), *Le rationalisme dans la littérature Française de la Renaissance (1533 -1601)*, Librairie Philosophique J. Vrin, París.

Conche, M. (1994), *Pyrron ou l'apparence*, Presses Universitaires de France, París.

Descartes, R. (1977), *Meditaciones Metafísicas*, traducción de Vidal Peña, Alfabuara, Madrid.

Descartes, R. (1996), *Œuvres de Descartes*, publiées par Charles Adam et Paul Tannery, Vrin, París.

Foucault, M. (2001), *L'Herméneutique du sujet. Cours au Collège de France. 1981-1982*, édition établie sous la direction de François Ewald et Alessandro Fontana, par Frédéric Gros, Gallimard – Seuil, París.

Hadot, P. (1993), *Exercices spirituels et philosophie antique*, Institut d'Études Augustiniennes, París.

Koyré, A. (1962), "Entretiens sur Descartes", *Introduction à la lecture de Platon suivi de Entretiens sur Descartes*, París, Gallimard.

Margot, J. P. (1995), *La Modernidad. Una Ontología de lo Incomprensible*, Universidad del Valle, Santiago de Cali.

Montaigne, M. (1999), *Les Essais*, édition conforme au texte de l'exemplaire de Bordeaux avec les additions de l'édition posthume, par Pierre Villey, Sous la direction de V-L. Saulnier, Presses Universitaires de France, París.

Pascal, B. (1946), *Entretien avec M. de Saci sur Epictète et Montaigne avec une introduction historique et philosophique par Jean Guittou*, Éditions Provençales, París.

Pascal, B. (1963), *Œuvres complètes*, présentation et notes de Louis Lafuma, Éditions du Seuil, París.

San Agustín De Hipona, (1963) "Del libre albedrío", *Obras de San Agustín*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1963.

Stapfer, P. (1946), *Montaigne*, Librairie Hachette, París.

Sexto empírico, (1999), *Esbozos pirrónicos*, traducción y notas de Antonio Gallego Cao y Teresa Muñoz Diego, Planeta DeAgostini, Madrid.

**PÁGINA EN BLANCO
EN LA EDICIÓN IMPRESA**

LA MODERNIDAD SEGÚN MONTAIGNE

*Jean Claude Arnould**

Los *Ensayos* de Montaigne es de las obras que abolen el tiempo, en el sentido de que el lector que se familiariza con este difícil texto reconoce en él, a cada instante, a más de cuatro siglos de distancia, interrogantes que percibe como contemporáneos. El tema de la Modernidad me remite inmediatamente a Montaigne y pienso: ¡Montaigne!, ¿cuál Modernidad? Voy a hablar, por tanto, de la Modernidad según Montaigne, intentando argumentar que la observación cuidadosa del texto de los *Ensayos* nos lleva a una conclusión diametralmente opuesta a la primera reacción instintiva.

Pido disculpas por mi condición de literato, pues tomo en cuenta ante todo las palabras, en la convicción de que los conceptos no son completamente disociables de los términos que los expresan. “Modernidad” no aparece en francés antes de principios del siglo XIX¹; pero si bien el término “Modernidad” no aparece en los *Ensayos*, “moderno” es utilizado varias veces, así que podemos afirmar que en Montaigne hay un pensamiento de la Modernidad, cuyos contornos pretendo esbozar.

Comencemos, entonces, con la palabra “moderno”. Existe desde mediados del siglo XV², para calificar lo que pertenece a las épocas más recientes en oposición a las antiguas; en este sentido es mencionada en los dicciona-

* Universidad de Rouen.

¹ Se atribuye su creación a Honoré de Balzac, en 1823, para calificar la cualidad de las producciones artísticas (*Dictionnaire historique de la langue française*, dir. Alain Rey, Paris, Le Robert, 1992, p. 1258).

² Antes de 1455 (*Ibidem*). Simon de Pharès, ca. 1494-1498 habla de “livres anciens et modernes”; la palabra es también un sustantivo (*Dictionnaire du Moyen Français*, 1330-1500, <http://www.atilf.fr/dmf>).

rios del siglo XVI en los casos en los que aparece³. La palabra se usa especialmente en el campo de las letras y las ciencias (las así llamadas “artes liberales”), incluso hasta una fecha bastante tardía, ya que el *Diccionario de la Academia Francesa* de 1694 todavía la anota⁴, de modo que tiene una fuerte orientación estética, intelectual y ética.

La segunda constatación es que la palabra es poco problemática. Exactamente calcada del bajo-latín *modernus*⁵ —fundado sobre el adverbio *modo*, que significa “en el instante”—, cubre un campo semántico simple: el del pasado inmediato, y por extensión, del presente: moderno es, entonces, lo que es reciente⁶ y, luego, actual. El hecho de que esté ausente de muchos diccionarios y haya que buscarla en los diccionarios bilingües es representativo de su uso poco frecuente y de la evidencia de su sentido. En el siglo XVI no parece haber ni una conceptualización de la Modernidad, ni una problematización de ella.

En la obra de Montaigne, “moderno” aparece siete veces; una como sustantivo y seis como adjetivo. Como punto de referencia, los *Essays* contienen aproximadamente 435.000 palabras, el sustantivo y el adjetivo más frecuentes son “hombre”, que aparece 692 veces, y “mismo”, que aparece 764 veces (“filosofía”, 117 veces; “filósofo(s)”, 128)⁷. De hecho se trata de una palabra escasa, que es usada más como adjetivo (una calificación) que como sustantivo (una palabra que conceptualiza); su orientación es principalmente literaria o intelectual (en cuatro casos de siete), y moral (en dos casos), y su sentido se reduce a la referencia al pasado reciente, con una extensión hacia la contemporaneidad (“nuestros sucesos modernos”). Así que los *Essays* confirman lo que nos enseñaban los diccionarios. Podemos hacer tres observaciones que completan las anteriores.

³ Ausente del *Dictionnaire* de Robert Estienne de 1539, aparece en 1549: “Moderne, adject. Les poëtes modernes, Poetae recentis memoriae” (*Dictionnaire françois-latin: autrement dict les mots françois, avec les manières duser diceulx, tournez en latin...*, París, R. Estienne, 1549). Esta definición es repetida exactamente por Jacques Dupuys (*Dictionnaire françois-latin*, París, G. de Hus, 1573) y Jean Nicot (*Thresor de la langue francoyse*, París, David Douceur, 1606).

⁴ “Il ne se dit guere que des Arts & des Sciences, & de ceux qui les traitent. Les Autheurs modernes. les Philosophes modernes. les Theologiens modernes. les Architectes, les Peintres modernes. des ouvrages modernes. cela est moderne. c’est une invention moderne”. Los académicos agregan: “Moderne, S’employe encore subst. en parlant d’uteurs, ainsi on dit, Les anciens & les modernes sont d’accord que &c. pour dire, Les auteurs anciens, & les auteurs modernes” (*Dictionnaire de l’Académie Française*, París, J.-B. Coignard, 1694).

⁵ En el siglo VI, en Prisciano, *Institutiones grammaticae* y Cassiodoro, *De orthographia*.

⁶ Como lo indica la definición de Cotgrave: “Moderne: com. Moderne, new, of this age, of these times, in our time” (*A Dictionarie of the French and English tongues*, London, A. Islip, 1611), retomada por Philibert Monet (*Invantaire des deus langues, françoise et latine*, Lyon, C. Obert, 1636).

⁷ Roy E. Leake, *Concordance des Essais de Montaigne*, Genève: Droz, 1981.

La primera es del orden de la evidencia: la historicidad de la palabra y de la noción, cuyo sentido actual no es próximo para un espíritu de finales del siglo XVI. Si bien es cierto que el historicismo conceptual inhibe la posibilidad de pensar, la historicidad de los conceptos puede, en cambio, cuando es ignorada, terminar en un contrasentido: tendremos que hablar de historia para poder aplicar a los *Essays* la idea de Modernidad que para ese momento todavía no existe.

La segunda observación ya ha sido esbozada: el semantismo simplista de la palabra y su débil grado de conceptualización: significa “en el instante”, en contraposición a “en otro tiempo”; por consiguiente también es una palabra subjetiva. Para Montaigne, Boccaccio, muerto dos siglos antes, es moderno en comparación con los autores antiguos de lengua griega o latina. Pero este simplismo contiene una riqueza: expresa la medida de lo que opone el tiempo humano (marcado por los adjetivos posesivos “mi”, “nuestro”) al tiempo largo de la historia; la distinción entre lo que es probado por un experimento más o menos directo (Boccaccio es, en efecto, un autor *actual*) y lo que es conocido por la mediación de los historiadores, la distinción, en últimas, entre el tiempo sentido y vivido⁸ y el tiempo percibido intelectualmente. Como veremos, esta distinción tiende a borrarse en los *Essays*⁹. Moderno no mira hacia el futuro, sino hacia el pasado reciente y el presente; describe una actualidad de las cosas (la de lo contemporáneo o la de lo recientemente cumplido, todavía activa) por oposición a la antigüedad de lo que dejó de existir, o más bien, que todavía existe en un modo específico distinto del ser efectivo.

La tercera observación es sólo una confirmación: la pertenencia de la palabra al campo moral, estético e intelectual. La Modernidad es menos un asunto de evaluación objetiva o de datos históricos que de aprensión de un estado de cosas.

Todas estas razones invitan a orientar la reflexión hacia el sentimiento de Modernidad o la conciencia de la Modernidad, ya que en ausencia de una palabra que la designe, la Modernidad no es todavía un concepto operativo en el campo de la filosofía y de la historia.

Este preámbulo (exageradamente literario) ha servido para que sepamos en cuál lengua piensa Montaigne; más adelante tendremos que examinar desde qué fondo ideológico lo hace. Antes de ampliar la perspectiva quiero volver a las veces que aparece mencionada. ¿Qué significado quiere expresar Montaigne cuando designa un objeto como “moderno”?

⁸ Sobre la percepción física del espacio y del tiempo, v. Robert Mandrou, *Introduction à la France moderne. 1500-1640. Essai de psychologie historique*, Albin Michel, 1998 [1961], pp. 96-101.

⁹ Pero subrayan al contrario la diferencia entre el tiempo del ser, que es el Dios, y el tiempo del hombre, que están escribiendo (Géralde Nakam, “Le temps bâtisseur”, en *Le dernier Montaigne*, París, Champion, 2002, pp. 261-262).

Tres casos de uso de la palabra son neutros en su contexto y aparentemente excluyen cualquier otro sentido que no sea el cronológico:

Aristóteles, príncipe de la doctrina moderna (I, 26, 146).

Entre los libros de mero entretenimiento, me gustan entre los modernos *El Decamerón*, de Boccaccio; el de Rabelais, y el titulado *Besos*, de Jean Second (II, 10, 410).

Si en mí se cumplen estas condiciones mejor que en ningún ejemplo moderno, no es una gran maravilla (III, 9, 969)¹⁰.

Tres empleos sirven para expresar la preferencia de Montaigne por la Antigüedad:

Estos versos se predicán en la escuela antigua, a la cual me adhiero mucho más que a la moderna (III, 5, 848).

Si dejé motivo de queja, fue más bien por haber profesado un amor torpemente concienzudo, comparado con la moderna usanza (III, 5, 890).

Para acomodar los ejemplos que la divina palabra nos ofrece en tales cosas (ejemplos ciertísimos e irrefutables), y relacionarlos con nuestros acontecimientos modernos, puesto que nosotros no vemos de ellos ni las causas ni los medios, precisa otro espíritu distinto del nuestro (III, 11, 1031).

Quizá una sola ocurrencia puede tener una connotación positiva, si no es que hay que clasificarla en la categoría de “neutra”: trata del descubrimiento, desde el punto de vista europeo, de las tierras nuevas, y no es por casualidad (más adelante volveré a este tema): “las navegaciones modernas, además, han demostrado que no se trata de una isla, sino de un continente o tierra firme [...]” (I, 31, 204).

En estos últimos cuatro casos podemos observar una negatividad predominante y una apreciación eventualmente positiva vinculada a los descubrimientos, indicaciones éstas decisivas para examinar el pensamiento de Montaigne sobre la Modernidad.

La formación intelectual de Montaigne es determinante para comprender cómo concibe la Modernidad. Por lo que sabemos, se desarrolla en el marco de una ideología modernista, la del humanismo, cuyos principios fundamentales hay que recordar.

Este movimiento de ideas se define, primero, por la apreciación positiva de la discordancia que se puede observar entre el hombre ideal y la realidad humana. Ser imperfecto y atravesado por la culpa original, como criatura colocada en el centro de la creación por un creador perfecto, el hombre

¹⁰ Las citas son tomadas en la edición Villey-Saulnier, París, PUF, 1965 (libro, capítulo, página) y la traducción es nuestra, como la de los otros autores.

participa potencialmente de la perfección divina. A la espera de un mundo mejor, le es posible perfeccionarse para tender hacia el ideal del hombre.

El medio para actualizar parcialmente esta *dignitas hominis* es la imitación —principal recurso de la educación y de la producción artística o literaria porque es una tendencia innata de los seres vivos—¹¹, particularmente la de los ejemplos dados por los hombres ilustres del pasado.

Al haber muerto tales hombres ilustres, la sola mediación posible es la de los escritos que fijaron su vida, sus acciones y sus palabras; es decir, las letras humanas. Antes de ser literatura, vehículo de contenidos abstractos, las letras son el medio material para inscribir la palabra sobre un soporte concreto (en cuanto duradero) y móvil (en cuanto transportable) gracias a la invención del libro impreso. Así permiten superar dos aspectos de la condición humana percibidos como limitaciones: la inscripción en el espacio (a causa de la encarnación física, tumba del alma¹²) y en el tiempo (a causa de la mortalidad); las letras permiten comunicar la palabra viva a pesar de la ausencia provisional (el alejamiento) o definitiva (la muerte) del emisor. Su principal función es hacer posible de nuevo, con vistas al mejoramiento de la humanidad, una comunicación que se ha vuelto imposible; en este sentido, la lectura establece una comunicación directa con los hombres del pasado. Maquiavelo, por ejemplo, explica sin reírse que cuando va a leer en su *studium*, se va al encuentro de los grandes espíritus de la Antigüedad y para esto se pone sus “vestidos de corte real y pontifical”¹³.

El hecho capital es la Modernidad paradójica del humanismo: el discurso humanista expresa, en efecto, una conciencia ininterrumpida de Modernidad y un entusiasmo constante con respecto al progreso que está en marcha; pero esto se efectúa a través de una visión retrospectiva de la Antigüedad. No se trata de enfocarla con una mirada patrimonial, sino de apropiársela para alimentar la Modernidad: la revolución humanista representa, si se puede decir, un movimiento de involución progresista. Esta proyección retrógrada se lleva a cabo en el marco de una historia escindida en tres: la Antigüedad, fuente de toda civilización; el interregno bárbaro de la Edad Media, considerada como un período oscurantista, como un paréntesis de no-civilización en la historia de la humanidad, y los tiempos modernos, es decir, el presente de los humanistas. La Modernidad se enuncia en el contexto humanista sobre el modo de una diferenciación con *el* pasado, en un

¹¹ Según Aristóteles, la tendencia a la imitación es “inherente a la naturaleza humana desde la infancia” (*Poética*, IV), hecho que le permite fundarla como un medio de conocimiento. Los *Ensayos* se alimentan de numerosas fuentes de la filosofía antigua, que no mencionaremos; reconoceremos particularmente a Platón y a Heráclito.

¹² La filosofía cristiana heredó de la idea platónica el “sôma-sêma” (*Cratylo*, 400 b-c; *Gorgias*, 493 a-b).

¹³ “A Francesco Vettori”, 10 de diciembre de 1513 (*Lettres familières*, en *Œuvres complètes*, trad. E. Barincou, París, Gallimard, Pléiade, 1952, p. 1436).

discurso doble y maniqueísta que alaba la Antigüedad —lo cual genera una celebración de los tiempos nuevos que la hacen renacer y la perfeccionan—, y de crítica de la Edad Media al mismo tiempo¹⁴ o de silencio sobre ella. Esta visión se expresa frecuentemente por el primer uso de la metáfora de las luces opuestas a la oscuridad, dos siglos antes de la Ilustración. Aquí aparece una parte del sentido al cual, aunque sea evidente, todavía no he aludido: el carácter positivo de la Modernidad en relación con un presente dinámico y su orientación hacia un futuro que se espera mejor. Ser moderno es abrazar una contemporaneidad rica de promesas. Pero esta polarización es sólo una connotación, es decir, un elemento móvil del sentido, que también puede ser invertido si se quiere hablar del “infierno moderno”¹⁵. Es lo que pasó en Francia en el siglo XVI.

Esta idea de la “Modernidad” se encuentra bajo todas las plumas humanistas, por lo menos desde 1510 hasta el comienzo de las guerras de religión a finales de los años 1650, es decir, durante la juventud de Montaigne, nacido en 1533¹⁶. Le sigue un discurso que deplora los tiempos malditos, la idea de una Modernidad catastrófica, de un “siglo de hierro”. Debemos notar que en ambos casos la “Modernidad” sigue poco conceptualizada: se reduce a la referencia a la Antigüedad, a la afirmación de la contemporaneidad de los fenómenos y al juicio sobre los beneficios o los malos efectos que produce. Esto no es sorprendente, porque el discurso humanista en francés es poco conceptual: prefiere expresarse concretamente, por analogías, alegorías y metáforas; y esto, sin duda, tanto por reacción consciente a la conceptualización escolástica producida en latín y por instituciones ambas ampliamente desacreditadas, como por la falta efectiva de un léxico adaptado en el seno de una lengua en formación que no tiene todavía el estatuto de lengua filosófica.

Es en virtud de las creencias humanistas y sobre este fondo ideológico que Montaigne fue formado¹⁷, y sus lecturas están constituidas, en efecto, por

¹⁴ “El tiempo era todavía tenebroso y sintiendo la infelicidad y la calamidad de los Godos, que habían puesto a destrucción toda buena literatura. Pero por la bondad divina, la luz y dignidad fue de mi edad devuelta a las letras” escribe Rabelais en 1532 (*Pantagruel, Œuvres complètes*, éd. Mireille Huchon, París, Gallimard, Pléiade, 1994, p. 244).

¹⁵ Es difícil saber cuándo se fija este sintagma típico de la post-Modernidad; aparece ya en 1956 bajo la pluma del poeta Louis Aragon: “Tu m’as pris par la main, dans cet enfer moderne / Où l’homme ne sait plus ce que c’est qu’être deux” (“Que serais-je sans toi?”, *Le roman inachevé*). La representación de esta idea en el siglo XVI se efectúa a través del mito de la Edad de oro.

¹⁶ Hay que abstenerse de un esquematismo contra el cual ya ha llamado la atención R. Mandrou, *Op. cit.*, p. 343-345; la necesidad de esta prudencia se confirma si se consulta *Les Malheurs des temps, Histoire des fléaux et des calamités en France*, dir. Jean Delumeau y Yves Lequin, París, Larousse, 1987.

¹⁷ H. Friedrich, *Montaigne*, trad. R. Rovini, París, Gallimard [1949], 1968, pp. 42-46, y Donald Frame, *Montaigne. Une vie, une œuvre 1533-1592*, trad. J.-C. Arnould et alii, París, Champion [1965], 1994, pp. 50-56.

libros de historia y por los grandes textos de la Antigüedad, entre los cuales destacan, en primer lugar, Séneca y Plutarco, “la flor de la filosofía” (II, 10, 413). Estas lecturas, anotadas como se aprendía en el colegio, constituyen el texto primitivo de los *Ensayos*, antes de que evolucionaran hacia lo que Montaigne llama un “registro” infinito de sus “fantasías”¹⁸; es decir, una compilación sin método y sin otro orden que el de las asociaciones de ideas, de las reflexiones y, sobre todo, de las dudas propiciadas por sus lecturas y experimentos de toda clase. Pero —y esta fractura explicará mucho de lo que va a seguir— es en el segundo tiempo, el de las guerras de religión, en el que Montaigne vive su edad adulta, y concibe y escribe sus *Ensayos*, de 1570 hasta su muerte en 1592.

La primera idea que permite forjar la noción de Modernidad es la inscripción en el tiempo presente, núcleo semántico mínimo de “moderno”. El sujeto moderno es, de una manera o de otra, “de su tiempo”. En el sentido más común de la expresión, es un hecho al cual es difícil de escapar en una escritura en primera persona y los *Ensayos* están salpicados de notaciones temporales que expresan la conciencia del presente: se alimentan de un “vivir” que lleva al autor a situar su experiencia en relación estrecha con el tiempo presente (“Yo vi a varios hombres de mi tiempo...” I, 7, 30). En este primer sentido, en el cual la Modernidad es la contemporaneidad con su propia época, los *Ensayos* son inevitablemente modernos, por el recurso a la experiencia, y constituyen una forma de registro de ésta (podemos evocar a este propósito la forma del “diario”, pero también algunas formas del discurso histórico como las “memorias”¹⁹).

Sin embargo, y en oposición a ello, en Montaigne se manifiesta una inclinación evidente a la inactualidad, como lo sugieren los empleos despectivos de la palabra “moderno”. En una doble reflexión sobre Roma y los deberes respecto a los muertos, la atribuye a su educación humanista:

Tuve conocimiento de los negocios de Roma largo tiempo antes que de los de mi propio hogar: conocía el Capitolio y su plano antes que del Louvre tuviera noticia, y el Tíber antes que el Sena. Supe mejor las condiciones y fortuna de Luculo, Metelo y Escipión, que no las de ninguno de nuestros hombres: muertos están y mi padre como ellos; éste se alejó de mí y de la vida, en el espacio de diez y ocho años, como aquellos en mil seiscientos (III, 9, 996).

¹⁸ “¿Quién no ve que yo tomé un camino por el cual sin interrupción ni esfuerzo marcharé mientras haya tinta y papel en el mundo? Como no puedo trazar el registro de mi vida por mis acciones, que la fortuna colocó demasiado bajo, lo enderezo con mis fantasías” (III, 9, 946).

¹⁹ Sobre la articulación del yo con la historia universal, ver Claude-Gilbert Dubois, *La conception de l'histoire en France au XVIe siècle*, París, Nizet, 1977, pp. 168-169 y 198-199.

Esta reflexión es importante: denota una perspectiva temporal en la cual nos debemos detener²⁰. Si el carácter experimental de los *Ensayos* conduce a la acumulación de ejemplos contemporáneos que producen un efecto de “Modernidad”, la formación humanista de Montaigne, sus prácticas de lectura de los textos antiguos, el crisol mismo del libro, hacen que se congregar allí sin interrupción los “ejemplos del viejo tiempo” (I, 25, 134). La Modernidad del texto es inmediata y constantemente desmentida por una nivelación que reduce todo al mismo plano cronológico²¹:

*He visto muchas personas a quienes la muerte ha dado reputación por el bien o por el mal a toda su vida pasada. / Escipión, suegro de Pompeyo, se rehabilitó, por su buena muerte, de la mala opinión que por su vida había merecido. Preguntado Epaminondas si se consideraba más feliz que Cabrias o Ificrates, respondió: ‘Para dar una contestación justa era preciso que los tres hubieran sucumbido’. / En efecto, *habría* mucho que descontar a quien juzgara sin tener presente el honor y la grandeza de su fin. Dios lo ha querido así, mas *en mi tiempo* han muerto tres hombres execrables, de vida abominable o infame, y los tres acabaron sus días de una manera plácida y ordenada, casi perfecta (I, 19, 80)²².*

Para comprender cómo este intento de Montaigne por escribir una relación de todos sus experimentos puede ser a la vez atravesado por el historicismo y el an-histórico, por cuanto es inactual, hay que volver al origen mismo. Montaigne inventa una forma de escritura original al dar a sus declaraciones sueltas, diversas y desordenadas, la forma de un libro al cual le pone el título de *Ensayos*, hasta entonces inédito²³. Este título no tiene el sentido de la palabra moderna en singular: discurso ordenado que trata una cuestión circunscrita desplegando una argumentación (como en el *Ensayo sobre el entendimiento humano* de John Locke, por ejemplo). Esta palabra, hasta entonces usada para calificar los experimentos de los poetas, no designa ni el libro ni sus capítulos, sino la textura del discurso, es decir, las tentativas múltiples, sucesivas, y siempre fallidas²⁴ que hace Montaigne de acercarse a la verdad en su búsqueda de sí mismo y del hombre; son los “ensayos” a los cuales somete su propio espíritu: “toda esta mezcla que yo

²⁰ Habrá que referirse al estudio muy completo de Françoise Joukovsky, *Montaigne et le problème du temps*, París, Nizet, 1972.

²¹ Jean-Yves Pouilloux, “L’ironie du sort”, en *Montaigne et l’histoire*, éd. C.-G. Dubois, París, Klincksieck, 1991, pp. 93-94.

²² Esta figura de alternación se multiplica en el texto de los *Ensayos*; ver, p. e.: I, 48, 293-294.

²³ H. Friedrich, *Op. cit.*, p. 354, y Andreas Blinkenberg, “Quel sens Montaigne a-t-il voulu donner au mot ‘essais’ dans le titre de son œuvre?”, *Bulletin de la Société des Amis de Montaigne*, IIIe série, n° 29, Janvier-Mars 1964, pp. 22-32.

²⁴ Ver Jean-Yves Pouilloux, *Lire les Essais aujourd’hui*, París, Champion [1969] 1995, p. 94.

emborrono aquí no es más que un registro de los ensayos de mi vida” (III, 13, 1079). Las observaciones concretas, contemporáneas, y las lecturas de los textos de la Antigüedad tienen, pues, el mismo estatuto epistemológico²⁵: no hay ninguna diferencia de naturaleza entre la observación de la gata que juega con él (II, 12, 452) y la de la conducta de Alejandro Magno en una circunstancia dada: “traigo igualmente como referencia a un amigo mío como a Macrobio o Aulo Gelio, y lo que vi como lo que estos escribieron” (III, 13, 1081).

A este hecho contribuye otro factor: la experiencia de Montaigne le hace considerar la vanidad de toda teoría y la imposibilidad de construir un sistema cualquiera. Pero la misma experiencia le permite suponer la existencia de una naturaleza, por ejemplo, la de una naturaleza humana, la de una forma general de la humanidad constantemente perceptible a través de la inconstancia universal del mundo. Hay, entonces, una tendencia permanente a la generalización y el texto es marcado por una alternación de “yo” y de “nosotros” —sin que estemos siempre seguros de saber quién es designado por este “nosotros”—: ¿los contemporáneos?, ¿los hombres?, ¿Montaigne mismo?

Sea como sea, para un escéptico que ve sólo lo individual y también para un promotor del relativismo que pone inmediatamente a ese “individual” en serie, todo es siempre diverso y todo es siempre semejante indiferentemente: “Milagro será si de aquí a cien años se recuerda acaso que en nuestra época hubo guerras civiles en Francia” (II, 16, 628). Mientras la enciclopedia permite que el humanista ordene el saber, como le permitirá al hombre de la Ilustración nombrar y clasificar las cosas, la acumulación de los fenómenos sugiere en Montaigne el vértigo de la diversidad producido por el desorden continuo del universo. Pero sus escapadas constantes hacia lo universal contribuyen a abolir la temporalidad del discurso, que pone de manifiesto la observación general y los experimentos que la apoyan, ya sea que pertenezcan a este siglo o a otro. La convivencia de los experimentos con los ejemplos antiguos y la tendencia a la generalización producen una nivelación cronológica: los *Ensayos* están saturados de historia, atravesados por referencias temporales y, sin embargo, totalmente indiferentes en su método al orden histórico porque los elementos que da la historia son todos “ensayos” para Montaigne²⁶. A pesar de la precisión con la cual observa los hechos contemporáneos²⁷, la historia constituye para Montaigne el

²⁵ Michel Péronnet, “Montaigne et l’histoire immédiate”, en *Montaigne et l’histoire*, *Op. cit.*, p. 121.

²⁶ Karlheinz Stierle, “L’Histoire comme Exemple et l’Exemple comme Histoire”, *Poétique* n° 10, 1972, p. 192, y André Tournon, “Advenu ou non advenu...”, en *Montaigne et l’histoire*, *Op. cit.*, pp. 37-38.

²⁷ Géralde Nakam, *Les Essais de Montaigne, miroir et procès de leur temps. Témoignage historique et création littéraire*, Paris, Champion, 2001 [1984], en particular el capítulo II, pp. 75-176.

“inmenso y único depósito de la experiencia humana”²⁸ y él echa la misma mirada sobre el tiempo pasado y sobre el día de ayer²⁹, sobre el muerto de hace “diecicocho años” y sobre los de hace “mil seiscientos años”. El método del ensayo sobrepasa incluso el de la historia, obligada al criterio de la verdad, porque puede incluir la fábula³⁰: desde el punto de vista de su estudio, la realidad misma de los acontecimientos es indiferente: “[...] en el estudio que hago aquí acerca de nuestras costumbres y movimientos, los testimonios fabulosos, siempre y cuando sean verosímiles, me sirven como si fuesen auténticos. Acontecido o no, en Roma o en París, a Juan o a Pedro, siempre será un rasgo de la capacidad humana de la cual estoy útilmente informado por este relato” (I, 21, 105).

Entonces podemos decir que en la medida en que están privados de actualidad, los *Essays* no son modernos. Esta inactualidad toma a menudo un aspecto sentimental: “[...] las producciones de aquellas almas grandes y ricas de los siglos pasados sobrepasan el límite extremo de mi fantasía y de mi deseo: no solamente sus escritos me satisfacen y me llenan, sino que también me pasman, dejándome transido de admiración” (II, 17, 637).

La inactualidad estructural de los *Essays* es también de orden estético³¹. Este gusto por las formas antiguas ha existido a lo largo del siglo XVI: ¡el rey Enrique II fue muerto justo a mediados del siglo en un torneo inspirado en estas novelas de caballería! Por su celebración de la Antigüedad, el humanismo valorizó la mirada hacia el pasado, que no solamente es una fuente intelectual, sino que, además, se vuelve un objeto de deleite. Esta apreciación del pasado se profundizó con las guerras de religión, las cuales favorecieron el desarrollo del discurso de *laudatio temporis acti*³².

El pensamiento de Montaigne da, entonces, un giro paradójico: profundamente anclado tanto en la experiencia inmediata como en la observación de los fenómenos históricos, cuya huella sigue sin interrupción, se inscribe

²⁸ *Ibid.*, p. 240.

²⁹ Consecuencia de lo que Jean Starobinski llama la “vida teórica”, *Montaigne en mouvement*, París, Gallimard, 1982, pp. 27-31.

³⁰ G. Nakam, *Les Essais de Montaigne, miroir et procès de leur temps*, *Op. cit.*, p. 241.

³¹ Montaigne siente una nostalgia tan poderosa por las formas pasadas, que puede expresarse en un campo para el cual tiene el mayor desdén, como las novelas de caballería: “Un hidalgo, vecino mío, comparando las ventajas de los viejos tiempos con el nuestro, no se olvidaba de señalar la altivez y magnificencia de los nombres que llevaba la nobleza de antaño, los Grumedan, Quedragan, Agesilan; y añadía que sólo al oírlos resonar percibía que aquellos que los portaban eran gentes de otro temple que los Pedros, Guillot y Migueles. Yo apruebo a Jacques Amyot el haber dejado los nombres en latín en un discurso francés, sin alterarlos ni cambiarlos para darles una cadencia francesa” (I, 46, 277).

³² Los historiadores de las mentalidades identifican un cambio de “clima”, fuertemente marcado en los años 1570-1592 (Hugues Neveux et Jean Céard, “Le monde à l’empire”, ch. XIV, en *Les Malheurs des temps...*, *Op. cit.*, pp. 277-292), que precisamente son aquellos en los que Montaigne concibe los *Essays*.

en una actualidad inmediata constantemente renovada³³ que se puede identificar como un tiempo del no-ser³⁴ y que allana la perspectiva cronológica³⁵, considerando todos estos fenómenos desde el solo punto de vista del sujeto que se “ensaya” en una confrontación con ellos.

El primer componente de la noción de Modernidad, la inscripción en el tiempo presente, es, como se ve, negada de alguna manera por Montaigne. Pero “ser de su tiempo” no es sólo vivir la contemporaneidad con su propia época; es aceptarla, incluso degustarla tal como es, por lo que aporta de nuevo en comparación con el pasado y por lo que permite esperar para el futuro. La inactualidad “estética” que acabo de mencionar nos permite intuir que Montaigne está lejos de sentir esta adhesión. De hecho, vivir en su tiempo le parece una realidad dolorosa, como lo expresa en las metáforas de la enfermedad y la monstruosidad³⁶. Las consecuencias y el alcance de este dolor vamos a medirlos con precisión.

La admiración de los humanistas por la Antigüedad los llevaba a considerarla como un modelo a imitar, un modelo que intentaban hacer revivir en los tiempos modernos con el fin de igualarlo e incluso de competir con él: están impregnados por una fe en el progreso de la humanidad. Compartiendo su admiración, Montaigne llega casi invariablemente a la conclusión contraria. La confrontación con los ejemplos de la Antigüedad llega al desprecio del presente: “nada tenemos semejante ni tan admirable” (II, 12, 469), dice por ejemplo a propósito de la adivinación, la forma primitiva de conocimiento condenada por los humanistas. He aquí la consecuencia de su práctica humanista: “Acaso el continuo comercio que tengo con el espíritu de antiguos y la idea de aquellas hermosas almas de los pasados siglos me hacen encontrar repugnancia en los demás y en mí mismo; o también puede ser que vivimos en un tiempo que no produce sino cosas mediocres” (II, 17, 658).

Aun si toca todos los demás planos, es la dimensión moral la más significativa y esta comparación desfavorable con la Modernidad permite medir la virtud superior de su querido amigo La Boétie, figura central de los *Ensayos*³⁷: “su espíritu se había moldeado conforme al patrón de otros tiempos, diferentes de los actuales” (I, 28, 194). La adhesión a las formas antiguas imaginadas se vuelve así el modelo con el cual se define la calidad de las cosas.

³³ Géalde Nakam, *Montaigne et son temps. Les événements et les Essais*, París, Gallimard, 1993, p. 425.

³⁴ Marcel Conche, “Le temps, la mort, l’ignorance”, en *Montaigne et la philosophie*, París, PUF, 1996, pp. 43 y 45-46.

³⁵ Hugo Friedrich, *Montaigne*, trad. R. Rovini, París, Gallimard [1949], 1968, pp. 215-216.

³⁶ G. Nakam, *Les Essais de Montaigne, miroir et procès de leur temps*, *Op. cit.*, capítulo IV, pp. 273-310.

³⁷ Michel Butor, *Essais sur les Essais*, París, Gallimard, 1968, pp. 66-71.

La inactualidad de Montaigne sobrepasa pues el simple sentimiento porque es perfectamente racional: es la confrontación de los hombres de su tiempo con los ejemplos antiguos y la de sus experimentos concretos con lo que le enseñan sus lecturas que le permiten establecer su juicio. Si se intenta identificar las causas de esta inversión de la polaridad humanista, señalaré por lo menos dos factores históricos: la violencia del siglo y —por muy sorprendente que parezca, pero voy a explicarme— el encuentro con América.

A partir de los años sesenta, Francia está a fuego y sangre. Con excepción de los dos años que pasa en Italia, Montaigne vive su juventud y su edad adulta en esta violencia extrema. Le ocurre a quienquiera asistir a acontecimientos atroces: la exposición de cadáveres ajusticiados determina toda la vida y la obra de un contemporáneo protestante de Montaigne, Agrippa d'Aubigné.

Dos veces alcalde de Burdeos, en plenas guerras de religión, negociador secreto entre los partidos, gran viajero, Montaigne vio con sus propios ojos escenas de este género. Además del hecho que probablemente presencié, como la inmensa mayoría de los hombres de su tiempo, y con más razón como magistrado, ejecuciones capitales, por las cuales siente la más grande repulsión. Vio, a sus quince años, “linchar” a un teniente del rey por una muchedumbre en furor (I, 24, 130³⁸); tuvo que pasar revista a soldados de los que se esperaba que masacraran a sus jefes (I, 24, 131); un día un vecino invadió su casa con una tropa hostil (III, 12, 1060), otro día, lo secuestraron en un camino para robarlo y matarlo (III, 12, 1061); sabe que a cada instante está en peligro: “Mil veces me acosté en mi casa pensando que me traicionarían y me matarían a golpes la noche misma” (III, 9, 970). Cuando los degolladores están en la puerta, evidentemente es más difícil degustar su tiempo y los *Ensayos* testimonian, en su autor como sin duda en la mayoría de sus contemporáneos que piensan, un desfallecimiento de la esperanza que se podría identificar como un “desencanto del mundo”: “En una época tranquila y moderada, fácilmente uno se prepara a los acontecimientos comunes y moderados; mas en esta confusión en que vivimos desde hace treinta años, todo hombre francés, en particular y en general se ve a cada momento abocado a soportar la entera destrucción de su fortuna [...]” (III, 12, 1046).

El segundo hecho histórico que mencionaba merece más explicación. Montaigne encuentra a América y más precisamente al hombre americano. Primero indirectamente, por el intermedio experimental de un servidor suyo, que vivió más de diez años con los Tupinambas (I, 31, 203) y por la lectura de las grandes obras que describían a América, como la *Historia de las Indias* de López de Gomara y las obras de los franceses André Thevet y Jean de Léry; luego directamente, en un diálogo con unos Tupinambas en la ciudad de Ruán, en 1562 (I,

³⁸ G. Nakam, *Montaigne et son temps*, *Op. cit.*, pp. 79-85.

31, 213). Sin detenerme en las circunstancias y los aspectos múltiples de este asunto, considero, a continuación, el efecto que este choque espacial produce en el espíritu de Montaigne sobre su concepción de la Modernidad.

Montaigne no tiene suficientes palabras para expresar, a lo largo de las páginas, la excelencia de las civilizaciones americanas, que son para él las de México y de Perú y las de la bahía de Rio. Estas sociedades, en todo punto, igualan, incluso sobrepasan “los más famosos antiguos [ejemplos] de que tengamos memoria en el mundo de por acá” (III, 6, 909). Dos puntos sobresalen de esta comparación:

Primero, la superioridad moral de los americanos es vinculada al hecho de que siguieron la naturaleza, mientras que los europeos se pervirtieron cayendo en lo artificial:

Así yo comprendo que como las plantas, los árboles, los animales y por cuanto vive se encuentra por la naturaleza dotado de suficiente cobertura para defenderse de las injurias del tiempo, [...] de igual manera estábamos nosotros, pero como aquellos que esconden la luz del día para servirse de la artificial, hemos ahogado nuestros medios naturales para echar mano de los ajenos (I, 36, 225).

Dice asombrosamente, a propósito de la costumbre de vestirse, en tanto que los teólogos la atribuyen a la vergüenza que resultaba de la caída original. Es una oposición esencial en Montaigne: en la total ignorancia en la cual nos encontramos, la sola ley cierta es la fidelidad a la naturaleza. Es un hecho que los modernos evidentemente desprecian, mientras que los espíritus antiguos habrían podido reconocerlo: “Las leyes naturales todavía dirigen su existencia, muy poco bastardeadas por las nuestras; y con tal pureza que, a veces, lamento que no haya habido noticia de tales pueblos en un tiempo en el cual hubo hombres que hubieran podido juzgarlos mejor que nosotros” (I, 31, 206).

En segundo lugar, por consiguiente, si estas civilizaciones han sido aplastadas, es por su misma virtud: “...en cuanto a la devoción, observancia de las leyes, bondad, liberalidad, lealtad y franqueza, buenos servicios nos prestó el no tener tantas como ellos: esa ventaja los destruyó, y se vendieron y traicionaron a sí mismos” (III, 6, 909). La admiración por la Antigüedad le inspira una “ucronía”, en la cual estas civilizaciones hubiesen sido encontradas por los antiguos, que hubieran sabido, en lugar de aniquilarlas, combinar sus virtudes propias con las de los pueblos americanos, para el provecho de la humanidad entera:

¡Lástima que no cayera bajo Alejandro, o bajo los antiguos griegos y romanos una tan noble conquista, y una semejante mutación y alteración de tantos imperios y pueblos en manos que hubieran dulcemente pulimentado y desmalezado lo que en ellos había de salvaje, confortando y promoviendo

la buena semilla que la naturaleza había producido; mezclando, no sólo al cultivo de sus tierras y ornamento de sus ciudades, las artes de por acá, en cuanto éstas hubieran sido necesarias, sino también mezclando las virtudes griegas y romanas a las naturales del país. ¡Qué reparación hubiera sido ésta, y qué enmienda se hubiera promovido en toda esta máquina, si los primeros ejemplos y conductas nuestras que se mostraron allá hubiesen llamado a estos pueblos a la admiración e imitación de la virtud, preparando entre ellos y nosotros una sociedad e inteligencia fraternales! (III, 6, 910).

El encuentro con el hombre americano genera un verdadero sismo intelectual. Quebranta el fundamento de la Modernidad humanista que constituía el progreso, exigiendo la inversión de la jerarquía de las culturas y una nueva definición de la civilización y de la barbarie:

Creo que nada hay de bárbaro ni de salvaje en esa nación, según lo que se me ha referido; lo que ocurre es que cada cual llama barbarie a lo que es ajeno a sus costumbres. Como verdaderamente no tenemos otro punto de vista para distinguir la verdad y la razón que el ejemplo e idea de las opiniones y usos del país en que vivimos, aquí es la perfecta religión, el gobierno más cumplido, el más irreprochable uso de todas las cosas. Así son salvajes esos pueblos como los frutos a los que aplicamos igual nombre por germinar y desarrollarse espontáneamente; en verdad creo yo que más bien debiéramos nombrar así a los que por medio de nuestro artificio hemos modificado y apartado del orden común; en los primeros se guardan vivas y vigorosas las propiedades y virtudes naturales, que son las verdaderas y útiles, las cuales hemos bastardeado en los segundos para acomodarlos al placer de nuestro gusto corrompido (I, 31, 205).

El progreso que supuestamente aporta la Modernidad es redefinido como una desviación, una perversión de la naturaleza. La sociedad “primitiva” de los Tupinambas es superior de hecho a las sociedades europeas, constituyendo, incluso, una enseñanza para los filósofos antiguos:

Platón dice que todas las cosas son obra de la naturaleza, del acaso o del arte. Las más grandes y magníficas proceden de una de las dos primeras causas; las más insignificantes e imperfectas, de la última. Esas naciones me parecen, pues, solamente bárbaras, en el sentido en que en ellas ha dominado escasamente la huella del espíritu humano, y porque permanecen todavía en los confines de su ingenuidad primitiva. [...] Lamento que Licurgo y Platón no las hayan conocido, pues se me figura que lo que por experiencia vemos en esas naciones sobrepasa no sólo las pinturas con que la poesía ha embellecido la edad de oro de la humanidad, sino que todas las invenciones que los hombres pudieran imaginar para alcanzar una vida dichosa, juntas con las condiciones mismas de la filosofía, no han logrado imaginar una ingenuidad tan pura y sencilla, comparable a la que vemos en esos países, ni han podido

creer tampoco que una sociedad pudiera sostenerse con tan escaso artificio y, como si dijéramos, sin soldadura humana. Es un pueblo, diría yo a Platón, en el cual no existe ninguna especie de tráfico, ningún conocimiento de las letras, ningún conocimiento de la ciencia de los números, ningún nombre de magistrado, ninguna superioridad política; tampoco hay ricos, ni pobres, ni contratos, ni sucesiones, ni particiones, ni más profesiones que las ociosas, ni más relaciones de parentesco que las comunes; la gente va desnuda, no tiene agricultura ni metales, no bebe vino ni cultiva los cereales. Las palabras mismas que significan la mentira, la traición, el disimulo, la avaricia, la envidia, la detracción, el perdón, les son desconocidas (I, 31, 206).

El pensamiento antiguo, inicialmente utilizado para juzgar el grado de civilización del pueblo primitivo, luego es arrojado en un pasado caduco donde hubiese podido solamente juzgarlo mejor que los modernos, antes de ser rebajado al nivel de un alumno que tendría que aprender todo de estos “salvajes”.

Montaigne utiliza hasta el punto más sensible para los europeos, la antropofagia, para derribar la jerarquía de las civilizaciones, en una frase memorable que opone las prácticas antropófagas, que describe precisamente a partir de la documentación de la que dispone como un rito fundado, y los crímenes que son cometidos en Francia bajo sus ojos:

No lamento que reconozcamos la barbarie y el horror que supone el comerse al enemigo, mas sí me sorprende que comprendamos y veamos sus faltas y seamos ciegos para reconocer las nuestras. Creo que es más bárbaro comerse a un hombre vivo que comérselo muerto; desgarrar por medio de suplicios y tormentos un cuerpo todavía lleno de vida, asarlo lentamente, y echarlo luego a los perros o a los cerdos; esto, no sólo lo hemos leído, sino que lo hemos visto recientemente, y no es que se trate de antiguos enemigos, sino de vecinos y conciudadanos, con la circunstancia agravante de que para la comisión de tal horror sirvieron de pretexto la piedad y la religión. Esto es más bárbaro que asar el cuerpo de un hombre y comérselo, después de muerto (I, 31, 209).

Conclusión implacable del capítulo dedicado a los “Caníbales”: “los podemos pues llamar bárbaros, teniendo en cuenta las reglas de la razón, pero no en comparación con nosotros, que los sobrepasamos en todo tipo de barbarie” (I, 31, 210)³⁹.

El choque geográfico que constituye el encuentro con las civilizaciones americanas produce un trastorno en el orden del tiempo. Una de las concepciones de la historia es articulada sobre una visión progresista de sucesión

³⁹ Existe sobre esta cuestión una crítica muy abundante; ver por ejemplo *Montaigne et le Nouveau Monde*, París, Société des Amis de Montaigne, VII, 1992-1993, n° 29-32 et *La France-Amérique (XVIe-XVIIIe siècles)*, éd. F. Lestringant, París, Champion, 1998.

de las civilizaciones por una transferencia espacial del “imperio del mundo”, la *translatio imperii* fundada sobre el sueño del profeta Daniel⁴⁰. Para los humanistas muy europeo-centrados, la Modernidad se puede identificar, en la historia del mundo, con el advenimiento del imperio occidental, marcado simbólicamente por la caída de Constantinopla en 1453: después de los asiro-babilonios, los persas y medos, los egipcios, los griegos luego los romanos, la monarquía del mundo ahora ha pasado a las manos de las potencias occidentales modernas (queda por saber si se trata de Inglaterra, de Francia, o del conjunto hispano-alemán; las guerras europeas están allí para resolver la cuestión). Montaigne parece dar una nueva interpretación negativa de la *translatio imperii* que anuncia la muerte de la civilización europea:

Nuestro mundo acaba de encontrar otro (¿y quién nos asegura que es el último de sus hermanos, puesto que los demonios, las sibilas y nosotros lo habíamos ignorado hasta el momento actual?) no menos grande, sólido y membrudo que él. Sin embargo, tan nuevo y tan niño que todavía se le enseña el a, b, c: no hace aún cincuenta años que desconocía las letras, los pesos, las medidas, los vestidos, el trigo y la viña. Estaba todavía completamente desnudo, guarecido en el seno de la naturaleza, y no vivía sino con los medios que esta madre pródiga le procuraba. Si nosotros deducimos bien nuestro fin [...] este otro mundo no hará sino entrar en la luz cuando el nuestro la abandone: el universo caerá en parálisis; un miembro estará tullido y el otro vigoroso. Temo mucho que hayamos apresurado su declinación y ruina a merced de nuestro contagio, y que le hayamos vendido muy caro nuestras opiniones e invenciones (III, 6, 908-909).

El “descubrimiento” de América por parte de los europeos marca el principio de su decadencia, al mismo tiempo que abre la posibilidad de una expansión infinita del mundo. La dinámica de esta *translatio* abre constantemente nuevos campos de Modernidad, condenando irremediablemente a los antiguos al olvido, y es en la cara negativa de este fenómeno que parece fijarse Montaigne. El movimiento es contrario al del humanismo, cuya dinámica regresiva producía la energía fundadora de una civilización moderna: aquí, la progresión del mundo causa la muerte sucesiva de las civilizaciones y la secuencia termina en una generalización del mal, por la idea de “parálisis” del mundo. Por lo tanto, no se puede decir que Montaigne comparta del todo esta visión pesimista⁴¹, ya que no excluye la posibilidad de un regreso

⁴⁰ *Daniel*, 2, 31-35. Sobre este mito y su discusión en el siglo XVI, ver C.-G. Dubois, *Op. cit.*, pp. 387-394.

⁴¹ Géralde Nakam, *Montaigne, la manière et la matière*, París, Champion, 2006, “‘Voyage...’, ‘Passage...’. Transitoire et précarité”, pp. 67-77.

cíclico de la civilización⁴²: “¿Quién sabe si Dios querrá que acontezca como sucede con los cuerpos, que se purgan, pasando a un mejor estado después de enfermedades largas y penosas, las cuales les devuelven una salud más entera y más pura de la que antes disfrutaban?” (III, 9, 961).

En todo caso, esta muerte, intelectualmente, se llama ignorancia. El engrandecimiento del mundo revela en efecto la impotencia de conocer: “Aun cuando todo lo que se nos refiere de los tiempos pasados fuera cierto y conocido por alguien, sería menos que nada comparado con lo que ignoramos. Y de esta misma imagen del mundo, que se desliza mientras pasamos por él ¿cuán mezquino y fragmentario es el conocimiento de los más curiosos?” (III, 6, 908).

La Modernidad es representada como un revelador de la ignorancia y de la impotencia humanas: “Temo a veces que tengamos acaso los ojos más grandes que el estómago, y más curiosidad que capacidad. Lo abrazamos todo, pero no abrazamos sino viento” (I, 31, 203).

La idea de progreso, localizada de esta manera, conduce a relativizar hasta las invenciones presentadas por los autores humanistas como emblemáticos de la Modernidad⁴³: “Consideramos como milagrosa la invención de la artillería y la de nuestra imprenta, y otros hombres en el otro extremo del mundo, en la China, gozaban de ellas desde hacía mil años” (III, 6, 908).

Este escepticismo integral pone en cuestión generalmente todo lo que está establecido y, por consiguiente, la fe en el progreso compartida por los humanistas hasta en puntos capitales e irreversibles, como el avance de los conocimientos científicos:

El cielo y las estrellas se movieron durante tres mil años, todo el mundo lo creyó así hasta que Cleanto el samiano, o según Teofrasto, Nicetas de Siracusa establecieron que era la tierra la que se movía, por el círculo oblicuo del zodiaco, dando vueltas alrededor de su eje; y en nuestra época, Copérnico ha demostrado tan bien esta doctrina, que la ha puesto en armonía con la marcha de todos los cuerpos celestes: ¿qué deducir de ello sino que debe importarnos poco cuál sea el cuerpo que realmente se mueva? ¿Quién sabe si de aquí a mil años una tercera opinión echará por tierra los dos pareceres precedentes! (II, 12, 570).

La duda es profunda: si durante miles de años los hombres tuvieron una concepción errónea del cosmos, que luego corrigieron; si es corregida de nuevo, en su tiempo, por la revolución copernicana, considerada como uno de los grandes experimentos de la Modernidad, ¿qué nos dice

⁴² Marcel Conche, *Op. cit.*, p. 50.

⁴³ “Las impresiones tanto elegantes y correctas en uso, que han sido inventadas en mi edad por inspiración divina, como al contrario la artillería por sugerencia diabólica”, Rabelais, *Pantagruel*, *Op. cit.*, p. 244.

que esta concepción moderna es a su vez justa? La precariedad del saber que se considera como establecido, y que es en realidad sólo un asunto de opinión, socava toda posibilidad de conocimiento humano. Otra forma de “desencanto del mundo”, uno de los pilares de la Modernidad ha sido debilitado: el progreso supuesto del saber científico.

Nos queda contemplar un aspecto del pensamiento de Montaigne que concierne la noción fundadora del humanismo: la dignidad del hombre. Esta fe en el hombre es la condición que permite el progreso y el advenimiento en la Modernidad de un hombre nuevo, formado por las “letras” que desarrollan el saber, la conciencia y la virtud. La experiencia que Montaigne relata en los *Essays* va exactamente en contra de esta creencia.

Si reconoce leyes o principios generales, es sólo por una intuición⁴⁴, establecida a partir de las observaciones múltiples que muestran que más allá de las mutaciones permanentes que afectan el mundo y de la diversidad de las formas en que existen elementos permanentes atribuibles a la naturaleza, como por ejemplo la preocupación de los hombres por su cuerpo después de la muerte: “Rasgos semejantes podrían parecer extraños, si no fuera costumbre de todos los tiempos, no solamente llevar el cuidado de nuestras vidas más allá de esta vida, sino también creer que con frecuencia los favores celestiales nos acompañan al sepulcro y se trasladan a nuestros restos” (I, 3, 18). El hombre, pues, está inscrito inevitablemente en una naturaleza, “cada hombre lleva en sí la forma entera de la condición humana” (III, 2, 805). Pero ésta pertenece por lo esencial a lo incognoscible⁴⁵ y lo que principalmente ocupa a Montaigne son la diversidad y lo individual, la inestabilidad de toda cosa: el mundo no es más que un balanceo perenne, todo en él se agita sin cesar, así la tierra y las rocas del Cáucaso como las pirámides de Egipto, con el movimiento general y con el suyo propio; el reposo mismo no es sino un movimiento más lánguido.

Hay que anotar que “balanceo” es una metáfora concreta: no se trata del *motus* sistémico que rige por ejemplo el cosmos en la visión de los filósofos, y aun bajo la pluma de Galileo, sino de un movimiento errático y disforme sin dinámica organizada, que Montaigne metaforiza con la imagen de la embriaguez. Se puede concebir también una interpretación cíclica de este “balanceo”⁴⁶, que haría de Montaigne un precursor del “eterno retorno”⁴⁷. La búsqueda que constituyen los *Essays* puede aprehender de su sujeto

⁴⁴ H. Friedrich, *Op. cit.*, p. 326.

⁴⁵ Jean-Yves Pouilloux muestra que hay que abstenerse de dar de esta “forma” una interpretación sustancialista, “La forme maîtresse”, en *Montaigne et la question de l'homme*, dir. M.-L. Demonet, París, PUF, 1999, pp. 33-45.

⁴⁶ Como M. Conche, que descarta así una visión pesimista del pensamiento histórico de Montaigne, *Montaigne et la philosophie*, *Op. cit.*, pp. 48-49.

⁴⁷ Charles Andler ve en él un precursor de Nietzsche, *Nietzsche, sa vie et sa pensée*, t. I, París, Gallimard, 1938, pp. 105-115.

inasequible sólo las mutaciones perpetuas⁴⁸, incluso cuando este sujeto es el Yo: “Yo no puedo asegurar mi objeto, el cual anda confuso y vacilante, de una embriaguez natural. Lo tomo en este punto en el cual se encuentra, en el instante en el cual voy a pasar tiempo con él. Yo no pinto el ser, pinto solamente el cambio. Y no el cambio de una edad a otra, o como el pueblo dice, de siete en siete años, sino de día en día, de minuto en minuto”. Las mutaciones del ser y de la misma conciencia que los observa (“que yo mismo sea otro, o que retome los temas en otras circunstancias, y por otras consideraciones”) condenan a la ignorancia y reducen los *Ensayos* a “una fiscalización de diversos y varios accidentes, de fantasías irresueltas, y contradictorias, cuando viene al caso” (III, 2, 805). De nuevo la ciencia es inaccesible: “El conocimiento de las causas toca solamente al que gobierna las cosas, no a nosotros, que no hacemos sino experimentarlas, y que disponemos de su uso perfectamente lleno y cumplido, conforme a nuestras necesidades, sin penetrar su origen y esencia” (III, 11, 1026).

Y en particular la historia que, en el orden humano, aparece sólo como una acumulación de fenómenos y de apariencias⁴⁹. Pero esta ignorancia, dada la fidelidad al experimento sobre la cual esperaría fundar un saber, lleva sin embargo una verdad fundamental: “Los trazos de mi pintura no se contradicen, aun cuando cambien y se diversifiquen. [...] es un hecho que me contradigo fácilmente, pero la verdad, como decía Demades, jamás la contradigo” (III, 2, 805).

El antihumanismo de Montaigne sobrepasa la constatación de la *indignitas hominis*⁵⁰ porque la consecuencia que saca de esta es la imposibilidad de aprehenderlo por el espíritu y entonces la inexistencia de un modelo constante: donde los humanistas proponían un modelo de hombre accesible y del cual los grandes ejemplos antiguos ilustraban, cada uno a su manera, un aspecto particular, Montaigne reconoce sólo una forma universal intuitiva, perteneciendo esencialmente a lo incognoscible y sólo parcialmente accesible por el experimento; los grandes ejemplos antiguos no son considerados más que en su particularidad y en un deseo de identificación que no pretende actualizar un arquetipo ideal, sino simplemente encontrar la mejor vida posible, conviniendo al individuo que es Montaigne: es el sentido de su admiración por Sócrates, último ejemplo de vida que guía los *Ensayos*⁵¹.

El conocimiento humano se reduce en cierto modo a una sucesión de opiniones mutables, y todas igualmente inciertas:

⁴⁸ Sobre esta cuestión particular y la concepción sensible del tiempo en Montaigne, ver Georges Poulet, *Etudes sur le temps humain*, I, París, Plon, 1949, pp. 1-15.

⁴⁹ Claude Blum, “Ecriture et système de pensée. 1580: l’histoire dans les *Essais*”, en *Montaigne et les Essais 1580-1980*, París-Genève, Champion-Slatkine, pp. 6-7.

⁵⁰ H. Friedrich, *Op. cit.*, pp. 133-135.

⁵¹ H. Friedrich, *Op. cit.*, pp. 63-66, y D. Frame, *Op. cit.*, pp. 170, 175.

Cuando se nos muestra alguna doctrina nueva, tenemos motivos sobrados para desconfiar y para suponer que, antes de presentarse en el mundo, la contraria gozaba de crédito y estaba de moda; y como la moderna acabó con la antigua, podrá suceder que se le ocurra a alguien en el porvenir una tercera invención que destruirá del mismo modo la segunda. Antes de que las doctrinas de Aristóteles gozaran de aprobación universal, otros principios contentaban la razón humana, del mismo modo que aquéllas la gobiernan actualmente. ¿Qué privilegio particular tienen éstas para que la marcha de nuestra invención se detenga en ellas y para que a ellas en lo venidero permanezca sujeta nuestra creencia? (II, 12, 570).

Esta precariedad del conocimiento aniquila los esfuerzos de búsqueda de la verdad y el valor de los libros que pretenden llevarlo, por lo menos si se espera de ellos una adquisición:

¿Qué hacer de un pueblo que sólo acoge los testimonios impresos, que cree sólo en los hombres si están en los libros, y en la verdad sólo cuando su edad es suficiente? Dignificamos nuestras torpezas al meterlas en el molde: para el común de la gente es de mayor peso decir: “Lo he leído” que: “Lo he oído decir”. Pero yo [...] creo lo mismo en la boca que en la mano de los hombres; sé que se escribe tan indiscretamente como se habla [...], y [...] juzgo este siglo de la misma suerte que cualesquiera otros de los que pasaron [...] Y del propio modo que la virtud no es más grande por ser más añeja, creo que la verdad por ser más vieja no es más prudente (III, 13, 1081).

Se encuentra aniquilado así el principio de autoridad que fundaba la ciencia y la filosofía⁵², y que era todavía uno de los asientos del pensamiento humanista, tomando de los libros antiguos un saber que se trataba de modernizar por el aporte de los descubrimientos. La lectura humanista, como se sabe, ha cuestionado ampliamente la autoridad. Bajo la influencia de diversos factores (la generalización de la lectura silenciosa y solitaria, los nuevos modos de acceso al texto particularmente por el medio del libro impreso y las formas modernas de la enseñanza), el humanista ya no lee para recoger la palabra de una autoridad, sino para dialogar contradictoriamente con ella⁵³. Montaigne lleva esta práctica hasta sus últimas consecuencias afirmando que la ciencia es una acumulación vana de opiniones, de comentarios y de comentarios de comentarios estratificados⁵⁴, de los cuales Montaigne da una imagen semejante a la que los humanistas daban de la ciencia escolástica. Pero mientras que, enamorados de la Modernidad, estos últimos

⁵² Ver la demostración de André Comte-Sponville, a propósito de las filosofías dogmáticas: “*Je ne suis pas philosophe*”. *Montaigne et la philosophie*, París, Champion, 1993, pp. 20-22.

⁵³ Anthony Grafton, en *Histoire de la lecture dans le monde occidental*, dir. G. Cavallo y R. Chartier, París, Seuil, 2001, pp. 223-226.

⁵⁴ H. Friedrich, *Op. cit.*, pp. 139-141.

le oponían una ciencia moderna que liberaría los textos de sus errores y de las escorias interpretativas con que habían sido contaminados en el curso de los siglos, Montaigne llega a la suspensión de toda autoridad⁵⁵, concluye en la imposibilidad de construir sobre esta base cualquier verdad y ve en ella sólo un amontonamiento estéril de glosas. Y no es avaro de consideraciones sobre este sujeto:

Nunca hubo dos hombres que juzgaran de igual modo la misma cosa; y es imposible ver dos opiniones exactamente iguales, no solamente en distintos hombres, sino en uno mismo a distintas horas. Ordinariamente encuentro qué dudar allí donde el comentario no señaló nada; [...] ¿Quién no dirá que las glosas aumentan las dudas y la ignorancia, puesto que no se ve ningún libro humano ni divino, con el que el mundo se ataree, cuya interpretación acabe con la dificultad? El centésimo comentario se remite al que le sigue, que luego es más espinoso y escabroso que el primero. Cuando convenimos que un libro tiene bastantes, ¿no hay nada que decir sobre él? [...] ¿Reconocemos, sin embargo, algún fin o necesidad de interpretar? ¿Se trata de ver con ello algún progreso y avance hacia la tranquilidad? [...] Por el contrario, oscurecemos y enterramos la inteligencia; ya no la descubrimos sino a merced de tantos muros y barreras. Los hombres desconocen la enfermedad natural de su espíritu, el cual sólo se ocupa de curiosear y buscar; va constantemente dando vueltas, edificando y atascándose en su tarea, como los gusanos de seda, y se ahoga en esto [...]” (III, 13, 1068).

Da más que hacer interpretar las interpretaciones que interpretar las cosas; y más libros se compusieron sobre los libros que sobre ningún otro asunto: no hacemos más que entreglosarnos unos a otros. El mundo hormiguea en comentadores; de autores hay gran carestía. El primordial y más famoso saber de nuestros siglos, ¿no consiste en acertar a entender a los sabios? ¿No es este el fin común y último de todo nuestro estudio? Nuestras opiniones se injertan unas sobre otras; la primera sirve de pedúnculo a la segunda, la segunda a la tercera; así, de grado en grado, vamos escalonándolas, por donde acontece que el que ascendió más alto frecuentemente atesora mayor honor que mérito, pues no ascendió sino en el espesor de un grano sobre los hombros del penúltimo (III, 13, 1069).

El descubrimiento fundamental de los *Ensayos* es la imposibilidad de conocer y de afirmar: “no trato precisamente de nada, sino de la nada. Ni de ninguna ciencia, sino de la inciencia” dice Montaigne (III, 12, 1057). Sin embargo, la salida que alcanza no es un escepticismo estéril que condenaría al silencio, porque se completa en seguida por la afirmación de la naturaleza hermenéutica del hombre: la imposibilidad de encontrar la verdad a la cual es condenado se resuelve en la necesidad de seguir su naturaleza, y esta,

⁵⁵ Jean Starobinski, *Op. cit.*, p. 345.

como una confirmación del título del libro, invita a “ejercitarse” perpetuamente: “La agitación y la caza pertenecen a nuestra peculiar presa: en ningún modo somos excusables de guiarlas mal o impertinentemente; tocar la presa es cosa distinta, pues vinimos al mundo para investigar diligentemente la verdad: a una mayor potencia que la nuestra le corresponde poseerla. [...] El mundo no es más que una escuela del inquirir; no se trata de dar en el blanco, sino de hacer las carreras más bellas” (III, 8, 928).

A este precio podrán ser logradas algunas verdades provisionales y, sobre todo, podrá elaborarse una cultura de sí⁵⁶ que conducirá al único experimento accesible al individuo: gozar de su ser conforme a su naturaleza en la maestría de sí y del equilibrio. El escepticismo anula toda posibilidad de construir una filosofía apodíctica o dogmática, pero da la oportunidad de una “filosofía como aprendizaje de la sabiduría” y de una “sabiduría como arte de ser feliz”⁵⁷. En este sentido, la filosofía de Montaigne, basada en la destrucción de la certidumbre, es una filosofía positiva, que valora el sujeto en busca de la verdad, razón por la cual los filósofos insisten en la “personalidad filosófica” de Montaigne⁵⁸.

La experiencia filosófica de Montaigne aparece, pues, como una confrontación constante con la Modernidad. Amasados en lo actual, los ensayos que él practica sobre sí mismo lo proyectan sin interrupción hacia un pasado que descalifica la Modernidad. La negativa de adherirse a su tiempo y la crítica vigorosa que hace de éste lo convierten en un antimoderno. Pero también sus ensayos lo proyectan en un fuera del tiempo que anula la inscripción en la historia, haciendo esta cuestión no pertinente. Sin embargo, el estremecimiento de todo lo que funda la Modernidad: fe en el progreso y en la civilización, confianza en los beneficios y la verdad de la ciencia, posibilidad de una evolución favorable, nos orienta hacia otra respuesta más sorprendente. ¿El “desencanto del mundo”, la puesta en duda de la autoridad y del mismo sujeto no son característicos de otra época, de otra actitud? Al final de este trayecto que pareció desmentir metódicamente mi intuición inicial, creo al contrario que puedo encontrar allí su justificación: ¡Montaigne es un posmoderno!⁵⁹ Después del desfallecimiento de una primera Modernidad encarnada por el pensamiento humanista, el no-sistema filosófico de Montaigne intenta proporcionar el medio de sobrevivir en tiempo de catástrofe y de hundimiento de las creencias, y no encuentra

⁵⁶ *Ibid.*, pp. 262-263 y 286-291.

⁵⁷ Títulos de los capítulos de Marcel Conche, *Montaigne ou la conscience heureuse*, Paris, PUF, 2002 [1964].

⁵⁸ M. Conche, “La personnalité philosophique de Montaigne”, en *Revue d'Histoire littéraire de la France*, 1988, n° 5, pp. 1006-1013; André Comte-Sponville, “Montaigne ou la philosophie vivante”, en *Une éducation philosophique*, Paris, PUF, 1989, pp. 236-244.

⁵⁹ Hay que ver aquí las páginas visionarias de Jean Starobinski, *Op. cit.*, pp. 354-357.

otra vía que la búsqueda de la felicidad a pesar de todo. No ambiciona más que una filosofía concebida como movimiento del pensamiento vivo⁶⁰, y una vida como ejercicio que permite “frotar y limar nuestro cerebro con el de los demás” (I, 26, 153).

Habrà que esperar un poco para que obre una puesta en orden que ofrezca la posibilidad de una nueva construcción del pensamiento, a través del cartesianismo.

⁶⁰ André Comte-Sponville, “*Je ne suis pas philosophe*”..., *Op. cit.*, pp. 10-12.

**PÁGINA EN BLANCO
EN LA EDICIÓN IMPRESA**

LA TRADICIÓN, ¿AMIGA O ENEMIGA DE LA VERDAD?
PICO DELLA MIRANDOLA Y RENÉ DESCARTES*

*Andrés Lema-Hincapié***

Quiero contrastar, y en esta medida ir tomando posición, dos concepciones más o menos paradigmáticas del sentido de *tradición*. Y ello en relación con el ejercicio del pensamiento y con la búsqueda de verdades filosóficas. Con posiciones a todas luces contrarias, Pico della Mirandola entiende la tradición como una condición necesaria para la verdad de los enunciados y de los conceptos filosóficos. Por el contrario, René Descartes dijo sólo encontrar en la tradición obstáculos para acceder a un fundamento definitivo de todo pensamiento filosóficamente verdadero. Enfrentados en un tema tan profundamente sensible, ¿cómo poder comprender entonces un salto filosófico y epocal tan abrupto, ese que va desde el Renacimiento hasta una “nueva” época de la cultura de Occidente, esto es, hasta la llamada “Modernidad”? Esta pregunta abisal quedará abierta, pero se debe tener siempre en cuenta, porque una de las consecuencias de este contraste consiste, sin lugar a dudas, en atraer la atención sobre la noción misma de *épocas* en la cultura occidental.

He dividido este ensayo en tres partes. En la primera parte doy algunos de los rasgos esenciales de lo que Pico y Descartes entienden por *tradición*.

* Mucho deben estas páginas a mi amiga la Profesora québécoise Danièle Letocha. Para ella consigno aquí mis agradecimientos *ex imo corde*. Sin embargo, todos los errores de juicio son mi responsabilidad; una buena parte de los juicios que sean verdaderos surgió en el amable diálogo filosófico con ella.

** University of Colorado-Denver.

En las dos partes siguientes estudio *cuál es el papel y cómo funciona* la tradición en algunas de sus páginas. Con este fin pongo en paralelo varios análisis donde ilustro los matices que toma la tradición en tres dominios específicos de sus obras: el humanismo, la filosofía y el esoterismo.

LA IDEA DE TRADICIÓN

Pico comienza su *Oración sobre la dignidad del hombre* recordando. Él recuerda lo que leyó en algunos libros. En primer lugar, al hacer esto, Pico reconoce una autoridad positiva en la transmisión literaria de verdades sobre lo humano, sobre la divinidad y sobre la totalidad de los seres. Y, en segundo lugar, hay un recordar necesariamente supuesto en la primerísima palabra de su obra: *legi*¹. El verbo expresa el recuerdo de la lectura, instaurándose así, al mismo tiempo, una memoria individual —la de Pico— y una memoria colectiva —encarnada en los libros— que se habrá de constituir en la facultad suprema de todo saber verdadero. Ahora bien, no se trata de cualquier tipo de libros ni de cualquier tipo de memoria, sino de una memoria que está asentada en libros *antiguos*: a estos libros su autoridad les viene dada por su antigüedad. “*Legi in Arabum monumentis*”, narra Pico². Ya desde el inicio de la *Oración*, y en relación con el lugar y la esencia del hombre, Pico pone en el mismo nivel de pertinencia diversas culturas lingüísticas y diversas tradiciones. Aquellas y estas no parecen ahora tan claramente diferentes. Asimismo, como en el caso de la primera referencia a autores árabes, esta tuvo para la época —y lo sigue teniendo hoy en día— resonancias de acecho peligroso para eso que es el “impreciso” Occidente cristiano. La práctica de las referencias bibliográficas marca ya una constante en Pico: se trata de un intento por homogeneizar todas las tradiciones intelectuales, espirituales y religiosas, en una *síntesis* que él reivindica como suya. El §2 de su obra retoma esta línea de argumentación al hacer que autores de geografías y de historias diferentes se complementen en eso que él concibe como síntesis. Pico supone que todos los autores del pasado intentaron expresar verdades compatibles, que llevaron a cabo una misma lectura de la realidad, pero que lo realizaron a través de *estilos* diferentes. Así, para

¹ Pico no dio un título a su obra. El título *Oratio de dignitate hominis* se le asignó póstumamente cuando la obra fue publicada en 1496, diez años después de haber sido escrita. Desde ya conviene decir que “oratio”, en este contexto, no tiene el sentido cristiano y trascendente de *plegaria*. Para un estudio admirable por su cuidado filológico e histórico de cada párrafo de la obra de Pico, hay que mencionar el Pico Project, que llevan en conjunto las universidades de Bologna y de Brown. Véase http://www.brown.edu/Departments/Italian_Studies/pico/text/ov.html.

² P. della Mirandola, *Oratio de dignitate hominis*, §1, Trad. inglesa de E. Livermore-Forbes. E. Cassirer, et al. *The Renaissance Philosophy of Man*. Chicago: The U of Chicago P, 1948, 223; y *Oratio*. Latín original y traducción francesa de P.-M. Cordier. P.-M. Cordier, *Jean Pic de la Mirandole ou la plus pure figure de l'humanisme chrétien*. Paris: Debresse, 1957, 120. Véase también *Oración* §2.

Pico la tradición sería un consenso de esas verdades compatibles, aunque, a primera vista, para el espíritu del pensador ella únicamente se ofrezca como confusión y como total divergencia de opiniones —mientras, según Pico, ella sea la obra de los mejores espíritus.

¿Cuál es el argumento al que recurre Pico para realizar esta unificación del pasado? El argumento acaso está en el §9 de su *Oración*. Aquí el autor construye lo que hoy se pensaría como una hipótesis: los Padres Antiguos o *auctoritates* de la Antigüedad habrían tenido una relación fundamental, inmediatamente directa, con las realidades esenciales de donde nace toda verdad. La Antigüedad goza de un vínculo privilegiado con la verdad sobre lo real y, a partir de esta premisa, sin duda, se justifica el *magister dixit* —ya que los hombres de aquellas épocas mantenían lazos *más familiares* con lo divino. A su vez, Pico piensa en su época como una época donde lo divino está menos cercano, es decir, es menos cotidiano. Si bien en la Antigüedad hubo una distancia ontológica entre el mundo y lo divino, Pico es consciente de que en su propio tiempo un abismo aún más grande se ha abierto entre Dios y sus criaturas. Regresar sin cansancio a la tradición, frecuentarla, es un desesperado pero realizable camino para finalmente llenar, otra vez, tanto como sea posible, ese abismo. Este camino tiene nombre: *Erudición* —un ejercicio nunca exento de la nostalgia por un pasado donde Dios visitaba y vigilaba más de cerca su creación³. Reactivando una tesis central del neoplatonismo, hay pues un postulado según el cual existe una continuidad epistemológica en la racionalidad del conocer y la espiritualidad del creer. En palabras de Pico: “No nos es dado a nosotros, que somos carne y que conocemos las cosas de la tierra, alcanzar por nosotros mismos [la vida de los Querubines]; ¡recurramos entonces a los Padres Antiguos que pueden suministraros una fe muy rica y segura sobre las cosas que les eran *familiares* y bien conocidas!”⁴.

En ciertos libros, así como en los espectáculos de la naturaleza celeste y terrestre, se devela la verdad, ofreciéndose desde sí misma a quien sepa buscarla con paciencia y con constancia, no en un *soliloquio de la reflexión*. Esos libros que dan el contenido positivo a la tradición, al igual que esa naturaleza, reenvían a un universo pensado como un conjunto de corres-

³ Para decirlo con Kristeller, en el Renacimiento habría una cierta nostalgia ansiosa, “attractive in contour and wistfully reminiscent of another world” P. Kristeller, “*The Humanism Movement*”. P. Kristeller, *Renaissance Thought: The Classic, Scholastic, and the Humanistic Strains*. New York: Harper Torchbooks, 1961, 7.

⁴ Las cursivas son mías. *Ibid.*, §9 (ed. inglesa 228; ed. francesa 133). Sobre el posible origen cabalista de esta idea de Pico, Gershom G. Scholem escribió: “L’idée que la kabbale représentait l’état primitif de l’humanité, c’est-à-dire la connaissance des choses, humaines et divines qu’a possédée Adam, était familière aux ‘kabbalistes chrétiens’ des XVème et XVIème siècles tels que Pic de la Mirandole et Jean Reuchlin”. *Les grands courants de la mystique juive*. Trad. M.-M. Davy. Paris: Payot, 1968, 370.

pondencias, como una totalidad intercomunicada que habla de algo trascendente. *Vestigium Dei* es todo lo real. Es la “*sympatheia*”⁵ universal que Pico encuentra en los griegos y que también aparece como un lugar común en la doctrina cabalística⁶.

La diversidad no inquieta a Pico. Ella es únicamente apariencia: la presunción de la unidad ontológica de lo real (neoplatonismo), donde las partes del todo son miembros en correspondencia armónica (cabalismo, hermetismo), e igualmente la emanación del Uno según el hipostatismo de Plotino, se integran en la lectura que hace Pico de la tradición. Su interpretación desconoce conscientemente las particularidades histórico-conceptuales y las preocupaciones únicas donde se sitúa el pensamiento de cada autor, obliterando las estructuras epistemológicas no compatibles —semítica, griega, romana, caldea, por ejemplo. A ojos de un lector contemporáneo, hay frecuentemente mucho de violencia interpretativa. Mas lo central para Pico es el momento de la verdad única, intemporal, universal, que toda época y todo pensador transmiten a su manera y según su genio más propio⁷.

Contrariamente a Pico, Descartes cree que todos los contenidos de pensamiento que puede transmitir la historia —la tradición— obstaculizan un pensamiento que quiere alcanzar verdades definitivas, esto es, pensamientos que incluyan una conciencia objetiva de necesidad en relación con Dios, con el mundo y con el hombre. Falsedad, prejuicio y opinión son las características del escenario que ofrece la tradición. “Deshacerse de todas las opiniones”⁸ es una condición indispensable y previa para el establecimiento de toda verdad bien fundada. Luego de haber contado un poco su historia

⁵ Véase *Oración*, §33 (ed. inglesa 248-249; ed. francesa 175).

⁶ Sholem declara: “Pour le kabbaliste chaque chose existante est sans cesse en corrélation avec la création toute entière; pour lui, une chose en reflète une autre [] Le monde du kabbaliste est plein de symboles, bien plus le monde entier est pour le kabbaliste un corpus symbolicum. Ainsi, à partir de la réalité de la création, sans toutefois nier ou annihiler l’existence de cette dernière, le mystère ineffable de la divinité devient visible. L’infini brille à travers le fini et le rend plus réel et non moins réel” Scholem, Gershom G. *Op. cit.*, pp. 40-41.

⁷ La tradición cristiana suministra a Pico notables ilustraciones de estas correspondencias, incluso entre autores. Por ejemplo, Tertuliano (155-220 d. C) en el capítulo de su libro *De anima*, afirma que Platón ha tomado la mayor parte de su doctrina de Mercurio, el Egipcio. Véase A-J. Festugière, *La révélation d’Hermès Trismégiste*. Vol. 1. París: Gabalada, 1950. 79. Además, como lo anota Cassirer, en Pico “no single epoch, no matter how admirable and deserving of respect can claim to represent the whole of mankind [...] in each case the inquirer is an intellectual microcosm, a ‘parvus mundus’, mirroring the entire world of ideas” E. Cassirer, “Giovanni Pico della Mirandola”. P. Kristeller y W. Philipp, *Renaissance Essays*. Rochester: U of Rochester P, 1992, 43.

⁸ R. Descartes, *Méditations métaphysiques*, Ed. C. Adam y P. Tannery. París: J. Vrin, 1964, Vol. IX-1, 13, 8. De ahora en adelante, aunque siga la numeración en tomos, páginas y líneas de la edición de Adam y Tannery, citaré las obras de Descartes según la edición de Ferdinand Alquié, *Œuvres philosophiques de Descartes*. Vols 1 y 2. París: Garnier Frères, 1963.

intelectual, Descartes concluye que “no había ninguna doctrina en el mundo que cumpliera con las expectativas que con anterioridad se me hizo tener”⁹. En otras palabras, Descartes cree que la heteronomía del pensamiento se ha instalado en la tradición, esto es, en un pasado y en un presente de doctrinas. Descartes parece entender la tradición tanto como sabiduría antigua cuanto como el conjunto de las opiniones y de las pretendidas verdades recibidas. Por esta razón, se hace necesario proceder a realizar una *tabula rasa* de esas opiniones y de esas verdades recibidas —que menos que verdades habrán de mostrarse como dudosas opiniones tradicionales. Desde el *ego dubito* hasta el *ego cogito* hay un camino que va desde el descrédito de lo recibido hasta el acceso intuitivamente cierto de un punto cero sin opinión y anterior a la opinión misma. De ahora en adelante, como afirma Danièle Letocha, “lo que se valoriza es un punto absoluto de partida, que no sea dependiente, que sea autónomo”¹⁰.

¿Qué queda luego de desactivar, al menos temporalmente, el alcance ontológico de todo juicio recibido? Descartes responde a esta pregunta en la Segunda meditación de sus *Meditaciones metafísicas*. El residuo será la efectividad del yo, la inmanencia de una interioridad, que más adelante se constituirá como fuente de toda verdad posible. A partir de este momento —porque hay un “cero” temporal en el ejercicio de la reflexión metafísica de Descartes—, y a partir de esta condición de posibilidad conquistada —porque hay también un “cero” lógico en ese mismo ejercicio de reflexión—, la autoridad de la tradición es reemplazada por la autoridad de la conciencia que se auto-percibe. El recorrido va pues del *mundus ipse loquitur* y del *magister dixit* al *ego cogito*. Tanto los espectáculos del mundo —eso que serían las voces de las cosas del universo— como las palabras de las *auctoritates* de los libros —los maestros— pierden su pretensión a decir la verdad y a comunicar sentidos existenciales. La confianza para construir proyectos ontológicos y éticos se sitúa ahora en el yo pensante (*ego cogitans*) que insiste en afirmar su poder para establecer verdades ontológicas y eventualmente éticas, las cuales ya no tienen por qué pasar por dos muy inseguras mediaciones: el mundo puesto allí o las palabras del lenguaje. Una crisis de confianza infunde silencio en el mundo e impregna la autoridad del pasado y de sus palabras¹¹. El *ego cogito* cartesiano se levanta para silenciar el mundo y para acallar al maestro.

⁹ R. Descartes, *Discours de la méthode*, A.-T., VI 5, 17-18.

¹⁰ D. Letocha. “Comment définir la modernité quand on est encore régi par ses impératifs?”, *Carrrefour* 13-1.6 (1991): 9. Continúa Descartes: “Je suis contraint d’avouer que, de toutes les opinions que j’avais autrefois reçues en ma créance pour véritables, il n’y en a pas une de laquelle je ne puisse maintenant douter [] de sorte qu’il est nécessaire que j’arrête et suspende désormais mon jugement sur ces pensées” *Méditations métaphysiques*, A.-T., IX-1, 17, 14.

¹¹ Véase. D. Letocha, Danièle. *Op. cit.*, p. 14.

Desde esta óptica, se resiente una contingencia insoportable en el *magister dixit* de medievales y de renacentistas: ¿por qué preferir una tradición más que otra? ¿Por qué favorecer a Pitágoras a expensas de los mitos de Nueva Zelanda? Es decir, ya no hay una necesidad que funde más a una tradición particular que a otra.

LA TRADICIÓN HUMANISTA

¿De qué modo, en Pico y en Descartes, están representadas la Antigüedad clásica así como la retórica, la poesía y la historia¹²? No hay dudas de que en la *Oratio de dignitate hominis* la tradición humanista ante todo se muestra como un modelo previo para la imitación. Es por esto que la forma estilística de la obra de Pico tiene como fuentes los alegatos jurídicos latinos; por ejemplo aquellos de Cicerón. En la *Oración* se refleja pues toda una tradición retórica. Pero, ¿cuáles son las marcas estilísticas de esa tradición? En parte, y en primer término, una posible respuesta puede venir de la ayuda que dan A. Ernout y A. Meillet en su *Dictionnaire étymologique de la langue latine*. Estos lexicógrafos establecen que la palabra *oratio*, uno de cuyos sentidos es “*plaidier*”, se refiere al “*langage, et spécialement langage préparé, éloquence, style*” (par opposition à sermo, qui est le langage sans art), et par suite discours, plaidoyer¹³. En segundo lugar, las páginas de Pico, con su tono de debate jurídico, muestran un plan organizativo muy claro. Ese debate debía tener lugar en Roma, en 1486, pero fue prohibido por las autoridades eclesiásticas. Como apunta Paul Oskar Kristeller, esas páginas reproducirían la estructura de un curso introductorio, como los de uso frecuente en las escuelas y en las universidades de la Edad Media al inicio de los cursos o al comienzo del año escolar¹⁴. Por un lado, si la Antigüedad clásica sumistra a Pico un tipo de

¹² Según Kristeller, los *studia humanitatis* estaban constituidos por la gramática, la retórica, la poesía, la historia y la filosofía moral. *Op. cit.*, p. 11.

¹³ A. Ernout y A. Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots*, Paris: Klincksieck, 1967. 469. En todo caso, es también importante mantener una reserva prudente aquí, pues como ya lo anoté no fue el propio Pico quien dio el título a su obra de 1486.

¹⁴ “Introductory speeches at the beginning of the school year or at the opening of particular courses were an established custom of medieval schools and universities —a custom further developed by the Humanists of the Renaissance” P. Kristeller, “Introduction” a la *Oración* de Pico della Mirandola, en Cassirer, Ernst, et al. *Op. cit.*, 217. A título de orientación, la organización de la *Oratio de dignitate hominis* es la siguiente: la obra tiene dos partes. La primera parte va del §1 al §21, y presenta una justificación general de los estudios filosóficos, determinando al mismo tiempo la particularidad propia de la naturaleza humana y del origen de su dignidad. En la segunda parte, que va del §22 al §38, Pico habla de la unidad de la verdad, expone las razones de su interés por la filosofía, y termina con un apretado resumen de sus 900 tesis —que tocaban los temas más diversos, como la magia, por ejemplo.

discurso usado con ocasión de una polémica con autoridades eclesiásticas, por otro lado, esta misma Antigüedad le presta igualmente una de sus lenguas, la latina —entre otras—, así como las oraciones y palabras de muchos de sus escritores. Un pasado lingüístico es, pues, como también lo será en el caso de Descartes, el instrumento concreto para que Pico se exprese¹⁵.

Aparentemente, la posición de Descartes es completamente otra en relación con la tradición estilística, y más ampliamente clásica. En sus *Meditaciones* no se presenta una disputa explícitamente pública, y por esto Descartes escoge la forma estilística de su discurso: la *meditatio*. *Oratio* y *meditatio* se oponen desde la perspectiva del que los ejecuta y de la audiencia que los habría de recibir, porque en lugar de enunciados tomados de la Antigüedad clásica o judía, por ejemplo, es decir, de conocimientos librescos que han de ser reactivados, Descartes propone un ejercicio íntimo del yo. Aquí no hay conocimientos que deban retenerse de memoria o repetirse de memoria, ya que la memoria del pasado, al igual que todos los contenidos de saber recibidos antes del ejercicio meditativo, son posibles obstáculos de los que de antemano hay que desembarazarse. La *meditatio cartesiana* quiere aparecer muchísimo menos como un conjunto de ideas provenientes de escritores del pasado que como una práctica que el yo de todo lector de las *Meditaciones* debería estar en capacidad de realizar por sí mismo. Es rechazado el *magister dixit* como condición necesaria de la verdad, y que por cierto involucraba una comunidad de al menos dos, esto es, el maestro y el discípulo. En el *ego medito*, el yo singular del lector que practica las meditaciones se va desprendiendo de la relación cultural de jerarquía personal entre el *magister Lelius* y el *discipulus Andrea*. El *ego cogito* es el punto de llegada del *ego medito*. Si la meditación empezó con un lector encarnado en sus particularidades culturales y de vida, el *ego cogito*, por su parte, no sería una persona, sino más bien una función; no sería un individuo con historia, sino la mera posición *sujeto* que todo individuo po-

¹⁵ Roma y Grecia también están presentes cuando Pico toma prestadas frases e ideas de Empédocles, Platón, Aristóteles, Horacio, Cicerón, Séneca, San Agustín, y de *tutti quanti*. Ahora bien, es también importante subrayar que Homero es el que le provee a Pico la imagen más adecuada para describir la esencia del hombre: Proteo, el viejo profeta y pastor de los rebaños de Poseidón, quien podía cambiar de forma a voluntad. Véase Homero. *Odisea*, IV, 351 et sq. y Pico. *Op. cit.*, §4, 225 (ed. inglesa). Algunas líneas antes, Pico había usado la palabra “camaleón” como metáfora del hombre. Y, cuando no es el mundo helénico o el latino los que le dan a Pico sus contenidos espirituales o sus formas de expresión, él recurre a la Antigüedad judía para establecer lo que, por derecho, confiere al hombre su valor o dignidad propia. Imitando y repitiendo las palabras divinas, según ellas están consignadas en las Sagradas Escrituras, Pico funda la dignidad del hombre. Entonces, por todos lados su argumentación quiere recordar un pasado antiguo, y por ello mismo más verdadero: la forma y el contenido son de otra época; es el primer hombre, Adán, el que escuchó la verdad sobre su naturaleza. Véase Pico. *Op. cit.*, §3, (ed. inglesa 224-225).

tencial puede ocupar y ejercer. La meditación como forma de escritura pide la participación meditativa en una comunidad distinta, entre un lector que en un principio sigue a una suerte de director espiritual, el que poco a poco se diluye, interiorizándose hasta hacerse uno con el yo del lector. Se trata, pues, de un método personal, interior, donde la verdad habrá de hallarse al final de esta gimnástica del espíritu que dialoga consigo mismo. Mientras que en el tono de la defensa jurídica el imperativo práctico para el lector se concentra en la cierta pasividad del *audi* —un presente inclinado hacia el pasado—, en el tono de la gimnástica interior el imperativo práctico para el lector se concentra en la actividad del *medita* —un presente que, por un lado, sólo momentáneamente se inclina sobre un pasado del que hay que deshacerse, y que, por otro, pone en marcha el horizonte futuro de esperanza hacia verdades incommovibles¹⁶.

En la Primera parte del *Discurso del método* (1637), Descartes hablaba de elocuencia, de poesía y de retórica. Allí Descartes parece apuntar a Horacio, a Virgilio, a Ovidio y a Cicerón¹⁷. Descartes acepta que estas artes reciban admiración, si se trata de ir en busca de la belleza, pero no si se trata de ir en busca de *vérités claires et distinctes et utiles à la vie*. Y esas artes tampoco son condiciones necesarias para razonar bien y para presentar argumentos verdaderos¹⁸. Más tarde, y a pesar de lo anterior, en

¹⁶ Bien parece que desde el punto de vista de la tradición, este *medita* no es neutral, ni vacío, ni simplemente una estructura discursiva que resonaría de modo perfecto con el *grado cero* del pensamiento “nuevo” propuesto por Descartes para su libro de 1641. Aun cuando este procedimiento para pensar en soliloquio se quiere presentar explícitamente ajeno de toda tradición, allí está la tradición a pesar de todo. El carácter de ascesis, de purificación, hace recordar de inmediato los libros que proponen prácticas para la purificación de las almas, para el ejercicio de la oración o para el conocimiento místico de verdades religiosas. En cuanto estilo de discurso filosófico, la meditación cartesiana desvaloriza una facultad del espíritu, la memoria, esa memoria que incluso el pasado clásico convirtió en una de las Musas. El *ego meditans*, para encontrar verdades irrefutables, no requiere de una memoria que salvaguarde la exactitud repetitiva de palabras, de proverbios, de citas de libros o de recuerdos del pasado —esa exactitud que sería condición para recuperar la experiencia humana verdadera y originaria que la hizo surgir. Descartes no deja espacio para la duda al concluir: “je me persuade que rien n’a jamais été de tout ce que ma mémoire remplie de mensonges me représente” A.-T., IX-1. 19, 18.

¹⁷ Véase R. Descartes, *Discours de la méthode*, Ed. Étienne Gilson. París: J. Vrin, 50.

¹⁸ “Ceux qui ont le raisonnement le plus fort”, escribe Descartes, “et qui digèrent [mettent en ordre] leurs pensées, afin de les rendre plus claires et intelligibles, peuvent toujours le mieux persuader ce qu’ils proposent, encore qu’ils ne parlissent que bas breton, et qu’ils n’eussent jamais appris de rhétorique” *Op. cit.*, A.-T., V, 7, 14-19. Descartes iba incluso a escribir un *Traité de l’érudition* contra la retórica erudita. Infortunadamente, esto no fue más que un simple proyecto. Véase la carta del 31 de enero de 1648 que Descartes le envía a la Princesa Elizabeth de Bohemia. Este fragmento de la carta es suficientemente significativo: “Votre Altesse y [dans ses lettres] témoigne vouloir que j’écrive le *Traité de l’Érudition*, dont j’ai en autrefois l’honneur de lui parler” *Correspondances*. París: J. Vrin, 1974. Vol. V, 111. Véase también B. Barret-Kriegel, *La défaite de l’érudition*, París: P.U.F., 1988. 209-210.

las *Meditaciones metafísicas* (1641), Descartes procede cautivando al lector, seduciéndolo estilísticamente para intentar alejarlo de toda tradición, para que en ese *locus*, construido por las palabras del escritor que el lector repite y reescribe, el yo del lector únicamente reactualice las intimidades argumentativas del yo de Descartes y se ponga en frente del flujo de los pensamientos del filósofo meditador. Así, poco a poco, esos pensamientos se hacen los pensamientos de todo posible lector, que lee y que medita. Ahora se despliega y acontece una asombrosa paradoja —que tiene mucho de oxímoron: para usar las agudas palabras de Blandine Barret-Kriegel, el lector en la meditación cartesiana se convierte en el llamado *sujeto epistémico* o *sujet individuel générique*¹⁹.

LA TRADICIÓN FILOSÓFICA

En un gesto que sin duda hace pensar en algunas de las más conocidas páginas de la *Metafísica* de Aristóteles, Descartes consagra las primeras reflexiones de sus *Meditaciones metafísicas* y de su *Discurso del método* a presentar su pasado filosófico. Pero aunque inevitablemente Descartes no pueda no pensar históricamente en lo que concierne a una palabra tan cargada de siglos —esa plurivalente palabra que es la palabra “metafísica”— lo que me importa ver ahora son las líneas donde, *descalificándolo*, Descartes presenta su pasado filosófico. Este pasado, que él repudia al no considerarlo como una herencia filosóficamente conveniente, le aparece como confusión, como desacuerdo entre espíritus en relación con los mismos temas y como ausencia de preocupación por una verdad definitiva. Según él, su pasado filosófico favorecería disputas que tocan, las más de las veces, simples tecnicismos de terminología, y estos tecnicismos a su turno consumen inútilmente tiempo de vida y tiempo de solaz²⁰. A partir de allí, Descartes puede afirmar que la filosofía se ha

¹⁹ B. Barret-Kriegel, *Op. cit.*, 208-209.

²⁰ Este último aspecto del análisis conceptual, que Descartes conoció en su aprendizaje de la filosofía escolástica, él lo define en estos términos: ‘Mais qu’est-ce qu’un homme? Dirai-je que c’est un animal raisonnable? Non certes: car il faudrait par après rechercher ce que c’est qu’animal, et ce que c’est que raisonnable, et ainsi d’une seule question nous tomberions insensiblement en une infinité d’autres plus difficiles et embarrassées, et je ne voudrais pas abuser du peu de temps et de loisir qui me reste, en l’employant à démêler de semblables subtilités’ *Méditations métaphysiques*, A.-T., X-1, 20, 20. Además, en lugar de la fórmula tradicional *homo animal rationale*, ya es bien sabido que Descartes propondrá la fórmula *homo res cogitans*. En este cambio, desde la perspectiva de la antropología filosófica, puede hallarse resumido el paso desde el *biologismo moderado* de la Antigüedad y de la Edad Media hacia la antesala del *maquinismo intelectualizado* de la Modernidad y de la Época contemporánea.

convertido en un mero utensilio para “parler vraisemblablement de toutes choses et se faire admirer des moins savants”²¹.

En el Colegio de la Flèche, el respeto hacia una determinada tradición filosófica era exigido al joven Descartes. La *Ratio Studiorum*, la de 1586, y que reglamentaba los colegios de los jesuitas, establecía: “Enixe quoque studeant communiores magisque nunc approbatas philosophorum sententias tueri”²². Sin embargo, la imitación y la repetición sin crítica no hacían parte expresa del proyecto de Descartes. Su confesión explícita consiste en *pensar*, para de allí hallar verdades absolutas y sin ningún recurso a la tradición. Esta confesión suena hoy de gran ingenuidad, porque pensar incluso contra un pasado de ideas supone al mismo tiempo e inevitablemente recuperar, en cierta medida, ese pasado. Junto con la referencia a la *prote philosophia* o *metaphysica* de Aristóteles, de la que hablaba atrás, es incluso más evidente la importancia de talante del pensamiento en la constitución de la filosofía de Descartes: el escepticismo. Ya en 1637 Descartes pensaba su proyecto filosófico como una respuesta a la filosofía escéptica. Él buscaba descubrir algo “si ferme et assurée que toutes les plus extravagantes suppositions des sceptiques ne soient pas capables de l’ébranler”²³. Y, asimismo, la recuperación negativa del escepticismo como la posición a vencer no es el único rostro que toma esa posición filosófica en la filosofía de Descartes. Como bien lo ha mostrado Richard H. Popkin, entre otros, son los escépticos los que suministran a Descartes el recurso de la duda²⁴.

²¹ *Discours de la méthode*, A.-T., VI, 6, 8-10 y además VI, 8, 18-29. Esto me lleva a pensar de inmediato en otro eco de la tradición. Se trata de la representación de los sofistas hecha por Platón en el *Sofista*. Lo que para Descartes es hablar de todo con verosimilitud para obtener admiración de los demás, es lo que para Platón de manera incluso más agresiva consiste en la caracterización de todo un tipo filosófico: El sofista. Platón comprende al sofista como un productor de imágenes ilusorias o de fantasmata. Para una justificación más amplia de esta referencia a Platón, véanse las páginas finales de A. Lema-Hincapié “¿Qué es el no-ser? La respuesta de Platón y de Parménides”, *Praxis filosófica*, 8-9, 1999.

²² Citado en É. Gilson, *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*. París: J. Vrin, 1984, 25. Esta es mi traducción de ese pasaje: “Haz también el esfuerzo por adquirir y por mantener las doctrinas aceptadas de los filósofos que en la actualidad son los más populares”.

²³ *Discours de la méthode*. A.-T., VI, 32, 19-21. Ese “quelque chose” es la verdad siguiente: “je pense, donc je suis”.

²⁴ Al menos toda la Primera Meditación sería una aplicación sistemática e incluso más atrevida de la duda que se encontraba ya en Michel de Montaigne y en Pierre Charron. La tradición escéptica en Descartes tiene dos funciones: en primer lugar, es el medio para desactivar el poder inercial que tienen los prejuicios y las opiniones para obstaculizar el pensamiento claro y distinto. Y, en segundo lugar, el escepticismo es luego un enemigo intelectual que hay que vencer y sobrepasar. A pesar de que los resultados de sus filosofías sean diferentes y de que lo presenten con vestidos diferentes, Descartes y Kant tienen muchísimo en común en relación con su valoración del escepticismo. Véase R. Popkin, *The History of Scepticism*. Assen: Van Gorcum, 1964, 180-181. En una carta de marzo de 1638, Des-

En este contexto escéptico surge la siguiente pregunta: para las investigaciones filosóficas, ¿por qué no hay que confiar en la tradición? Muy seguramente la respuesta está en estas líneas de la Primera Meditación: “Tout ce que j’ai reçu jusqu’à présent pour le vrai et assuré, je l’ai appris des sens, ou par les sens: or, j’ai quelque fois éprouvé que ces sens étaient trompeurs, et il est de la prudence de ne se fier jamais entièrement à ceux qui nous ont une fois trompés”. Desde esta perspectiva, la tradición se asimila a un caso particular de información sensible. Así, pues, desde el momento cuando se acepta la pertinencia y la necesidad de la duda que cae sobre la información sensible, el argumento se extiende y es establecido de este modo un nuevo mandato teórico dentro de los principios del método para acceder a la verdad: *se debe dudar de todo tipo de tradición*²⁵.

Por su parte, Pico se afana en valorizar su herencia filosófica, pues él ve allí un lugar para verdades. El estudio del pasado se convierte para Pico en una condición necesaria, un método, de recuperación de verdades sobre Dios, sobre el hombre y sobre la realidad toda. En contraste con Descartes, Pico ve nacer la verdad del pasado. Él rechaza escoger a un filósofo o a un escritor sin antes haberlos conocido a todos: en principio, todos ellos tienen

cartes escribe. “Bien que les Pyrrhoniens n’aient rien conçu de certain ensuite de leurs doutes, ce n’est pas à dire qu’on ne le puisse” A.-T., II, 38. Sin embargo, Descartes parece llevar la duda escéptica a una radicalización mayor no pensada por los escépticos de la Antigüedad o por los escépticos renacentistas. Como lo anota Popkin (138), el “*malin génie*” en cuanto una razón más para dudar parece ser una invención propia de Descartes. Esta permitiría entonces una verdadera hiperbolización de la duda escéptica. Al mismo tiempo, esto supondría que en Descartes la tradición filosófica ni se reproduce ingenuamente sin más, ni simplemente se desestima por principio, sino que ella también puede ser potenciada o radicalizada. En palabras de Descartes: “Toutefois, il y a longtemps que j’ai dans mon esprit une certaine opinion, qu’il y a un Dieu qui peut tout, et par qui j’ai été créé et produit tel que je suis. Or qui me peut avoir assuré que ce Dieu n’ait point fait qu’il n’y ait aucune terre, aucun ciel, aucun corps étendu, aucune figure, aucune grandeur, aucun lieu?” A.-T., IX-1, 16, 12-13.

²⁵ En relación con las fuentes de su Segunda Meditación, Descartes es menos explícito. No obstante, varios intérpretes de la filosofía de Descartes han establecido vínculos muy estrechos entre el *cogito* cartesiano y el *cogito* agustiniano. Por ejemplo, es suficiente con releer dos líneas de *De civitate Dei*, libro XI, capítulo XXVI. San Agustín escribe allí: “Quoi! et si tu te trompais? car si je me trompe, je suis. Qui n’existe pas, certes ne peut pas non plus se tromper; par suite, si je me trompe, c’est que je suis” *Œuvres de Saint Augustin*. Trad. G. Combès. Vol. 35. Bar-le-Duc: Desclée De Brouwer, 1959. 115. Y los vínculos no terminan: San Anselmo estaría presente en la prueba ontológica; el neoplatonismo del Oratorio, en el tema de las ideas innatas; “la vía de examen” que usaban los calvinistas para el hallazgo de verdades religiosas, en los paralelismos con la forma de la argumentación cartesiana; y por último, habría resonancias de Agustín en la prueba de la existencia de Dios a partir de su idea en cuanto efecto sobre el espíritu humano. Todo esto conduce a concluir que la “pureza” del sujeto cartesiano, que pretende sin ningún supuesto alcanzar el grado cero del pensamiento y que se encamina a un *fundamentum inconcussum veritatis* para así escapar de la heteronomía de un pasado personal o filosófico aplastante y falso, no es sino un deseo explícito cuya efectividad está lejos de ser cumplida.

verdades para transmitir²⁶. Por un lado, Pico da valor a cada doctrina filosófica por el hecho de que todas ellas poseen algo distintivo, incluso ilustre, y particularmente verdadero dentro de su propia visión de la realidad. En palabras de Pico, ellas siempre tienen “*aliquid insigne*”²⁷. Por otro lado, su idea de que existe una unidad de la verdad —una idea que es corolario de la tesis platónica sobre la unidad del ser y de la trascendencia del Uno en relación con la multiplicidad ontológica— siempre empuja a Pico a desestimar los detalles que diferencian y oponen a las doctrinas filosóficas. Hoy, bajo la preocupación filosófica de insistir más en la diferencia que distingue que en lo común que une —¿no es este uno de los principios de la metafísica del “multiculturalismo”?— la preocupación de Pico se concentra en minimizar *lo que* hace que una doctrina sea *esta* y no *otra*, según su designio por una concordia o *pax philosophica*. Esto lleva a pensar hoy en la asimilación y en la homogenización por cierto bastante temeraria de la historia de la filosofía.

Ahora bien, no se trata de juzgar a Pico con el rasero del “hoy” y esperar de él un pensamiento de sensibilidad “contemporánea”. Importa más decir que no parece dudoso suponer un origen de esa idea de comunidad o de unidad en la verdad, que Pico defiende explícitamente y que transversalmente da una columna vertebral a la *Oración*: aquí aparece el neoplatonismo de Marsilio Ficino. Para justificar el carácter plausible de esta suposición sirven bien un dato histórico y unas poquísimas de las muchas líneas de un libro que Pico conoció: la *Theologia platonica de immortalitate animorum*, de Ficino. El dato histórico: acaso en 1482, Pico frecuentó brevemente la Academia Platónica

²⁶ Este es el pasaje de la *Oración* donde Pico justifica el recurso a *todas* las doctrinas del pasado: “En efecto, los que se han afiliado a una de las escuelas filosóficas, adhiriendo a la de Tomás o a la de Escoto —que son las que actualmente predominan— pueden poner a prueba su propia doctrina en discusión con un número restringido de preguntas. En cuanto a mí, tengo por principio no jurar apelando a la palabra de ningún maestro, sino más bien basarme en todos los Maestros de la filosofía, examinando todas sus obras, conociendo todas las escuelas. Por esta razón, porque debo hablar de todos para no parecer que al defender una sola enseñanza he desestimado las otras y me he ligado a ese solamente, no he podido, incluso únicamente haciendo algunas preguntas sobre cada uno, de tal modo que no haya demasiadas que no atañan a todos ellos en conjunto [...] Es propio de un espíritu pequeño restringirse a una sola escuela: el Pórtico o la Academia. Quien no haya tenido familiaridad con todas las escuelas no puede escoger correctamente entre ellas la suya propia. A esto se agrega que en cada escuela hay algo particular que no es común con las otras” *Oración*, §26 (ed. inglesa 242; ed. francesa 161-163). El original latino de las dos últimas oraciones dice: “Adde quod in unaquaque familia est aliquid insigne, quod non sit ei commune cum ceteris”. Convendría preguntarse, entonces: ¿escogió Pico mismo finalmente su propia filosofía? La respuesta más probable es “no”, la cual se agrava y parece imponerse por el hecho histórico de que Pico murió a los 31 años de edad (1463-1494).

²⁷ El *Dictionnaire étymologique de la langue latine* ofrece este sentido de la palabra *insignis*: “*insignis*: distingué par une marque particulière”, y además es un sinónimo de “*egregio*”—sentido que conserva en castellano. *Op. cit.*, p. 624.

en Florencia, fundada hacia mediados del siglo XV bajo la presidencia y el auspicio intelectual del mismo Ficino²⁸. Y entre muchísimas páginas de su obra, basten estas líneas tan sólo: “Pues las entidades individuales participan en la unidad, en la verdad y en la bondad, y están hambrientas de ellas. Por encima de la unidad no existe nada, pues nada es más poderoso que la unidad, ya que la unión da a cada cosa perfección y poder”²⁹.

Hay que decir que según el contenido de la *Oración*, Pico no abraza *verbatim* la tradición neoplatónica. En cosmología, la ontología de Pico también defiende la gradación del ser como lo hace el neoplatonismo: Cósmicamente, los seres se localizan según grados o escalones en la cadena del ser. Basta con comparar los §§7, 10 *et passim* de la obra de Pico tanto con algunos pasajes de la obra *De caelestia hierarchia* de Diosinio el Areopagita y con el capítulo 1 del libro IV de la *Theologia platonica de immortalitate animorum* de Ficino. Marsillio escribe allí: “Las almas razonables se reparten en tres grados: el primero, es el alma del mundo; el segundo, el alma de las esferas; el tercero, el de los seres vivos contenido en cada una de las esferas”³⁰. Como buen miembro de la Academia Florentina, en los §§7, 8 *et sq.* de su *Oración*, Pico habla igualmente de una jerarquía angélica (Tronos, Serafines y Querubines) y de la Escalera de Jacob que comunica todos los grados del ser. No obstante, debe decirse que Pico toma distancia de Ficino y en esta relativa originalidad parece que Pico crea tradición. Para Pico, el hombre está por fuera de la jerarquía impositiva de los seres o, más bien, sea mejor decir que la variabilidad esencial del hombre —su no tener una “esencia” determinada ni de antemano ni *a posteriori*— le permite recorrer la cadena ontológica sin jamás quedar convertido en un eslabón fijo³¹.

Así, pues, bajo este tejido “intertextual” de la obra de Pico estaría su puesta la propuesta de una recuperación de la tradición por medio de su es-

²⁸ En su obra maestra, la *Theologia platonica de immortalitate animorum*, Ficino afirma que existe una verdad teológica común que comparten Platón, judíos, árabes y cristianos. Y en las siguientes líneas de Ficino, está el supuesto, según el cual, la filosofía misma de Platón autoriza unas interpretaciones inclusivas de otras doctrinas. “Il semble bien”, anota Ficino, “que Platon n’interdise pas d’ajouter foi à la théologie commune aux Juifs, aux Chrétiens et aux Arabes, qui admet que le monde un jour a été créé, que les anges ont été créés au commencement du monde, que les âmes immortelles des hommes sont créées chaque jour” M. Ficino, *Theologia platonica de immortalitate animorum*, Trad. R. Marcel, Vol 3, París: Les Belles Lettres, 1970, 174.

²⁹ M. Ficino, *Platonic Theology*. Vol. 1. Ed. James Hankins and William Bowen. Trans. Michael J. B. Alen and John Warden. Cambridge, MA: Harvard UP, 2001, 93.

³⁰ M. Ficino, *Op. cit.*, Vol. 1, 143.

³¹ Ya escribí antes que la visión de Pico sobre el universo, en cuanto conjunto de escalones del ser, se inspira en obras de Dionisio, el Areopagita. Al *corpus dionysianum* pertenece el libro *De caelestia hierarchia*. Según comenta Pierre-Marie Cordier, esa obra de Dionisio “traite du monde des esprits célestes, de leur nature, de leurs propriétés et de leur hiérarchie” *Jean Pic de la Mirandole ou la plus pure figure de l’humanisme chrétien*, *Op. cit.*, p. 59.

tudio cuidadoso: este es el método para acceder a la verdad que esa tradición guarda. Y, a su vez, esta empresa colectiva de un *ego studians*, se diferencia del solitario *ego cogitans* de Descartes. Para usar una imagen de Jorge Luis Borges, podría decirse que abarcar la verdad o las verdades que la tradición guarda es una empresa que sobrepasa los esfuerzos de un solo hombre. Aquí son requeridos un número indefinido de eruditos —o de bibliotecarios³².

LA TRADICIÓN ESOTÉRICA

Según puede constatar desde el inicio de la *Oración*, allí es notable la presencia de una tradición de secretos, de misterios y de una sabiduría oculta. La segunda cita de la *Oratio de dignitate hominis* acerca de esa asombrosa realidad que es el hombre se toma del *Asclepius*, uno de los libros centrales de la tradición hermética atribuido a Hermes Trimegisto. Y luego, al pasado de revelaciones antiguas del hermetismo, Pico agrega referencias al orfismo, al pitagorismo numérico, al zoroastrismo y, muy en especial, a las enseñanzas de la Cábala. Voy ahora a precisar algunos pocos, pero centrales, rasgos del esoterismo en la obra de Pico de 1486³³.

En la época de Pico, la autenticidad y la autoridad del *corpus hermeticum* eran una verdad de a puño. Incluso el maestro de Pico, Marsilio Ficino, consagró algún tiempo a la traducción en latín tanto de los himnos órficos como de las obras atribuidas a Hermes: las que llevan por títulos *Asclepius* y *Poimandres*. Pico creía que Hermes era el autor de los libros que con-

³² Por un lado, no es gratuita esta referencia a Borges. En la revista *El Hogar* de Buenos Aires, el 25 de diciembre de 1936, Borges reseñó con emoción un libro de Pearl Kibbe titulado *The Library of Pico della Mirandola*. En su reseña, Borges expresó su admiración —y mucho de sana envidia— por la que fuera una de las bibliotecas más importantes del Renacimiento. Por otro, y en palabras de Cassirer, la intención de Pico “was to be neither ‘original’ nor ‘unique’; such originality would have stood in sharpest contradiction to the idea of truth that pervades and inspires his philosophy. For Pico the criterion of philosophical truth consists in its constancy, in its uniformity and sameness. He understands philosophy as philosophia perennis —as the revelation of an enduring truth, in its main features immutable. This truth is handed down through the ages; but it is generated by no age, by no single epoch, because, as something which eternally is, it is beyond time and beyond becoming” E. Cassirer, “Giovanni Pico della Mirandola”, *Op. cit.*, p. 12.

³³ “Magnum, o Asclepi, miraculum est homo”. Estas son las palabras de Hermes que Pico cita en el primer párrafo de su *Oración*. Para Pico, ¿de dónde nace esta autoridad de Hermes que le permitiría fundar la pretendida fuerza de verdad de su argumento? Acaso la respuesta a esta pregunta se encuentra en la investigación monumental de A.-J. Festugière. *La révélation d’Hermès Trismégiste*. En la página 29 de su obra, Festugière escribe: “Nous voici à la dernière étape de la révélation livresque. Ici tous les éléments sont réunis, qui conspirent à fortifier l’autorité du texte: et l’antiquité la plus haute, et l’éloignement dans l’espace, et le caractère proprement inspiré du message, puisque le sage oriental n’est que l’instrument d’En-Haut, le scribe qui se borne à transmettre une parole révélée” A.-J. Festugière, *La révélation d’Hermès Trismégiste*. Vol. 1: “L’astrologie et les sciences occultes”. París: Gabalda, 1950, pp. 19-20.

tenían la antigua religión egipcia —por aquel entonces, se aseguraba que Hermes Trimegisto era el nombre griego para el dios egipcio Toth. Y no obstante, como mentís a las creencias de Pico y de su época, hoy es sabido que esos libros no eran tan antiguos y que tampoco provenían de los archivos faraónicos. De acuerdo con las investigaciones de A.-J. Festugière, ese *corpus hermeticum* habría sido redactado allá por los siglos II y III de la era cristiana. Sin mostrar evidencia directa de la religión egipcia, esos libros son una mezcla de ideas neoplatónicas, de filosofía estoica y de elementos tomados de doctrinas judeo-cristianas³⁴. Si fuese necesario resumir en unas pocas palabras el conjunto de las obras herméticas, sería suficiente con recordar sus páginas sobre alquimia, sobre magia y, en particular, sobre astrología. Los planetas operan influencias sobre las almas y el estudio de los astros es un medio para conocer la divinidad. El *corpus hermeticum* insiste asimismo en el contacto íntimo e invisible entre esta particular región de la tierra y aquella única parte del cielo, postulando entonces un diálogo de correspondencias cósmicas. Ciertas plantas marcan una dirección hacia ciertas piedras, y estas poseen lazos secretos con algunas enfermedades, o con partes del cuerpo humano, o incluso con criaturas celestes —y todo esto sin olvidar que los libros mismos también hablan entre ellos³⁵. Mas estas relaciones que existen en la totalidad de los singulares del universo no son visibles a los ojos no iniciados. La iniciación mística consistirá, pues, en salir al encuentro de lo invisible mientras se vive dentro de aquello que no es invisible³⁶. En el §16 de la *Oración*, hay mucho de élite privilegiada

³⁴ Véase P.-M Cordier, *Op. cit.*, p. 58, y también Festugière, A.-J., *Op. cit.*, pp. 76-78.

³⁵ La interrelación íntima de lo real es un *leitmotiv* ontológico a lo largo de la *Oración*. Vaya aquí uno de los muchos ejemplos: “Y puesto que el orden medio interpreta las advertencias del orden supremo para los seres inferiores, el filósofo Empédocles interpretó para nosotros las palabras del teólogo Job: este nos enseña que se ha establecido una doble naturaleza en nuestras almas; por una de estas naturalezas somos llevados hacia las cosas celestes; por la otra, somos precipitados hacia las cosas infernales” *Oración*, §12 (ed. inglesa 230; ed. francesa 137). Toda realidad, incluido allí el hombre, refleja el resto. Como lo anota Kristeller, esta idea del hombre como “microcosmos”, una idea tan querida para el Renacimiento, tiene origen en los tratados herméticos y en el pensamiento popular de la Antigüedad tardía. Véase P. Kristeller, “Introduction”. *Renaissance Philosophy of Man*. Ed. Ernst Cassirer et al., *ed. cit.*, 4.

³⁶ En este sentido, Pico declara: “¿Qué otro significado podrían tener los grados de iniciación observados en los misterios de los griegos? A aquellos iniciados, primero purificados por las artes purificadoras de las que hemos hablado, esto es, la moral y la dialéctica, les era concedida la admisión a los misterios. Esta admisión, ¿podría ser algo distinto a la interpretación de la oculta naturaleza por medio de la filosofía? Y entonces, tan sólo cuando estaban preparados de ese modo, les acontecía esa ‘*epopteia*’, es decir, la visión íntima de las cosas divinas a través de la luz de la teología” *Oración*, §16 (ed. inglesa 233; ed. francesa 143). En palabras de Danièle Letocha, “es este carácter *oculto*, esta unidad *secreta* de la naturaleza (estoicismo) o del ser (Plotino) o de la verdad (Pico) el que se quebrará o habrá de saltar con la Modernidad” (comunicación personal).

en el acceso a la verdad —algo que no se deja fácilmente descubrir en el *meditare* cartesiano³⁷. Una élite de iniciados, preparados para el acceso a los misterios, es una vieja idea que al menos en filosofía puede remontar a Parménides y que retoman autores como Horacio en su *odi vulgus profanum et arceo*. También Pico, en el §16 de su obra, lo dice explícitamente: “En relación con los misterios más secretos [los recibidos de Moisés] y con los arcanos de la divinidad más excelsa, ocultos bajo la corteza de la ley y de la vestimenta grosera de las palabras, ¿mostrarlo públicamente al pueblo no sería dar las cosas santas a los perros y echar perlas a los puercos?”³⁸.

En contraste, y en relación con la sabiduría esotérica, la posición de Descartes es totalmente distinta. Su rechazo de las llamadas ciencias “ocultas” es algo que va de suyo en su argumentación y a lo que únicamente se hace referencia muy de paso dentro de la economía de sus argumentos y de sus conclusiones. Pero esto no quiere decir que Descartes no haya consagrado algunas horas de lectura y de reflexión sobre ese tipo de “ciencias”. En el *Discurso del método* se leen estas palabras: “et même, ne m’étant pas contenté des sciences qu’on nous enseignait, j’avais parcouru tous les livres, traitant de celles qu’on estime les plus curieuses et les plus rares, qui avaient pu tomber entre mes mains”³⁹. En el adjetivo “tous” de esta cita, se registra el testimonio de que el mismo Descartes tuvo momentos de erudición, tal como Pico, mostrando así que él llegó a creer en un ideal de verdad cuyo criterio sería la omnisciencia. Más tarde, este criterio fue rechazado a favor del criterio de lo indubitable.

Así como las pseudociencias que no son ocultas, las doctrinas esotéricas caen para Descartes dentro de la categoría de la falsedad. Sin embargo, ellas poseen a lo sumo un valor *preventivo*: conocerlas es un medio idóneo para evitar ser engañado por ellas. En palabras de Descartes: “et enfin, qu’il est bon de les avoir toutes examinées [ces sciences], même les plus superstitieuses et les plus fausses, afin de connaître leur juste valeur et se garder

³⁷ Ahora bien, tanto en la dedicatoria de las *Meditaciones* como en el Prefacio al Lector, Descartes asegura que no todo lector está en capacidad de comprender su obra, ni de llevar a cabo la gimnástica meditativa, y esto en razón de que hay lectores cuyo intelecto es débil y porque otros lectores no disponen de la capacidad para liberarse de la servidumbre sensorial. Así, sería necesario pensar que también Descartes construye un auditorio idóneo para su obra, que asimismo es excluyente, es decir, habría una élite que también es pensada en la *Oración* de Pico.

³⁸ *Oración*, § 34 (ed. inglesa 250, ed. francesa 179).

³⁹ *Discours de la méthode*. VI, 5, 6-8. Gilson recurre al diccionario de Furetière, de 1690, para interpretar este pasaje. Según Furetière, esas ciencias “rares et curieuses” se identificaban con las ciencias de la pre-visión, a saber: la astrología, la quiromancia, la geomancia, la cábala y la magia. Furetière añadía asimismo que esas ciencias eran conocidas por muy pocas personas y que guardaban una sabiduría secreta. *Discours de la méthode*. Ed. Étienne Gilson. París: J. Vrin, 1966. 49. F. Alquié es de la misma opinión. *Op. cit.*, pp. 571-572.

d'en être trompé"⁴⁰. Descartes retira de las ciencias ocultas toda pretensión de verdad y asigna falsedad a toda lectura alegórica propuesta en sus documentos, a las combinaciones arbitrarias de letras y de cifras, o a cualquier tipo de correspondencias cósmicas. Aparte de la evidencia intuitiva del *ego*, en su calidad de *res extensa* —que es materia uniforme vacía de sentido propio— y con excepción de Dios, lo otro que no sea *res cogitans* se descarga de toda espiritualidad propia y simplemente se matematiza. Y mucho menos hay algo allí de esóterico, pues las *res extensae* ya no poseen ninguna trascendencia que buscarse expresarse desde ellas. Sí hay sentido en lo otro que no es pensamiento—la *res cogitans* o Dios—, pero ese sentido no tendrá siempre por origen la naturaleza o esencia de la *res extensa* misma, sino el sujeto, ya divino, ya el *ego*, cuya posición primera está en ser conocedor constituyente de esa naturaleza que no es él⁴¹.

CONCLUSIONES PROVISIONALES

Según su *Oración*, en Pico la autoridad del *magister dixit* no se cuestiona explícitamente⁴², y salvo el recurso a la antigüedad de los documentos, no hay una fundamentación filosófica expresa del argumento de autoridad que la tradición encarna. Para usar los términos de Danièle Letocha, la fundamentación habrá que buscarla en esa apuesta a favor de una “razón retórica” y en contra de una “razón metafísica”⁴³. Así, la tradición se presenta como un *positum* incontestable, unitario y sólido, pero profundamente significativo. Y aunque Pico es consciente de que los maestros del pasado han dicho cosas diversas e incluso contradictorias, la posición es sostenida: se trata de un caos aparente, y gracias al recurso de la existencia de esa apariencia caótica se afirma a todo precio la real unidad de la autoridad verdadera del pasado. Más allá de una superficie visible de opiniones variables y contradictorias existiría un fondo invisible, históricamente trascendente, hecho

⁴⁰ *Discours de la méthode*. VI, 6, 9-10.

⁴¹ El entendimiento pone el objeto: “Or quelle est cette cire, qui n'est peut être conçue que par l'entendement ou l'esprit? Certes, c'est la même que je vois, que je touche, que j'imagine, et la même que je connais dès le commencement. Mais ce qui est à remarquer, sa perception, ou bien l'action par laquelle on l'aperçoit, n'est point une vision, ni un attouchement, ni une imagination, et ne l'a été jamais, quoique il le semblait ainsi auparavant, mais seulement une inspection de l'esprit” *Méditations métaphysiques*. IX-1, 24-25, 28.

⁴² Aquí el adverbio pide atención. Un gesto muy significativo y de profundas resonancias simbólicas muestra que Pico no aceptaba toda tradición. Pienso aquí en su voluntad testamentaria explícita de legar su fabulosa biblioteca a uno de sus amigos con la voluntad expresa de que este amigo suyo no la cediera a ningún convento. Así, Pico parecería querer decir: “la verdad contenida en mis libros tiene una dignidad que rechaza su conservación dentro de la simple tradición eclesiástica y católica”.

⁴³ Véase en éste volumen: Letocha, Danièle. “La fractura moderna: Descartes contra Montaigne”. *Perspectivas de la Modernidad: Siglos XVI, XVII y XVIII*, pp. 97-114.

de lazos esenciales y secretos que aseguran la uniformidad epistemológica de todas las doctrinas y de todos los filósofos.

En contraste, desde el momento cuando para Descartes el *positum* ontológico irrefutable es el *ego cogito*, el espíritu humano se constituye en la piedra de toque a partir de la cual se descubren, se excluyen, se fundan y se unifican las verdades o las falsedades que la tradición podría ofrecer. El *ego cogito* es así una verdad de primer orden, y si la tradición puede guardar algún o alguna, esa verdad o esas verdades sólo podrán serlo en cuanto subsidiarias de esa primera verdad. Ese *ego cogito* pretende no necesitar ni tradición, ni instituciones, ni revelaciones, ni su propia historia individual, ni siquiera una lengua específica de expresión, ni nada exógeno para acceder a la verdad irrefutable de la apercepción ontológica y auto-fundante: *mientras yo esté pensando, yo necesariamente existo*. Y la pretensión no se detiene aquí. Desde la inmanencia acrónica del pensamiento autoevidente, el *ego* cartesiano se arroga el derecho a decir verdades sobre lo que es su absoluta otredad y que está más allá de las fronteras de su solitaria inmanencia, a saber, Dios, los otros hombres, el reino de lo vivo y lo que no es pensamiento —la *res extensa*. Descartes no ve aquí un obstáculo y no se arredra frente al solipsismo inevitable que coexiste en el origen de este nuevo comienzo deseablemente radical —*ex radice*. A pesar de la soledad también ontológica, la *res cogitans* no se quiere auto-limitar y no se quiere auto-prohibir la fundamentación de lo otro, y procede a afirmar enunciados que le competen en propio a la alteridad. ¿Por qué? Porque lo que no es *res cogitans* inevitablemente remitiría a lo que sí lo es⁴⁴.

Y aunque Descartes no lo haya querido, su universo todo, allí incluso el *ego cogito* que dijo descubrir, pierde los signos de la trascendencia, dando así paso a un modo de saber, la ciencia, que contempla lo real como instrumento. En la época moderna de la filosofía —y a pesar de muy pocas voces disonantes que no serían voces filosóficas— se asiste al paulatino retiro de los vestigios espirituales de la trascendencia. El universo de Pico ya no es más: los misterios, los secretos y la magia buena, “que hacían surgir como de sus guaridas, a plena luz, las fuerzas extendidas y diseminadas en el mundo por el Dios bienhechor”⁴⁵, se han alejado acaso para siempre. En

⁴⁴ Para mí, la expresión *res cogitans* nunca ha dejado de tener un fuerte sabor a oxímoron. Por una parte, el *ego* es cosa (*res*), es decir, sustancia estática, *ob-jectum*; por otra, y a diferencia del adjetivo calificativo “extensa” de la *res extensa*, el *ego* es *cogitans*, esto es, actividad, dinamismo, que se expresa en la forma latina de un verbo en participio presente —o “palabra de acción” (*Tatwort*) según traduce literalmente la categoría gramatical en alemán. ¿Cómo no vio Descartes que es imposible pensar algo que sea al mismo tiempo sustantivo y verbo? ¿Cómo es posible comprender un *ego* que es al mismo tiempo una *res* en cuanto *eso* estático (ser) y *cogitans* en cuanto un *haciéndose* activo (no-ser)?

⁴⁵ *Oración*, §33 (ed. inglesa 248, ed. francesa 175).

Pico, en su universo todavía animista, la separación de lo humano y de la naturaleza ya ha comenzado: porque el hombre tiene atributos de privilegio sobre ese mundo natural y, aún más, la dignidad humana predomina sobre todas las demás cosas del universo. Aquí hay mucho de antesala, sin duda, de la preeminencia de la *res cogitans* de Descartes sobre la *res extensa*.

Espero haber establecido entonces que en la *Oración* de Pico la tradición es una condición necesaria para que la verdad sea posible, mientras que en las *Meditaciones metafísicas* y en el *Discurso del método* de Descartes, por el contrario, la tradición se constituye en obstáculo tanto para la búsqueda de la verdad como para su establecimiento. De ella hay, pues, que deshacerse. A Pico podría objetársele su uso acrítico de la verdad, porque para él el filósofo toma la forma de un simple coleccionista de fuentes. Y hoy Descartes también aparece como un filósofo acrítico por llevar la crítica de la tradición hasta un lugar imposible: pensar sin la tradición no es pensar. El ahistoricismo —que, como mostré, el mismo Descartes no logra cumplir— es una pretensión no sólo epistemológicamente falsa sino también de una torpe ingenuidad. Y así, desde la perspectiva del estilo, que recordando la famosa frase del Conde de Buffon revela también una antropología —*le style est l'homme même*—, la preocupación por la elegancia, ese artístico ideal estético del Renacimiento, es abandonada a expensas de un pensamiento que apuesta por el rigor y cuyo modelo serán las matemáticas. Con Descartes, y para tristeza de muchos —yo soy uno de ellos—, la lógica batalla sin cuartel para imponerse sobre la retórica, porque la belleza del estilo puede siempre distraer de la verdad⁴⁶. Y así, bello, verdadero y bueno, confundidos e integrados en la tradición platónica, se separan entonces para siempre.

Yo no puedo adherir completamente a ninguna de las dos posiciones presentadas aquí. No me convence ni un sincretismo a lo Pico, quien parte de una confianza ciega en la tradición con el prejuicio de que en ella ya debe haber verdades y de que entre más antigua sea esa tradición más posibilidades habrá de hallarlas allí. Esto conduce a deificar el pasado por el pasado mismo y, asimismo, a negarles al presente y al futuro sus posibilidades de decir verdades humanas, divinas o naturales. Sí me parece muy pertinente la posición de Pico para desestabilizar el canon filosófico de Occidente, haciéndolo más inesperado, menos seguro, más cosmopolita. Y el hecho de que su *Oración* aparezca como el “Manifiesto del Renacimiento” impone la necesidad de volver a ella frecuentemente. La antropología filosófica de Pico permite luchar contra cualquier definición de hombre, para que desde

⁴⁶ De acuerdo con el *ordo geometrico* de la argumentación cartesiana, siempre hay que “avancer toutes les choses desquelles dépendent la proposition que l’on cherche, avant que d’en rien conclure” A.-T., IX-1, 9, 2.

esa antropología pueda evitarse toda definición —*definire*, en latín, significa “poner límites”. Sus tesis y sus argumentos y sus conclusiones pueden vacunar a todo lector frente a la tentación de asumir posiciones éticas y políticas deseosas de hechizar con antropologías definitivas.

Tampoco puedo adherir al escepticismo radical cartesiano hacia toda tradición, porque a mi juicio el ser del hombre no puede deshacerse sin pérdida y sin fracaso de los diversos modos como la tradición teje y desteje ese ser del hombre. El pensamiento y el sentimiento están igualmente incompletos, y son profundamente menesterosos, si siguiendo a Edmund Husserl ellos no están expuestos a la fragua epistemológica y existencial y ontológicamente previa de los otros, de eso que Husserl llamaba *el mundo de la vida*. Pensar y sentir no es única ni fundamentalmente pensar y sentir acerca de algo —como Descartes y el Husserl cartesiano aseguraban al ver sólo el lado intencional de ese pensar y de ese sentir. Pensar y sentir son siempre acontecimientos con otros, *a favor* o *en contra* de ellos, y esos otros adquieren diversas y cambiantes formas: las del pasado de una o de muchas tradiciones; las de un presente que no únicamente requiere que se lo viva sensorialmente con alegría, sino que además no se deja asir conceptualmente porque siempre es vivido como *lo que ya no es más* —aquí resuenan tanto el intento de Immanuel Kant por pensar lo que fue su presente *no ilustrado* sino *de ilustración* como los trabajos de Michel Foucault por ofrecer una ontología del presente—; y asimismo las de un futuro en que los otros y el universo *que todavía no son* también tienen voz y cuyas expectativas la imaginación las esboza con esperanza o con temor. Valga la prevención cartesiana hacia lo que ofrecen los sentidos y hacia los contenidos que arrastra la tradición. Pero la prevención debe ser moderada, como lo piden paradójicamente los sentidos de la misma palabra “tradición” en latín: en *traditio* está el compuesto del verbo *dare* y el prefijo *tra-*, que significa “entregar”, “transmitir” e incluso “traicionar”⁴⁷. Ni todo es entrega de verdades (Pico), ni todo es entrega de falsedades (Descartes). Es necesaria una filosofía que no se deje ni hipnotizar por el pasado, sin repudiarlo *a priori*, ni que se levante ante él dándole simplemente la espalda luego de haberle impuesto el San Benito de los herejes. La realidad es muchísimo más compleja, más matizada, e infortunadamente Pico y Descartes pecan al simplificarla. Ambos operan como ese secuestrador de caminos cuyo nombre griego fue Procasto. Por último, no me convence una filosofía que se niega a ver la necesidad de unir la belleza de las palabras, la verdad de los enunciados y el rigor de los argumentos. Desde su *razón retórica* Pico ni siquiera pensó en negar esa necesidad. Y Descartes, a pesar de negarla con sus palabras y desde su *razón metafísica*, siempre parece haberse afanado por mantener un fino y límpido estilo al escribir en latín y en francés. ¿No se lo sigue considerando todavía

⁴⁷ Ernout, A., y A. Meillet. *Op. cit.*, 178-180.

una de las más bellas plumas de la lengua francesa? No sé si sea factible construir una antropología donde esas dos maneras de la razón puedan coexistir y complementarse, aunque a menudo diverjan y entren en conflicto. Sin embargo, sí sé que abrazar sólo una de las dos llevaría a imponer una antropología que cercena despiadadamente mucho de lo que seguirá persistiendo en el hombre.

**PÁGINA EN BLANCO
EN LA EDICIÓN IMPRESA**

**LA FRACTURA MODERNA ENTRE OPINIÓN Y SABER:
DESCARTES CONTRA MONTAIGNE***

*Danièle Letocha***

A mi parecer, la cuestión sobre el estatuto de la opinión es uno de los mejores indicadores de las diversas figuras de la racionalidad en la historia intelectual. El final del humanismo renacentista del siglo XVI y el primer racionalismo moderno del siglo XVII, en Francia, se oponen de manera directa precisamente en este punto. Si se contrasta un texto de Michel de Montaigne y otro de René Descartes, se pondrá en evidencia que ese distanciamiento es la consecuencia de una mutación en la representación del sujeto y no su causa —tal como querría hacerlo creer el relato con el que se abre el *Discurso del método*. Se trata de una fractura que separa dos mundos cognitivos: el humanismo se halla gobernado por una filosofía del lenguaje a la que yo llamo la razón retórica, mientras que la primera Modernidad decide restaurar la razón metafísica para la que el ser es el principio integrador.

Sin duda Philip Knee tiene razón cuando anota que “en esta práctica del ensayo, el punto de partida de Montaigne es análogo al que presentará más tarde Descartes, pues en ambos casos se trata de la experiencia del mundo vivida por un individuo que afronta la incertidumbre” (P. Knee, 2003: 33). Sin embargo, hay que añadir de inmediato que los procedimientos de ambos pensadores se enfrentan totalmente: la relación con la cultura, la intención, los medios, el carácter, los resultados. Sin pretender que éste sea el único

* Universidad de Ottawa (1981-2001).

** Por la traducción fiel y elegante, quiero agradecer a mis colegas, el Dr. Andrés Lema-Hincapié y el Dr. Jorge Aurelio Díaz.

punto de vista posible sobre este asunto¹, tomo aquí uno de carácter discontinuista para hacer valer el contraste².

Mi artículo apunta principalmente a mostrar que el discurso cartesiano, al desanudar los lazos entre filosofía y arte con el fin de asociar una filosofía nueva al proyecto de las ciencias modernas, sustrae del campo de lo verdadero mucho más que la diversidad de opiniones. Ese discurso opera como un sistema ingenuo y simplificador, borrando matices y ambigüedades de la vida y del pensamiento, para construir “la filosofía que estaba buscando” (*cfr.*, A. T. VI, 32²).

Montaigne presenta la dificultad inversa: una desarticulación extrema, con el propósito de abrirle campo a la multiplicidad de las creencias, de las costumbres y de los valores que se reúnen bajo el nombre de opiniones, ya sea vistas según la diacronía sabia —y esto es la tradición—, ya sea convocadas por su distancia geográfica —y esto es entonces el exotismo. A partir de la edición de 1588, una tercera capa de opiniones se abre camino: las opiniones del vulgo.

MONTAIGNE Y LAS OPINIONES

Si bien para Montaigne no existe una verdad racional que trascienda los contextos históricos y las costumbres, esto no implica que se deba renunciar a toda verdad. Sin duda, a nuestros ojos, el escepticismo de Montaigne muestra un déficit de verdad teórica. Sin embargo, primero en la acción y luego en la escritura, Montaigne examinó con minuciosidad las separaciones entre lo mítico, lo posible, lo probable, lo verosímil y lo verídico, pensándolo todo en una compleja continuidad epistemológica. Estos índices concretos son los que componen la confusión intrincada de las opiniones presentes y pasadas, lejanas y familiares. La primera tarea de los *Essays* consiste en hacer comparecer esas opiniones en una ronda perpetua y según el modelo de la ponderación de testimonios, de la cual surge una “verdad judicial”, de la que él mismo tuvo experiencia directa en su calidad de magistrado en Bordeaux. Como lo ha visto muy bien Daniel Ménager (*cfr.*, D. Ménager, 2007: 40), estas verdades extraídas de las opiniones residen en el detalle y no en el principio. Ellas no son separables, ni de las situaciones en las que se encuentran, ni de las personas empíricas que las enuncian.

Las líneas de demarcación son finas y móviles, porque, por una parte, resulta posible distinguir falsedades manifiestas y, por otra, para extraer las verdades encontradas en el azar de la lectura, es indispensable recogerlas

¹ Ni que no existan otras líneas de continuidad entre esos dos corpus.

² R. Descartes, *Œuvres*, Ed. de Charles Adam y Paul Tannery, París, Léopold Cerf, 1897-1909, con suplemento en 1913, reedición facsimilar de J. Vrin, 1996. En adelante esta edición será referida con las letras A. T.

en las opiniones, es decir, allí donde ellas están dispersas, fragmentadas, desplazadas por las creencias y por los valores, es decir, por eso que nosotros, modernos, llamamos *cultura*. Este es un asunto de olfato y de talento e igualmente de placer, porque, según Montaigne, las facetas de la verdad no son, ni separables de su contexto, ni se pueden juntar en un saber unificado; hay que ser capaz de identificarlas y de habitarlas sucesivamente para captar, sentir y legitimar una pluralidad de posturas con respecto a lo verdadero. Atravesar el mayor número de *exempla* educa entonces la precisión ilustrada de una elección tomada con distancia y con sabiduría que se apoya en la intersubjetividad. De ahí proviene el sujeto narrativo que se configura entre Montaigne y su lector.

No obstante, a mi juicio, uno se engañaría si viera allí una consolidación progresiva del sujeto que conduce al sujeto epistémico de la filosofía moderna³. El sujeto narrativo sigue siendo un *auctor*, en la medida en que no valoriza la unidad tética de un sistema, sino que permanece anclado en la unidad retórica, en eso que Steven Rendall llama “*the authorial discourse*”⁴, comprendido, no como el de un sujeto trascendente y juez de los objetos de conciencia, sino más bien como un “*weaving together several voices*” (entretrejiendo diversas voces), y cuya autoridad no puede ser asignada. La misma metáfora del tejido se vuelve a encontrar en Maryanne Cline Horowitz⁵. Ahora bien, esta metáfora presenta la ventaja de establecer una unidad nueva en la diversidad misma, una unidad que no podría ser abolida sin que se comprometiera al mismo tiempo la inteligibilidad del mundo. Es lo que se había adelantado a expresar, en 1980, Antoine Compagnon, nadando en la paradoja: “No hay que buscarle cinco pies al gato cuando se habla de Montaigne, de una escritura que multiplica los niveles del discurso, que se repliega sin descanso sobre ella misma en una escala de grados. [...] A pesar de su escalonamiento, los *Essays* tienen la unidad de una pieza única” (A. Compagnon, 1980: 12).

³ Como por ejemplo lo ha hecho Michel Villey en *Les sources et l'évolution des 'Essais' de Montaigne*, 1908, 238.

⁴ Cfr. S. Rendall, 1992, 37 y todo el capítulo 3. Esta es la obra más original sobre la pluralidad sincrónica de las tesis de Montaigne. Como no ha sido traducida, muestro aquí algunos rasgos de su modelo, el cual no repliega la verdad de los *Essays* hacia lánguidos efectos literarios, sino que, por el contrario, mantiene esa verdad dentro de un cuadro filosófico. Esta obra se distancia de varios trabajos sobre Montaigne aparecidos en los últimos quince años, como, por ejemplo, el libro de Marcel Conche: *Montaigne et la philosophie*.

⁵ Cfr. “Michel de Montaigne’s Stoic Insights into Peasants’ Death”, en M. Horowitz, A. Cruz & W. Furman, eds., 1988, 245: “En un complejo entretrejado de textos y de experiencias, Montaigne ofreció la imagen de los campesinos que serenamente cavan sus propias tumbas desprovistas de ataúd”.

El ensayo I. XX: “Que filosofar es aprender a morir”, o la diversidad aceptada y puesta en escena

Entre la redacción del ensayo II. XII, “La apología de Raymond Sebond”, excepcional por su longitud (164 páginas) y sobre todo por su tema —el estudio de los límites de la razón teórica—, y la redacción más tardía del resto de los dos libros que constituyen la edición de los *Essays* de marzo de 1580, Montaigne renuncia a la búsqueda de una verdad tética, unificada, apodíctica y universal. Podría decirse que él abandona los valores de verdad de la escolástica y adopta, no sin criticarla, la herencia humanista del conocimiento y de la admiración hacia las letras greco-latinas. Esto significa que los otros ensayos proponen una idea diferente del discurso y de las verdades concretas que este discurso puede producir por medio de la pluralización de la perspectiva. El discurso va de lo simple a lo múltiple.

Para tener un referente claro, miremos de cerca cómo funciona la pluralización del yo en el contexto de la razón retórica. Son útiles aquí las 16 páginas del ensayo I. XX, colmadas de citas latinas. El contenido de esas páginas tiene que ver con una sucesión de posturas ante la muerte. Salvo el último, todos los personajes de este ensayo presentan sus discursos. En primer lugar, vemos que el polígono cerrado de las posiciones comporta cinco puestos: en el orden de aparición en escena, están los filósofos, el autor, el vulgo, los lectores y la Naturaleza. De ahí que también haya aquí cinco tipos de *exempla* y de anécdotas. Si examinamos la orientación de los intercambios entre esas posiciones, veremos que, en y por el desenvolvimiento dialógico mismo, las posiciones se desestabilizan al escindirse en dos. Tendremos entonces las dos claves del pluralismo de Montaigne: no solamente varios discursos diferentes entran en interacción, sino que además y sobre todo cada uno se desdobla al enunciarse. La “oscilación” (*bransle*) concierne tanto a la estructura como a los elementos.

¿Cómo definir la función del *auctor* y el tipo particular de autoridad que él mismo se concede? Montaigne muestra esto de manera evidente. En esa especie de ópera que constituyen los *Essays*, la invención se halla en todas partes en su práctica discursiva: el autor es el redactor del libreto, él realiza la distribución de los papeles, le otorga su carácter y su vestido a cada personaje, escoge a quién y qué citar (directa e indirectamente), inventa las situaciones dramáticas, regula los intercambios y los conflictos y es él quien lleva a cabo la puesta en escena. Finalmente, resulta claro que él domina el propósito en su calidad de director de orquesta. Hay mucho de autoridad y, por ello mismo, mucho de poder. Se percibe la unidad de un modo muy fuerte en cuanto al ritmo y en cuanto al estilo. La unidad se pone al servicio de la pluralidad entre los hombres y en el hombre. El *ars rhetorica*, que no es reducible ni a una ciencia ni a un método, en gran parte supone como la *virtù* un talento inimitable e intransferible. Cuando logra su objetivo, la escritura produce en el *auctor* mismo una organización cognitiva del yo, acen-

tuando su unicidad y su singularidad individuales. Ella lo inscribe en una socialidad-espectáculo a través de relaciones cooperativas y no por la vía de confrontaciones dialécticas⁶. Al contrario de los modernos, Montaigne no busca el control de las ideas o de las cosas por medio del discurso, porque no es allí donde él sitúa su libertad. En efecto, la espontaneidad de las instancias es absolutamente necesaria y también lo es su heterogeneidad, a fin de que la alteridad se insinúe en la identidad más íntima y la libere. El problema de la verdad retórica está en no dejar de ser inteligible dentro de la diferencia inherente y móvil. Cuando lo logra, su coincidencia con la realidad del lenguaje⁷ expresa una totalidad cultural multipolar y moralmente neutra. Se concluye entonces que el objeto del ensayo I. XX, considerado desde el punto de vista retórico —que es el punto de vista de la estrategia estética del discurso—, está signado por esta proposición: “ahora bien, cualquier personaje que el hombre asuma, él siempre juega allí su propio personaje” (*Essais*, 86). Estas posturas, y los discursos no aditivos que ellas comportan, son completamente necesarias a la verdad. En palabras de Montaigne:

Pero también, por otra parte, es una tonta presunción ir a desdeñar y a condenar como falso lo que no nos parece verosímil, lo que es un vicio común de aquellos que piensan tener una mayor suficiencia que la gente del común. [...] Sin embargo, la razón me instruye diciéndome que condenar una cosa por falsa e imposible de manera así de resuelta, es darse la ventaja de tener en la cabeza las fronteras y el límite de la voluntad de Dios y del poder de nuestra Madre Naturaleza; y no existe mayor locura en el mundo que reducir esas fronteras y esos límites a la medida de nuestra capacidad y de nuestra suficiencia. (*Essais*, I. XXVII).

El polígono de las posiciones discursivas en I. XX: la inter-subjetividad sin sujeto

Comencemos por la posición del autor: los constantes desplazamientos pronominales la hacen circular en una pluralidad de figuras. Como era de esperarse, Montaigne se identifica con el YO (*JE*) y con el complemento ME (*ME*), en diversas combinaciones reflexivas y no reflexivas, activas y pasivas. Sin embargo, estos usos del YO están dispersos en medio de pronombres-máscaras, porque en otros lugares también se encuentra Montaigne: en el NOSOTROS (*NOUS*) —los literatos, con exclusión del vulgo; en el NOSOTROS (*NOUS*) genérico (“nuestra condición”) de los hombres mortales; en el TÚ racional, cuando él se habla a sí mismo pintándose como un pobre loco; en el

⁶ Creo, pues, que Michel Villey se equivoca tanto en la pregunta como en la respuesta, cuando juzga que, a medida que sobre el Montaigne-lector disminuye “la influencia despótica de los libros”, se afirma el Montaigne-autor. *Cfr.*, M. Villey, 1908, 238.

⁷ Es decir, con la mayor variedad de discursos posibles, y no con los referentes ontológicos de los que hablan esos discursos.

USTED/USTEDES (*VOUS*) —el reino animal y vegetal de los mortales a los cuales se dirige directamente la naturaleza epicúrea por medio de su prosopopeya; ciertamente se lo encuentra en los tres imperativos que prescriben con seguridad la solución estoica (“aprendamos a domesticar la muerte”, etc.), lo que lo incluye momentáneamente en las “sectas filosóficas” de las cuales él se había distanciado en un primer momento. Por último, Montaigne también se encuentra en la tercera persona del singular y del plural (el hombre/los hombres), que algunas veces representa un universal y que algunas veces representa un sub-grupo masculino y adulto. Asimismo, Montaigne se incluye y se excluye, según el caso, en el uso del SE (*ON*), y nos hace suponer que él concurre con los otros cuando escribe: “Todas las opiniones del mundo están allí...”, o una fórmula equivalente, en particular la de “en verdad...”, ocasional. Así, pues, según los contextos puntuales, la posición del autor varía en su definición y en su extensión.

“El ‘Yo’ de los *Essays* —que uno puede llamar ‘Michel’— es un dispositivo tan literario como el ‘Marcel’ de Proust”, escribe Peter Burke⁸. Pasa lo mismo con aquellos a quienes él habla, con aquellos de quien él habla y con aquellos que él hace hablar en las 27 citas explícitas fuera del texto, así como en las 10 citas directas e indirectas identificadas con un autor de la tradición a lo largo del texto. Y esto, por supuesto, sin contar las múltiples paráfrasis fácilmente identificables por sus lectores. En razón de estas citas, entre más se avanza en el ensayo, se está menos seguro de que Montaigne las haga hablar en el lugar de él, precisamente porque la postura del YO circula de una distribución de papeles a otra, dentro de burbujas de significación separadas y no acumulativas. Esto explica que Jean Starobinski haya escrito que, en el caso de Montaigne, lo contrario de la verdad no sea la opinión, sino la impostura (*cfr.*, J. Starobinski, 1982: 17).

A cada uno de los 76 cambios sucesivos en el sujeto gramatical de los enunciados corresponde un realineamiento de las posiciones, orquestadas sabiamente para incluir/excluir de otra manera los polos puestos en escena, para disolver el crédito de unos por medio del crédito de los otros: cada uno a su turno ocupa el centro, para luego dejarlo sin haber tenido verdaderamente ni razón, ni haberse equivocado. Si el centro judicativo permanece vacío, las facetas de la existencia —de las cuales testimonian las voces— permanecen significativas en la discordancia y en la disonancia. “Los *Essays* —dice Nancy Struever— despliegan una serie de conexiones que actúan a modo de una serie de matrices para la investigación, donde cada matriz sirve como marco para la comprensión de los otros marcos” (N. Struever, 1992: 194). Esta verosimilitud local me parece que expresa el

⁸ J. McConica, James; A. Quinton; A. Kenny & P. Burke, *Renaissance Thinkers* 1993, 370. Es también Peter Burke quien afirma: “Los *Essays* son informativos e igualmente opacos” (330), y ello según el registro de verdad que se escoja.

primer nivel de la verdad, según Montaigne, mientras que la acumulación del conjunto del ensayo habla en otro nivel de verdad que no es la resultante lógica e integradora de los elementos locales.

¿Quién habla? Es siempre Montaigne, porque por supuesto es él quien maneja la pluma. Es él quien cita y es incluso él quien inventa la cita en su recurso a la prosopopeya, donde, en estilo directo, da la palabra a la naturaleza. Y para quienes no participan en los discursos sabios, como el vulgo y el populacho, el libretto interpreta la conducta de estos, la cual transmite muy bien una significación: el golpe final de teatro, que es lo contrario de una conclusión lógica; les asigna el éxito sin la razón filosófica. Se trataba de vencer el temor a la muerte; ahora bien, en su ambiente doméstico, Montaigne había observado atentamente a su valet y a su empleada de casa, quienes murieron sin temor, porque jamás lo experimentaron, ni lo analizaron, ni lo encontraron en los filósofos.

La polifonía del ensayo I. XX reside en esta escritura compleja y controlada de la pluralidad de las voces. La irreductibilidad de las voces expresa la verdad retórica del texto. El yo singular, a través de sus tácticas de multivocidad, se afirma capaz de hacer fracasar la ambición de toda regla general y universal. Montaigne canta por medio de todas estas voces. Él habita sucesivamente cada uno de los papeles de su ópera. Nos muestra un mundo fragmentado donde las evidencias sufren eclipses.

Es necesario entonces comprender que actuar verdaderamente *su* personaje “entre” (*parmy*), no quiere decir que, entre sus múltiples registros (mudos o parlantes), se habría descubierto por fin un registro que fuese el auténtico y que fuese el suyo propio. En efecto, ello significa más bien que el yo se encuentra cómodo en su casa y también fuera de ella, refractado por el mundo humano del lenguaje, pero no prisionero de las palabras. Hay que vivir sintiendo curiosidad por todas las posturas, sin perder de vista que se cambia de máscara al cambiar de discurso. Detrás de la última máscara está el silencio. Ahora bien, aquí el juicio de Montaigne sigue siendo ambiguo: se ve cómo el vulgo iletrado es calificado a veces de “estupidez brutal” y de “grosera ceguera” (94), y a veces admirado por su sabia dignidad ante la muerte (100).

DESCARTES Y EL DESPRECIO DE LA OPINIÓN: EL CAMINO INVERSO

A partir de la redacción de las *Reglas para la dirección del espíritu*, hacia 1626-1627, nadie puede negar que Descartes inicia un nuevo orden intelectual. Y ciertamente de 1626 a 1637, es decir, hasta el *cogito* del *Discurso del método*, en sus escritos vemos articularse con claridad un nuevo comienzo: el comienzo de una primera Modernidad barroca que se asienta en la racionalidad teórica y que fija el campo de las ciencias apoyándolas sobre

la invariancia de una metafísica. Si Descartes reivindica explícitamente la novedad de su procedimiento y de las luces que ese procedimiento aporta, él no dice que ese comienzo se haya conquistado sobre otra visión del mundo, sobre otras verdades, o sobre otros cánones, es decir, sobre otro orden que supondría una iluminación móvil de luminosos haces cruzados —aquellos que hacen circular las sombras y hacen temblar las imágenes intermitentes en un espacio simbólico muy diferente. Descartes únicamente nos da el diseño del desorden de las tinieblas que lo rodean (*cf.*, A. T. VI, 11-22), y que al mismo tiempo lo engañan: “[...] sino que, con todas las opiniones que yo había aceptado en mi creencia hasta entonces, no podía hacer nada mejor que intentar de una vez por todas desprenderme de ellas para introducir luego otras mejores, o bien las mismas una vez que las hubiera ajustado al nivel de la razón” (A. T. VI, 13-14).

Pero no aceptemos sus palabras sin examen y, siguiendo el camino abierto con anterioridad por Henri Gouhier (*cf.*, H. Gouhier, 1958), busquemos por qué Descartes desacredita el humanismo tardío del Renacimiento para de inmediato promover el interés por un espacio racional inédito: el suyo, el de Blaise Pascal, el de Nicolás de Malebranche, el de Baruch de Spinoza y el de Gottfried Wilhelm Leibniz. Para legitimar su empresa, es necesario —y es suficiente— que Descartes haga aparecer lo antiguo y lo nuevo en una relación de tinieblas a luces, de irracional a racional, de arbitrario a necesario, es decir, de opinión a ciencia: se trata pues de la liquidación de tres siglos de humanismo en más o menos tres páginas.

Salir del humanismo renacentista

Acabo de hablar contra Descartes —*In Cartesium*—, sin impugnar la ruptura que él defiende, ni cuestionar las claridades que, según él, serían su propia creación. Sin embargo, es esencial ahondar en esta ruptura para mostrar lo que Descartes no muestra: lo que él encuentra en la cultura de su tiempo no es ante todo la escolástica, es más bien el humanismo europeo fatigado e inquieto. Es el orden renacentista, que nosotros llamaremos racionalidad retórica; aquella que se articula alrededor de una lógica del discurso que concede el primado a la comunicación sobre la función informativa. De hecho, con poca unidad doctrinal, el humanismo hizo converger a los intelectuales en una filosofía del lenguaje muy elaborada, apoyada sobre una filología pluridisciplinar y rigurosa, exacta y una, que de ninguna manera es víctima de la “diversidad de las opiniones”, para emplear el diagnóstico cartesiano. Descartes quiere ignorar que para el humanismo el mundo es discurso y que, por consiguiente, la ciencia del discurso es ciencia de lo real.

En contraste, el espíritu cartesiano identifica toda la verdad con la verdad ontológica que ha de hacerse: el regreso a Platón se ve en la convergencia de la unidad, de la verdad (aunque la belleza haya sido relegada a estar entre

los imponderables). Lo que se pone en juego aquí es un saber sobre el ser, un referente exterior al discurso. La luz de la verdad exige un acuerdo entre el pensamiento y sus representaciones, y luego entre estas representaciones y las cosas. Aquí el discurso se encuentra relegado al estatuto de accidente segundo e insignificante. Antes que nada aquí opera la ruptura. Es importante recordar que aquellos tres siglos de investigación de los humanistas se habían afirmado contra el ontologismo especulativo de la Universidad y contra la vacuidad de sus ejercicios lógicos. Ahora bien, desde el colegio, Descartes comprende muy pronto que el modo de verdad referencial y unívoca que él busca no habrá de hallarse en el espacio policéntrico de la razón retórica; un espacio que voluntaria y sabiamente se halla despojado del tribunal del juez encargado de zanjar las tesis en la escritura convencional del *tractatus* universitario. En el *Collège de la Flèche* y más tarde en sus estudios de derecho, Descartes fue formado bajo el ideal erasmiano de la razón retórica y, sin duda, dentro de los mismos términos que Montaigne antes que él. No obstante, Descartes no quiere para él un itinerario intelectual que lo obligaría a casarse de manera sucesiva con las diversas posturas de lo probable.

El *cogito* aparece entonces como una estrategia para abolir las evidencias de la cultura humanista, cambiando las preguntas, más que poniendo en duda las respuestas dadas a esas preguntas. Hay que mostrar cómo el éxito de Descartes corresponde no solamente a un desplazamiento de luz, sino también a una pérdida cognitiva, ética y estética. Friedrich Nietzsche, quien escrutó tan bien la finitud de toda teoría, habla de la sombra que proyecta necesariamente el filósofo por el mismo hecho de esclarecer alguna nueva perspectiva. Hablemos un poco de esta sombra que, nosotros, modernos tardíos, percibimos cada vez mejor. Bajo el ángulo ideológico, veamos entonces la estrategia del *cogito*, así como sus efectos de sustracción.

El clima sociopolítico cambió en Europa entre 1600 y 1628, fecha probable de la redacción de las *Reglas para la dirección del espíritu*. No son años para reírse. ¿No había condenado el *Índex al corpus* erasmiano? Giordano Bruno y Giulio Cesare Vanini fueron quemados. Las tesis de Galileo Galilei eran examinadas una primera vez en 1616 por el cardenal Roberto Francisco Rómulo Belarmino. La diversión se vuelve sospechosa: es un obstáculo para la salvación y para la ciencia. Tanto política como individualmente hay que ser *serios*. ¿A quiénes se dirige Descartes? Aquí está la respuesta, según palabras de la *Regula I*: “Qui serio student ad bonam mentem pervenire...”, es decir; “Si alguien busca seriamente la verdad, [...] únicamente debe pensar en acrecentar la luz natural de su razón” (A. T. X, 361).

Descartes no quiere esas actitudes negligentes y divertidas, ni guiños de ojo a los amigos o a los lectores, ni lecturas cursivas, que son alegrías del ocio agradable, discontinuo y ligero, y que caracterizan al letrado renacentista: Erasmo de Rotterdam, Tomás Moro y Michel de Montaigne —entre

muchos otros—, quienes se vanaglorian constantemente de acuerdo con el aristocratismo de buena ley que rechaza el trabajo metódico, al igual que todo discurso laborioso. La ciencia no es en absoluto lúdica. El espíritu cartesiano se caracteriza ante todo por ser anti-diletante. La nueva ciencia no es tampoco una búsqueda de los deberes y de las virtudes del buen vivir y del buen morir, tan propia a la intención humanista. La *bona mens* omnipresente reemplaza la preocupación del hombre bueno, de la buena vida, cambiándoles el sentido. De un golpe se impone una mutación intelectualista y, en mirada retrospectiva, Descartes lo habrá de proclamar en la primera página de las *Pasiones del alma*: “Nadie antes que yo...”, escribe, reivindicando su decisión de abrir una vía nueva.

Sin embargo, la nueva racionalidad no es ante todo una obra que más tarde y accidentalmente se habría abocado al problema del poder. Se trata de lo contrario. Desde su definición, y antes de su puesta en marcha y de su cosecha, el proyecto cartesiano comporta una finalidad de poder y de control sobre la vida simbólica. La claridad —sin que se especifique cuál— es el criterio; el método —el único camino directo— es el medio. ¿Cómo controlar mi propia vida intelectual? ¿Cómo asegurarme de “construir en un terreno que me pertenece totalmente”? (A.T, VI, 15).

Todo ello es un juicio indirecto sobre “los males” que afectan a la racionalidad retórica cuando se la mide con el rasero de una empresa metafísica. A esas dos preguntas, Descartes responde proponiendo cinco procedimientos; para controlar su propia vida intelectual, hay que:

- desacreditar el tipo dominante de sabiduría, el que lleva la tradición erudita, haciendo una crítica a la cultura;
- despojar al yo de la cultura, separarlo de todo y dotarlo de autoridad, haciendo del sujeto pensante un sujeto científico; se trata de rehabilitar la *naturaleza desnuda*, la luz o razón natural⁹;
- imponer sobre todos los datos heterogéneos de lo real el modelo matemático¹⁰ para traducirlos así en objetos de pensamiento mensurables y operatorios;
- fragmentar los problemas de acuerdo con un atomismo del sentido que concede el primado al elemento sobre la estructura;
- hacer de la búsqueda de la verdad un procedimiento metodológico, lo más económico posible: durante más o menos diez años, las 31 reglas de las *Regulae ad directionem ingenii* (no publicadas) serán reducidas a 4 reglas en el *Discours de la méthode*.

⁹ Aquí tenemos una de las nociones más oscuras del pensamiento cartesiano que desafortunadamente no ha recibido la atención que merece.

¹⁰ Treinta años más tarde Blaise Pascal protestó contra esta reducción y la consecuente unicidad que opera el pensamiento *more geometrico*.

Precisamente, según lo apunta Jean-Vincent Blanchard, es en ese intervalo temporal, el de 1630, cuando Descartes redactó el capítulo del *Tratado del mundo* consagrado a las representaciones sensoriales, donde “le da un golpe decisivo al fundamento filosófico y epistemológico de la ciencia escolástica, es decir, al realismo tomista. En Descartes, las sensaciones no aseguran ninguna continuidad ontológica entre el objeto y el espíritu” (J.-V. Blanchard, 2008: 239).

Busca así iniciar un orden inédito con el fin de administrar contenidos nuevamente conquistados. Quiere definir y legitimar un paradigma diferente y, según dice, superior. En la sexta parte del *Discours de la méthode*, Descartes expresa lo anterior de manera dinámica: “Porque intentar vencer todas las dificultades y los errores que nos impiden llegar al conocimiento de la verdad es efectivamente dar batallas” (A. T. VI, 67). ¿Sería Descartes un nuevo condotiero de la filosofía? De ningún modo. Él odia la aventura y el perfil que él mismo diseña es claramente el del sabio moderno, prudente y circunspecto. Descartes reclama el orden contra un orden presente caricaturizado como desorden. ¿Por qué decretar que el orden de los otros es desorden? “Nada es más vano [...]”, escribe a este respecto, que seguir la empresa de la retórica ligada a la tradición, una retórica que propone pensar la excepción, lo singular y la circunstancia. Esto es perder el tiempo en bagatelas.

Tal como lo ha hecho notar Geneviève Rodis-Lewis (G. Rodis-Lewis, I-II, 1971, I, 170), en el enunciado del primer precepto —“el primero consistía en no recibir nunca cosa alguna como verdadera que yo no conociese evidentemente como tal” (A. T. VI, 18)— ese término pasivo de “recibir” se presta a confusión. Si se trata de volver a tomar en mano propia la autoridad del juicio, la operación es eminentemente activa. De ahora en adelante, Descartes mismo decide sobre lo recibitable y lo no recibitable. Se apropia igualmente de la clave de la claridad buscada, es decir, del poder para definir las nociones, de los criterios de verdad, de las operaciones justificadas y de los balances críticos. El rasgo moderno está en el hecho de que Descartes exige del lector que abandone sus propias referencias y sus propios hábitos. El autor decide ser el maestro de obra y gerenciar su proyecto de ciencia, separando lo que no es útil. Según lo anota Geneviève Rodis-Lewis, al marcar la ruptura de paradigma, el entusiasmo cartesiano proviene de la convicción de “recrear la luz, como al principio del *Génesis*, y separarla del Caos, para reconquistar la totalidad de lo real” (G. Rodis-Lewis, 1971: 165).

El orden que Descartes quiere desacreditar y dislocar, es el orden que rige la tradición sabia, heredado del comentario bíblico y de las antiguédaes greco-latinas. Antes de Descartes, ¿qué es pensar y qué es emanciparse según la tradición? Es esencialmente aprender a pensar *con* una pluralidad de discursos donde los vectores de socialidad, de verdad y de belleza se han fusionado en una sola totalidad no sistemática. Para participar en los

saberes humanistas, hay que aprender a circular entre diversos planos de profundidad y jugar al laberinto en un conjunto de entradas múltiples, de coherencias múltiples, de acuerdo con reglas dadas por ecos, por signos, por metáforas, en pocas palabras, por las reglas de la analogía, y no por las reglas de la identidad matemática. Se trata, entonces, de una fuente de luces diversas que se irisan al pasar según el ángulo de visión.

Circulando en las regiones de esos *corpus* renacentistas, débilmente articulados desde el punto de vista teórico, el yo concreto encuentra los intersticios necesarios para la afirmación de su singularidad y puede estibar para el viaje indefinido de su búsqueda. La ley, aquí, es la del placer y la de la proliferación del sentido, y no la de la aplicación laboriosa en vista de una reducción a lo unívoco. Rayos oblicuos que la iluminación clínica cartesiana suprime. Esta iluminación cartesiana es el fin de una verdad estética.

Pero la tradición como ámbito ejerce una regulación normativa de las conciencias que se encuentran en ella, y esto por medio de la mediación necesaria del discurso. La tradición es lo que fija el campo temático sobre el cual se regulan las conciencias: *loci communes* que no pertenecen propiamente a nadie. Heteronomía del lugar, del asunto, de los modelos. Pero si las conciencias únicamente se limitaran a reflejar y a reiterar la tradición a lo idéntico, la filosofía quedaría abolida. La diversidad de las opiniones es, por supuesto, una condición esencial del itinerario filosófico renacentista. Y puesto que el yo no es ni origen, ni fin de la verdad filosófica, es necesario comprender que cada cual se halla él mismo “ensayando” sucesivamente personajes diversos, diversas posiciones discursivas, diversas “voces” en el mismo repertorio.

Para individuos concretos que se entregan a la filosofía sin estar previamente despojados de sus gustos, de sus acentos regionales, de sus amistades, de sus creencias y de sus caracteres idiosincrásicos, la tradición es el sujeto —en el sentido en que G. W. F. Hegel afirma que el concepto es sujeto. La tradición opera para ellos como un análogo del “Alma del mundo”, y ellos no podrían practicar un *cogito* cartesiano sin aniquilar su identidad. Porque el hombre-camaleón, descrito por Pico de la Mirandola, no quiere ser un espíritu puro. Atravesado por el discurso plural de la tradición, el lector renacentista *encuentra* su verdad en la coexistencia de las diferencias. Él encuentra su identidad en la desviación de la alteridad primera: nada de juegos de poder aquí, sino una epistemología de lo derivado¹¹, donde la duración es la que fundamenta. La lógica del yo es la del signo, la del reflejo, la del trazo, la del espejo. Inmersión, inscripción en la tradición, ella misma

¹¹ Así, resulta casi imposible representarnos hoy que, entre 1400 y 1600, los grandes acontecimientos filosóficos fueron las ediciones y las traducciones de fragmentos de los *corpus* antiguos. Las ediciones establecidas por los humanistas son tan seguras y tan claras, que, con pocas excepciones, son las mismas de las que aún nos servimos.

animada por una razón velada: los textos de la tradición, porque todos son escritos, pueden reducirse a un mismo sistema universal de signos, y así las sentencias se vuelven conmensurables en ese sistema. La intertextualidad y la intersubjetividad se corresponden¹². Los textos mediatizan las relaciones entre el otro y el yo, entre el yo y yo mismo. La armonía que les procuran a los textos las elegancias neo-latinas, constituye una *unidad* material muy fuerte, cuyo sentido perderá la Modernidad. La filosofía del Renacimiento está construida como una de las bellas artes: la verdad estética de la seducción no puede oponerse a una verdad intelectual distinta. Las claridades oblicuas de esta razón retórica coleccionan las doctrinas sin tener los utensilios para expurgar y para excluir. Es claro que esa razón debe alcanzar, tarde o temprano, un punto de saturación donde la memoria paraliza el movimiento exploratorio: sobre la otra ladera, Moro nos muestra a los Utópicos de su *Utopía* despojados de casi todos los libros. Pero esto no fundamenta la autoridad del sujeto moderno.

**El despido de la filosofía del lenguaje o de la “razón retórica”
en favor de una filosofía del ser inmediatamente
aprehendido por el entendimiento**

Descartes se consagró precisamente a quebrar esa memoria hipertrofiada, así como sus relaciones de simbiosis, de afinidad y de solidaridades sentidas. En el *Discurso del método* (cfr., A. T. VI, 6-9) repite que el estudio de las lenguas y de las letras antiguas aleja de la realidad presente. Esto nace de sus consideraciones de 1629-1630 sobre lo arbitrario del signo: puesto que no existe relación necesaria entre el signo y el significado, hay que desembarazarse de una envoltura irracional y agobiante, para repatriar el lugar del pensamiento desde el discurso hacia el espíritu exclusivamente. Es bien conocido su rechazo a la retórica: “Quienes disponen del razonamiento más fuerte y digieren mejor sus propios pensamientos para volverlos claros e inteligibles, siempre pueden persuadir mejor con lo que proponen, aunque tan sólo hablasen bajo bretón y jamás hubiesen aprendido retórica” (A. T. VI, 7)¹³.

¹² En su obra de 1980, *Nous*, Michel de Montaigne, Antoine Compagnon estima haberle concedido importancia, de manera demasiado exclusiva, a un Montaigne-parangón de la intertextualidad: “Descubrimos en los *Ensayos* —incluso mejor que en Rabelais— el colmo del dialogismo a lo Mikhail Bakhtin, desde la cita hasta el plagio: ‘no hacemos más que entreglosarnos’. Ese Montaigne no ignoraba, ni la teoría del texto, ni las sofisticaciones de la lingüística”. Cfr., A. Compagnon, 2007: 28. ¿Cómo otorgarle menos importancia a esta dimensión?

¹³ Esta negación no significa en lo más mínimo que Descartes no utilice tanto —¿o más?— que otras estrategias retóricas eruditas, que podemos estudiar, como lo han hecho Philippe Desan, Marc Fumaroli o Jean-Vincent Blanchard. Este último intérprete ha llegado a afirmar que el Descartes del *Discurso del método* es el primer representante del “aticismo francés”. (Cfr., J.-V. Blanchard, 2008: 3).

Descartes —y con él los modernos— pierde de vista la evidencia fundamental de la razón retórica: el hecho de que la forma constriñe el contenido. Cuando Anne-Marie de Shurman visitó a Descartes en Utrecht, éste le habló de una tentativa para leer la *Biblia* en hebreo, tarea que él había abandonado rápidamente debido a su “poca importancia” y al hecho de que no encontraba allí nada distinto (citado por Rodis-Lewis, 1971: 492, según A. T. IV, 700-701). Esta mutación, que suprime la evidencia de la lengua-matriz y, por consiguiente, la evidencia de las relaciones entre el pasado y el presente, es, a mi juicio, el momento decisivo que hace bascular la perspectiva hacia la Modernidad. A partir de ese momento la lengua vulgar toma un valor filosófico que ni Montaigne, ni Petrus Ramus antes que él, le habían dado nunca: claridad que proyecta una sombra sobre el discurso. Y si el discurso recibido y compartido ya no opera más como medio inter-subjetivo siempre anterior a mi proceder, el primado de la socialidad se derrumba también. De ahí que Descartes deba pasar primero de las opiniones a la opinión —como categoría—, antes de poder poner como fundamento la existencia de la *res cogitans*. Este salto a lo abstracto, que marca la fractura moderna y permite construir la unidad de lo verdadero, lo había rechazado Montaigne muy sabiamente.

Tal como lo enfatiza Rodis-Lewis (*cf.*, Rodis-Lewis, 1971: 144), después de Adrián Baillet y de varios más, Descartes desconfía de la comunicación. A él no le agradaba escribir y no soportaba a los contradictores. Para él la escritura científica implicaba la producción únicamente de un trabajo acabado, liso y cerrado, que no diera lugar al debate con el otro acerca del proceso de su construcción.

La recepción se separa por completo de la concepción de una obra. Porque la obra ya no es conversación, narración y comunicación, como lo pensaban los miembros de la *Respublica litterarum*. El primado de la tradición como medio de pensamiento constituía una elección filosófica que permitía entrar en “compañía”, estar plenamente —y esto es decisivo— presente con el otro, y abrir un diálogo arriesgando las diferencias. El desafío consiste, entonces, en lograr que el concierto de las voces resuene armonioso. No se trata de llegar a un acuerdo sobre una proposición particular, sino de que cada uno participe en una teoría de la cultura. Las doctrinas nunca son en la cultura, ni totalmente mías, ni totalmente del otro.

Desde el punto de vista epistemológico, esas doctrinas pueden ser llamadas “significantes en flotación”, no objetos ni sujetos, según lo señala Hélène Védrine (*cf.*, H. Védrine, 1996: 14). Ningún elemento, incluso el hombre —un elemento más entre otros dentro de este cosmologismo inclusivo—, puede ser extraído, fraccionado o aislado de su contexto sin que pierda su inteligibilidad de pertenencia. Y como el espacio retórico no se halla polarizado según la lógica binaria sujeto/objeto, no se observa allí el sentimiento moderno del *aut, aut* (o esto, o aquello): o yo dirijo mi modo

de proceder y yo soy libre, o yo soy dirigido, actuado, manipulado, sometido, esto es, humillado. El proyecto cognitivo moderno introduce una ética binaria simplista en el mandato de ser uno mismo: o sujetado o sujeto. El humanismo, por su parte, no se asombraba de que las verdades naturales que le advienen al alma humana finita, degenerada por el pecado original, dotada de una razón oscurecida y de una voluntad deficiente, no produjera sino verdades relativas y parciales, divergentes y no acumulativas, y en todo caso jamás transparentes.

Precisamente Descartes lee bajo este ángulo la relación con la tradición: ella es agobiante cuando me atrapa; me desborda, me distrae, me dispersa, me esclaviza a sus visiones sin distancia. Es lo que engloba la expresión: *me engaño*. Descartes transfiere entonces el acto filosófico al juicio crítico. Leer es sospechoso porque significa recibir, otorgar crédito, entrar en solidaridades sin fondo donde todo reenvía a todo en la circularidad de la cultura.

De un solo golpe la variedad placentera, asombrosa y fecunda —la *copia verborum et rerum*— se transforma en un estruendo de opiniones que cae en lo completamente arbitrario. Descartes ni siquiera demuestra el hecho de que “la diversidad de nuestras opiniones” (A. T. VI, 2)¹⁴ constituya un fracaso del pensamiento: eso está implícito. Todas las opiniones caen en lo arbitrario, que es una materia inutilizable en la búsqueda de la verdad. Lo que Descartes nos dice en la Primera Parte del *Discurso del método* es que todas las doctrinas filosóficas valen lo mismo en razón de su irracionalidad: de ahí el derecho que él se toma para reducir las todas a una sola categoría, la del error. Este cambio en el modo de considerarlas se manifiesta por medio de las metáforas de ahogamiento y de oscuridad. En palabras de la *Regula IV*: “Pero estoy convencido de que las primeras esencias de la verdad, puestas por la Naturaleza en el espíritu humano, las hemos ahogado en nosotros al leer y al escuchar tantos errores de todo tipo” (A. T. X, 376).

LAS CONDICIONES DE POSIBILIDAD DEL *COGITO*

El objetivo es el siguiente: es necesario que la autoridad y la pertinencia sustraídas a la tradición se encuentren al final, es decir, en el momento del *cogito*, reformuladas e investidas de nuevo en el espíritu. Esta inversión general del índice de los valores desplaza la relación luces/tinieblas. Lo que antes era claro —el esplendor de la lengua, la nobleza de su origen, la exactitud de su lección, la seducción estilística, el brillo de las complicidades con los lectores—, en una palabra, todas las dimensiones estéticas, cultura-

¹⁴ “Y que, considerando cuántas opiniones diversas puede haber allí, concernientes a un mismo asunto y sustentadas por personas muy doctas, aunque nunca pueda haber más de una sola que sea verdadera, consideraba casi como falso todo aquello que no era sino verosímil” (A. T. VI, 8).

les y societales, caen en el sin-sentido y en la insignificancia¹⁵. “El humanismo no es, entonces, suficiente”, comenta Rodis-Lewis (*cf.*, Rodis-Lewis, 1971: 17). Por mi parte, comprendo que el humanismo es ilusorio, estorbo y inútil. No es un asunto de grado, sino de naturaleza. Para Descartes el humanismo filosófico constituye una impostura ante la cual él responde con una brusca “salida de la tradición”. ¿A dónde ir? Hacia sí mismo, bajo la condición de postular una definición del yo enriquecida, ambiciosa y compleja. Desde la *Regula* IV, esto es, en 1626-1627, las razones seminales se precisan para hacer contrapeso a la tradición: es indispensable que el mundo se silencie para que esa misma razón trascienda la opinión y para que ella se establezca como sujeto discursivo. En palabras de Descartes: “El espíritu humano posee en efecto un no sé qué de divino, donde han sido sembradas las primeras semillas de los pensamientos útiles, de tal suerte que a menudo, aunque sean olvidadas o ahogadas por estudios contrarios, ellas produzcan frutos con espontaneidad” (A. T. X, 373).

Esta arquitectura del yo no se mantendría en el recorrido cartesiano, pero ella tiene una función instrumental evidente. Aquí se comienza a agrandar el *ego* del *ego cogito* que vendrá, invocando un léxico neo-estoico demasiado inclusivo, sin duda, del yo en la naturaleza, pero capaz de poner el *logos-razón* en la Naturaleza más bien que en los libros. He aquí otra clave de inteligibilidad del nuevo paradigma moderno. Naturaleza contra cultura, lo claro contra lo turbio, la cosa contra el estilo. El fanfarrón de la cultura aparta los claroscuros de la erudición corruptora. Solamente el grado cero de la información le asegura el control sobre el proyecto de verdad. Se trata de la claridad quirúrgica mediante el vacío.

Una antropología más que optimista y cuasi milagrosa se dibuja desde las *Regulae* (*bona mens*), se consolida en el *Discurso* (*ingenium*) y se despliega en las *Meditaciones* de 1641: el fundamento en la razón permite a la conciencia “adquirir una ciencia perfecta que toca una infinidad de cosas”; ciencia que es deducida de la necesidad de la existencia de Dios y que, instrumentalizada, le permite al sujeto moderno asegurarse de la eterna verdad de las ideas claras y distintas (*cf.*, A. T. VII, 71), porque el principio de razón ha sido interiorizado y actúa como razón-facultad.

El *cogito* se suicidaría, a menos que Descartes no hubiese redefinido previamente y de manera radical las capacidades del espíritu. La naturaleza del espíritu es buena, la razón natural excelente —“por poco que yo aplique mi atención a ello” (A. T. X, 50)¹⁶—, la intuición espontánea e innata muy segura. Se ha resucitado al innatismo para arruinar la autoridad de la tradición.

¹⁵ ¿Por qué “quejarse del conocimiento de tales bagatelas”? A. T. X, 375.

¹⁶ *Cfr.* A.T, VII, 63: “*particularia innumera [...] attendendo percipio, quorum veritas adeo aperta et naturae meae consentanea*” (“cuando presto atención percibo innumerables cosas particulares [...] cuya verdad es tan evidente y tan acorde con mi naturaleza”).

Es indispensable que la luz pueda surgir de una deducción no aprendida y técnicamente correcta. La espiral ha sido reemplazada por la línea recta.

Tenemos así una epistemología fabulosa: una cosa pensante finita, falible, voluntarista, que únicamente ha conocido fracasos en toda su historia intelectual, se declara de manera abrupta apta por completo para producir un saber indudable para todo espíritu atento y serio. ¿No es una maravilla que lo relativo produzca lo absoluto, que un espíritu finito pueda construir una cadena indefinida de verdades? Lo menos puede lo más y esto gracias a un método. Antes que nada, era necesario liberar el espíritu de la corrupción de la cultura y restaurarlo en su virginidad, al abrigo de la tradición, y teniendo como timonel la luz natural de la razón.

Vienen luego las dos fases, para cuyo análisis no tendré tiempo aquí: la imposición por parte de Descartes de una mediación universal, en este caso la del modelo matemático que crea el campo de la objetividad; y, finalmente, la auto-institución del sujeto pensante, despojado de todo color concreto, rebajado a una máquina de razonar que construye el saber y exhorta a la humanidad a perseguir juntos la misma tarea.

Sólo que ese “en conjunto” ya no habrá de tener sentido, si Descartes, por medio del *cogito*, nos ha desembarazado de la intersubjetividad, de la historia de los individuos y de las ideas, de los deseos humanos, de sus palabras, de sus sueños, de su imaginario. En efecto, si el *cogito* está hecho para todo espíritu que acepte la reducción del yo a la pura racionalidad, entonces ese *cogito* sustrae casi todo lo que los hombres tienen de humano. La vida ya no tiene resonancia alguna sobre una sabiduría que se considera ciencia.

El “yo” humanista contenía un “nosotros” no controlado, ni transparente. El “yo” del *cogito* se ha castrado voluntariamente, se ha despersonalizado y neutralizado. En el sujeto enmascarado del *cogito*, el que piensa es el “se” intercambiable propio del discurso sapiente. En contrapartida a esta costosa reducción monológica, Descartes le prometía a ese “yo” poder y eficacia, haciéndolo “como dueño y señor de la naturaleza” (A. T. VI, 62). Pienso que Descartes —*scriptor* a pesar de él mismo— no midió bien toda la ironía que habita en ese “como” escrito por su propia mano.

BIBLIOGRAFÍA

P. Burke, “Montaigne” (1993), En: *Renaissance Thinkers*, Oxford & New York: Oxford UP, 301-385. Para la obra completa, cfr., infra J. McConica et al.

J.-V. Blanchard (2008), *L’optique du discours au XVIIe siècle. De la rhétorique des Jésuites au style de la raison moderne*, Presses de l’Un. Laval, Québec.

A. Compagnon (1980), *Nous, Michel de Montaigne*, Seuil, Paris.

A. Compagnon (2007), "Dossier-Montaigne". Le magazine littéraire No. 464, Paris, pp. 28-29.

M. Conche (1996), Montaigne et la philosophie, P.U.F., Paris.

R. Descartes (1964), Discours de la méthode, Introduction y notas de Gilbert Gadoffre, Manchester UP, Manchester.

R. Descartes (1996), Œuvres, Édition Charles Adam et Paul Tannery, Léopold Cerf, Paris, 1897-1909, avec supplément en 1913, 11 volumes, rééditée en facsimilé par J. Vrin, 1996.

H. Gouhier (1958), Les premières pensées de Descartes. Contribution à l'histoire de l'anti-Renaissance, J. Vrin, Paris.

É. Gilson (1930), Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien, J. Vrin, Paris.

M. Horowitz; A. J. Cruz & W. Furman, eds., (1988), Renaissance Rereadings. Urbana & Chicago: Un. of Illinois P.

P. Knee (2003), La parole incertaine. Montaigne en dialogue, P. de l'Un. Laval, Québec.

J. McConica; A. Quinton; A. Kenny & P. Burke (1993), Renaissance Thinkers. Oxford & New York. Oxford UP.

D. Ménager (2007), "L'autoportrait". En: Dossier-Montaigne. Le magazine littéraire, No. 464, Paris, pp. 38-40.

M. Montaigne (2008), Essais. Notes, biographie et chronologie par Alexandre Micha, introduction de Roger-Paul Droit. Collection Le Monde de la philosophie. Flammarion, Paris.

S. Rendall (1992), Distinguo: Reading Montaigne Differently. Clarendon, Oxford.

G. Rodis-Lewis (1971), L'oeuvre de Descartes. I-II, J. Vrin, Paris.

J. Starobinski (1982), Montaigne en mouvement, Gallimard, Paris.

N. Struever (1992), Theory as Practice: Ethical Inquiry into the Renaissance, The Un. of Chicago P, Chicago & London.

H. Védrine (1996), Philosophie et magie à la Renaissance, Livre de Poche No. 4231, Paris.

M. Villey (1908), Les sources et l'évolution des 'Essais' de Montaigne I-II, Hachette, Paris.

**DESCARTES Y BOYLE: EL CORPUSCULARISMO CARTESIANO
COMO ANTECEDENTE DE LA QUÍMICA MODERNA**

*Laura Benítez**

INTRODUCCIÓN

La teoría corpuscular, como Descartes la presenta en *El Mundo o tratado de la luz*, exhibe dos características fundamentales: propone que el mundo natural es homogéneo, constituido por la misma materia extensa, la cual es en principio divisible al infinito y también, que sus más importantes manifestaciones o expresiones son mecánicas. Así, el corpuscularismo cartesiano es a la vez geométrico y mecánico. Es esta doble cualidad matemática y física de la propuesta de Descartes la que permitió que algunos filósofos naturales encontraran particularmente atractivo el corpuscularismo. En efecto, Robert Boyle explica que gracias al corpuscularismo puede hacerse a un lado la teoría aristotélico-escolástica de las formas sustanciales así como la falsa idea de las cualidades reales como existentes con independencia de los objetos.

De hecho, Descartes había incursionado en la cuestión de las cualidades de los objetos materiales explicando que había cualidades más básicas como el tamaño, la forma, el acomodo de las partes y el movimiento o reposo de los objetos, así como cualidades sensibles como el color, el olor, el sabor, etc.; sin embargo, Boyle encuentra que la propuesta cartesiana no es suficientemente amplia por lo que intenta mejorar, no sólo la división entre cualidades primarias y secundarias, sino tipificar muy cuidadosamente qué

* Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filosóficas.

cualidades son meramente “geométricas” y cuáles tienen un mayor o menor carácter “operativo”.

Desde luego mi interés en estos autores va más allá de las meras propuestas ontológicas de base, ya que el asunto se traducirá en problemas concretos tanto para las ciencias físicas como para las químicas. En última instancia sostengo que el corpuscularismo que Boyle retoma de Descartes es la base para la propuesta de la nueva ciencia química que pretende claramente desvincularse de la tradición alquímica y mágica.

ALGUNAS CONSIDERACIONES SOBRE EL CORPUSCULARISMO CARTESIANO

Como bien sabemos, el universo cartesiano se simplifica y homogeneiza frente a la enorme diversidad de sustancias y formas sustanciales de la tradición y la ingente dificultad para atrapar la esencia de cada género de cosas en el mundo natural. Para ello Descartes propone que la característica esencial de la materia es la extensión tridimensional por lo que todo cuerpo en la naturaleza es básicamente extenso: “Haciendo lo cual sabremos que la naturaleza de la materia, o del cuerpo tomado en general, no consiste en que sea una cosa dura o pesada, o coloreada o que toque a nuestros sentidos de alguna otra manera, sino sólo en que es una sustancia extensa en largo, ancho y profundo” (A.T, IX, II, 4).

De esa manera lo que se atribuye a un cuerpo presupone la extensión; sin embargo, el problema interesante a que ha dado lugar la definición cartesiana de materia como extensión es el de algunas lecturas que, tomadas conjuntamente, revelan las perplejidades que encierra una concepción puramente geométrica del universo. Por una parte, están quienes insisten en que si la materia es extensión, ello conlleva inevitablemente la divisibilidad infinita, con lo cual no es posible la constitución de cuerpos en el universo cartesiano. Por otra, están quienes consideran que si la materia es extensión entonces no se distingue del espacio que ocupa, por lo cual no existe el vacío y con ello no sólo se tiene una materia homogénea, sino un todo continuo en el cual es imposible distinguir cuerpos.

Considero que ambas versiones alteran la propuesta de Descartes al no tomar en cuenta los diversos planos que implica. En efecto, en mi opinión, es fundamental distinguir entre el plano geométrico-matemático y el plano físico en la filosofía natural cartesiana (*cf.*, Benítez, 1993: 106-116). Si bien por definición y desde un punto de vista matemático y meramente abstracto la materia es *en principio* divisible al infinito, de hecho esto no sucede en vista de que hay un límite físico real a la división que opera a través de las leyes del movimiento, gracias a las cuales se han generado únicamente tres clases de partículas específicas a partir de las cuales se constituyen los tres elementos básicos del universo, idénticos en naturaleza material pero que difieren por el tamaño, la velocidad y el acomodo de sus partes componen-

tes. Surge así la teoría física de los elementos cartesianos que se desarrolla en *El mundo o tratado de la luz* y de la cual quedan algunos vestigios en *Los principios de la filosofía* cuando se refiere a cuerpos sólidos y fluidos. No obstante, lo que es claro es que el plano geométrico sigue siendo un plano abstracto como cuando nos sugiere considerar hipotéticamente a la materia como un cuerpo sólido que llena todo el espacio.

En suma, la consideración hipotética del sólido continuo o la división al infinito de la extensión, que suponen la noción geométrica de la materia, no constituyen sino un punto de partida que le permite a Descartes explicar la naturaleza esencial homogénea de la materia, pero requiere de una perspectiva física que le permita hablar de la posibilidad de los cuerpos y de su diversidad: “Descartes parte de este concepto general abstracto de la materia, consistente pero meramente posible, y a base de descripciones limitativas que se encuentran particularmente en su teoría de los elementos, va restringiendo esta noción hasta ajustarla a lo que considera que es el mundo físico real” (Benítez, 1993: 111).

La teoría de los elementos es la teoría de las formas materiales reales. Ahora bien, los elementos cartesianos no se asemejan a los tradicionales pues no tienen cualidades intrínsecas o “reales” que nos permitan diferenciarlos. Lo verdaderamente interesante para la ciencia nueva es que los elementos se definen a partir de una misma naturaleza material por comparación del tamaño, la figura y la velocidad de las partes que los componen. Siendo las partes materiales semejantes, el origen de su diferencia lo sitúa Descartes en las leyes del movimiento. La relativa diferencia entre las partes materiales que constituyen elementos o cuerpos, es por una parte *estructural*, si nos atenemos a su figura y su tamaño, y por otra, *operativa*, si nos atenemos a su velocidad. En todo caso, ambos tipos de diferencias son *cuantificables*.

Ahora bien, la reducción de la diversidad material a tres elementos indica claramente que para Descartes en el mundo sólo hay tres tipos de partes básicas materiales, pero al admitir tales partes “[...] Descartes se compromete con un peculiar “atomismo”, en el que se subraya no tanto la imposibilidad de dividirse de las partículas por propia naturaleza, cuanto la imposibilidad de que las partículas puedan ser divididas por medios naturales” (Benítez, 1993: 112). De este modo, considero que el corpuscularismo cartesiano se ancla en la teoría física de un atomismo funcional, en vista de que las partes de los cuerpos están limitadas *de facto* en su tamaño, su figura y su velocidad, con lo cual tiene la posibilidad de explicar el comportamiento de los cuerpos físicos reales más allá de las especulaciones abstractas de la identidad entre materia y extensión.

DE LOS CUERPOS FÍSICOS Y SUS PARTES COMPONENTES

La teoría básica de la concepción física cartesiana es, sin duda, corpuscularista ya que, por un lado, los cuerpos no son sino agregados de partes y, por otro, todo cuerpo puede ser dividido en un número indefinido de partes. No obstante, hay que tomar en cuenta que el propio nombre “cuerpo” puede aplicarse a diversas cosas. En efecto, “cuerpo” puede referirse a:

1) Los elementos:

A partir de esto, podré hacerles entender fácilmente por qué no admito ningún otro elemento fuera de los tres que he descrito; porque la diferencia que debe haber entre ellos y los otros cuerpos que los filósofos llaman mixtos o mezclados y compuestos, consiste en que la forma de estos cuerpos mezclados, contiene siempre en sí, algunas cualidades que son contrarias (A.T, XI, 424).

2) Estados de la materia cuando se refiere a dureza y liquidez:

Luego no encuentro ninguna otra diferencia entre los cuerpos duros y los cuerpos líquidos, salvo que las partes de unos pueden separarse mucho más fácilmente que las de los otros (A.T, XI, 413).

3) Los objetos o cuerpos materiales del mundo externo:

Pues no hay persona que no sepa que la idea del cosquilleo y del dolor, que se forma en nuestro pensamiento a causa de los cuerpos del exterior que nos tocan, no tienen ninguna semejanza con ellos (A.T, XI, 407).

En suma, para Descartes, si el componente más importante de la naturaleza corpórea es la extensión en la perspectiva geométrica, en la física los tres elementos se explican como cuerpos simples, esto es, sustancias homogéneas en cuya constitución no intervienen sino partículas elementales (masivas, medias o sutiles). Por otra parte, los estados de los cuerpos materiales se explican como el resultado del comportamiento de sus partículas componentes (ya sea que estén en reposo o en movimiento o bien que tiendan a separarse o, por el contrario, a permanecer unidas). Finalmente, los diversos cuerpos no son sino conglomerados de partículas con diverso grado de dureza o fluidez, que viajan juntas con la misma velocidad y con el mismo sentido. Finalmente, los cuerpos no son sino:

1. Sustancias materiales extensas tridimensionales (largo, ancho y profundo)
2. constituidas por partes
3. dotadas de movimiento
4. de figura
5. de tamaño
6. con una particular disposición o acomodo.

En principio, podría pensarse que la diversidad de los cuerpos es ilimitada ya que no sería sino la combinación *ad infinitum* de los tres elementos propuestos, ya que las partes pueden recibir todos los movimientos, todas las figuras, todos los tamaños etc.; sin embargo, tal diversidad se ve restringida a las posibilidades de combinación de sólo tres elementos que son los únicos simples constituyentes últimos de todo cuerpo mezclado o puro en la naturaleza.

DE LAS PROPIEDADES O CUALIDADES DE LOS CUERPOS EN DESCARTES

Descartes desarrolló tres propuestas de clasificación para los cuerpos materiales. En *El mundo o tratado de la luz*, habla de tres elementos básicos (luz, aire y tierra) que, con una misma naturaleza material, se diferencian, como se dijo, por el tamaño, la velocidad y la disposición de sus partes componentes. Esta teoría de los elementos a la que subyacen el corpuscularismo y el mecanicismo es, más que remplazada, complementada por la teoría de los grandes cuerpos del universo (soles, planetas y cielos), la cual apela al criterio óptico de la luminosidad, la opacidad y la transparencia. Finalmente, recurre a la división entre cuerpos sólidos y fluidos, clasificación en la cual recurre a los criterios de cohesión y densidad.

No obstante, los diversos criterios conforman la constante cartesiana el corpuscularismo y el mecanicismo. En efecto, el aspecto luminoso u opaco no se debe a que los soles y los planetas posean unos la cualidad “luminosa” y otros la “opacidad”, sino a las propiedades y al comportamiento de sus partes componentes. De esta manera, Descartes deja ver que, detrás de las apariencias, el tamaño, la velocidad, la disposición y la figura o forma de los corpúsculos que componen a los cuerpos, son las verdaderas causas de sus manifestaciones.

Así, Descartes no sólo está en contra de la multiplicidad de las sustancias de la tradición escolástica, sino de las llamadas “cualidades reales” como apariencias sensibles a las cuales se atribuían poderes causales.

En cuanto a las causas, Descartes se ocupó de la causa primera, Dios, como origen tanto de la materia como del movimiento y después explicó, retomando a autores como Galileo, que las causas segundas —del comportamiento y manifestación de los cuerpos materiales— se hallan en las propiedades de los corpúsculos que los componen. Finalmente, consideró que las apariencias sensibles como color, olor, sabor, etc., son la forma en que nuestros sentidos captan y traducen la manifestación de los corpúsculos materiales: “Descartes devalúa las características o cualidades sensibles de los objetos como carentes ontológicamente, en sí mismas menesterosas de vinculación con cualidades más esenciales y, en última instancia, con el sustrato, al que toda propiedad debe remitirse por no ser sino modo y por tanto no ser en sí” (Benítez, 1993: 39).

Efectivamente, tanto desde el punto de vista ontológico como desde el epistemológico, las cualidades sensibles en Descartes no juegan un papel activo ni en la estructura del mundo natural ni en nuestro conocimiento del mismo.

Por esta razón, al paso que el corpuscularismo y el mecanicismo son retomados por diversos filósofos naturales como Robert Boyle, su concepción de las cualidades sensibles variará notablemente, en particular en el desarrollo de las ciencias químicas.

DE LOS CUERPOS Y SUS CUALIDADES EN ROBERT BOYLE

Robert Boyle (1627-1691), 31 años menor que Descartes, nació en Irlanda y es conocido como físico-químico a quien se debe tanto la ley de compresión de los gases como la moderna idea de *elemento químico*. Esto supone que, todavía en la segunda mitad del siglo XVII, la física y la química no se habían separado por completo. Pero, más que al Boyle experimentalista, yo trataré, por la índole de lo aquí discutido, al Boyle filósofo natural en el más estricto sentido del término. En efecto, en su obra *El origen de las cualidades y las formas de acuerdo con la teoría corpuscular*, se propone estudiar las cualidades y las formas dejando de lado la metafísica y buscando que los razonamientos de la filosofía natural se funden en la experiencia.

Boyle desarrolla una división de las cualidades de los objetos físicos que encuentra esbozada en Descartes y que más tarde adoptarán los empiristas británicos. Encuentra que hay cualidades básicas o primarias como el lugar, el movimiento y la textura, y las hay secundarias como los colores, los sabores, los olores, etc. Al respecto dice: “Descartes, que es el más ingenioso de los filósofos naturales, trató algunas de esas cualidades [se refiere a las primarias: espacio, tiempo y movimiento] pero soslayó las cualidades sensibles y sólo habla de lo que producen en los órganos de los sentidos y no de los cambios que se producen en los propios objetos” (Boyle 1979: 14).

A pesar de que Boyle les otorga a las cualidades secundarias cierto poder causal, eso no significa que las cualidades sean para él “reales” como lo fueron para la tradición escolástica, en el sentido de existir *per se* como independientes de los objetos, pues como veremos, no son otra cosa que modificaciones de la materia.

Boyle considera, siguiendo al “ingenioso Descartes”, que hay una única materia común a todos los cuerpos, esto es la homogeneidad material en tanto sustancia extensa divisible e impenetrable. La diversidad de los cuerpos se atribuye, por supuesto, al movimiento que Dios pone en la materia: “El excelente Descartes, revivió entre nosotros la opinión de que el origen del movimiento en la materia proviene de Dios” (Boyle, 1979: 19).

El principio explicativo básico de las diferencias entre los cuerpos y sus diversas cualidades es que todo se reduce a corpúsculos cuyos cambios se

producen mecánicamente. Así, Dios es la causa primera, pero el movimiento local es la principal causa segunda a la que se agregan la magnitud, la figura, la ubicación y la textura, causas que son llamadas por Boyle “los modos de la materia”. En suma, los principios de los cuerpos son materia y movimiento. Este último explica la fragmentación de la materia, fragmentos que no pueden carecer de magnitud y figura. Los cuerpos como conjuntos de fragmentos poseen magnitud, figura y movimiento. Además, tales cualidades o modos explican las operaciones o acciones entre los distintos cuerpos materiales. Finalmente, tales cualidades o modos de la materia producen una gran variedad de efectos o cualidades sensibles.

Ni hay pues cualidades como entidades reales con las que esté dotado un cuerpo a más de las dichas; lo que se produce gracias a la química, son diversas cosas con distintas relaciones entre ellas. Así, se pueden simplificar o componer cuerpos y obtener nuevos productos que pueden operar de manera distinta sobre nuestros sentidos o sobre otros cuerpos (Boyle, 1979: 24).

Surge, pues, la importante noción de que los cuerpos no son meros conjuntos de cualidades rígidas, sino que, sobre la base de estructuras físicas cuantitativamente descritas, se montan funciones u operaciones mecánicas que todos los cuerpos, en tanto partes menores o mayores, ejercen unos sobre otros produciendo innumerables cambios en sus figuras, tamaños, texturas, etc.

Pues no podemos considerar a cada cuerpo como en sí mismo, una íntegra y distinta porción de materia, sino como parte del universo y, consecuentemente, ubicado entre un gran número y variedad de otros cuerpos sobre los cuales actuará y de los cuales recibirá la acción de muchas maneras (Boyle, 1979: 26-27).

Pero más específicamente aún, cuando unos cuerpos actúan sobre otros lo que hay realmente es un movimiento local de sus partes que se traduce en el consecuente cambio de textura u ordenación o reacomodo de las partes, que es lo que nuestros sentidos perciben. Así, cuando un cuerpo actúa sobre otro:

Lo que hace es poner las partes de otro cuerpo en movimiento también y producir por ello en sus partes, un cambio de situación y textura, cambios que, percibidos por la sensibilidad [...] nos permiten detectar muchos fenómenos sensibles que, aunque percibimos como muy distintas cualidades, no son sino los efectos de las afecciones universales de la materia (Boyle, 1979: 36-37).

Aunque cercano a Descartes en las bases del corpuscularismo al considerar que existen innumerables partículas, Boyle afina su posición al proponer partículas no sensibles a las que denomina *mínima o prima naturalia*, divisibles en principio pero no divididas actualmente, las cuales al conjuntarse en grandes cantidades constituyen corpúsculos que a los sentidos aparecen como unidades mínimas indivisibles. Boyle tuvo así una intuición muy cercana a un sistema macromolecular cuando afirma:

Cada una de estas primitivas concreciones o conjuntos de partículas es una, desde el discernimiento de los sentidos y, aunque no sea absolutamente indivisible por naturaleza en los *prima naturalia* que lo componen o en otros pequeños fragmentos, rara vez se disuelven o rompen sino que permanecen íntegros en gran variedad de cuerpos sensibles (Boyle, 1979: 42).

Entre las cualidades primarias o causas segundas, que explican para Boyle la diversidad y cambios en los cuerpos, sobresale el movimiento, puesto que su corpuscularismo es mecanicista y toda producción es, en última instancia, producto del movimiento. Pero no podemos dejar de lado otra importante cualidad primaria en el sistema boyleano: la textura. En efecto, aunque ya se ha mencionado que la textura resulta del modo en que las partes de la materia están dispuestas, lo verdaderamente significativo es que ella explica no sólo gran cantidad de nuestras sensaciones sino que, conjuntamente con el movimiento, da cuenta de los cambios en los cuerpos materiales. Como la generación de nuevos cuerpos no proviene de la nada sustancial, la explicación reside en partes materiales pre-existentes que se disponen en forma diferente. Así, los cambios en la materia no representan sino cambios de textura en los cuerpos o sustancias en que se dan.

CONCLUSIONES

Ha sido mi intención en este trabajo mostrar la importante relación entre el corpuscularismo cartesiano y el boyleano, subrayando las aportaciones y precisiones del autor irlandés que condicionaron el desarrollo de la ciencia química. A este respecto, pienso que la propuesta boyleana de la división entre cualidades primarias y secundarias es muy sugerente tanto desde la perspectiva ontológica como desde la epistemológica. En cuanto a la primera, afina la noción cartesiana de *causas segundas* y establece que se trata de modos de la materia que pueden entenderse como sus cualidades primarias y que, tomadas en conjunto, explican la diversidad y cambios en los cuerpos. A la vez, expresa de manera más explícita que para Descartes existen cualidades más bien estructurales —como la dimensión o la figura— y otras operativas —como el movimiento—, y deja en un peculiar lugar intermedio a la textura. Esta aparece como estructural en tanto manifestación del orden

y acomodo de las partes de un cuerpo, pero es a la vez operativa ya que, como expresión de la materia, es lo que nos permite reconocer los cambios operados en ella al afectar nuestros sentidos, tornándose clave en la comprensión de las cualidades secundarias como olor, sabor, color, etc.

En cuanto a las cualidades secundarias, revela que Descartes no les prestó mayor atención y por su parte hace explícito que, aunque no se trata de ninguna manera de cualidades independientes de la materia, pues son la manifestación de las estructuras y operaciones de los corpúsculos, son verdaderas propiedades y su acción está fuertemente relacionada con los cambios de textura de nuestros sentidos y de los otros cuerpos.

Así, todas las cualidades o propiedades de la materia son relevantes ya que unas dan cuenta de la estructura y operaciones básicas de los corpúsculos, y otras de la estructura más fina y los cambios más sutiles de los cuerpos materiales.

Finalmente, Boyle entiende que los cambios materiales no se producen trasponiendo cualidades irreales o formas sustanciales inexistentes, sino a partir de sustancias pre-existentes cuyas combinaciones y variaciones exceden nuestras previsiones más inmediatas:

No hay tal forma del cuerpo constituida por las cualidades unidas en un sujeto, sino que lo que hay, son las afecciones mecánicas de la materia que constituyen a los cuerpos de esta o aquella clase determinada. *La forma no es una sustancia real*, distinta de la materia sino la propia materia del cuerpo natural considerada en su propio modo de existir que puede ser llamado su estado específico o modificación esencial o su sello (Boyle, 1979: 40).

BIBLIOGRAFÍA

L. Benítez (1993), *El mundo en René Descartes*, Instituto de Investigaciones Filosóficas, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

L. Benítez (2004), *Descartes y el conocimiento del mundo natural*, Editorial Porrúa, México.

R. Boyle (1979), "The Origin of Forms and Qualities According to the Corpuscular Philosophy", en *Selected Philosophical Papers of Robert Boyle*, Ed. M.A. Stewart, Manchester University Press, Barnes & Noble Books, New York.

R. Descartes (1986), *El mundo o tratado de la luz*, Trad. Laura Benítez. Instituto de Investigaciones Filosóficas, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

R. Descartes (1996), *Principes de la Philosophie*, en *Œuvres de Descartes*, ed. Charles Adam y Paul Tannery, J. Vrin, Paris, Vol. IX.

**PÁGINA EN BLANCO
EN LA EDICIÓN IMPRESA**

ESTRATEGIAS ESCÉPTICAS Y RETÓRICAS EN LA CONSTRUCCIÓN DISCURSIVA DEL SUJETO MODERNO

*Marcelo Mendoza Hurtado**

EL CASO DEL DISCURSO DEL MÉTODO I-II

El primer precepto del método cartesiano dice: “no recibir jamás ninguna cosa como verdadera que yo no la conociese como tal, es decir, evitar cuidadosamente la precipitación y la prevención; y no comprender en mis juicios nada más que lo que se presentara a mí espíritu tan clara y tan distintamente que no tuviese ninguna ocasión de ponerlo en duda” (A.T, VI, 18¹). Cabe preguntar por el sujeto que es enfáticamente referido en el precepto a través de las expresiones: “yo”, “mis juicios”, “mi espíritu”. ¿Quién es? ¿Cómo se entiende a sí mismo? Y, sobre todo, ¿qué pistas nos da Descartes, autor del texto, para delimitar su sentido y su referencia?

Quisiera mostrar en este trabajo que el sentido determinado que hay que darle a ese “sujeto” del primer precepto surge de una secuencia argumental que abarca toda la primera parte del DM y se extiende hasta el cuarto párrafo de la segunda parte, en el cual Descartes resume toda la argumentación

* Universidad de Buenos Aires.

¹ Las referencias se harán de acuerdo con la Bibliografía que está al final del presente escrito. Las citas en español de los textos de R. Descartes corresponden a la traducción realizada por E. de Olaso y T. Zwanck (Descartes, 1980). Esta edición incluye referencias a la edición de C. Adam y P. Tannery de las obras de Descartes (*Œuvres de Descartes*, Paris, Vrin, 1996, original 1897-1909, XIII vols.), de modo que citaré por ella. De aquí en más me referiré al *Discurso del método* mediante la abreviatura ‘DM’.

y presenta su conclusión al decir: “me encontraba como forzado a tratar de conducirme por mí mismo” (A.T, VI, 16). Estos textos previos —previos a la formulación de los preceptos del método, previos incluso al ejercicio de la meditación narrado en la cuarta parte del DM— cumplen la función de precisar al sujeto en cuestión, a la vez que interpelan al lector a constituirse como tal sujeto. Mientras que en la primera parte del DM se defiende la necesidad de tener que “pensar por sí mismo”, en los cuatro primeros párrafos de la segunda parte se defiende una concepción individualista de la racionalidad bajo ciertas restricciones. Y en conjunto, en esos textos se diseña al “sujeto” del primer precepto como un sujeto que, al pensar libremente, se constituye en su soledad como la autoridad epistémica última para toda cuestión relativa a la verdad o la falsedad de un enunciado.

PENSAR POR SÍ MISMO

Si examinamos la primera parte del DM, es posible distinguir una secuencia de instancias en el discurso según un eje articulador determinado por dos grandes estrategias escépticas empleadas por Descartes para lograr algunos objetivos que se discutirán más adelante. Dichas estrategias son el modo de la diferencia de opiniones no decidida y el relato auto-biográfico². Y si bien ambas están estrechamente imbricadas en el diseño textual cartesiano, es el modo de la diferencia el instrumento que determina la macro-articulación de toda la primera parte del DM en tres secciones claramente diferenciables.

Ante todo, nos encontramos con la presentación de un diagnóstico frente al hecho de la diversidad de opiniones en conflicto y una propuesta de solución a través de pautar correctamente el uso de una razón idéntica en todos los seres humanos, es decir, a través del método. En segundo lugar, se plantean objeciones a la autoridad epistémica pretendida por quien propone un método como “el” método y se introduce el planteamiento del relato auto-biográfico como una forma de presentación que, al narrar los caminos del autor-narrador que lo llevaron hacia el método, estaría libre de esas objeciones. Por último, se desarrolla el relato auto-biográfico. Con todo, si atendemos al momento en el que el narrador habría llegado efectivamente a la concepción del método, entonces el relato de la primera parte del DM

² Las relaciones de Descartes con las distintas formas de escepticismo han sido muy estudiadas y acaloradamente debatidas. En mi opinión, si bien está justificada por su relevancia la atención que se le ha concedido en esos estudios a las *Meditaciones metafísicas*, particularmente a la Primera Meditación, creo que ha llevado a descuidar u opacar otros textos en los cuales también cabe advertir una apropiación por parte de Descartes de estrategias escépticas, como es el caso de las partes del DM que aquí examino. Para la problemática del escepticismo en la filosofía de Descartes *cfr.*, entre otros estudios: E.M. Curley, 1978; R. Popkin, 1979; M. Burnyeat, 1982; B. Williams, 1983; B. Stroud, 1984; M. Williams, 1986; C. Hookway, 1990; E. de Olaso, 1994 y M. Williams, 1999.

es incompleto, pues para enterarnos de eso habrá que esperar a textos de la segunda parte, posteriores a los que aquí analizamos.

Sin embargo, hay en la primera parte del DM una unidad de propósito en el particular trayecto de vida que allí se presenta. El relato parte de la infancia del narrador (la primera persona), sujeto a autoridades externas (sus preceptores), y cuenta la historia de su advenimiento hacia “sí mismo”, como sujeto reflexivo, a través de dos “experiencias cruciales”. Ambas experiencias son del mismo tipo, a saber, experiencias de la diversidad en conflicto. La primera tiene lugar en el seno de las instituciones que le son familiares (sus preceptores) y la segunda en la exterioridad de las instituciones no-familiares o extrañas: las costumbres presentes en “el gran libro del mundo” (A.T, VI, 9).

Pragmática cartesiana del modo de la diversidad en conflicto

Descartes adopta una actitud sistemáticamente dual en relación con la diversidad en conflicto. Por un lado, vemos al filósofo preocupado por la diversidad en conflicto al percibir allí una amenaza potencial contra la posibilidad de la búsqueda de la verdad. En este sentido, su diagnóstico de la diversidad en conflicto, hecho al comienzo de la primera parte del DM, bloquea una conclusión relativista al afirmar —sin dar razones— la igualdad de la razón en todos los seres humanos. Por el otro lado, vemos que el mismo filósofo, como si fuera un escéptico, pone a trabajar el modo de la diversidad en conflicto a fin de obtener algunos de sus efectos escépticos.

En términos generales, es posible distinguir dos maneras en las que la diversidad opera en la primera parte del DM. La primera de ellas se encuentra en textos como los siguientes: “Es bueno saber algo de las costumbres de pueblos diferentes para juzgar las nuestras con mayor sensatez y para que no pensemos que todo lo que va en contra de nuestras modas es ridículo y opuesto a la razón, como suelen hacer los que no han visto nada” (A.T, VI, 6).

[...] Mientras sólo consideraba las costumbres de los demás hombres apenas encontraba seguridad y advertía casi tanta diversidad [...] el mayor provecho que obtenía era que viendo muchas cosas que, aunque nos parezcan muy extravagantes y ridículas, no dejan de ser comúnmente recibidas y aprobadas por otros grandes pueblos, aprendía a no creer nada con demasiada firmeza en lo que me habían convencido sólo el ejemplo y la costumbre (A.T, VI, 10).

La segunda manera en que la diversidad en conflicto trabaja se encuentra en textos como los siguientes:

[...] No hay todavía en ella [la filosofía] nada que no sea tema de disputa y, por consiguiente, que no sea dudoso [...]; considerando cuántas opiniones diferentes puede haber sobre una misma materia, sostenidas por personas

doctas, aunque nunca pueda ser verdadera sino una sola, consideraba casi como falso todo lo que no era más que verosímil (A.T, VI, 8).

[...] Casi tanta diversidad como antes en las opiniones de los filósofos (A.T, VI, 10).

A fin de aclarar el uso cartesiano en los casos citados, haremos un rodeo a través de una comparación con la obra de Sexto Empírico³. En los *Esbozos pirrónicos*, la diversidad en conflicto tiene, al menos, una doble presencia. Por un lado, es un componente de la estructura de todos los modos de Enesidemo, a saber, la oposición de juicios y apariencias que, cuando es equilibrada, obliga a la suspensión del juicio. Recordemos que Sexto Empírico caracteriza a la equivalencia como “la igualdad de probabilidad o improbabilidad [*pístis, apístía*] de las razones a favor o en contra de una afirmación” (PH I, caps. 4 y 27). Esta estrecha conexión de la diversidad en conflicto con los conceptos articuladores se expresa claramente en la frase “diafonía equilibrada” (PH I, 26). En vistas a la posterior comparación con los usos cartesianos, conviene destacar particularmente dos de los modos de Enesidemo: 1) el décimo, “el que concierne a todo lo ético, basado en comportamientos, costumbres, leyes, creencias míticas y suposiciones dogmáticas”, y 2) el segundo modo, “la diferencia existente entre los hombres” (PH I, cap. 14).

Por otro lado, la diversidad en conflicto aparece como un modo particular, el modo de la diferencia de opiniones no decidida, que forma parte de uno de los cinco modos de Agripa. Sexto lo formula de la siguiente manera: “El [tropo] de la discrepancia [*diafonía*] es aquel por el que descubrimos que se da una irresuelta disputa [*anepícriton stásin*], tanto entre la gente ordinaria como entre los filósofos, acerca del objeto propuesto; por lo que, al no poder elegir o rechazar nada, concluimos en la suspensión del juicio [*epoché*]” (PH I, 165-166)⁴.

Destaquemos algunas cuestiones. En primer lugar, conviene recordar que los modos de Agripa —integrados por la diferencia no decidida, la relatividad, el regreso al infinito, el círculo y la hipótesis— suelen funcionar formando una red (*cf.*, Barnes, 1990) de modo tal que, en conjunto, intentan bloquear toda posible escapatoria a la suspensión del juicio por parte del

³ Aclaro que las referencias a Sexto Empírico no tienen un propósito histórico, en el sentido de afirmar que Descartes realmente leyó al escéptico griego. Mi interés en este trabajo es sistemático, es decir, apunta a analizar maneras diversas de usar estrategias argumentales parecidas o idénticas. Desde el punto de vista pragmático, es importante distinguir entre un procedimiento argumental y la multiplicidad de usos que puede hacerse de ese mismo procedimiento. Desde el punto de vista histórico, el análisis debería tematizar las formas de apropiación que Descartes hizo, sobre todo, de la obra de M. de Montaigne, autor con el cual estaba familiarizado ya desde la época de sus estudios en La Flèche (*cf.*, Rodis-Lewis, 1995, capítulos 2 y 3 y también el comentario de E. Gilson en: Descartes, 1947).

⁴ Cito según la traducción de R. Sartorio Maulini en la edición de Akal: Sexto Empírico, 1996.

dogmático. En este sentido, la aplicación más frecuente que Sexto hace de la diferencia es dilemática y en red: la disputa es indecible o decidible; si lo primero, entonces hay que suspender el juicio; si lo segundo, ¿cómo habría de decidirse sin caer en los restantes modos?

En segundo lugar, es el estado de indecible (o indecidible) de la oposición aquello que obliga a la suspensión del juicio. En tercer lugar, la oposición puede darse tanto entre la gente ordinaria, como entre los filósofos. En cuarto lugar, en un sentido pirrónico, la discrepancia y la relatividad empleadas por los modos deben ser consideradas como constataciones de hechos. En el caso del desacuerdo, esto es importante para no confundir el hecho del desacuerdo, que puede funcionar como un índice de la relatividad, con una tesis relativista. Conviene destacar esto, dado que el hecho del desacuerdo (o su apariencia) podría servir como punto de partida para afirmar la tesis relativista, en vez de inducir al interlocutor a suspender el juicio. Pero es este último uso, el suspensivo, el propiamente escéptico. El mismo será pirrónico en la medida en que se trate de una suspensión provisional del juicio, no definitiva o transitoria; y será académico, cuando la suspensión sea definitiva. Estas dos posibilidades del uso suspensivo están marcadas por la doble interpretación que admite la expresión *anepícritos*: indecible o indecidible. Entonces, la apelación a la diversidad en conflicto puede tener distintos usos: relativista, pirrónico o académico⁵.

En quinto lugar, el empleo de la diversidad en conflicto por Sexto se dirige contra afirmaciones del tipo “*X* es realmente *F*” y puede tener eficacia bajo algún supuesto de unicidad aceptado por los expertos o la gente común (por ejemplo, “creemos que la miel es realmente dulce”). Esa unicidad puede referirse a la unicidad de la realidad (*cf.*, Hankinson, 1994, caps. II y IX) o a la unicidad de la verdad (*cf.*, Olaso, 1996). En cualquier caso, se trata de un supuesto anti-relativista que, si se acepta que el pirrónico argumenta *ad hominem* —como por lo general se interpreta que hace—, se trata de un supuesto propio del dogmático al que se dirige la práctica pirrónica⁶.

En sexto lugar, el empleo del modo de la diversidad en conflicto, usado de manera aislada con respecto a los restantes modos, tiene varios efectos. A corto plazo, sus efectos locales son: (1) neutralizar el valor epistémico de una afirmación particular; (2) desautorizar epistémicamente los puntos

⁵ Sexto mismo intenta demarcar estos tres usos: *cf.* PH I 32, 216-219, demarcación respecto de Protágoras; PH I 33, 220-235, demarcación respecto del académico. Sobre estas diferencias, *cf.* Hankinson, 1994, 183-184, y Barnes, 1990, 207.

⁶ La forma del *ad hominem* pertinente en el caso del pirrónico es la que C. Perelman y L. Olbrechts-Tyteca, 1958: 184-190, llaman *ad hominem stricto sensu*. Se trata de una forma de argumentación que, dirigida a auditorios particulares, consiste en poner las emisiones del interlocutor en contradicción con sus propias afirmaciones, las enseñanzas de una posición que él mismo aprueba o con sus propios actos en la medida en que éstos puedan “implicar” reglas de conducta. No debe confundirse con la forma *ad personam*, dirigida a atacar el prestigio del interlocutor.

de vista involucrados en una controversia particular; (3) descentrar relativizando puntos de vista particulares. Pero a largo plazo, es decir, cuando la diversidad en conflicto se torna endémica, tiene efectos corrosivos de mayor alcance: (1) sobre una concepción inmediatista e internalista de la racionalidad reflexiva⁷, al mostrar los límites o sugerir incluso la inexistencia de tal razón decisoria, además de retirarla de quien la reivindica de su lado; (2) la desactivación de la pretensión de verdad, *i.e.*, del uso cognitivo del lenguaje, al desdibujarse la distinción entre ser y parecer; (3) el señalamiento de los límites de la reflexión racional no sólo para el conocimiento, sino también para la acción⁸.

Veamos ahora la direccionalidad de conjunto que Descartes le imprime al uso de la diversidad. Esto se advierte en tres textos que articulan la narración auto-biográfica del advenimiento hacia sí del sujeto reflexivo. Estos textos articulan, no sólo el relato de la vida del narrador, sino más decisivamente los efectos que el autor-narrador quiere obtener del empleo de la diversidad. “Lo que me hacía tomar la libertad de juzgar a los demás por mí mismo y de pensar que no había en el mundo ninguna doctrina que fuera semejante a la que antes se me había prometido” (A.T, VI, 5).

Por lo cual tan pronto como la edad me permitió salir de la sujeción de mis preceptores abandoné enteramente el estudio de las letras. Y al resolverme a no buscar más otra ciencia que la que se podía encontrar en mí mismo o en el gran libro del mundo, empleé el resto de mi juventud en viajar [...] (A.T, VI, 9).

[...] Y así me liberaba poco a poco de muchos errores que pueden oscurecer nuestra luz natural y hacernos menos capaces de escuchar la voz de la razón. Pero después que hube empleado algunos años en estudiar así el libro del mundo y en tratar de adquirir alguna experiencia, tomé un día la resolución de estudiar también en mí mismo y de emplear todas las fuerzas de mí espíritu en elegir los caminos que debía seguir. Lo que logré mucho mejor, me parece, que si jamás me hubiese alejado de mi país y de mis libros (A.T, VI, 10).

⁷ La forma de racionalidad más comúnmente atacada por el pirronismo histórico se caracteriza por tres compromisos: (1) un compromiso inmediatista: por ejemplo, la afirmación de la existencia de una racionalidad intuitiva al estilo del *nous* platónico o aristotélico; (2) un compromiso formalista: por ejemplo, la afirmación de la existencia de una racionalidad inferencial al estilo de la *diánoia* platónica o de la demostración aristotélica; y (3) un compromiso internalista en sentido epistémico: la afirmación de la accesibilidad consciente de las razones justificadoras. Estos diversos compromisos explican la multiplicidad de estrategias escépticas destinadas a paralizar el funcionamiento autónomo de este tipo de racionalidad.

⁸ Téngase en cuenta que, vista desde la práctica pirrónica, la impotencia de la razón no paraliza la acción, sino que deja al descubierto los factores “animales” que habitualmente la movilizan de manera irreflexiva, tal como se presenta en la orientación de vida escéptica (*cf.* Sexto Empírico, PH I, caps. 8 y 11).

Comparemos entre Sexto y Descartes. En primer lugar, a diferencia de Sexto, en los textos que examinamos del DM, Descartes hace un uso aislado del modo de la diferencia, en el sentido de que no le interesa bloquear definitivamente toda escapatoria a la suspensión del juicio. Esto le permite obtener ciertos efectos, como relativizar, descentrar, neutralizar, sin dejar que la estrategia mine a largo plazo la racionalidad en general.

En segundo lugar, en lo que se refiere a la estructura de la argumentación, hay en el empleo cartesiano cierta vaguedad, pues ninguna de las dos maneras en las que la diversidad trabaja en la primera parte del DM exhibe o apela al estado de indecisión o indecidibilidad. En la segunda manera, hay un rechazo de la verosimilitud como criterio de decidibilidad racional. Es cierto que esto se puede conectar con la suspensión transitoria típicamente pirrónica: aunque no haya hoy una equipolencia, el desequilibrio que apela a verosimilitudes no excluye que mañana se equilibre o se invierta. Pero la transitoriedad de la suspensión también le sirve a Descartes para dejar abierta la puerta a que cuando el narrador investigue en “sí mismo” pueda encontrar la razón decisoria. Si la suspensión del juicio fuese definitiva, entonces este camino también estaría bloqueado⁹.

En tercer lugar, se pueden correlacionar las dos maneras en las que opera la diversidad en la primera parte del DM con la distinción entre hombres comunes y expertos (o doctos) y el supuesto de algún tipo de unicidad por parte de ambos que impide conclusiones relativistas. La primera de ellas se refiere a las “costumbres” (sean “propias” o extrañas) y, al insistir en la “rareza” o “extrañeza”, busca obtener un efecto relativizador descentrando el “propio” punto de vista, encarnado aquí por un “nosotros familiar” cuya autoridad consuetudinaria se trata de neutralizar. Por lo tanto, en caso de existir una razón, esta debería dissociarse del “ejemplo y la costumbre”. Este caso opera con la premisa igualitarista con que se abre el DM, la cual bloquea —como dijimos— una inferencia que vaya desde la diversidad y rareza hacia la conclusión relativista. Si atendemos a los usos de Sexto, aun cuando Sexto no opera con la premisa de que existe una razón y es igual en todos los seres humanos, en muchos casos opera con las concesiones de unicidad de algunos dogmáticos. Pero también en el caso de tener un interlocutor relativista apunta hacia la suspensión del juicio, teniendo esta el mismo efecto de extrañamiento descentrador y neutralizador de todas las posiciones en competencia. Baste recordar el primer modo de Enesidemo: ¿por qué los seres humanos privilegian su mirada respecto de la de otros animales? Si no ofrecen buenas razones de índole no perceptual, la percep-

⁹ Sin embargo, esto no debe exagerarse, pues Barnes, 1990, cap. 1, muestra que, en Sexto, hay usos más estrictos, en el sentido de poner en juego la equipolencia, y otros más laxos, en el sentido de poner en juego sólo la diversidad en conflicto, aun cuando no mencione la equipolencia. Es este uso laxo el que encontramos en Descartes.

ción humana en conflicto con la percepción animal no puede pretender ser una fuente de información epistémicamente privilegiada. Ya señalamos antes el décimo modo de Enesidemo referido directamente a la diversidad de las costumbres. Es cierto que el segundo modo de Enesidemo le podría traer dificultades a la tesis igualitarista cartesiana, pero Descartes nunca somete a discusión esta tesis.

La segunda manera en que la diversidad en conflicto trabaja en la primera parte del DM se refiere a las opiniones de los doctos y de los filósofos contemporáneos y del pasado. También aquí Descartes emplea una premisa anti-relativista: la unicidad de la verdad. Y partiendo de la diversidad en conflicto, no arriba a la suspensión del juicio, sino a la suposición de su falsedad. Para Sexto el punto de llegada es distinto: la suspensión del juicio.

Entonces, tanto Sexto como Descartes hacen un uso anti-relativista de la diversidad, pero inverso: ambos operan con algún supuesto de unicidad (sea de la realidad, de la verdad o de la razón), pero mientras que Sexto lo asume concedido por su interlocutor, Descartes lo asume dogmáticamente.

En cuarto lugar, en lo que se refiere a los efectos del empleo del modo de la diferencia, Descartes no busca paralizar la razón a secas, ni mucho menos toda racionalidad inmediateista, sino una razón que opera con “verosimilitudes” (*cf.*, AT VI, 6, donde directamente presenta al filósofo como un traficante de verosimilitudes). Tampoco busca eliminar toda autoridad epistémica, sino redirigirla hacia el “sí mismo” desde su encarnación en los otros (sean familiares o extraños, cultos o incultos). Por último, tampoco busca “animalizar” las formas de vida, *i.e.*, eliminar la vida reflexiva de la razón, sino por el contrario permitir el pasaje a un modo de vida reflexivo, centrado en un “sí mismo” que dice “conducir su propia vida”. En este sentido, el narrador se encuentra primero en ciertos caminos y luego decide qué caminos tomar. La meditación será el resultado de una decisión madura, al igual que la escritura de la auto-biografía del DM.

En conclusión, Descartes busca obtener ciertos efectos escépticos tales como relativizar, desautorizar, descentrar, pero no de manera universal, sino fundamentalmente respecto de las autoridades epistémicas instituidas. Podemos llamar al uso cartesiano de la diversidad en conflicto, a fin de diferenciarlo del pirrónico, un *uso ilustrado* en tanto y en cuanto tiene por objetivo (1) emancipar al narrador (la primera persona) a la vez que autorizar el modelo del pensamiento individual libre y (2) permitir que el narrador se identifique con una individualidad auto-consciente recortada de los otros familiares o extraños, presentes o pasados.

Es importante no confundir la tesis del libre pensamiento con la posterior tesis individualista. Para el mismo Descartes, tan atento a los supuestos de sus lectores, son distintas y por eso necesitará dar otro paso argumental, como se verá en los tres primeros párrafos de la segunda parte del DM.

Pragmática cartesiana del relato auto-biográfico

La segunda estrategia escéptica empleada por Descartes es la narrativa auto-biográfica. Tal vez podría llamar la atención la afirmación de que el recurso al género auto-biográfico por parte de Descartes también tiene que ver con sus usos de estrategias escépticas. Quisiera señalar que no es mi propósito excluir otros importantes empleos del género auto-biográfico por parte de Descartes. Como es sabido, se ha investigado particularmente en el caso de las *Meditaciones metafísicas* el empleo del género de la meditación centrado en la primera persona en conexión con narrativas de liberación o iluminación, sea de tipo religioso o filosófico (*cf.*, Rorty, 1986, y Kosman, 1986). Es más, en varias ocasiones presenté, en este artículo, el relato de esta primera parte del DM como la historia de la conquista de la autonomía por parte de un sujeto reflexivo. Con todo, en este estudio quiero mostrar que algunos aspectos de la pragmática de este género también se conectan con algunos usos que Descartes hizo del escepticismo y que, por lo tanto, estudiarlos en esta conexión puede permitir una mejor comprensión de otras de sus dimensiones.

Por lo que se dijo anteriormente, está claro que el hecho de que Descartes recurra a la diversidad en conflicto para obtener ciertos efectos escépticos lo hace correr el riesgo de no poder avanzar en sus propósitos dogmáticos de centrar la autoridad epistémica en la primera persona. Si el narrador es una de las partes en el conflicto, ¿por qué estaría más autorizado —sin dar más razones y buenas razones— que alguna otra de las partes? Creo que esta es una de las preocupaciones que Descartes tiene y que lo motivan a recurrir al relato auto-biográfico como un modo de expresión epistémicamente neutralizado, pero con el cual se puede obtener ciertos efectos, tanto sobre el sujeto-narrador, como sobre el lector.

Veamos, ante todo, los textos de la primera parte del DM, donde Descartes, luego de presentar el diagnóstico anti-relativista de la diversidad en conflicto y su propuesta de solución, el método, se formula algunos reparos:

Puede ocurrir que me engañe y que no sea sino un poco de cobre y de vidrio lo que tomo por oro y diamantes. Sé hasta qué punto estamos sujetos a equivocarnos en las cosas que se refieren a nosotros y hasta qué punto también deben sernos sospechosos los juicios de nuestros amigos cuando están en nuestro favor (A.T, VI, 3).

Los que se meten a dar preceptos deben estimarse más hábiles que aquellos a quienes los dan; y son criticables si se equivocan en la menor cosa (A.T, VI, 4).

Estos textos dejan entrever algunas de las preocupaciones de Descartes, algunas explícitas y otras no tanto. Una preocupación —muy explícita en los textos recién citados— se refiere al desafío escéptico a la afirmación de Descartes relativa a la superioridad de su método. Esto sucede de dos ma-

neras. Por un lado, la afirmación de la posibilidad de la falibilidad de Descartes abre las puertas para argumentos escépticos del error típicamente cartesianos al estilo de la Primera Meditación Metafísica. Pero por otro lado, la afirmación inmediata de su autoridad epistémica por parte de Descartes se ve expuesta a la auto-refutación por el modo escéptico de la diferencia al que Descartes recurre para desautorizar epistémicamente a otros. El caso ahora es que también puede haber otros —y de hecho los hubo históricamente— que dicen que su método —distinto del cartesiano— es mejor que el de Descartes. A esto se suma que una afirmación muy enfática de su autoridad epistémica expone a Descartes —como explícitamente se dice en el segundo texto citado— a escenificar las típicas actitudes dogmáticas de la arrogancia y la precipitación, al atribuirse una autoridad infundada. Sabemos que esta es la enfermedad que el pirrónico quiere curar, como dice Sexto Empírico¹⁰. Descartes afirma que su método es mejor que otros métodos, pero no porque él sea un individuo privilegiado, sino porque ciertos “camino” o circunstancias lo han llevado a esa comprensión. Veremos luego el sentido y la importancia que esas circunstancias desempeñan en el armado de la argumentación final de Descartes.

Pero detrás de esa preocupación hay otras dos, que no se refieren al individuo Descartes, sino a diversas dimensiones de la autoridad epistémica de la primera persona como tal. Una tiene que ver con la “libertad de pensamiento” del individuo cuya defensa es una de las metas centrales de la primera parte del DM y la otra se refiere a la tesis individualista que Descartes defiende al comienzo de la segunda parte. En ambos casos, el desafío escéptico puede comprometer la defensa de sus objetivos centrales. En lo que se refiere al individualismo, del que nos ocuparemos en la segunda parte de este artículo, simplemente señalo aquí que, según el primer precepto del método, la cuestión del método no es sólo y simplemente un método que el individuo Descartes inventó, sino que ese método está centrado en la primera persona. Además, ya en la primera parte del DM, Descartes quiere mostrar cómo el progreso epistémico puede ser el resultado de la intervención reflexiva de un individuo y no de la costumbre y el ejemplo. En el cuarto párrafo de la segunda parte del DM dice explícitamente de las “verdades un poco difíciles de descubrir” que “es mucho más verosímil que las haya encontrado un hombre solo que todo un pueblo” (A.T, VI, 16).

Ahora bien, es posible conectar estos reparos con algunas de las funciones que puede hacerse del género auto-biográfico. Hagamos primero un breve rodeo por el pirronismo de Sexto Empírico para precisar el punto. Es sabido que Sexto Empírico busca sortear en sus *Esbozos pirrónicos* al

¹⁰ El escéptico, porque es filántropo, desea curar por medio del discurso la arrogancia y precipitación de los dogmáticos con arreglo a su intensidad (Sexto Empírico, PH III, 32).

menos dos objeciones que se suelen formular contra el pirronismo: por un lado, está la objeción de auto-contradicción en la que el escéptico incurriría al no poder evitar hacer afirmaciones, de modo que la única forma de sortear la auto-contradicción parecería ser suspender el juicio y retirarse al silencio; por otro lado, está la objeción de que la suspensión del juicio lleva a la inacción (apragmasía). En lo que se refiere a la primera objeción, que es la que ahora nos ocupa¹¹, cabe destacar que, de manera explícita, Sexto intenta evitar hacer un “uso epistémico” del lenguaje (*i.e.* con pretensión de verdad o falsedad, un lenguaje para decir cómo son realmente las cosas o cómo no son), a la vez que intenta usarlo para “narrar sus apariencias” y producir efectos terapéuticos sobre el interlocutor.

El uso “narrativo” del lenguaje que Sexto hace —por llamarlo de algún modo— es un intento de respuesta a la objeción de auto-contradicción. En este sentido, ya en el primer capítulo de los *Esbozos pirrónicos*, Sexto advierte que su escrito tiene el sentido de una “narración histórica” (*historikos*) de las apariencias (PH I, 4) y de ningún modo es un “tratado sobre el escepticismo”: “Advierto de antemano que no aseveramos en absoluto de ninguna de las afirmaciones siguientes que sean así en verdad como decimos, sino que las enunciamos narrativamente [*historikos*], de acuerdo con lo que en cada momento sobre cada asunto nos aparece”¹². Se trata de un *lógos* (PH I.5), pero al estilo de un “esbozo” (*hipotiposis*, *outlines*, *Grundriss*) o de una “manifestación de lo que uno siente” (*appangelía*, *avowal*; *cfr.*, PH, cap. XXIII)¹³.

En lo que se refiere a la “producción de efectos” con la palabra, el caso paradigmático tiene que ver con la intención terapéutica del discurso pirrónico. La palabra es como un *fármakon*, una droga cuya dosis se calibra en función de la gravedad de la enfermedad de la arrogancia y precipitación que aqueja a los dogmáticos (PH III, 280-281). Hay que enfatizar que el propósito de la práctica pirrónica no es ni enseñar, ni prescribir, ni convertir, sino curar a la vez que permitir alcanzar la ataraxia en lo opinable y la moderación en lo necesario¹⁴.

Ahora bien, a continuación se presentan los textos en los que Descartes justifica su introducción del relato auto-biográfico:

¹¹ La objeción de apragmasía debe tenerse en cuenta al abordar la tercera parte del DM en conexión con el problema de las relaciones entre teoría y praxis; como veremos, este problema ya se presenta con toda su complejidad en la segunda parte del DM, cuando Descartes establece los límites políticos de la empresa de la reforma radical.

¹² Se trata de la traducción de R. Sartorio Maulini, en: Sexto Empírico, 1996.

¹³ *Cfr.*, el tratamiento de esta cuestión por R. Hankinson, 1994, cap. XXIII.

¹⁴ No deja de ser interesante llamar la atención sobre la diversidad en conflicto percibida como una fuente de “inquietud” o “angustia” ya en Sexto Empírico, *cfr.*, Sexto Empírico, PH I, caps. 6 y 12.

1) Pero me gustaría mucho hacer ver en este discurso cuáles son los caminos que he seguido y representar en él mi vida como en un cuadro para que cada uno pueda formarse un juicio de ella y conociendo luego yo por el rumor público las opiniones pronunciadas, agregue este nuevo medio de instruirme a los que ya acostumbro utilizar (A.T, VI, 3-4).

2) Así, no es mi propósito enseñar aquí el método que cada uno debe seguir para conducir bien su razón, sino sólo hacer ver de qué manera he tratado de conducir la mía. [...] Pero proponiendo este escrito sólo como una historia, o si les parece mejor, como una fábula, en la cual, entre los ejemplos que se pueden imitar, acaso se encuentren muchos otros que será razonable no seguir, espero que resultará útil a algunos, sin que dañe a nadie, y que todos me estarán agradecidos por mi franqueza (A.T, VI, 4).

Según Descartes, el objeto del discurso se mueve en el ámbito de las opiniones de cada uno y del uso que cada uno hace o puede hacer de su propia razón. Por lo tanto, el DM no es una enseñanza del método en el sentido de una prescripción universalmente válida, sino una especie de consejo cuya validez circunstancial está determinada según cierta “razonabilidad”; se trata de “un ejemplo”, de un “modelo”, imitable para algunos, aunque tal vez no para todos. La franqueza hace referencia a la confesión: nos cuenta su propia vida desde su propio punto de vista; en consecuencia, se trata de un discurso evaluable no tanto por su verdad, como por su veracidad y, sobre todo, por su utilidad y su inocuidad. Justamente lo representado en ella es como una “historia” o una “fábula” en el sentido de una pintura o un cuadro en el cual siempre hay algo “artificial”, selectivo (*cfr.*, A.T, VI, 41-42). En el párrafo siete de la primera parte del DM, al pasar revista a sus estudios previos, Descartes señala que las fábulas y las historias “despiertan el espíritu”, “elevan el espíritu y leídas con discreción ayudan a formar el juicio” y se refiere a los “poderes” y “arrebatos” del discurso a través de la elocuencia y la poesía. Luego lo critica, pero alguno de estos efectos es aquello que Descartes dice buscar con su discurso.

Descartes podría equivocarse sobre su método, pero aquí simplemente nos cuenta cómo él llegó a lo largo de su vida al método. El discurso cartesiano está en cierto sentido neutralizado epistémicamente¹⁵. Descartes agrega que será un medio indirecto de instrucción a través del juicio de los otros. Esto puede resultar extraño, sobre todo si se considera la tesis individualista que introducirá al comienzo de la segunda parte del DM. En todo caso, habría que preguntarse por la consistencia entre la tesis individualista y la

¹⁵ En su comentario al término ‘discurso’, E. Gilson cita la carta de Descartes a Mersenne en la cual Descartes le aclara su uso de este término: lo opone a “tratado” y lo considera como la expresión de su opinión o como un “ensayo” (Descartes, 1947: 79). La relación con Montaigne es explícita, aunque no es evidente la apropiación que Descartes hace del “ensayo”. En este escrito no me ocupo de esta cuestión.

práctica cartesiana de socializar sus escritos y pedir objeciones. Otro punto que se debe resaltar es la importancia que Descartes le atribuye al efecto que el discurso puede tener sobre el lector. Pero a diferencia del efecto pirrónico, no se trata de un efecto terapéutico; más bien, se busca interpelarlo para que piense por sí mismo a través de un modelo imitable. Debe prestarse mucha atención a esta intención que Descartes declara, pues luego veremos cómo todo el texto funciona a la vez como un “argumento por el modelo” y un “argumento por las circunstancias”¹⁶.

Con todo este cuadro, Descartes va diseñando el modelo del sujeto reflexivo. Porque, ¿qué es lo que exhibe esta historia? Es una historia de “desengaños” de falsas autoridades, de modo que el modelo es el del “individuo que accede a la conducción de sí”, explícitamente separado de los otros familiares y extraños; el sujeto reflexivo se va aislando de los poderes “externos”, a la vez que se va empoderando frente a ellos.

Se puede resumir y complementar lo dicho hasta aquí desarticulando la expresión ‘auto-bio-grafía’:

1. La “grafía” hace referencia a la pintura, a la representación discursiva al estilo de un cuadro. Sus funciones son: (1) sólo narrar una historia (no ficción): esto apunta a la singularidad de la narrativa, “sólo hablo de mí”; (2) fabular (ficción) un modelo a imitar¹⁷.
2. El “bíos” se refiere al objeto de la narración: esos “caminos” representados, en los que Descartes insiste con tanto énfasis; se trata de la vida en el sentido del conjunto de las circunstancias y experiencias vividas (*cf.*, particularmente, A.T, VI, 9-10), muchas de ellas experiencias de la diversidad en conflicto.
3. El “autós” se refiere a dos cuestiones: (1) la narrativa es ya un ejercicio reflexivo por parte del narrador, mediante el cual construye para sí una historia con sentido modélica; una historia que parte del narrador como sujeto pre-reflexivo y se dirige hacia el narrador como sujeto reflexivo, desde la vida pre-reflexiva (la sujeción a los preceptores) a la vida reflexiva (la decisión auto-consciente de realizar la empresa de la reforma radical, la conducción de la propia vida); la auto-relación reflexiva está precedida por la auto-relación pre-reflexiva que es “heterónoma” en el sentido de que hay instancias “externas” que impiden, estorban, obstaculizan el advenimiento de la reflexión “autónoma”: los otros, las costumbres, el pasado son como fuerzas, poderes, de persuasión sobre mí, que hay que reblandecer para liberarse de ellos; (2) la narrativa tiene una función constructiva de la subjetividad re-

¹⁶ Sigo la terminología de C. Perelman y L. Olbrecht-Tyteca, 1958, §§78-80.

¹⁷ En varios textos, Descartes se refiere a los límites de la representación pictórica, *cf.* entre otros: A.T, VI, 41-42; y A.T, IX, 15.

flexiva del narrador, del “sí mismo”, a través de una serie de delimitaciones temporales, territoriales, sociales, culturales: pasado/presente, doctos/no doctos, extranjeros/no extranjeros (mi país, mis libros, mis preceptores)¹⁸.

En conclusión, Descartes hace al menos tres usos del relato auto-biográfico: 1) neutralizar epistémicamente el discurso a fin de evitar objeciones; 2) construir discursivamente al sujeto reflexivo; y 3) interpelar al lector para que se identifique con el modelo del sujeto reflexivo.

CAMINAR SOLO

Al comienzo de la segunda parte del DM, Descartes continúa su relato auto-biográfico, pero ahora para justificar, no sólo la autoridad de la primera persona, sino además su autoridad absoluta en aquello que le compete, a saber: sus opiniones privadas. Descartes presenta y justifica, en consecuencia, la empresa de la reforma revolucionaria en la forma de la “conducción” de su razón. Para ello, primero formula su tesis acerca del carácter individualista y ahistórico de la racionalidad, a continuación viene una explicación y una defensa de esa tesis a través de la enumeración de “casos particulares” y luego una limitación de la validez de la tesis al ámbito de lo privado, dejando fuera del alcance de la misma el ámbito público del Estado y otras instituciones. Finalmente, en los párrafos tercero y cuarto, Descartes construye una argumentación que, retomando las argumentaciones parciales desde el comienzo de la primera parte del DM hasta el segundo párrafo de la segunda parte, arriba a la conclusión de la “liberación forzada” del narrador. Cerrado este conjunto de tesis, Descartes avanza en el párrafo siguiente, el quinto, hacia la conocida temática de los preceptos del método. Veamos cada uno de estos pasos.

La concepción individualista de la racionalidad cartesiana: sentido, defensa y límites

Descartes formula la tesis individualista del siguiente modo: “A menudo no hay tanta perfección en las obras compuestas por muchas piezas y hechas por las manos de muchos maestros que aquellas en las que ha trabajado uno solo” (A.T, VI, 11). La serie de casos particulares que siguen cumplen la

¹⁸ El uso del pronombre posesivo en estas expresiones —mi país, mis libros, mis preceptores— debe contrastarse con el uso en otras expresiones que Descartes resalta con algún que otro recurso lingüístico (por ejemplo, “mi propios pensamientos”, “un fundamento que es completamente mío”, A.T, VI, 15). En los textos que examino del DM y pensando en un lector pre-cartesiano de ellos, este ejercicio de delimitar, disociar, “precisar”, aún no tiene el sentido de una precisión conceptual y de sus consecuencias metafísicas, pero lo va preparando.

doble función de, por un lado, explicar el sentido de la tesis individualista y, por el otro, justificarla. Además, ya en la formulación inicial, Descartes se toma el cuidado de limitar la validez de la tesis al emplear la expresión “a menudo”: tal vez haya algún caso en el cual la tesis no se aplique.

Los casos particulares recorren los ámbitos que se van a vincular con la tesis. La serie está determinada por las siguientes prácticas: (1) la construcción de edificios (la arquitectura y la ingeniería), (2) la legislación, (3) la religión, (4) las ciencias y (5) la conducción de la vida. Y pinta un cuadro en el cual la perfección (referida a la belleza, el orden y la verdad) está caracterizada sobre todo por los siguientes rasgos:

- 1) La unidad teleológica, contrapuesta a la diversidad sin unidad de conjunto;
- 2) La voluntad auto-consciente de un individuo, contrapuesta a la fortuna y la costumbre, es decir, a la producción anónima y colectiva.

A través de estos casos, la racionalidad es caracterizada como a-histórica, individual, reflexiva en el sentido de ser auto-consciente, y “arquitectónica” en el sentido de estar gobernada por la unidad de propósito consciente como guía para el diseño de las partes y el conjunto. Creo que no se ha visto todo el potencial del recurso cartesiano a la arquitectura: no es sólo la imagen del edificio apoyado en sólidos y seguros cimientos, imagen del fundacionismo epistemológico; es también, y de manera muy enfática, el diseño de un orden del cual la realidad carece sin el sujeto fantasioso. La misma duplicidad de sentido vale para el “comienzo radical”: no es sólo la imagen de un saber sin supuestos, el saber de los primeros principios; es también, y de manera muy enfática, la “fundación” de un orden en lo real por parte de la intervención del sujeto reflexivo, auto-consciente.

Según este cuadro (o fábula), es como si lo existente, *i.e.*, las leyes, las ciudades, las ciencias, las conductas vitales, hubieran estado hasta “ahora” —*i.e.*, hasta el momento de intervención del sujeto— sometidos a la diversidad, el desorden, la producción anónima, colectiva y diacrónica, la fortuna. La razón individual —aunque recuérdese que es la misma para todos— enjuicia lo existente, lo somete a crítica, desde sus diseños con unidad final, proyectados por la fantasía. Desde el punto de vista de la intervención en lo real, la tarea de racionalizar lo real no consiste en reconstruir sobre lo viejo, sino en comenzar absolutamente, en fundar un orden que se legitima por sí mismo en su misma fundación. En palabras del propio Descartes (A.T, VI, 14), se trata de “ajustar al nivel de la razón” lo existente, carente hasta ahora de racionalidad.

Aquí tenemos presente una noción de crítica articulada a partir del diseño contrafáctico que recorre la oposición entre lo positivo o real existente, por un lado, y lo racional o natural, por el otro, tal como se polarizan las esfe-

ras de prácticas y producciones señaladas por Descartes: las construcciones positivas vs. la arquitectura e ingeniería racionales; los derechos positivos (las costumbres) vs. el derecho racional; los saberes positivos de los libros vs. la ciencia racional; la vida heterónoma vs. la vida autónoma. Las prácticas arquitectónicas, jurídicas, religiosas, científicas, las formas de vida, son criticadas por la razón¹⁹.

En esta parte del DM se intensifica el ataque cartesiano a la costumbre y a la historia. Éste ya había comenzado en la primera parte, pero allí sólo se trataba de neutralizarlas epistémicamente como fuerzas que impiden el advenimiento del sujeto reflexivo hacia sí, hacia su madurez racional. Ahora da otro paso al sostener la imperfección de aquello que está sometido a procesos diacrónicos, colectivos y anónimos, de modo tal que escapan a toda posibilidad del control reflexivo humano.

Este costado “arquitectónico” o “constructivo” de la racionalidad cartesiana lo encontramos también expresado en el tercer precepto del método, cuando Descartes señala “e incluso suponiendo un orden entre los que no se preceden naturalmente unos a otros” (A.T, VI, 18-19). También debe ser conectado con la racionalidad teleológica que Descartes le atribuye —con espíritu teodidáctico— a Dios en su operación creadora en la cuarta meditación metafísica, meditación en la cual se afirma la semejanza de los seres humanos respecto de Dios. Es cierto que este cuadro debe ser equilibrado con otro costado de la racionalidad cartesiana que no es fácilmente conciliable con el costado arquitectónico; me refiero al costado innatista, que o bien pone límites a la fantasía creadora o bien le da un marco de operación. De ahí que la imagen arquitectónica se limite con otras imágenes que Descartes ya emplea en el mismo contexto: en el sujeto pre-reflexivo, aún no liberado, la luz natural está oscurecida y la voz de la razón no se escucha (A.T, VI, 10)²⁰.

Hasta aquí hemos visto el sentido que Descartes le da a su concepción individualista de la racionalidad en estos textos²¹. Pero, ¿cómo justifica Descartes esta tesis? Para ello no se puede recurrir a la diversidad en conflicto, pues si bien el uso cartesiano de esta estrategia lleva a suspender el juicio acerca de la autoridad pretendida por la costumbre, no por eso permite autorizar al sujeto auto-consciente; sin quedar excluida por principio, su auto-

¹⁹ También habría que incluir las prácticas lingüísticas: *cfr.*, las observaciones de Descartes sobre el lenguaje ordinario en la segunda meditación metafísica.

²⁰ En la cuarta meditación metafísica, la razón también es presentada como una fuerza “interior”, como una disposición divina del interior de “mi” pensamiento, una suerte de inclinación contra la indiferencia (A.T, IX, 46).

²¹ La caracterización del individualismo epistémico de la racionalidad cartesiana no se acaba con lo dicho. *Cfr.*, Hookway 1990: 46-48, 59 y 185-186.

ridad está expuesta a ser neutralizada al igual que la de la costumbre. Ahora bien, los mismos casos particulares con los que Descartes explica el sentido de la tesis sirven para producir el efecto de su aceptabilidad.

Tanto E. Gilson (Descartes, 1947: 161 y ss.) como C. Perelman y L. Olbrechts-Tyteca (1958, §79), están de acuerdo en que se trata de un argumento en favor de la tesis individualista, pero difieren en el análisis de la argumentación. Para E. Gilson, se trata de un argumento inductivo: cada uno de los casos particulares funcionaría como una premisa —supuestamente aceptada o aceptable— y la tesis individualista sería una generalización a partir de todos los cinco casos que Descartes presenta.

Polemizando con el análisis de E. Gilson, C. Perelman y Olbrechts-Tyteca (1958, §79: 548-550) analizan este texto cartesiano como un caso de aquello que ellos llaman la “argumentación por la ilustración” a diferencia de la “argumentación por el ejemplo”. Ambos son casos de argumentaciones estructuradas en términos de “enlaces que fundan lo real recurriendo al caso particular. Este puede desempeñar papeles muy diversos: como ejemplo, permitirá una generalización; como ilustración, sostendrá una regularidad ya establecida; como modelo, incitará a la imitación”. (Perelman y Olbrechts-Tyteca, 1958: 536). Estos autores sostienen que no todos los casos citados por Descartes tienen el mismo valor: los tres primeros serían “ejemplos” (la arquitectura y la ingeniería, la legislación y la religión) y los otros dos serían “ilustraciones” (las ciencias y la dirección de la vida). Es decir, una vez apoyada la regla general por los tres primeros casos, se daría por aceptada al aplicarse a los dos últimos casos, justamente los casos más problemáticos hacia donde le interesa a Descartes “extender” la tesis. Cualquiera sea su análisis, se trata de un argumento probable. Y por lo que intenté mostrar en secciones anteriores y lo mostraré luego, es una argumentación que forma parte de una macro-argumentación por el modelo.

Señalamos más arriba que Descartes limita la validez de este “primer pensamiento”²² —la tesis individualista y su consecuencia: la reforma revolucionaria, *i.e.*, el comienzo radical. Para ello se vale de una distinción de ámbitos de validez: un ámbito público y un ámbito privado. Mientras que para lo privado, caracterizado en términos de las creencias del sujeto, vale la racionalidad epistémica individualista, para lo público, caracterizado sobre todo en referencia al Estado²³, vale otra racionalidad que atiende justamente a una “razonabilidad práctica”. Descartes presenta tres razones para no re-

²² Este “primer pensamiento” —junto a otros primeros— lo fecha G. Rodis-Lewis, 1995, cap. 3, en el invierno de 1619-1620 en la estufa de Neuburg.

²³ Digo “sobre todo”, pues según las explicaciones de E. Gilson en su comentario al DM (Descartes, 1947: 161 y ss.), el valor contextual de la distinción entre arquitectura e ingeniería incluye una distinción entre dos ámbitos diferenciados de intervención sobre los edificios de una ciudad: aquello que pueden hacer los particulares con sus propios edificios y aquello que no pueden hacer.

formar revolucionariamente el Estado²⁴: (a) es más fácil destruir un Estado que construirlo; b) las imperfecciones se suavizan por el uso, el cual en este caso es más eficaz que la “prudencia”; y c) el estado de cosas vigente es casi siempre más soportable que lo que sería su cambio (A.T, VI, 14)²⁵.

El argumento final en favor de la reforma radical de las propias creencias

Aunque un poco extenso, creo que vale la pena citar todo el cuarto párrafo de la segunda parte del DM. Allí Descartes argumenta que la primera persona del relato, es decir, el sujeto construido como el modelo mediante la fábula, se vio forzado a pensar por sí mismo y de manera solitaria:

Y en cuanto a mí, habría pertenecido sin duda a estos últimos si no hubiera tenido más que un solo maestro, o si no hubiese conocido las diferencias que ha habido en todo tiempo entre las opiniones de los más doctos. Pero habiendo aprendido en el Colegio que no se podría imaginar nada tan extraño y tan

²⁴ Luego de decirnos, *i.e.*, de llevar a la palabra, qué sería eso: “reformular un Estado cambiándolo todo desde los fundamentos y derribándolo para enderezarlo” (A.T, VI, 13).

²⁵ En una primera lectura, esta “razonabilidad práctica” parece estar en fuerte contraste con la racionalidad epistémica, especialmente en lo que se refiere a la valoración del uso y la costumbre, y lo único que parece evitar la contradicción es la disociación público/privado. Pero, ¿hay inconsistencia en las articulaciones que Descartes realiza entre la teoría y la praxis? La discusión de este problema excede los límites del presente escrito. Simplemente pondré en contexto la posición de Descartes tal como se presenta en la segunda parte del DM. En primer lugar, se debe integrar en el análisis la tercera parte del DM donde se trata de la “moral provisional”. G. Rodis-Lewis, 1995, cap. 2 y 3, relaciona estos “pensamientos morales” de Descartes con su lectura y recepción de M. de Montaigne (ya en la época de La Flèche) y de P. Charron (en el invierno de 1619-1620 en Neuburg), al igual que E. Gilson, quien en su comentario repone textos de Montaigne y de Charron como fuente de estos pensamientos cartesianos (Descartes, 1947: 173 y ss.). Pero entonces, y en segundo lugar, también debe integrarse en el análisis la guía de vida escéptica y el estoicismo, ambos presentes a su manera en la moral provisional, y plantearse la cuestión de si la “razonabilidad práctica” de la segunda parte del DM coincide con la de la moral provisional. No es obvia esa coincidencia, pues atenerse —estratégicamente, exteriormente— a las costumbres del país donde uno reside no es lo mismo que atribuirle un efecto “benéfico” al uso y la costumbre. *Cfr.* Q. Skinner, 1978, II: 283-291, quien examina la posición política de M. de Montaigne en relación con su recepción del estoicismo; y R. Koselleck, 1959, cap. 1 (particularmente la nota 28 de ese capítulo en página 166), quien analiza de manera general, en el contexto de las guerras civiles religiosas de los siglos XVI y XVII en Europa, la racionalidad política de la distinción público/privado. Al comparar la posición de Descartes —ateniéndose a las partes del DM que nosotros examinamos— con la filosofía de Hobbes, Koselleck sostiene que Hobbes sería un racionalista en política, pero que, contrariamente al temor cartesiano de que el racionalismo en política llevara directamente a la revolución, la razón racionalista hobbesiana no tendría efectos “revolucionarios”, sino más bien “neutralizadores de la guerra civil” (*cfr.* también Madanes, 2001, quien examina algunos aspectos de la posición de R. Koselleck). Para las dimensiones prácticas del escepticismo y del estoicismo, *cfr.*, Long, 1975; Nussbaum, 1994 y Hankinson, 1995.

increíble que no hubiera sido ya dicho por algún filósofo; y habiendo reconocido después, viajando, que todos los que tienen opiniones muy contrarias a las nuestras no son por eso bárbaros ni salvajes, sino que muchos usan tanto o más que nosotros la razón; y habiendo considerado hasta qué punto si un mismo hombre, con su mismo espíritu, se ha criado desde la infancia entre franceses o alemanes, llega a ser diferente de lo que sería si hubiese vivido siempre entre chinos o caníbales; y cómo hasta en las modas de nuestros trajes, lo que nos ha gustado hace diez años y que acaso nos guste dentro de diez, nos parece ahora extravagante y ridículo: de manera que nos convencen mucho más la costumbre y el ejemplo que algún conocimiento cierto y que, sin embargo, la multitud de votos no es una prueba que tenga valor alguno para las verdades un poco difíciles de descubrir, porque es mucho más verosímil que las haya encontrado un hombre solo que todo un pueblo, no podía yo elegir a nadie cuyas opiniones me parecieran preferibles a las de otros y me encontraba como forzado a tratar de conducirme por sí mismo (A.T, VI, 16).

Aquí Descartes combina la argumentación por el modelo con una argumentación por las circunstancias (*cf.* C. Perelman y L. Olbrechts-Tyteca, 1958, §80). Se trata de una argumentación por el modelo, en el sentido de que se refiere a un caso particular, la primera persona de toda la narración, que, como se dice en la primera parte del DM, se propone como paradigma a imitar. Pero, por otra parte, se trata de un argumento por las circunstancias: el párrafo tiene que justificar qué circunstancias obligarían a los lectores a pensar por sí mismos y en solitario, de modo tal que llevar adelante el proyecto de la reforma revolucionaria de las propias creencias, “tomarse la libertad de dudar de los principios” (A.T, VI, 15), no se viera expuesto a escenificar la arrogancia y precipitación de un dogmático. Para entender esto, hay que ir al tercer párrafo de esta segunda parte del DM, en el cual Descartes presenta un cuadro según el cual, a primera vista, nadie estaría en condiciones de proceder justificadamente al comienzo radical. Pues nos dice allí que hay sólo dos clases de espíritus: por un lado, están los soberbios y precipitados en sus juicios que, al no poder conducir por orden todos sus pensamientos, no podrían llevar a buen puerto la empresa de la reforma radical; por el otro, están los modestos, auto-conscientes de sus limitaciones, y que por lo tanto deben obedecer, es decir, delegar en otros la autoridad última. Si esta dicotomía es exhaustiva, entonces nada justifica lanzarse a la empresa del comienzo radical. Pues bien, el cuarto párrafo intenta mostrar que hay ciertas circunstancias, justamente circunstancias caracterizadas por contextos de diversidad en conflicto a los que el narrador se vio expuesto²⁶, que justifican que, aun siendo él un espíritu modesto, tenga que irreme-

²⁶ Véase que la apelación a las experiencias de la diversidad le sirve a Descartes no sólo para neutralizar la autoridad de las costumbres ajenas, sino también para descentrar al narrador y a los lectores de las costumbres “propias”.

diablenamente asumir esa tarea, dándose por aceptado que es más verosímil el individualismo epistémico que algún u otro tipo de anti-individualismo epistémico. Así comienza el párrafo: “Y en cuanto a mí, habría pertenecido sin duda a estos últimos [los modestos] si”.

Ahora bien, a primera vista proceder a la reforma radical de las propias creencias no es para todos, sino sólo para aquellos que, al identificarse con la suficiente modestia del narrador, el modelo, estén en las mismas circunstancias que lo justifican a él. Pero, en una segunda lectura, se descubre que son muchos más que los que uno podría creer. En primer lugar, tenemos vigente desde el comienzo del DM la tesis igualitarista respecto de la razón: todos los seres humanos tienen la misma razón, de modo que, aun cuando las circunstancias no justificaran a todos en la empresa de la reforma radical, todos tendrían el instrumento que, en solitario, por su mayor perfección, haría posible en abstracto —independientemente de la modestia o el orgullo— la ejecución de la empresa. Pero, en segundo lugar, ¿por qué las circunstancias decisivas por las que atravesó el narrador no serían comunes a gran parte de sus contemporáneos y coterráneos? Gran parte de ellos —si no todos— han estado expuestos —y de manera creciente— a la diversidad en conflicto, por lo menos, desde fines del siglo xv: tanto las ondas expansivas de los conflictos desatados por la reforma religiosa como las de las diferencias ventiladas por los viajes ultramarinos no permiten escapar a ninguno de ellos de sus efectos, aun cuando muy pocos hayan estudiado en La Flèche. Podríamos arriesgar que sentirse interpelado por el modelo del narrador cartesiano, en el sentido de sentirse afectado por las circunstancias que afectan al narrador y que a sus ojos lo justifican en tener que asumir el proyecto de la reforma radical, es concederle fuerza al argumento y, por eso mismo, posicionarse como un lector “moderno”²⁷.

²⁷ Descartes ya había anticipado un argumento del mismo tipo que el del cuarto párrafo en el segundo párrafo de la segunda parte del DM en el momento en que introduce la distribución público/privado. Se trata de un argumento que muestra que hay circunstancias que obligan al cambio radical y, por lo tanto, lo justifican: “[...] vemos que muchos particulares mandan echar abajo las [casas] suyas para reconstruirlas y muchas veces se ven forzados a ello cuando están en peligro de derrumbarse por sí mismas y sus cimientos no son muy firmes” (A.T, VI, 13). Es llamativo que del lado de lo público, no sólo quede el Estado y “el orden establecido en las escuelas”, sino también “el cuerpo de las ciencias” (*loc. cit.*). La presentación de este último caso como enteramente “público” es inquietante, pues a pesar de que Descartes diga: “mis propósitos nunca han ido más allá que de tratar de reformar mis propios pensamientos y construir sobre un fundamento que es completamente mío” (A.T, VI, 15), no es posible afirmar que puede haber una verdad o un fundamento válidos sólo para mí, al menos que se acepte una posición relativista. La concepción individualista de la racionalidad que Descartes elabora, al operar en conjunción con sus tesis de la igualdad de la razón humana y de la unicidad de la verdad (A.T, VI, 8), es incompatible con el relativismo. Pero, entonces, no puede dejar de tener efectos sobre “el cuerpo de las ciencias”, si se le ha de dar a esta expresión un significado epistémicamente interesante. Más plausible sería que el orden establecido en las escuelas cayera del

Al cerrarse esta etapa del discurso, el narrador “camina solo y en las tinieblas”, a la búsqueda auto-consciente del “método verdadero para llegar al conocimiento de todas las cosas de las que mi [su] espíritu es capaz” (A.T, VI, 16-17).

CONCLUSIÓN

En la introducción de este trabajo comencé citando el primer precepto del método y preguntando por el sentido y la referencia del “sujeto” que allí ocupa un lugar central. Luego de nuestro examen, cabe concluir que, sin el conjunto de estrategias escépticas y retóricas, y la multiplicidad de usos que Descartes elabora para ese conjunto, no es posible determinar en qué consiste ese sujeto y a quién podría referirse, ni mucho menos darlo por supuesto. Esto no quiere decir que Descartes, luego, en la cuarta parte del DM y en las *Meditaciones Metafísicas*, no realice otras operaciones para justificar al sujeto reflexivo e individualista²⁸.

He intentado mostrar que Descartes hace otros usos del escepticismo, además de los ya conocidos por la Primera Meditación Metafísica y la cuarta parte del DM. También se apropia de modalidades discursivas expresivas y perlocucionarias a la manera en la que el pirrónico emplea el discurso, sólo que con un propósito no escéptico, sino ilustrado: esto es, autorizarse y motivar al lector a autorizarse en calidad de sujetos epistémicos emancipados (que piensan por sí mismos) y en soledad. Se trata de ajustar al “lector” al nivel de la razón, sólo que el lector, a diferencia de cualquier otra realidad existente no humana, debe operar por sí mismo ese ajuste. Con esto, he intentado iluminar una perspectiva de la Modernidad temprana que permite observar la multiplicidad de esfuerzos discursivos puestos en marcha para producir y legitimar esa modalidad de narración y lectura que hace de un sujeto un “sujeto moderno”.

A estos otros usos no se los suele considerar, en parte por obediencia al mismo Descartes (y a una buena parte de la tradición filosófica occidental), pues son usos que tienen que ver con “la elocuencia y la poesía”, con los “poderes y arrebatos” del discurso (para decirlo con sus palabras); y en parte, porque la investigación narratológica se ha centrado en el género de la meditación para establecer conexiones con usos filosóficos y/o religiosos de

lado de lo público y el cuerpo de las ciencias, del lado de lo privado. En rigor creo que la dicotomía, tal como la presenta Descartes, es difícil de sostener. Como ya señalé en la nota anterior, examinar con detalle la distinción cartesiana entre lo público y lo privado, la articulación entre la teoría y, tal vez, varias nociones de praxis, excede este escrito.

²⁸ R. Popkin, 1979: 276, señala lúcidamente que el *cogito* es una conclusión, pero no la conclusión de un silogismo, sino del ejercicio de la duda. Es decir, Descartes emplea *argumentaciones* en el sentido que C. Perelman y Olbrechts-Tyteca (1958) le dan a esta expresión.

la meditación. Creo que está por escribirse una “retórica cartesiana”, *i.e.*, un estudio sobre su maestría en la producción del discurso como un artefacto/artificio multifuncional, donde la palabra ‘retórica’ no debe tener el sentido que Descartes le quiso reservar, sino uno mucho más enfático.

Este trabajo no pretende hacer un examen de todas las funciones del género auto-biográfico en todo el DM ni, mucho menos, en otras obras de Descartes. Creo que también es una tarea por hacer, pues según los resultados de mi examen de las dos primeras partes del DM no es probable que se pueda generalizar; por ejemplo, a diferencia de las experiencias y viajes de la primera parte, la cuarta parte del DM nos presenta el relato del ejercicio de la meditación llevado a cabo por el narrador. Y no es obvio qué papel desempeña en las partes restantes. Es decir, en cada caso es probable que tenga sus particularidades. Aquí me limité a un corpus textual muy pequeño, pero creo que muy desatendido en función de la relevancia que tiene en la economía global de todo el DM: ¿por qué Descartes no comienza explicando las reglas de su método? Creo que el análisis que ofrecí nos da una respuesta: la primera regla del método se refiere, en calidad de centro de toda autoridad epistémica, a un yo reflexivo, *i.e.*, en plena posesión de la capacidad de pensar por sí mismo, dotado de una racionalidad individualista y con una identidad que busca proyectarse disociada de todo vínculo social, histórico y cultural. Si Descartes comenzara por la regla, correría dos riesgos: 1) el riesgo de ininteligibilidad, pues ¿por qué un lector pre-cartesiano habría de entender el “yo” de esa manera?; 2) el riesgo de cometer una petición de principio: esa regla podría resultar inaceptable para un lector pre-cartesiano por las tesis supuestas en el uso de la palabra ‘yo’. Entonces, la primera y la segunda parte del DM (la última hasta el cuarto párrafo), hacen un trabajo importante para instalar al lector en la situación adecuada.

Otras dos limitaciones de este trabajo deberían ser tenidas en cuenta a la hora de ponderar debidamente sus conclusiones. Por un lado, la problemática práctico-política que quedó apenas sugerida. Y por el otro, la conexión con la obra de Michel de Montaigne, tanto en lo que se refiere a estrategias discursivas, como a la cuestión práctico-política.

BIBLIOGRAFÍA

- Annas, J. y Barnes, J. (1985), *The Modes of Scepticism*, Cambridge, CUP.
- Aryeh Kosman, L. (1986), “The Naïve Narrator: Meditation in Descartes”, en: Rorty, A. O. (ed.) (1986), *Essays on Descartes’ Meditations*, Berkeley/Los Angeles/London, University of California Press, pp. 21-43.
- Barnes, J. (1990), *The Toils of Scepticism*, Cambridge, C.U.P.

Burnyeat, M. (1982), "Idealism and Greek Philosophy: What Descartes saw and Berkeley missed", *The Philosophical Review*, XCI, n. 1.

Curley, E. M. (1978), *Descartes Against the Sceptics*, Cambridge (Mss.), Harvard UP.

Descartes, R. (1947), *Discours de la méthode, texte et commentaire* par E. Gilson, Paris, Vrin.

Descartes, R. (1980), *Obras escogidas*, Buenos Aires, Charcas, 1967, tr. E. de Olaso y T. Zwanck.

Hankinson, R. J. (1994), *The Sceptics*, London, Routledge.

Hookway, C. (1990), *Scepticism*, London, Routledge.

Koselleck, R. (1959, 1973), *Crítica y crisis. Un estudio sobre la patogénesis del mundo burgués*, Madrid, Trotta, 2007.

Long, A. (1975), *La filosofía helenística*, Madrid, Alianza, 1977.

Mandanes, L. (2001), *El árbitro arbitrario. Hobbes, Spinoza y la libertad de expresión*, Buenos Aires, Eudeba.

Nussbaum, M. (1994), *The Therapy of Desire. Theory and Practice in Hellenistic Ethics*, Princeton (NJ), PUP.

Olaso, E. (1994), "El escepticismo antiguo en la génesis y el desarrollo de la filosofía moderna", en: E. de Olaso (ed.) (1994), *Del Renacimiento a la Ilustración I*, Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, Madrid, Trotta, pp. 133-162.

Olaso, E. (1996), "Racionalidad y escepticismo", Nudler, O. (comp.) (1996), *La racionalidad: su poder y sus límites*, Buenos Aires, Paidós, pp. 143-152.

Perelman, C. y Olbrechts-Tyteca (1958), *Tratado de la argumentación. La nueva retórica*, Madrid, Gredos, 1989.

Popkin, R. (1979), *La historia del escepticismo desde Erasmo a Spinoza*, México, F.C.E., 1983.

Rodis-Lewis, G. (1995), *Descartes. Biografía*, Barcelona, Península, 1996.

Rorty, A. O. (1986), "The Structure of Descartes' Meditations", en: Rorty, A. O. (ed.) (1986), *Essays on Descartes' Meditations*, Berkeley/Los Angeles/London, University of California Press, pp. 1-20.

Sexto Empírico (1996), *Hipótesis Pirrónicas*, tr. R. Sartorio Maulini, Akal.

Sextus Empiricus, *Outlines of Pyrrhonism. Adversus mathematicos, I-IV*, tr. R. G. Bury, 1933, 1935, 1936 y 1949, Cambridge (Mss.) / London, Harvard U.P.

Skinner, Q. (1978), *Los fundamentos del pensamiento político moderno*, México, F.C.E., 1986, 2 vols.

Stroud, B. (1984), *The Significance of Philosophical Scepticism*, Oxford, Clarendon.

Williams, B. (1983), "Descartes' Use of Skepticism", en: M. Burnyeat (ed.) (1983), *The Skeptical Tradition*, Berkeley/Los Angeles/London.

Williams, M. (1986), "Descartes and the Metaphysics of Doubt", en: Rorty, A. O. (ed.) (1986), *Essays on Descartes' Meditations*, Berkeley/Los Angeles/London, University of California Press, pp. 117-140.

Williams, M. (1999), "Skepticism", en: J. Greco y E. Sosa (eds.) (1999), *The Blackwell Guide to Epistemology*, Oxford, Blackwell, pp. 35-69.

EL ESCEPTICISMO MODERNO

*Mauricio Zuluaga**

Gran parte del interés por desarrollar una teoría del conocimiento en la modernidad nace del redescubrimiento del escepticismo pirrónico. Este descubrimiento significó un replanteamiento de la labor que el saber filosófico debía llevar a cabo y condujo a una crisis en la filosofía moderna que puede ser caracterizada como la *crisis pirrónica* de la modernidad.

Según Popkin, “la primera referencia hasta hoy conocida de que alguien leyera a Sexto Empírico aparece en una carta, descubierta por Schmitt, del humanista Francesco Filelfo a su amigo Giovanni Aurispa, en 1441” (Popkin, 1983: 47). Sin embargo, sólo hasta la primera publicación de la obra de Sexto Empírico en el mundo moderno, que data de 1562, puede hablarse de la presencia del escepticismo pirrónico. Hasta esta fecha, la importancia del escepticismo griego en la filosofía estaba, casi que de forma exclusiva, concentrada en las enseñanzas del escepticismo de la Segunda Academia. Esta influencia se había mantenido gracias a los trabajos de Diógenes, Cicerón y San Agustín. El escepticismo que el mundo medieval conoció y que, con igual fuerza, intentó combatir, fue el probabilismo de Carnéades y, hasta cierto punto, de Arcesilao.

En *Contra Académicos* San Agustín señala cuál es la doctrina que los escépticos académicos mantienen:

Pues a los académicos plúgoles sostener que el hombre no puede conseguir la ciencia de las cosas tocantes a la filosofía (porque lo demás no preocupaba a Carnéades) y, no obstante eso, que el hombre puede ser sabio, y toda su

* Universidad del Valle.

misión consiste en investigar la verdad, como lo has recordado tú, Licensio, en aquella disertación.

De donde resulta que el sabio no da su asentimiento a ninguna cosa, porque necesariamente yerra —y esto es impropio del sabio— asintiendo a cosas inciertas. Y no sólo afirmaban que todo era incierto, sino que apoyaba su tesis con muchísimos argumentos. Pero que no puede comprenderse la verdad lo deducían de una definición del estoico Zenón, según la cual sólo puede tenerse por verdadera aquella representación que es impresa en el alma por el objeto mismo de donde se origina, y que no puede venir de aquello de donde no es. O, más brevemente y claramente: lo verdadero ha de ser reconocido por ciertos signos que no puede tener lo falso. Y que estos signos no pueden hallarse en nuestras percepciones, se empeñaron en demostrar con mucha tenacidad los académicos [...]

Esto les acarreó gran hostilidad, porque parecía consecuente que el que nada afirma, nada haga. Y esto por esta causa, parecían pintar los académicos a su sabio —que, según ellos, nada debe afirmar— como condenado a perpetua soñolencia y deserción de todos sus deberes. Más ellos, en este punto, introdujeron el uso de cierta probabilidad, que llamaban verosimilitud, sosteniendo que de ningún modo el sabio deja de cumplir sus deberes, pues tiene sus reglas de conducta para seguir; pero que la verdad, sea por la obscuridad de la naturaleza, sea por las semejanzas engañosas, yacía escondida y confusa. Y añadía que las mismas refrenación y suspensión del sentimiento eran fruto de una gran actividad del sabio (San Agustín, *C.A.*, II, 5 11-12).

San Agustín ofrece dos argumentos contra el problema de probabilidad presentado por el escéptico académico. En el primero señala que dado que el escéptico académico sólo está en posesión de lo que ellos creen que es probable, entonces no conoce nada, pero un hombre sabio debe conocer, por lo menos su sabiduría, por tanto, sabe algo y no sólo está en posesión de opiniones probables. Este argumento es muy débil y puede ser cuestionado desde diversas perspectivas.

El segundo argumento es más interesante: Si el escéptico académico describe lo creíble como lo que es verosímil y probable debe saber en qué radica el conocimiento, porque, de lo contrario, no podría establecer que una opinión es creíble o verosímil o que ella sí constituye conocimiento. En efecto, si afirmo que es probable que hoy llueva, la probabilidad de este hecho se establece, normalmente, señalando casos en los que se dio el hecho y casos en los que no se dio (*cfr.*, Kirwan, 1983). Este argumento también puede ser criticado. Podría señalarse, por ejemplo, que no siempre la carencia de un conocimiento implica la imposibilidad de determinar si una opinión es probable o no, dado que podría contar con otros criterios que me permitan decidir si una opinión es o no probable. El punto fundamental aquí es que lo que le interesa refutar a San Agustín es el probabilismo académico y no el escepticismo pirrónico. Para los pirrónicos los escépticos académi-

cos afirmaban demasiado, a saber, que todo era inaprehensible y, ante ello, adoptan la probabilidad como criterio de verdad:

Los de la Nueva Academia [Sexto se refiere principalmente a Carnéades y Clitómaco], aun cuando también dicen que todo es inaprehensible, posiblemente difieran de los escépticos en eso mismo de decir que todo es inaprehensible. Ellos, en efecto, hacen de eso una afirmación tajante, mientras que el escéptico mantiene sus dudas de que pudiera ser también algo que fuera aprehensible. Y difieren claramente de nosotros en la forma de enjuiciar lo bueno y lo malo. En efecto, los de la Academia dicen que algo es bueno o malo no en el mismo sentido que nosotros, sino estando convencidos de que es más probable que sea objetivamente bueno lo que ellos dicen que es bueno que lo contrario; y lo mismo sobre lo malo. Cuando nosotros decimos que algo es bueno o malo, nada tiene que ver que creamos que lo que decimos sea probable, sino que lo decimos siguiendo sin dogmatismos los imperativos de la vida a fin de no ser unos negados para actuar. Además nosotros decimos que las representaciones mentales son equivalentes en credibilidad o no credibilidad a la hora de argumentar, mientras que ellos afirman que unas son probables y otras improbables. Y entre las probables hablan de diferencias, pues aducen que unas en realidad son sólo eso: probables; y otras, probables y contrastadas; y otras, probables contrastadas y no desconcertantes (Sexto, *PH*, I, 226).

Los pirrónicos consideran que los escépticos académicos no representan la actitud que un escéptico ha de mantener; en primer lugar, hacen afirmaciones, cosa que evita el pirrónico; en segundo lugar, mantienen un probabilismo bien en relación con lo que se califica de bueno o de malo, bien en relación con las representaciones mentales. El escepticismo académico fue desarrollado a partir de la afirmación socrática, “Sólo sé que nada sé”. La argumentación desarrollada por los académicos estaba destinada a oponerse a las afirmaciones epistémicas de los estoicos. El resultado de esta oposición fue la formulación de la probabilidad y verosimilitud como criterios de verdad. Los pirrónicos, por el contrario, no se apoyan en ninguna afirmación, ni siquiera en la de que nada se sabe y desarrollan una suspensión judicativa, incluso frente a lo probable y verosímil.

De los académicos, Arcesilao merece, según Sexto, una mejor consideración:

Por el contrario, me parece a mí que Arcesilao —que decíamos fue el fundador y presidente de la Academia Media— tiene mucho en común con los razonamientos pirrónicos; de forma que su orientación y la nuestra son casi una misma cosa.

Ni aparece, en efecto, pronunciándose sobre la realidad o no realidad de cosa alguna ni antepone una cosa a otra en cuanto a credibilidad o no credibilidad, sino que mantiene el juicio en suspenso en todas las cosas. Y dice

que su objetivo es la suspensión del juicio, a lo que decíamos acompaña la serenidad del espíritu (Sexto, *PH.*, I, 232-233).

Las relaciones entre el escepticismo académico y el pirrónico son estrechas. Podría sostenerse que el escepticismo académico es un intento de solución al problema presentado por el escéptico pirrónico: ante la imposibilidad de encontrar una opinión que constituya conocimiento, debemos conformarnos con opiniones probables y verosímiles. Sin embargo, para un escéptico pirrónico esta no podría ser una solución satisfactoria. Lo probable y verosímil es tan cuestionable como lo que no lo es.

La emergencia en el mundo moderno del escepticismo pirrónico se debió, no sólo a la publicación del texto de Sexto Empírico y al renacimiento de la cultura y de la filosofía antigua, sino, y sobre todo, a la pregunta por cómo justificar una pretensión de conocimiento. Con la pérdida del mundo medieval y con la pérdida de la seguridad respecto del criterio de verdad que descansaba bien en la autoridad eclesiástica bien en la de la tradición, sobrevino un afán por encontrar un nuevo criterio que permitiera establecer qué es verdadero. El humanismo de los siglos xv y xvi generó el ambiente adecuado para cuestionar no sólo las normas de interpretación de la Biblia sino, sobre todo, para alcanzar nuevamente un escepticismo. (*Cfr.*, Schmitt, 1983; Jardine, 1983).

La importancia del escepticismo pirrónico, en comparación con el académico, radica en que, según el escéptico pirrónico, no existe posibilidad alguna para justificar un juicio empírico. Si no hay posibilidad de justificar un juicio empírico no se puede afirmar ni negar que se conoce algo. Tampoco la probabilidad es un refugio para nuestras pretensiones cognitivas. La refutación del escepticismo pirrónico fue uno de los principales objetivos en la modernidad. Esto condujo a un replanteamiento de la filosofía, colocando ahora como tarea prioritaria el desarrollo de una teoría del conocimiento.

El escepticismo moderno se ocupó, casi que de forma exclusiva, del problema del conocimiento humano. Los sistemas filosóficos de la modernidad comenzaban, normalmente, con el planteamiento acerca de qué se puede conocer y cuál es el límite del conocimiento humano. El valor metodológico del escepticismo se puede vislumbrar tan pronto nos percatamos de que uno de los criterios que se utilizó para cuestionar una teoría del conocimiento era el de si ella conducía al escepticismo. Por ejemplo, Locke sostiene, como motivación para escribir el *Ensayo sobre el conocimiento humano*, lo siguiente:

Porque pensé que el primer paso hacia la satisfacción de algunas investigaciones que la mente del hombre fácilmente suscita era revisar nuestro propio entendimiento, examinar nuestras propias fuerzas, revisar y ver qué cosas estaban adaptadas. [...] Así, los hombres extienden sus investigaciones más allá de su capacidad, y permiten que sus pensamientos se atrevan en aquellas profundidades en que no encuentran seguro apoyo, y no es maravilla

que susciten cuestiones y multipliquen disputas, que, no alcanzando jamás una solución clara, sólo sirven para prolongar y aumentar sus dudas y para confirmarlos, por último, en un perfecto escepticismo (Locke, *Essay*, I, i, 7).

Afirmaciones análogas las encontramos en casi todos los filósofos modernos desde Descartes hasta Kant. Para Hume, Berkeley es un ingenioso doctor cuyos escritos

constituyen las mejores lecciones de escepticismo que pueden encontrarse en los filósofos antiguos y modernos, sin excluir a Bayle. Sin embargo, mantiene en la portada, e indudablemente con mucha razón, haber escrito el libro en contra de los escépticos, así como contra los ateos y libre pensadores. Pero que todos sus argumentos, aunque tuvieran otra intención, son en realidad meramente escepticismo, resulta evidente por lo que sigue: *no admiten contestación ni producen convicción*. Su único efecto es producir el asombro momentáneo, la irresolución y confusión que son el resultado del escepticismo (Hume, *Enquiry*, S-B, 155, Nota de Hume).

Aunque una de las motivaciones para desarrollar una filosofía del conocimiento en la modernidad fue la de vencer al escéptico, ninguna de las propuestas, por paradójico que resulte, fue considerada satisfactoria y era común acusarlas como refuerzos a la doctrina escéptica más que como soluciones.

El escepticismo moderno que se desarrolló en la modernidad y que con igual fuerza se intentó refutar debe entenderse como una actitud profesional. Aunque, con frecuencia, señalamos que tenemos dudas o que somos escépticos frente a determinadas cosas, esto no debe asumirse como alguna forma de escepticismo. Solemos afirmar, por ejemplo, que somos escépticos en relación con la política del gobierno actual frente a la crisis económica mundial. Cuando señalamos esto lo que estamos diciendo es que no creemos que el ministro de hacienda y su gabinete sean lo suficientemente aptos como para evitar que el país se vea inmerso en un problema económico. Estamos simplemente señalando una desconfianza sobre un tema muy específico. Las razones de esta desconfianza pueden ser varias. Es posible que consideremos que las medidas tomadas por el ministro son desafortunadas o cosas por el estilo, sin embargo, el escepticismo filosófico tiene poco que ver con esta actitud cotidiana. Cuando en la vida cotidiana señalo que soy escéptico en relación con las medidas gubernamentales, hago una afirmación que es selectiva y perfectamente acotada a un determinado estado de cosas (*cfr.*, Williams, 2001, cap. 5). Esta afirmación es selectiva porque elijo centrar mi duda a un determinado estado de cosas y es acotada porque mi escepticismo no afecta otras cosas que creo saber. Normalmente no concluiré del hecho de que tengo dudas acerca de la labor del gobierno, que no sé si el mundo existe o que no sé si estoy ahora aquí sentado. La duda

sólo afecta un grupo determinado de creencias y no *contamina* el resto de las creencias que tengo.

Por el contrario, el escepticismo filosófico es una tesis en relación con el conocimiento humano en general y con los criterios con los que cuento para poder determinar si sé algo o no. Es una tesis que busca establecer cuál es la diferencia entre una opinión verdadera y una opinión verdadera justificada. El escéptico cuestiona cualquier aspiración de conocimiento; no señala que una determinada aspiración de conocimiento es problemática, sino que la pretensión del conocimiento humano lo es. Por lo tanto, no es una posición selectiva. Tampoco es su posición aplicable sólo a un determinado conjunto de creencias. Su posición afecta todo lo que solemos denominar conocimiento empírico.

El escepticismo, sea el antiguo o el moderno, no debe asimilarse con la simple duda. Si así lo fuera, toda filosofía sería escéptica. No se puede negar que la duda constituye un elemento fundamental del escepticismo, pero no es *el escepticismo*. Este se debe tipificar —siguiendo a Olaso (Olaso, 1981: 14 y ss) por la actitud que se asume para salir de la duda y no por la duda misma. Así, por poner un ejemplo, frente al problema de cómo hallar alguna justificación del conocimiento o problema del criterio, se pueden asumir diversas posiciones: “o bien se renuncia a seguir opinando con pretensión de conocer justificadamente (pirronismo), o bien se admiten opiniones con diverso índice de justificación aunque sin alcanzar la certeza (academicismo) o bien —para detenernos en sólo tres posibles actitudes— se fijan límites de conocimientos justificados que no excluyen, en determinados dominios, la certeza absoluta; he propuesto llamar a los partidarios de esta posición “limitacionistas”” (Olaso, 1981: 14 y ss).

Si la posición del escéptico es la de que no podemos afirmar si sabemos o no algo, se plantea, naturalmente, la pregunta de si podemos vivir en tal situación de incertidumbre (*cf.*, M. Burnyeat, 1983: 117-148). En efecto, ¿cómo podríamos conducir nuestras vidas si todo fuese incierto? ¿No debería el escéptico, si es consecuente, abstenerse de realizar cualquier cosa? Y si actúa, como si no estuviera incierto, ¿no estaría cometiendo alguna suerte de auto-refutación?

Esta crítica al escéptico ha sido común en la historia de la filosofía. Sin embargo, esta crítica desconoce una característica del escepticismo. El escéptico suspenderá el juicio en la medida en que tal suspensión puede ser realizada:

Atendiendo, pues, a los fenómenos, vivimos sin dogmatismos, en la observación de las exigencias vitales, ya que no podemos estar completamente inactivos.

Y parece que esa observación de las exigencias vitales es de cuatro clases y que una consiste en la guía natural, otra en el apremio de las pasiones, otra

en el legado de leyes y costumbres, otra en el aprendizaje de las artes. En la guía natural, según la cual somos por naturaleza capaces de sentir y pensar. En el apremio de las pasiones, según el cual el hambre nos incita a la comida y la sed a la bebida. En el legado de leyes y costumbres, según el cual asumimos en la vida como bueno el ser piadosos y como malo el ser impíos. Y en el aprendizaje de las artes, según el cual no somos inútiles en aquellas artes para las que nos instruimos.

Pero todo esto lo decimos sin dogmatismo (Sexto, PH, I: 23-25).

Y más adelante lo reitera: “Por eso, desde luego, decimos que el objetivo del escéptico es la serenidad de espíritu en las cosas que dependen de la opinión de uno y el control del sufrimiento en lo que se padece por necesidad” (Sexto, PH, I: 29-30). Esta posición no sólo es recomendada por Sexto; también la recomienda Descartes al proponer una moral de provisión mientras se esté en ejercicio de la duda metódica. Así, podemos distinguir una posición teórica y una práctica. El escepticismo moderno es eminentemente teórico, pero esto no conduce a ninguna contradicción. El escéptico no es ningún *yoghi*, cuyo interés sea el de hacer concordar su posición teórica con sus necesidades prácticas.

Si asumimos el escepticismo teórico como una suerte de ejercicio mental que sólo se ejercita en la oficina del filósofo, como señala Hume, esto no debería afectar su importancia si tomamos en serio lo que el escéptico señala. La opinión de que el escepticismo no es importante, porque no podemos hacer una vida práctica apoyados en él, no hace que se disminuya su significado. Si, como señala el escéptico, nuestro conocimiento es quizá mucho menor del que creemos poseer, esto tiene una gran importancia teórica, así no podamos hacerla presente en la vida práctica. Según algunas interpretaciones, la posición teórica de Hume frente al desafío escéptico puede verse como una naturalización de la teoría del conocimiento. Hume evita preguntarse si hay un mundo externo y, en su lugar, se pregunta por las causas que nos llevan a creer que esto es así. Esta es una consecuencia muy importante de la actitud escéptica, así no haya una consecuencia práctica evidente.

Podemos definir el escepticismo filosófico con la tesis que sostendría que debemos renunciar a seguir opinando con pretensiones de conocer justificadamente. Es obvio que una tesis como esta debe ser precisada, pero podemos asumirla de manera provisional. Para llegar a esta tesis, el escéptico necesita de algún tipo de argumentos. ¿Cómo deberían ser? Tenemos un muy buen ejemplo de las estrategias escépticas tanto en los *Esbozos Pirrónicos* de Sexto, como en los niveles de la duda cartesiana. El escéptico no debe presentar su conclusión de manera dogmática, lo hará a la manera de un pedagogo (*cfr.*, Wright, 1991: 89 y ss.). Intentará mostrar que incurrimos en contradicciones tan pronto afirmamos que tenemos una opinión que es verdadera: ¿Sé que ahora no estoy soñando? En el pasado he soñado cosas

análogas a las que ahora estoy viviendo. ¿Puedo decir, con absoluta certeza, que este no es ahora el caso? El escéptico no está afirmando que éste es el caso, sólo está señalando que bien podría serlo. No se necesita ganar en un debate racional, basta con seducir.

Esto ha hecho que los argumentos escépticos sean usualmente calificados de paradojas (*cfr.*, De Rose, 1995, 1999; Klein, 1981, 1995; Schiffer, 1996). Son considerados deducciones válidas de premisas aparentemente bien fundamentadas con conclusiones absolutamente inaceptables. Las conclusiones son inaceptables porque son contrarias a nuestra opinión de que, de hecho, sabemos un montón de cosas. Por supuesto, si aceptáramos la conclusión propuesta por el escéptico, la paradoja desaparecería. Dado que la conclusión escéptica es inaceptable, el argumento escéptico se apoya normalmente en premisas que estamos dispuestos a aceptar. Así, los argumentos escépticos suelen parecer completamente inofensivos, dado que se apoyan en premisas que, eventualmente, estaríamos dispuestos a aceptar, pero cuyas consecuencias no nos satisfacen. Esto hace del escepticismo un problema fundamental y una motivación para la Modernidad filosófica.

Hasta aquí hemos visto lo siguiente: (i) En primer lugar, hemos señalado que hay una diferencia importante entre el escepticismo académico y el escepticismo pirrónico. (ii) Luego hemos visto que el escepticismo académico constituyó la forma de escepticismo que mayor influencia tuvo en la filosofía medieval. Vimos que el escepticismo pirrónico puede verse o bien como un antecedente del escepticismo académico o bien como su conclusión. (iii) Si lo anterior es cierto, ¿por qué no hubo un desarrollo de las inquietudes pirrónicas en la filosofía medieval? A manera de hipótesis señalé que el escepticismo pirrónico requería de un espacio cultural que sólo se dio hasta el humanismo. Luego caracterizamos de manera muy general cómo ha de entenderse el escepticismo filosófico y cómo deben ser sus argumentos. Ahora debemos ocuparnos de la otra hipótesis que estoy presentando: ¿Por qué la *crisis pirrónica* produjo una revolución en la filosofía que condujo a colocar como fundamento de cualquier filosofía a una teoría del conocimiento? ¿Cómo se pasó de las dudas escépticas a la teoría del conocimiento típicamente moderna?

Para responder a esta última pregunta me ocuparé de Descartes, aunque creo que una argumentación análoga puede ofrecerse tomando a otro representante de la modernidad.

Una de las formulaciones modernas del escepticismo —y, sin duda, la más conocida— aparece en la Primera Meditación cartesiana. El redescubrimiento del pirronismo y el empleo de los cinco tropos de Agripa¹ ponen de presente el problema de cómo justificar una creencia empírica.

¹ Un análisis detallado del trilema de Agripa, que puede ser reconstruido como una reducción al absurdo de la posibilidad de alcanzar una justificación internalista del conocimiento de forma inferencial, lo he realizado en Zuluaga (2005, 2007).

En el ambiente europeo del siglo xvii existía una gran confianza en la posibilidad de lograr un progreso genuinamente científico gracias a la aplicación del método matemático. Paradójicamente, había también una gran desconfianza en la posibilidad de alcanzar los principios o fundamentos de cualquier conocimiento. El escepticismo, aunque no era una escuela definida en el sentido en el que hoy podemos hablar de ciertas escuelas filosóficas, hacía parte del panorama intelectual de la época. La *crisis pirrónica* consistía fundamentalmente en una pérdida de seguridad respecto de los fundamentos del conocer. Los principales filósofos de la Modernidad como Descartes, Locke, Berkeley, Hume y Kant se encaminaron a la refutación de los principales problemas y argumentos escépticos.

Descartes es uno de los principales críticos del escepticismo y considera fundamental elaborar un sistema filosófico que sea una respuesta contundente y positiva al escéptico. Una de las preguntas escépticas que, según Descartes, necesita de una respuesta categórica es la del problema del criterio: ¿cómo saber si una opinión es verdadera o falsa? ¿Qué justificación tenemos para afirmarlo? Este problema, central en el escepticismo antiguo, es recuperado por las discusiones teológicas de la Reforma y se aplica a la disputa en torno a la verdad religiosa: ¿cuál ha de ser la norma apropiada para el conocimiento religioso? Esta fue una de las maneras como las opiniones de los escépticos antiguos entraron nuevamente en la modernidad.

Descartes considera que, solucionado el problema del criterio, será posible encontrar algo firme y duradero en las ciencias que sirva como fundamento para una teoría del conocimiento y que permita tener una teología acorde con los nuevos tiempos. Propone entonces que, para descubrir el verdadero conocimiento, tanto en filosofía natural como en metafísica, debe comenzarse con la duda de los escépticos para así alcanzar lo indubitable.

El proyecto de fundamentar una teoría del conocimiento sobre lo indubitable debe procurar también los medios para alcanzar pruebas irrefutables tanto de la inmaterialidad del alma como de la existencia de Dios. Esto ha permitido que algunos comentaristas vean aquí a Descartes como aquél que intentó reinstaurar “la visión medieval frente a la novedad renacentista, y como el pensador que trató de descubrir una filosofía adecuada para la cosmovisión cristiana a la luz de la revolución científica del siglo xvii” (Popkin, 1983: 259).

El propósito de fundar una nueva ciencia parte, en Descartes, de un compromiso metodológico. De forma análoga a su contemporáneo Bacon, Descartes considera indispensable la adopción de un método que sirva de guía para los descubrimientos científicos y metafísicos. La instauración de un canon constituye el punto de partida de cualquier investigación filosófica. Dados los avances en filosofía natural, Descartes piensa que en la investigación metafísica se debe utilizar el mismo método que el utilizado en las ciencias. Para Descartes sólo existe un único método —*mathesis universalis*—

lis— gracias al cual podría ser posible el descubrimiento de todas las leyes que gobiernan tanto los fenómenos físicos como los morales. “La *mathesis universalis* es lo que hace que las matemáticas sean tan ciertas y científicas como de hecho son; el que las matemáticas comunes se refieran a los números y a las figuras es algo accidental, ya que si comprendemos perfectamente el método de Descartes (según él) podemos esperar descubrir la llave del conocimiento científico de cualquier cosa, incluidos los números y las figuras, pero también los sonidos, las estrellas” (Clarke, 1986: 167). Así, a la naturaleza curiosa del ser humano deben añadirse unas reglas con las cuales pueda ser dirigida. En las *Reglas* escribe:

Los mortales están poseídos de una curiosidad tan ciega, que frecuentemente dirigen sus espíritus por vías desconocidas sin que nada justifique sus esperanzas sino únicamente por ver si allí se encuentra lo que buscan, [...]. Por lo tanto, mucho mejor que buscar la verdad sin método es no pensar jamás en ella, pues esos estudios desordenados y esas meditaciones oscuras, sin ninguna duda, enturbian la luz natural y ciegan los espíritus. (A.T, X, 371)².

Descartes entiende por método unas “reglas ciertas y fáciles, cuya rigurosa observación impide que jamás se suponga verdadero lo falso y hace que la inteligencia, [...] llegue al verdadero conocimiento de todo lo que es capaz”. (A.T, X, 371-372). Por lo tanto, el objetivo del método es doble: por una parte evitar que tomemos por verdadero lo falso y, por otra, limitar la investigación humana a lo accesible al entendimiento. Las reglas metodológicas generales que Descartes establece en *El discurso del método* son cuatro, a saber:

1. No recibir jamás ninguna cosa como verdadera que yo no la conociese como tal: es decir, de evitar cuidadosamente la precipitación y la prevención; y no comprender en mis juicios nada más que lo se presentara a mi espíritu tan clara y tan distintamente que no tuviese ninguna ocasión de ponerlo en duda.
2. Dividir cada una de las dificultades que examinara en tantas partes como se pudiera y como lo exigiera su mejor solución.
3. Conducir con orden mis pensamientos comenzando por los objetos más simples y fáciles de conocer para ascender poco a poco, como por grados, hasta el conocimiento de los más compuestos; e incluso suponiendo un orden entre los que no se preceden naturalmente unos a otros.

² Las citas de Descartes de las *Reglas para la dirección del espíritu*, *Discurso del método* y *Los principios de la filosofía*, corresponden a la traducción hecha por Ezequiel de Olaso y Tomás Zwanck que aparece en la bibliografía. Las citas de Descartes de las *Meditaciones acerca de la Filosofía Primera*, *seguidas de las objeciones y respuestas*, corresponden a la traducción hecha por Jorge Aurelio Díaz, que aparece en la bibliografía. La referencia AT, X, 371, como es citado universalmente Descartes, corresponde al tomo X, página 371, de la edición de Charles Adam y Paul Tannery.

4. Hacer en todo enumeraciones tan detalladas y revisiones tan generales que estuviese seguro de no omitir nada (A.T, VI, 18-19).

Estas reglas, tomadas en abstracto, no ofrecen ni una definición clara de qué debemos entender por método, ni una explicación de cómo debemos emplearlo. No son más que patrones apropiados para llevar a cabo observaciones y experimentos. Como señala Williams “estas reglas son poco esclarecedoras y se puede hallar cierto fundamento a la burla de Leibniz de que las reglas del método de Descartes eran ‘como los preceptos de cierto químico: tome lo que necesite y haga lo que deba y obtendrá lo que quiera’” (Williams, 1978: 32). Sin embargo, el objetivo de Descartes no es el de presentar una explicación sistemática de sus reglas. En una carta a Mersenne habla de sus intenciones al publicar el *Discurso del método*:

Pero no he acertado a entender lo que usted objeta respecto del título, porque no pongo *Tratado del Método*, sino *Discurso del Método*, lo que es lo mismo que *Prefacio u Observaciones respecto del Método*, para mostrar que no tengo el propósito de enseñarlo, sino sólo de hablar de él. Pues como se puede ver por lo que he dicho, consiste más en práctica que en teoría y llamo a los tratados siguientes *Ensayos de este Método*, porque pretendo que las cosas que contienen no han podido ser halladas sin él y que por ellas se puede conocer lo que vale; del mismo modo he insertado algo de metafísica, física y medicina en el primer discurso para ver que se extiende a toda clase de materias (A.T, I, 349).

Con todo, la primera regla indica ya una intención especial por parte de Descartes y podría considerarse que esta es, en sí misma, un proyecto de investigación, como lo indica Williams. Esta regla prescribe que no debemos aceptar como verdadero aquello que no se sepa como tal; sólo debemos aceptar lo que se presente de manera indubitable sin que exista ninguna posibilidad de que pueda ponerse en duda. Ya en las *Reglas* Descartes había señalado esto como un objetivo primordial para el establecimiento de una nueva ciencia: “Y así, por el título de esta regla, rechazamos todos los conocimientos sólo probables y establecemos que no se debe creer sino en los perfectamente conocidos y respecto de los cuales no se puede dudar” (A.T, X, 362).

Si la posición del escepticismo filosófico es la de que no existe un conocimiento de esta índole, a saber, indubitable, entonces esta regla metodológica constituye un proyecto para su refutación. El alcance de este proyecto es amplísimo. Descartes cree que es necesario ofrecer una teoría del conocimiento que constituya una refutación total frente al escepticismo; la pretensión de refutarlo lo compromete a ofrecer una teoría del conocimiento que permita demostrar que las posiciones escépticas son falsas, mostrando su irracionalidad. Esto significa, una refutación de todo escepticismo po-

sible; logrando así instaurar un ideal de conocimiento que permita superar cualquier hipótesis escéptica por más abstrusa e hiperbólica que sea: un conocimiento que resista cualquier embate escéptico, un conocimiento fundamentado en lo *indubitable*. Como lo refiere Olaso: “Conocer debía ser, a partir de él [Descartes], poseer una opinión verdadera fundada en una garantía de evidencia absoluta”. (Olaso, 1995: 174).

Su objetivo en las Meditaciones Primera y Segunda consiste precisamente en alcanzar este punto indubitable, una verdad que resista hasta las más abstrusas razones de duda. Para ello se dedica al método de la duda que, sin ser la totalidad del método cartesiano, se presenta como la mejor alternativa para una investigación que tiene como objetivo la búsqueda de un conocimiento indubitable.

Es importante señalar que el uso que Descartes hace de la duda tiene un fin y objetivos determinados; que la duda tomada autónomamente representa una clara distorsión del objetivo cartesiano y que ella sólo es un artificio para alcanzar tanto lo indubitable como la demostración de la existencia de Dios y la inmaterialidad del alma. El uso que hace de las estrategias escépticas no es con fines escépticos; *i.e.*, no busca la imperturbabilidad del espíritu —como es el caso del escepticismo antiguo— ni la suspensión del juicio sin implicaciones prácticas —como es el caso de los escépticos modernos—, sino lo indubitable. Por lo tanto, no podemos considerar que Descartes sea un escéptico, esto porque dudar no lo convierte en escéptico. Descartes usa el escepticismo para alcanzar la certeza. Como lo señala el abate François Para du Phanjas: “Antes de Descartes había habido escépticos, pero que sólo eran escépticos. Descartes enseñó a su época el arte de hacer que el Escepticismo diera a luz la Certeza filosófica”. (Popkin, 1983: 259).

Dado que el objetivo cartesiano es el de buscar la verdad, la forma más natural de hacer esta búsqueda es encontrar algo que pueda ser verdadero. La verdad, entonces, puede entenderse como una característica o cualidad de ciertos estados. Como se sabe, las cosas no son ni verdaderas ni falsas. Es decir, dentro del campo de aplicación del concepto de “verdad” no caben objetos ni hechos. De lo que sí decimos que puede ser verdadero o falso es de los juicios. Por lo tanto, si deseo buscar la verdad podré encontrarla si hallo juicios que sean verdaderos. Usualmente calificamos a algunos juicios verdaderos como conocimientos. Estos juicios, además de ser verdaderos, deberán estar justificados. Puedo enunciar un juicio que, por azar sea verdadero, pero esto no constituye conocimiento. Así, si la búsqueda de una verdad que logre vencer al escéptico es la búsqueda de Descartes en las dos primeras Meditaciones, el lo logrará si encuentra un juicio que además de ser verdadero, esté, para el sujeto que lo enuncia, justificado. La solución cartesiana a este problema es de sobra conocida. Descartes reduce el conocimiento a aquellos juicios que no sólo son verdaderos sino que son indudables para el sujeto que los tenga, esto es: que comporten certeza; es decir,

una justificación que ha de ser inmune a cualquier argumento, por obstruso que sea, que pueda plantar un escéptico.

El problema del criterio encontró así una solución definitiva en la filosofía cartesiana, aunque ella no satisfizo a muchos. Si bien Descartes había logrado encontrar algo verdadero, su logro no parecía ofrecer la posibilidad de conocer algunas verdades más allá de los estados de conciencia del sujeto que medita. Esta solución no fue unánimemente aceptada, pero sí constituyó un nuevo inicio para el proyecto filosófico moderno. A partir de Descartes y de la duda escéptica, cualquier filosofía debería empezar por señalar el alcance y los límites de lo que el sujeto puede conocer y que, por ello, es verdadero. La teoría del conocimiento se convirtió así en el primer paso de todo sistema filosófico de la modernidad.

BIBLIOGRAFÍA

Burnyeat, M. (1983) (Ed.), *The Skeptical Tradition*, University of California Press, Berkeley.

Clarke, D. (1986), *Descartes' Philosophy of Science*, Manchester University Press, Manchester.

De Olaso, E. (1981), *Escepticismo e ilustración*, Cuadernos de Historia de las Ideas, Carabobo, Universidad de Carabobo.

Derose, K. & Warfield, T.A. (1999) (Ed.), *Skepticism: A Contemporary Reader*, Oxford, Oxford University Press.

Derose, K. (1995), "Solving the Skeptical Problem", en *Philosophical Review*, 104.

Descartes, R. *Œuvres de Descartes*, Publiée par Adam & Tannery, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1996.

Descartes, R. (1967), *Obras escogidas* (Trad.: Ezequiel de Olaso y otro), Buenos Aires, Editorial Suramericana.

Descartes, R. (2009), *Meditaciones acerca de la Filosofía Primera. Seguida de las objeciones y respuestas* (Trad.: Jorge Aurelio Díaz), Bogotá, Universidad Nacional de Colombia.

Hume, D. (1975), *Enquires Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*, Introduction and Analytical index by L. A. Selby-Bigge, Oxford at the Clarendon Press, Oxford University Press, New York.

Jardine, L. (1983), "Lorenzo Valla: Academic Skepticism and the New Humanist Dialectic", en Burnyeat.

Kirwan, C. (1983), "Agustine Against the Skeptics" en Burnyeat.

Klein, P.D. (1981) *Certainty: A Refutation of Scepticism*, Minneapolis, University of Minnesota Press.

Klein, P.D. (1995), "Skepticism and Closure: Why the Evil Genius Argument Fails", en *Philosophical Topics*, 23.

Locke, J. (1975), *The Clarendon edition of the Works of John Locke*, Nidditch, Yolton et al. Oxford, Oxford University Press, 30 volúmenes.

Popkin, R. (1979), *The History of Scepticism from Erasmus to Spinoza*, University of California Press, Berkeley.

San Agustín (1963), *Contra los Académicos*, en *Obras de San Agustín*, Edición Bilingüe, Biblioteca de Autores Cristianos, La Editorial Católica, Madrid.

Schiffer, S. (1996), "Contextualist Solutions to Scepticism", en *Proceedings of the Aristotelian Society*, 96.

Schmitt, C.B. (1983), "The Rediscovery of Ancient Skepticism", en *Burnyeat*.

Sextus Empiricus (1933-1949), *Sextus Empiricus with an English translation by Rev. R. G. Bury in Four Volumes*, London, William Heinemann Ltd. and Cambridge, Harvard University Press. Trad. Sexto Empírico, *Esbozos Pirrónicos* (Trad.: Carlos García Gual), Editorial Gredos, Madrid.

Williams, B. (1978), *Descartes. The Project of Pure Enquiry*, New York, Penguin Books.

Williams, M. (2001), *Problems of Knowledge: A Critical Introduction to Epistemology*, Oxford, Oxford University Press.

Wright, C. (1991), "Scepticism and Dreaming: Imploding the Demon", en *Mind*, Vol. 100, January.

Zuluaga, M. (2005), "El Problema de Agripa" en *Ideas y Valores*, N° 128, Universidad Nacional de Colombia, agosto de 2005.

Zuluaga, M. (2007), *Skeptische Szenarien und Argumente*, München, Herbert UTZ Verlag.

CAPÍTULO 9

A PROPÓSITO DEL “MORE GEOMÉTRICO” EN DESCARTES Y SPINOZA

*Jean Paul Margot**

Esas largas cadenas de razones, todas simples y fáciles, de las cuales acostumbran servirse los geómetras para llegar a sus más difíciles demostraciones, me habían dado ocasión para imaginar que todas las cosas que pueden caer bajo el conocimiento de los hombres se siguen unas a otras de la misma manera [...].

La revolución científica del siglo XVII es indisoluble de la nueva ciencia y de la nueva manera de ver las cosas. La portada del libro de Tartaglia, “*Nova Scientia*” (1537), donde Euclides aparece como ujier y guardián del mundo, presagia el vasto libro de Galileo cuya clave interpretativa es el lenguaje matemático.

La filosofía está escrita en ese grandioso libro que está continuamente abierto ante nuestros ojos (lo llamo universo), pero no se puede entender si antes no llegamos a entender el lenguaje y a conocer los caracteres en los que está escrito. Está escrito en lenguaje matemático y sus caracteres son los triángulos, círculos y restantes figuras geométricas, sin recurso a los cuales es humanamente imposible entender una palabra; sin ellos todo es girar vanamente por un oscuro laberinto¹.

* Universidad del Valle.

¹ “*La filosofia è scritta in questo grandissimo libro che continuamente ci sta aperto innanzi a gli occhi (io dico l’universo), ma no si può intendere se prima non s’impara a intendere la lingua, e conoscere i caratteri, ne quali è scritto. Egli è scritto in lingua matematica, e i caratteri son triangoli,*

Cuando Galileo ve caer un cuerpo ya no se pregunta “¿por qué? (διότι)” sino “cómo” cae dicho cuerpo. Rechazando el *organón* aristotélico o, por lo menos, criticando algunos de sus procedimientos, los filósofos se valen ahora de las herramientas nocionales que les proporcionan las matemáticas, la física y la astronomía acerca de la estructura del universo y de la naturaleza del conocimiento. Pero la “liberación” no se alcanzó sino después de largos tanteos, y si la palabra “matemáticas” sirvió de catalizador para los enemigos del silogismo en el siglo XVII, la estructura aristotélica del conocimiento distó mucho de desaparecer.

El reconocimiento del carácter especial del conocimiento matemático no pertenece ni a Descartes ni a Spinoza. Como lo señala L. Roth, reaccionando contra la árida lógica de la escolástica, la mayoría de las grandes figuras del Renacimiento volcaron sus ojos hacia las matemáticas. La aversión de los renacentistas por el método silogístico los hizo experimentar nuevas formas literarias más “estéticas” como los diálogos a la manera de Platón, la poesía a la manera de Lucrecio y la prosa retórica a la manera de Cicerón. Mas éstas sirvieron a menudo para encubrir “la falta de cualquier especie de lógica o de razonamiento”. El uso del método geométrico sería, como lo señala H. A. Wolfson, la respuesta de los filósofos del siglo XVII a esta falta de lógica y de razonamiento². Tal parece ser, en efecto, el caso de Descartes, quien borró “la lengua de la Escuela y el estilo de la Escuela” y decretó la universalidad del método matemático. Con todo, según Spinoza, Descartes ni logró sustraerse a la férula escolástica, ya que heredó de las especulaciones teológicas medievales, ni alcanzó liberarse del todo del *organón* aristotélico.

Cuando Descartes, refiriéndose a sus años de estudiante, habla de la lógica, escribe que “sus silogismos y la mayor parte de las demás instrucciones sirven más bien para explicar a otro las cosas que se saben o incluso, como el arte de Lulio, para hablar sin juicio de las que se ignora, más que para aprenderlas”³. Le reconoce al silogismo, sin embargo, una doble utilidad. Por un lado, es un ejercicio y una disciplina provisional para las mentes de los jóvenes a la espera de una lógica mejor que les enseñarán las matemáticas. Por otro lado, es un método de exposición de las verdades ya descubiertas (*jam inventis*)⁴. Henos aquí con dos concepciones muy diferentes de

cerchi, ed altre figure geometriche, senza i quali è impossibile a interderne umanamente parola; senza questi è un aggirarsi vanamente per un oscuro laberinto”, Il Saggiatore, 1623, Le opere di Galileo Galilei, Edizione Nazionale, Florencia, Barbera, 1968, v, VI, p. 232.

² L. Roth, *Spinoza, Descartes and maimonides*, New York, Russel & Russel, 1963, pp. 11-12 y H.A. Wolfson, *The Philosophy of Spinoza*, New York, Schocken Books, 1969, Vol. I, pp. 56-57.

³ *Discurso del método*, Parte II, traducción de Jorge Aurelio Díaz A., Santafé de Bogotá, Editorial Norma S.A., 1992; A.T, VI, 17, 17-20.

⁴ *Reglas para la dirección del espíritu*, Regla II, traducción de Juan Manuel Navarro Cordón, Madrid, Alianza Editorial, 1984; A.T, X, 363, 19.

la *lógica*. La primera se refiere a la maquinaria de los silogismos probables, mientras que la segunda habla del silogismo demostrativo —la síntesis— aristotélico. La confusión de estos planos lleva a una falsa interpretación del alcance de la crítica cartesiana a Aristóteles y de la crítica spinozista a Descartes. Como bien lo advierte G. Serrano: “A lo largo de toda la obra de Descartes se hallan pronunciamientos y tomas de posición frente a la escolástica, la dialéctica y la silogística. Pero estos tres blancos no siempre están bien delimitados, pareciendo a veces que en últimas se trata de una misma cosa; hay, pues, que tener cuidado al establecer cuál de ellas y en qué grado es en cada caso el blanco de sus ataques”⁵. Y, en efecto, al mismo tiempo que Descartes reduce la lógica aristotélico-escolástica a un arte de usar los lugares comunes, reserva el término “lógica” a la ciencia de las demostraciones necesarias cuya norma es la matemática.

La mayor dificultad con la que nos encontramos al evaluar la crítica de Descartes al silogismo es que Descartes ni desarrolló ampliamente su teoría de la demostración, ni tampoco precisó en qué se diferenciaba de la *apódeixis* de Aristóteles⁶. Existe, tanto en Descartes como en Aristóteles —y ello en el marco del fundacionalismo racionalista o intuicionista que realiza el ideal de los *Elementos* de Euclides—, el ideal común de una ciencia demostrativa del géometra y el intento de reducir la geometría a sus primeros principios. Desde luego, no se nos escapa que con Descartes la inversión del eje aristotélico-tomista del conocimiento —se va ahora del conocer al ser⁷— implica que “es el material mismo sobre el que trabaja el espíritu que se encuentra ahora cambiado; el método de Descartes se refiere a unas *naturalezas simples* intuitivamente percibidas en vez de referirse a unos conceptos”⁸. El método se refiere al *contenido de las ideas* y a sus *relacio-*

⁵ G. Serrano, *La querrela en torno al silogismo 1605-1704. Conocimiento versus forma lógica*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2006, p. 95; véase el capítulo II: “Descartes. Intuicionismo versus forma lógica”, pp. 95-147.

⁶ L. J. Beck, *The Method of Descartes. A Study of the Regulae*, Oxford, Clarendon Press, 1970, pp. 100-107. “Por demostración entiendo el silogismo científico (*ἀπόδειξιν δὲ λέγω συλλογισμόν ἐπιστημονικόν*), y llamo científico un silogismo cuya posesión misma constituye para nosotros la ciencia”, Aristóteles, *Analíticos posteriores*, I, 2, 71^b 17-19. Ἀπόδειξις quiere decir que el objeto (*τί*) muestra (*δείξις*) desde sí mismo (*ἀπό*) este momento del porqué (*διότι*) una determinada propiedad le pertenece necesariamente. La ciencia es la captación por el espíritu (*νοῦς*) del vínculo necesario que sujeta el efecto a su causa. Demostrar es conocer la *causa* que aparece en el término medio del silogismo. Y esta causa es la sustancia formal, o quiddidad, *τὸ τί ἦν εἶναι*, es decir, su forma, *εἶδος*: *Metafísica*, I, 3, 983^a 25-26, e *Ibid.*, VII, 7, 1032^b 1-2: “llamo especie (*εἶδος*) a la esencia (*τὸ τί ἦν εἶναι*) de cada cosa y a la sustancia primera”. Dejar de interrogarse, con Descartes, Spinoza y la filosofía moderna, por la “causa” es dejar de responder por la “forma”.

⁷ “*A nosse ad esse valet consequentia*”, *Meditationes de Prima Philosophia, Objectiones Septimae*, A.T, VII, 520, 5.

⁸ E. Gilson, *Discours de la méthode*, Paris, Vrin, 1976, p. 185.

nes (*respectus*). La ciencia ya no expresa, como en Aristóteles, la estructura ontológica del mundo; la ciencia ya no es el asunto de conceptos que traducen los *pragma*. Es el contenido de las definiciones que ahora determina la estructura de lo real. Es cierto que la crítica cartesiana de las formas sensibles es a la vez la crítica del momento fundamental de la ἀπόδειξις aristotélica, puesto que la ciencia nueva deja de preguntarse por la causa, el “¿por qué? (διότι)” que hace que una cierta propiedad pertenezca necesariamente a un objeto y, por lo tanto, por la forma. También es cierto que la deducción cartesiana no parte del universal, como en Aristóteles, sino de lo simple que es percibido, gracias al análisis, por la intuición. Basta examinar la noción de orden para advertir la distancia que separa la concepción cartesiana de la ciencia de la concepción aristotélica. Si la espina dorsal del método cartesiano es el orden, y si “todo el método consiste en el orden y la disposición (*in ordine et dispositione*) de las cosas a las que se ha de dirigir la mirada de la mente a fin de que descubramos alguna verdad”⁹, es preciso advertir con F. de Gandt que el término *mathesis* de Aristóteles “no debe ser confundido con lo que Descartes y sus sucesores nombrarán *mathesis universalis* [...]”¹⁰. “Causa del orden”¹¹, la naturaleza es, para Aristóteles, el principio del orden que rige los fenómenos. El orden natural sirve de referencia para evaluar la perfección del saber. Conocer, es conocer conforme a la naturaleza (*κατὰ φύσιν*), es decir, conforme al encadenamiento real y natural. El orden cartesiano, en cambio, no designa algo real y objetivamente presente. Es tal como se lo instituye y “depende de la elección de cada uno (*ex uniuscujusque arbitrio dependet*); [...]”¹². Además, si el principio de simplicidad, el absoluto, hace que “todas las cosas pueden ser dispuestas en ciertas series [...]”¹³, es menester otorgarle toda la importancia que se merece a la afirmación de Descartes según la cual “nosotros consideramos aquí la serie de las cosas en cuanto han de ser conocidas y no la naturaleza de cada una

⁹ Regla V, A.T, X, 379, 15-17.

¹⁰ “La mathesis d’ Aristote. Introduction aux Analytiques seconds, II”, *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, Paris, Vrin, 1976, pp. 67 y ss.

¹¹ “No hay nada desordenado en las cosas que son por naturaleza y conformes a la naturaleza (*τὸν φύσει καὶ κατὰ φύσιν*) porque la naturaleza es causa del orden en todas las cosas (*ἡ γὰρ φύσις αἰτία πάνσι τάξεως*)”, Aristóteles, *Física*, VIII, 1, 252^a 11-12.

¹² Regla VII, A.T, X, 391, 13-14: preferimos traducir “*arbitrio*” por “elección” y no, como Navarro Cordón y otros, por “voluntad”, porque con Descartes es preciso elegir un orden y no, como en Aristóteles, conformarse con uno que ya existe.

¹³ “[...] todas las cosas pueden ser dispuestas en ciertas series, no sin duda en cuanto se refieren a algún género del ente (*genus entis*), como las dividieron los Filósofos conforme a sus categorías (*sicut illas Philosophi in categorias suas diviserunt*), sino en cuanto pueden conocerse unas a partir de otras, de modo que cuantas veces se presente alguna dificultad, inmediatamente podamos advertir si sería útil examinar algunas otras primero, y cuáles y en qué orden (*quasnam et quo ordine*)”, Regla VI, A.T, X, 381, 9-16.

de ellas (*nos hic rerum cognoscendarum series, non uniuscujusque naturam spectare*) [...]”¹⁴. Si la revolución científica del siglo XVII consiste en el claro reconocimiento del papel de las matemáticas en la interpretación de la naturaleza, la matematización de la naturaleza responde con Descartes a la matematización de la ciencia. Descartes logra lo que ni Aristóteles ni la Escolástica hubieran podido concebir, a saber, la completa sumisión de la física a la jurisdicción matemática, y la reducción de todas las ciencias a la matemática universal, es decir, al orden y a la medida. Independientemente de la *ratio demonstrandi*, que puede ser analítica o sintética, la unidad de la ciencia aparece en el *modo scribendi geometrico* y, más precisamente, en el orden, u *ordo*. Ahora bien, proceder con orden es disponer todas las cosas bajo la forma de *series* yendo de lo más simple a lo más complejo; proceder con orden es construir una serie en la que el absoluto, una vez puesto por el espíritu (*ingenium*) que compara los términos entre sí, las incógnitas toman el lugar que les corresponde *seriatim*. El problema que se plantea entonces es el de saber si, en la medida en que es el espíritu el que pone el absoluto, el primer término de la serie, esta construcción es arbitraria, es decir, si el orden así producido¹⁵ es arbitrario, o si esta construcción supone una ciencia ya constituida y sucede en un orden racional —Aristóteles—; es decir, si el orden del pensamiento sigue el orden del mundo.

La discusión del método geométrico aparece encarada en las *Reglas para la dirección del espíritu* desde una clara y decisiva oposición entre “los conocimientos tan sólo probables (*omnes probabiles tantum cognitiones*)”¹⁶ y el conocimiento cierto e indudable. Contra “las máquinas de guerra de los silogismos probables de los escolásticos, tan apropiadas para las disputas”, es decir de los silogismos dialécticos, Descartes afirma que “aquellos que buscan el recto camino de la verdad, no deben ocuparse de ningún objeto del que no puedan tener una certeza igual a la de las demostraciones aritméticas y geométricas”¹⁷. Esta contraposición y el subrayado de “escolásticos”

¹⁴ *Ibid.*, A.T, X, 383, 1-3.

¹⁵ “[...] el método es *inventado* [...]”, J.-P. Sartre, “La liberté cartésienne”, *Situations I*, Paris, Gallimard, 1947, p. 295.

¹⁶ Regla II, A.T, X, 362, 14-15; acerca de lo “probable”, *ἔνδοξον*, como objeto propio de la dialéctica, véase J. M. Le Blond, *Logique et méthode chez Aristote*, Paris, Vrin, 1973, pp. 9-20. El hecho de que *ἔνδοξον* significa, además de “probable”, también “plausible”, explica que la dialéctica, en tanto que método de recuperación y explotación de las opiniones recibidas, sea *el método* de la filosofía, método que, desde luego, rechaza categóricamente Descartes: véase J.-P. Margot, “Dialéctica aristotélica e historia de la filosofía” en: *Estudios de historia de la filosofía*, Santiago de Cali, Ediciones para la promoción de la filosofía en Colombia, Vol. I, 1982, pp. 33-49, y *Estudios cartesianos*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filosóficas, 2003, pp. 7-19: “La certeza contra la historia”.

¹⁷ *Ibid.*, A.T, X, 363, 23-24; 366, 6-9. Poco dice Aristóteles acerca del silogismo dialéctico: “es dialéctico el silogismo que razona a partir de opiniones generalmente aceptadas (*διαλεκτικὸς δὲ*

ponen en evidencia que las numerosas referencias al silogismo en las *Reglas para la dirección del espíritu* no son una crítica al método silogístico como tal, sino más bien una crítica a los abusos del método silogístico que se realizó en la escolástica. Lo que Descartes objeta al método silogístico de los escolares es que sus operaciones son inútiles o, mejor aún, que deben considerarse como unos “obstáculos (*impedimenta*)”¹⁸. El silogismo ni siquiera sirve para deducir una conclusión de algo ya conocido, ya que el entendimiento humano lo puede hacer sin recurrir a unas leyes formales. He aquí el meollo de la crítica cartesiana: por medio de sus preceptos, los dialécticos “piensan regir la razón humana prescribiéndole ciertas formas de razonamiento que concluyen tan necesariamente, que la razón confiada a ellas, aunque en cierto modo se desinterese de la consideración evidente y atenta de la inferencia misma, pueda, a veces, por virtud de la forma (*vi formae*), concluir algo cierto: [...]”¹⁹. La crítica de Descartes se limita, por lo tanto, a denunciar el aspecto *formal* de la lógica escolástica, el elemento *formal* del discurso, pero no toca de manera alguna la concepción aristotélica del silogismo demostrativo. De hecho, la teoría cartesiana de la intuición y de la deducción sigue moviéndose en el interior de la teoría aristotélica del conocimiento. En efecto, el “nuevo” método de Descartes estriba en dos actos del entendimiento que nos permiten llegar al conocimiento de las cosas, a saber, la intuición y la deducción²⁰, y parte de proposiciones que deben ser de por sí evidentes, mejor conocidas y simples para llegar a las conclusiones mediante el *método de inferencia* que va de lo conocido hacia lo desconocido. Ahora bien, Aristóteles no decía otra cosa en los *Analíticos posteriores*: “es necesario también que la ciencia demostrativa parta de premisas que sean verdaderas (*ἐξ ἀληθῶν*), primeras (*πρώτων*), inmediatas (*ἀμέσων*), más conocidas (*γνωριμωτέρων*) que la conclusión, anteriores (*προτέρων*) a ellas, y de las cuales son las causas (*αἰτίων*)”²¹. Además, Descartes insiste

συλλογισμὸς ὁ ἐξ ἐνδόξων συλλογιζόμενος”, *Tópicos*, I, 1, 100^a 30-100^b, 18; “La inducción es más convincente y clara, más fácilmente accesible a la sensación y común a la mayoría de la gente, pero el silogismo es más convincente y más efectivo frente a los contradictores (*ὁ δὲ συλλογισμὸς βιαστικώτερον καὶ πρὸς τοὺς ἀντιλογικοὺς ἐνεργέστερον*)”, *Ibid.*, I, 12, 105^a 17-19.

¹⁸ *Reglas para la dirección del espíritu*, Regla IV, A.T, X, 372, 24.

¹⁹ Regla X, A.T, X, 405, 24 – 406, 2. Descartes repite esta crítica en la Regla XIV: “Pero ya que, como varias veces hemos advertido, las formas de los silogismos (*syllogismorum formae*) no ayudan en nada a percibir la verdad de las cosas, [...]”, A.T, X, 439, 25. Las últimas palabras de la Regla X dan una medida exacta de su crítica: “la dialéctica vulgar (*vulgarem dialecticam*) es del todo inútil para aquellos que desean investigar la verdad de las cosas, y (que) tan sólo puede servir a veces para exponer a otros más fácilmente las razones ya conocidas, porque es preciso hacerla pasar de la Filosofía a la Retórica”, A.T, X, 406, 21-26.

²⁰ Regla III.

²¹ I, 2, 71^b 21-23. El aspecto necesario del vínculo de la conclusión con las premisas está señalado por Descartes en su definición de la deducción en la Regla III: “la deducción: por la cual entendemos

en que “la deducción, o simple inferencia (*illationem*) de una cosa a partir de otra, puede ciertamente ser omitida, si no se repara en ella, pero nunca ser mal realizada por el entendimiento por poco razonable que sea (*ab intellectu vel minimum rationali*)”²². La deducción es el complemento necesario de la intuición. Esta aprehende las naturalezas simples; aquella encuentra el orden de su composición en un movimiento que Descartes tiende a reducir a la intuición en un intento igualmente aristotélico. Entonces, Descartes no solamente nunca ha dicho que la deducción tal como él la concibe no tiene nada en común con el silogismo demostrativo, sino que ha defendido la concepción aristotélica de una ciencia uniformemente sintética en el sentido de los geómetras, es decir, de una ciencia demostrativa. Hasta llegó a defender, en una carta a Mersenne de 1641, su teoría de la deducción contra la acusación de *petitio principii* diciendo que lejos de ser un paralogismo “es el más perfecto de todos los modos de demostración, aun según Aristóteles, a saber, aquel en el que la verdadera definición de una cosa es utilizada como un término medio”²³.

El lector del *Tratado de la reforma del entendimiento* sabe que son pocas las afirmaciones que, en esta temprana obra de Spinoza, no van dirigidas contra Descartes. En el tercer aparte del parágrafo 19 nos encontramos con un modo de percibir (*percipiendi modus*) que no solamente critica el método analítico cartesiano sino que, en cuanto a los resultados que arroja para el conocimiento por las causas, lo identifica con la deducción aristotélica: “Hay una percepción en la que la esencia de una cosa se concluye a partir de otra cosa, pero no adecuadamente; esto sucede cuando colegimos la causa a partir de algún efecto o cuando se concluye a partir de algo universal que siempre está acompañado por cierta propiedad”²⁴. Además del innegable interés que presenta esta “ironía” para el historiador de la filosofía, creemos que Spinoza echa aquí las bases de una definición de lo que no es el método; bases que, a su vez, nos permiten entender en qué consiste para Spinoza

todo aquello que se sigue necesariamente de otras cosas conocidas con certeza”, A.T, X, 369, 20-22. Además, la afirmación según la cual “los primeros principios mismos son conocidos por intuición, mientras que, por el contrario, sus conclusiones remotas no lo son sino por deducción”, *Ibid.*, A.T, X, 370, 13-15, es enteramente aristotélica.

²² Regla II, A.T, X, 365, 3-6.

²³ Carta a Mersenne del 16 de junio de 1641: “*etiam secundum Aristotelem, modus demonstrandi omnium perfectissimus, nempe in quo vera rei definitio habetur pro medio*”: la traducción es nuestra.

²⁴ *Tratado de la reforma del entendimiento*, pár. 19, III: B. Spinoza, *Tratado de la reforma del entendimiento y otros escritos*, estudio preliminar, traducción y notas de L. Fernández y J.-P. Margot, Madrid, Tecnos, 2003 (1989), p. 12. “*Est perceptio, ubi essentia rei ex alia re concluditur, sed non adaequate; quod fit, cum vel ab aliquo effectu causam colligimus, vel cum concluditur ab aliquo universali, quod semper aliqua proprietates concomitatur*”, B. Spinoza, *Opera*, im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften herausgegeben von Carl Gebhardt, Carl Winters Universitätsbuchhandlung, 4 volúmenes, Heidelberg, 1972 (1925), II, 362, 16-19.

el método del conocimiento por las causas. Para ello debemos volver a las *Respuestas a las segundas objeciones* de Descartes. Solicitado por Mersenne para que presentase “*more geometrico*” los argumentos que había desarrollado en sus *Meditaciones metafísicas*, Descartes responde haciendo de entrada una distinción en el “modo de escribir que tienen los geómetras (*modo scribendi geometrico*)” entre dos cosas. Por un lado, el orden de la demostración (*ordo demonstrandi*) y, por otro lado, la manera de demostrar (*ratio demonstrandi*). En realidad, el orden de la demostración no es otra cosa que una forma literaria de exposición geométrica que puede cobrar la forma literaria euclidiana o la forma de las “*disputationes*” y “*questiones*” de la escolástica. Además, el hecho de que divida de nuevo la manera de demostrar en el “análisis o resolución” y la “síntesis o composición” muestra que el orden de la demostración es independiente de la manera de demostrar. Queremos decir que el “*ordo demonstrandi*”, a la manera de *Los Elementos* de Euclides, no necesariamente tiene que aparecer bajo la forma del método sintético de los geómetras ya que, por un lado, el mismo Descartes afirma haber utilizado en sus *Meditaciones* el método geométrico analítico y que, por otro lado, el orden geométrico difícilmente puede ser tenido por el camino que lleva a la verdad por un Spinoza que con su ayuda “demostró” proposiciones que al mismo tiempo rechazaba²⁵. Pero entonces, cabe preguntarse qué es lo que comprenden Descartes y Spinoza por “*more geometrico*” entendido como manera de demostrar.

En sus *Respuestas a las segundas objeciones*, Descartes escribe que dispuso sus razones según el orden de los geómetras y procedió por medio del análisis, o resolución, en sus *Meditaciones metafísicas*. Estamos en condiciones de evaluar la importancia de esta aserción por la siguiente razón: la regla de método, llamada de análisis, es una exigencia del orden. En este sentido, las *Meditaciones metafísicas* pueden considerarse como un vasto problema resuelto por el análisis, sin el cual, al menos según Descartes, habría permanecido insoluble. Si, en las *Respuestas a las segundas objeciones* Descartes accede al consejo de su amigo jesuita, el padre Mersenne, que consiste en disponer sus razones de manera sintética, lo hace sin entusiasmo, quizá para aceptar un desafío o motivado por el deseo de mostrarse amable con sus lectores críticos²⁶. Justifica su elección del análisis

²⁵ Es, por ejemplo —pero un ejemplo muy significativo— el caso de sus *Principios de la filosofía de Descartes* donde, apoyándose en el resumen geométrico dado por Descartes en el apéndice a sus *Respuestas a las segundas objeciones*, retoma su sistema para darle una forma demostrativa que no tenía en sus *Meditaciones*. Véase G. Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, Minuit, 1968, capítulo X: “Spinoza contre Descartes”, pp. 140-152.

²⁶ *Meditaciones acerca de la Filosofía Primera. Seguidas de las objeciones y respuestas*, traducción de Jorge Aurelio Díaz, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2009: “En lo que respecta al consejo que me dais para disponer mis razones según el método de los Geómetras, de modo que

afirmando que, aunque en geometría es posible emplear el método sintético, es decir, conocer por las causas, cuando se trata de la metafísica hay que mostrar “cómo los efectos dependen de las causas”, puesto que las primeras nociones adolecen de falta de claridad y distinción, lo que no ocurre en la geometría donde las proposiciones “al convenir con los sentidos (*ayant de la convenance avec les sens*), son recibidas por todos con facilidad; [...]”²⁷. Querer deducir proposiciones generales en metafísica es un error. En efecto, para descubrir la verdad (*invenire veritatem*), siempre hay que partir de proposiciones claras y distintas —efectos— y llegar, después, a las nociones generales, aunque sea también posible deducir de estas nociones generales otras nociones particulares. El recurso a la síntesis o composición es a su vez justificado, puesto que esta permite “arrancar el consentimiento del Lector por más obstinado y testarudo que pueda ser; [...]”, mientras que el análisis “no es apropiado para convencer a los Lectores obstinados o poco atentos: [...]”²⁸. Pero el defecto fundamental de la síntesis es que no enseña el método por el cual *se inventa* una cosa; es cierto que es apodíctica, pero sólo demuestra verdades ya descubiertas, de modo que su utilidad no va más allá de una exposición bien articulada. La síntesis es estática: sólo puede servir

los Lectores las puedan comprender de un solo golpe, os diré aquí de qué manera he intentado ya seguirlo antes, y cómo lo intentaré otra vez a continuación.”, AT, IX-1, 121. “Pero para mostrar cuánto aprecio vuestro consejo, voy sin embargo a intentar imitar aquí la síntesis de los Geómetras, y voy a hacer un resumen de las principales razones que he utilizado para demostrar la existencia de Dios y la distinción que hay entre el espíritu y el cuerpo humano: lo que tal vez no servirá poco para aligerar la atención de los Lectores.”, *Ibid.*, 123; es lo que hace Descartes en el apéndice a las *Respuestas a las segundas objeciones*: “Razones que prueban la existencia de Dios y la distinción que hay entre el espíritu y el cuerpo humano, dispuestas de una manera geométrica”, *Ibid.*, 124-132.

En 1642, en la segunda edición latina de sus *Meditaciones* acompañadas, a diferencia de la primera edición de 1641, de las *Objectiones septimae In Meditationes de prima Philosophia cum notis Authoris*, Descartes responde lo siguiente: “Mis solos escritos muestran muy bien que yo no repruebo los silogismos, y que ni siquiera cambio ni corrompo sus formas, pues de ellos me he valido cuantas veces he necesitado (*me non improbare syllogismos, nec eorum veterem formam deturpare, satis judicant mea scripta, in quibus semper iis usus sum, cum fuit opus*). Y, entre otros, ese mismo que él refiere, y cuya materia y forma dice que yo condeno, está sacado de mis escritos, y puede verse al final de la respuesta que he dado a las Segundas Objeciones, en la Proposición primera, donde demuestro la existencia de Dios”, A.T, VII, 544, 3-10 —el texto del Padre Bourdin al que remite Descartes se encuentra en la Respuesta a la segunda cuestión, Respuesta II: “¿Qué hacer cuando diga que no valen ni la forma ni la materia de ese silogismo?”, A.T, VII, 528, 25-26. El texto en el que Descartes dice haber utilizado tal silogismo se encuentra en A.T, IX-1, 129 y A.T, VII, 166, 167: la traducción es nuestra.

²⁷ *Ibid.*, *Respuestas a las segundas objeciones*, AT, IX-1, 122.

²⁸ A.T, IX-1, 121.

de ayuda a un lector incapaz de intuición que es “la concepción (*conceptus*) de una mente pura y atenta [...]”²⁹.

Las *Respuestas a las segundas objeciones* muestran que el procedimiento “*more geometrico*” no tiene necesidad de ser presentado bajo la forma sintética que generalmente se usa, conforme a *Los Elementos* de Euclides. Sabemos que Descartes afirma que en sus *Meditaciones* ya siguió “el método de los geómetras” pero, recalca Spinoza a través de L. Meyer³⁰, Descartes lo utiliza de “otra manera muy diferente” a la tradicional, a saber, *el método analítico*. Para descubrir la verdad siempre se debe empezar con nociones particulares claras y distintas para llegar, después, a las nociones generales aunque, recíprocamente, una vez descubiertas las nociones generales, podemos deducir de ellas otras nociones que son particulares. En otros términos, el conocimiento claro y distinto de la causa depende del conocimiento claro y distinto del efecto. Esta es la base de las *Meditaciones*, tanto de su orden como del método para conocer: es el método de inferencia. Es solamente por el “respeto” que merece la solicitud de Mersenne que Descartes accede en el apéndice a las *Respuestas a las segundas objeciones* a dar un resumen de las principales razones de su filosofía imitando la síntesis de los geómetras. Los términos que usa, “razones que prueban dispuestas de una manera geométrica (*rationes probantes more geometrico dispositae*)”, parecen señalar que no se trata de un método de demostración sino de un método de enseñanza cuyo fin consiste en “aliviar la atención de los lectores”. Las nociones primeras que sirven en la demostración de las proposiciones geométricas son fácilmente admitidas por todos en la medida en que “guardan relación con los sentidos”. Pero en metafísica, el orden geométrico sintético “dispone” las pruebas; es una exposición extraña a la naturaleza del espíritu cuya característica es la *invención*. Es por ello que Descartes sigue en las *Meditaciones* el camino analítico porque “el análisis muestra la verdadera vía por la cual una cosa ha sido metódicamente inventada (*inventée; inventa*), y hace ver cómo los efectos dependen de las causas;

²⁹ Regla III, A.T, X, 368, 18.

³⁰ Véase el prefacio que L. Meyer escribió a los *Principios de la filosofía de Descartes* de Spinoza. Sabemos por las cartas 13 y 15 que Spinoza tuvo mucha influencia en su redacción y que aprobó el texto final. Escribe Descartes en las *Respuestas a las segundas objeciones*: “Los antiguos Geómetras acostumbraban servirse únicamente de esta síntesis en sus escritos, no porque ignorasen por completo el análisis, sino, a mi parecer, porque lo estimaban tanto, que lo reservaban para ellos solos como un importante secreto.

En cuanto a mí, yo he seguido en mis *Meditaciones* únicamente la vía analítica, porque me parece que es la más verdadera y la más apropiada para enseñar; pero, en cuanto a la síntesis, que es sin duda la que deseáis aquí de mí, aunque con respecto a las cosas que se tratan en Geometría pueda ser introducida útilmente después del análisis, no conviene sin embargo tan bien a las materias que pertenecen a la Metafísica.”, A.T, IX-1, 122. Véase J.-P. Margot, “El análisis y la síntesis” y “La *ratio demonstrandi* y la metafísica” en: *Estudios cartesianos, Op. cit.*, pp. 51-68 y 69-77.

[...]”³¹ es decir, manifiesta cómo el ideal cartesiano de la deducción implica el conocimiento previo del efecto por medio de la intuición.

Para Spinoza el “*more geometrico*” tiene una forma muy diferente. El método es enteramente *sintético* porque es el único capaz de mostrar cómo la ciencia verdadera procede de la causa a los efectos. “Cuando colegimos la causa a partir de algún efecto” —Descartes—, no conocemos nada de la causa fuera de lo que consideramos en el efecto, o sea, tenemos un conocimiento confuso, o a veces negativo, de la causa.

En este caso, no conocemos nada de la causa fuera de lo que consideramos en el efecto: esto se ve suficientemente por el hecho de que la causa, entonces, no se designa sino por los términos más generales, así como *se da por lo tanto algo, se da por lo tanto alguna potencia*, etc. O también por el hecho de que se le designe de una manera negativa, *por lo tanto no es eso, o aquello*, etc. En el segundo caso, algo es atribuido a la causa en virtud del efecto, que se concibe claramente, como lo mostraremos en el ejemplo; sin embargo, no se afirman sino propiedades y no la esencia particular de la cosa³².

El error de Descartes consiste en haber separado método y filosofía porque ha fragmentado el ser en una pluralidad de sustancias. En efecto, con Descartes tocamos el infinito, Dios, pero no lo comprendemos: “nosotros no podemos comprender la grandeza de Dios aunque la conozcamos”³³. Separado de la verdad por la creación, mi entendimiento está condenado a deshacerse de sus prejuicios dentro del margen de oscuridad que la *equivocidad* de la noción de sustancia genera³⁴. Para Spinoza, el método sintético

³¹ A.T, IX-1, 121; el latín dice: “*Analysis veram viam ostendit per quam res methodice et tanquam a priori inventa est, [...]*”, A.T, VII, 155, 23-24.

³² *Tratado de la reforma del entendimiento*, p. 19 (III), nota 6, *Op. cit.*, p. 12: para el ejemplo, véase p. 21, *Ibid.*, p. 13; Gebhardt, *Op. cit.*, II, 362, y 363, 3-13. Sobre la crítica de las idas universales, véase *Ética*, Parte I, prop. 41, esc. 1.

³³ Carta a Mersenne del 15 de abril de 1630: “*nous ne pouvons comprendre la grandeur de Dieu, encore que nous la connoissions*”, A.T, I, 14, 21-22. Véase también la carta a Mersenne del 27 de mayo de 1630: “sé que Dios es autor de todas las cosas y que esas verdades son algo y, por consiguiente, que es Él su Autor. Digo que lo sé y no que lo concibo ni que lo comprendo (*je dis que je le sais, et non pas que je le conçois ni que je le comprends*). Pues se puede saber que Dios es infinito y todopoderoso, aunque nuestra alma por ser finita no lo pueda comprender ni concebir (*ne le puisse comprendre ni concevoir*); lo mismo que podemos muy bien tocar con las manos una montaña pero no abrazarla, como haríamos con un árbol o con cualquier cosa que no excediera el tamaño de nuestros brazos; pues comprender es abrazar con el pensamiento; pero para saber algo basta con tocarlo con el pensamiento (*comprendre c’est embrasser de la pensée, mais pour savoir une chose, il suffit de la toucher de la pensée*)”, A.T, I, 152, 9-19: René Descartes. *Obras escogidas*, traducción de Ezequiel de Olaso y Tomás Zwanck, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1967.

³⁴ Véase *Principios de la filosofía* Parte I, art. 51: “Sobre lo que es la sustancia, y que es un nombre

es fuerte cuando la unidad de las causas no depende de la voluntad de Dios sino de la necesidad. Un método sintético sin debilidades sólo puede darse en una negación de la pluralidad de sustancias, de la equivocidad y de la eminencia, es decir, en una metafísica del ser homogéneo³⁵. Además, nuestra naturaleza psicofísica pone de manifiesto el misterio que envuelve la unión sustancial de la *res cogitans* y la *res extensa*, supeditando su hipotética comprensión al conocimiento de un Dios totalmente libre que, a su vez, fundamenta el método que nos dirige hacia la verdad. Para Spinoza, el poder del entendimiento cartesiano está tan limitado que Descartes se ve obligado a recurrir a la revelación³⁶. Dado que Dios es incomprensible, o sus fines son “impenetrables”³⁷, no podemos jamás conocerlo. El conocimiento humano, aun valiéndose de su método, nunca aprehende más que verdades relativas que se definen como tales sólo en función del sujeto. Lo que el conocimiento humano aprehende son hechos tales como el *cogito* que, en tanto que es una experiencia estrictamente individual, funda en razón el criterio de certeza del método, es decir, la regla de la evidencia³⁸. El “*more geometrico*” analítico es por tanto, para Spinoza, el indicio de una profunda diferencia con Descartes quien es uno de los que “dieron por sentado que los juicios de los dioses superan con mucho la capacidad humana (*Deorum judicia humanum captum longissime superare*) [...]” y que se refugian en “la voluntad de Dios, es decir, en el asilo de la ignorancia (*ignorantiae asyllum*)”³⁹. L. Meyer resume muy bien lo que es la piedra de toque de la

que no puede ser atribuido a Dios y a las criaturas en un mismo sentido”, A.T, IX-2, 46: en la versión latina se lee: “*istud nomen Deo et creaturis non conveniant univoce* (este nombre no conviene unívocamente a Dios y a las criaturas)”, A.T, VIII-1, 24. Sobre los “prejuicios”, véase *Tratado de la reforma del entendimiento*, p. 45.

³⁵ Spinoza vio muy bien que no hay nada tan peligroso para su presunción de unidad como el pensamiento de Descartes; es en esta perspectiva que conviene leer el Diálogo entre el entendimiento, el amor, la razón y la concupiscencia en el *Tratado breve*, Parte I, cap. I, 2.

³⁶ *Principios de la filosofía*, I, art. 25: “Es necesario creer todo lo que Dios ha revelado, aunque exceda el alcance [*la portée*] de nuestro espíritu”, A.T, IX-2, 36; “*Credenda esse omnia quae a Deo revelata sunt, quamvis captum nostrum excedat* (Se deben creer todas las cosas reveladas por Dios, por más que excedan nuestro alcance)”, A.T, VIII-1, 24, 14.

³⁷ Meditación cuarta, A.T, IX-1, 44: “impenetrables” no aparece en la versión latina: A.T, VII, 56, 26.

³⁸ Véase *Discurso del método*, Parte IV: “Y habiendo caído en la cuenta de que en todo esto: *pienso, luego soy*, no hay nada que me asegure que digo la verdad, sino que veo muy claramente que para pensar es necesario ser, juzgué que podía tomar como regla general que las cosas que concebimos muy clara y muy distintamente son todas verdaderas; [...]”, A.T, VI, 33, 16-22. Pero, como lo advierte H. Gouhier, “El valor de la evidencia no es evidente mientras el origen del hombre sea un misterio, “Le grand trompeur et la signification de la métaphysique cartésienne”, *Travaux du IX^e congrès international de philosophie, Études cartésiennes, I^{re} Partie*, Paris, Hermann et C^{ie}, 1937, p. 70.

³⁹ *Ética demostrada según el orden geométrico*, Parte I, apéndice, edición y traducción de Atilano Domínguez, Madrid, Editorial Trotta, 2005; Gebhardt, *Op. cit.*, II, 35, 30-31 y 37, 10-11.

crítica de Spinoza a Descartes, el misterio de la creación, cuando escribe lo siguiente: “hay que [...] considerar como la sola expresión del pensamiento de Descartes (*ex cartesii mente tantum dici*) aquello que aparece en muchos textos, a saber: “esto o aquello supera la comprensión humana (*hoc aut illud captum humanum superare*)”⁴⁰.

A este racionalismo con sus limitadas capacidades de entender, Spinoza opone un entendimiento capaz de acceder sin residuos al conocimiento ya que, en cuanto a su naturaleza, el entendimiento puro es el mismo en el hombre y en Dios. He aquí, pues, el lugar de la divergencia entre Descartes y Spinoza. La total inteligibilidad para el hombre de lo real invalida para Spinoza la existencia de zonas de incomprensión en el entendimiento humano. La sustancia spinozista no es “transitiva” sino “inmanente”⁴¹ y, por tanto, conocer una cosa cualquiera es saber cómo es producida dentro del orden único en el que se expresa la sustancia: “No existe nada de cuya naturaleza no se siga algún efecto”⁴². De ahí que el único método para conocer sea el *método sintético* en el que *paralelamente* a la autocomprensión de la sustancia única e inmanente, el pensamiento deduce o, mejor, despliega lógicamente las esencias que, por ser ideas de Dios, son una necesidad inteligible. El paralelismo entre la “esencia formal” y la “esencia objetiva”, es decir, entre las cosas y las ideas⁴³ invalida la distinción entre un orden del ser y un orden del conocer, entre el *ordo essendi* y el *ordo cognoscendi*. Tampoco, por lo tanto, existe un orden de la demostración distinto de una manera de demostrar, una *ratio essendi* distinta de una *ratio cognoscendi*. Cuando está bien conducido, es decir, según el orden —deductivo— debido, el pensamiento se halla al mismo nivel del ser. Y es precisamente esto lo que Spinoza quiere mostrar con el “*more geometrico*”. Contra la fragmentación del ser, contra un universo de la escisión que introduce la libertad, la voluntad y por lo tanto la finalidad, Spinoza recurre a las matemáticas “que no versan sobre los fines, sino sólo sobre las esencias y las propiedades

⁴⁰ Prefacio a los *Principios de la filosofía de Descartes* en: *Tratado de la reforma del entendimiento*, *Op. cit.*, p. 83; Gebhardt, *Op. cit.*, I, 132, 26-27. Sobre el misterio de la creación, véase *Inventario: “Praeambula: Initinium sapientiae timor Domini* (Preámbulos. El temor de Dios es el comienzo de la sabiduría)” —*Eclesiastés*, I, 1, 15—, A.T, X, 8, 10-11.

⁴¹ “Dios es causa inmanente, pero no transitiva de todas las cosas (*Deus est omnium rerum causa immanens, non vero transiens*)”, *Ética*, Parte I, prop. 18; Gebhardt, *Op. cit.*, II, 19; “Dios es una causa inmanente, y no transitiva, ya que lo produce todo en ella misma y no fuera, puesto que fuera de ella no hay nada”, *Tratado breve*, Parte I, cap. III (2), traducción de Atilano Domínguez Madrid, Alianza editorial, 1990; Gebhardt, *Op. cit.*, I, 35, 22-26; carta 73 a Henry Oldenburg: “Afirmo, en efecto, que Dios es causa inmanente, como se dice, de todas las cosas y no transitiva; [...] (*Deum enim rerum omnium causam immanentem, ut ajunt, non vero transeuntem statuo*)”, *Correspondencia*, traducción de Atilano Domínguez, Madrid, Alianza editorial, 1988; Gebhardt, *Op. cit.*, IV, 307, 5-6.

⁴² *Ética*, Parte I, prop. 36; Gebhardt, *Op. cit.*, II, 33.

⁴³ Véanse, *Tratado de la reforma del entendimiento*, Pár. 34, 38, 41 y 85; *Ética*, Parte II, prop. 7.

de las figuras [...]”⁴⁴. El recurso a las matemáticas significa entonces, para Spinoza, el rechazo de la finalidad en la naturaleza y de la libertad humana. Más que un tributo a Descartes, el “*more geometrico*” es responsable de que los hombres se orienten hacia el verdadero conocimiento de las cosas, conocimiento que está situado en las antípodas del espacio cartesiano y que nos enseña que el “*camino recto de la invención es el de formar pensamientos a partir de una definición dada*”⁴⁵ y no de un conocimiento claro y distinto del efecto.

La noción geométrica es el tipo de la verdad objetiva que para nada depende de la actividad del sujeto, que excluye cualquier denominación extrínseca y cualquier finalidad trascendente; la producción de las propiedades por la noción, es la creación en lo que tiene de inteligible; el encadenamiento de las propiedades derivadas es el encadenamiento causal en lo que tiene de claro y determinado. El valor de la demostración geométrica consiste, por lo tanto, en que representa la verdad deduciéndose y explicándose sin ningún préstamo a las formas específicamente humanas de la conciencia y de la inteligencia: manifiesta en un orden puramente racional, inalterable por los propósitos como inviolable por el querer del hombre, la producción de los seres por el Ser así como la unión de los espíritus con Dios en la beatitud⁴⁶.

Al restablecer el orden real de la producción de las cosas, Spinoza se redescubre más aristotélico que cartesiano.

Hemos mostrado que la idea verdadera es simple, o compuesta de ideas simples y que manifiesta cómo y por qué algo es o ha sido hecho; también hemos mostrado que sus efectos objetivos en el alma proceden de manera proporcionada a la formalidad de su objeto; lo que viene a ser lo mismo que dijeron los antiguos, a saber, que la verdadera ciencia procede de la causa a los efectos (*veram scientiam procedere a causa ad effectus*); con la diferencia de que ellos nunca concibieron, que yo sepa, como nosotros aquí, que el alma obra según leyes determinadas y a la manera de un autómeta espiritual⁴⁷.

Sin embargo, no hay que pensar que Spinoza vuelve a los antiguos — Aristóteles — por encima de Descartes. Asume, en efecto, la crítica al método inductivo que la escolástica adoptó con la máxima “nada hay en el intelecto que no esté previamente en la sensación (*Nihil est in intellectu*

⁴⁴ *Ética*, Parte I, apéndice, *Op. cit.*; Gebhardt, *Op. cit.*, II, 36, 32-33.

⁴⁵ *Tratado de la reforma del entendimiento*, p. 94. *Op. cit.*, p. 46; Gebhardt, *Op. cit.*, II, 386, 23-24.

⁴⁶ V. Delbos, *Le spinozisme*, Paris, Vrin, 1972, p. 214.

⁴⁷ *Tratado de la reforma del entendimiento*, p. 85; Gebhardt, *Op. cit.*, II, 384, 19-26.

quod non prius fuerit in sensu)”⁴⁸. Sabemos que en dos oportunidades⁴⁹, y con un marcado sabor sensualista, Aristóteles nos ofrece una génesis de la ciencia a partir de los datos sensibles. El hecho de que para el estagirita todo conocimiento empiece con la sensación, se entiende por el hecho de que la ciencia tiene por condición la inducción y que la inducción tiene por condición la sensación. Todo el capítulo 18 del Libro I de los *Analíticos posteriores* muestra que si falta un sentido, la ciencia correspondiente desaparece con él, porque no se puede adquirir los principios de esta. Sólo es posible adquirir el conocimiento de los universales por inducción (ἐπαγωγή), pero inducir es imposible para quien no tiene la sensación (αἴσθησις). De hecho, aunque en Aristóteles la sensación recae sobre lo singular, ella recae, sin embargo, sobre el universal; es al hombre al que veo, y no a Calias. El conocimiento se obtiene mediante un mecanismo psicológico que va de la sensación a la experiencia (ἐμπειρία) para detenerse en el concepto (λόγος) que el alma forma extrayendo el universal de cada una de las sensaciones⁵⁰. Ahora bien, tanto Descartes como Spinoza rechazan este procedimiento inductivo porque no nos hace conocer sino una forma abstracta. Los objetos y los actos del conocimiento han cambiado. Ya no se trata de conceptos (λόγοι) sino de actos del entendimiento que perciben directamente, si bien no prescinden del razonamiento, naturalezas o ideas simples. El método cartesiano en metafísica y la concepción del ser que le subyace autorizan a Spinoza a afirmar que, a pesar de la crítica que Descartes hace a Aristóteles, su método tampoco permite conocer verdaderamente, es decir, por las causas. Ambos métodos son inadecuados y, por lo tanto, se pueden reducir a un solo modo de percepción: “Hay una percepción en la que la esencia de una cosa se concluye a partir de otra cosa, pero no adecuadamente; esto sucede cuando colegimos la causa a partir de algún efecto o cuando se concluye a partir de algo universal que siempre está acompañado por cierta propiedad”.

⁴⁸ En el contexto de las pruebas de la existencia de Dios Descartes recuerda a los filósofos que, como los tomistas, “admiten como máxima en las escuelas, que no hay nada en el entendimiento que no haya estado primeramente en el sentido (*les philosophes tiennent pour maxime, dans les écoles, qu’il n’y a rien dans l’entendement qui n’ait premièrement été dans le sens*) [...]”, *Discurso del método*, Parte IV; A.T, VI, 37, 10-12. Si el origen sensible de las nociones de Dios y de alma es concebible en el tomismo, la tradición agustiniana, de la que depende aquí Descartes, siempre ha querido ver en el alma una realidad puramente inteligible y capaz de encontrar en sí misma la idea puramente inteligible de Dios; tal idea sólo puede obtenerse liberándose de lo sensible. Acerca del “*abducere mentem a sensibus*”, véase la carta a Vatier del 22 de febrero de 1638, A.T, I, 560, 16.

⁴⁹ *Metafísica* I, 1 y *Analíticos posteriores* II, 19.

⁵⁰ “Es por lo tanto evidente (δηλον) que es necesariamente la inducción que nos hace conocer los principios (τὰ πρῶτα ἐπαγωγῆ γνωρίζειν) porque es de esta manera que la sensación produce en nosotros lo universal (τὸ καθόλου)”, *Analíticos posteriores* II, 19, 100b 3-5.

**PÁGINA EN BLANCO
EN LA EDICIÓN IMPRESA**

SPINOZA Y EL PROBLEMA DEL MAL*

*Jorge Aurelio Díaz***

Preguntarse por el lugar que ocupa el problema del mal en los escritos de Spinoza resulta sin duda paradójico, ya que sabemos muy bien cómo, para el pensador judío, del prejuicio que nos formamos acerca de que la naturaleza tenga un fin o cumpla un propósito, se derivan “los prejuicios acerca del 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 acerca de otras cosas semejantes” (E, I, Ap. b). Lo que equivale a decirnos que el apelativo ‘malo’ tiene un carácter subjetivo y no constituye por ello mismo un ‘concepto adecuado’. Sin embargo, no hay duda de que el problema del mal, su existencia, su origen y su justificación, es un tema con el cual los seres humanos han venido luchando arduamente a través del tiempo, ya que constituye uno de los fenómenos más preocupantes con los que nos enfrentamos a lo largo de nuestra existencia. Baste recordar cómo la Biblia comienza sus narraciones acerca de la experiencia del pueblo de Israel con su Dios, elaborando uno de los más bellos mitos de los que tengamos conocimiento: el mito del paraíso perdido. Se trata de una hermosa narración en la que se busca explicar el origen del mal como un evento que acontece desde el momento mismo en que el ser humano aparece sobre la tierra y cuya fuente se halla en la desobediencia a la prohibición hecha por Dios de probar el fruto del árbol de la

* Una primera versión fue presentada en el Curso de Extensión Sobre las Fuentes del Mal, en la Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, agosto 2008, con el título: ¿Existe el mal moral? Agradezco los comentarios críticos de Wilson Herrera, que me llevaron a precisar algunos conceptos.

** Universidad Nacional de Colombia.

ciencia del bien y del mal. Desobediencia que tiene como resultado el que los seres humanos despierten a su plena conciencia y ya no puedan retornar a la inocencia perdida.

Entre los muchos elementos que se suelen resaltar en esa narración mítica, hay dos que considero de especial interés: por una parte, cómo la pérdida de la inocencia se encuentra ligada al conocimiento y, por otra, cómo la tentación tiene un origen externo, en la serpiente, que los induce a reflexionar sobre la prohibición hecha por Dios. Según el primer elemento, pensamiento y libertad están íntimamente ligados: alcanzar conocimiento es perder la ingenuidad propia de la inocencia y verse confrontado a tomar decisiones, y esto mismo nos hace seres libres. De acuerdo con el segundo, el origen del mal proviene de algo externo al ser humano, quien, por su propia naturaleza, se hallaba en estado de inocencia. Ambos elementos son subrayados por Hegel cuando acude a esta narración del capítulo 3º del Génesis para su análisis de la libertad y del pecado (*cf.*, Ringlegen, 1977, cap. I).

Mucho más tarde, a finales del siglo IV y comienzos del V, el gran Agustín de Hipona, una de las mentes que mayor influencia han ejercido sobre el pensamiento occidental, buscará en las doctrinas maniqueas una respuesta a las acuciantes preguntas que le planteaba la presencia de los males en el mundo. En un momento de grandes convulsiones históricas, cuando se derrumbaban los cimientos del Imperio Romano y la cultura sucumbía ante el embate de las hordas bárbaras, Agustín encontró un alivio temporal a sus preguntas en esa clara y simple respuesta dada por Manes a la desconcertante presencia del mal: en el origen mismo de todas las cosas existen dos grandes fuerzas que se disputan el dominio del mundo y que luchan de manera incansable: Ormuz, portador de la luz, y Ahrimán, portador de las tinieblas. Y los seres humanos somos un campo de batalla privilegiado para esa lucha de titanes.

Más tarde, convertido ya al Cristianismo y habiendo abandonado el maniqueísmo, Agustín no dejará de luchar una y otra vez buscando responder a los problemas que le plantea, ya no solamente la presencia del mal en general, sino sobre todo la presencia de los males morales, de aquellos males producidos por los seres humanos; en otras palabras, tratando de comprender el origen y el sentido del pecado. Y su búsqueda se verá entonces entrecruzada por cuestiones adicionales, al tener que salvaguardar la existencia de un Dios personal, omnipotente, a la vez que bondadoso, tal como lo dan a conocer las Sagradas Escrituras, así como la insoslayable necesidad de la gracia para vencer el mal que nos acecha.

Y si nos fijamos en la modernidad, el problema no ha dejado de suscitar la reflexión de los filósofos. Hace pocos años, en el 2002, Susan Neiman elaboró una historia de la filosofía moderna tomando como hilo conductor la reflexión acerca del mal. *El mal en el pensamiento moderno*, tituló su obra, y en ella examinó, en cuatro interesantes capítulos, las formas en que

ha sido elaborado filosóficamente el problema desde Leibniz y su famosa *Teodicea*, hasta pensadores contemporáneos como Hannah Arendt y John Rawls.

Ahora bien, si echamos una mirada al siglo que acaba de pasar, bien podríamos decir que la existencia del mal adquirió formas que no han podido menos que causar un hondo estupor. El término “Auschwitz” se ha convertido en un símbolo del verdadero escándalo que significa para la razón humana la existencia de la crueldad llevada hasta límites casi inimaginables. La lectura de la obra de Primo Levi —sólo para traer un ejemplo entre muchos otros—, sobre todo de su escrito titulado *Si esto es un hombre*, llega a conmover las fibras más sensibles de nuestra condición de seres humanos. Nos preguntamos con verdadera angustia: ¿cómo es posible que algo así haya podido ocurrir?

De modo que, ante semejantes crueldades y ante la interminable serie de intentos que se han hecho para tratar de comprender el fenómeno del mal, preguntarse si existe el mal moral pareciera no sólo contra-evidente, sino claramente ofensivo. Sin embargo, debo decir que la pregunta con la cual he querido titular mi escrito, acerca de si existe el mal moral, no es una pregunta meramente retórica. No busca llamar la atención de quien la lee mediante el recurso a una forma de expresión que podría sonar escandalosa. Simplemente me propongo reflexionar sobre el problema del mal moral a partir de una postura ética como la que representa Spinoza, para quien, como bien sabemos, no existe, ni puede existir, un libre albedrío, es decir, una voluntad capaz de obrar en contra de los dictados de la razón. Sin embargo, bien vale preguntarse: ¿es posible acaso dudar de la existencia del mal moral, cuando su presencia ha llegado a ser tan contundente y su realidad casi cotidiana tan avasalladora, que no puede causarnos sino verdadero horror y provocar nuestro total rechazo?

Ahora bien, para precisar mejor los alcances de nuestra reflexión, tengamos en cuenta que no estamos negando, ni Spinoza tampoco lo hace, la existencia de eventos a los que podemos calificar como ‘males’, en la medida en que perjudican nuestros verdaderos intereses o los justos intereses de terceros. No hay duda de que padecemos con frecuencia el impacto de fuerzas que, utilizando los términos spinocistas, contrarían la fuerza de nuestros *conatus*, es decir, de nuestro impulso vital, y pueden llegar hasta a poner en peligro nuestra misma existencia. A tales eventos bien cabe predicarles la noción de ‘malos’, pero lo hacemos en un sentido muy general, como aquello que nos perjudica, que nos hace mal.

En cambio la cuestión planteada por Spinoza hace referencia a la imposibilidad de concebir un libre albedrío, lo que significa la imposibilidad de concebir acciones humanas llevadas a cabo buscando hacer el mal por el mal. El mismo Kant, no obstante sus profundas diferencias con Spinoza, cataloga tales acciones, en las cuales el móvil sería el mal, como ‘diabóli-

cas', y por ello mismo como inaplicables en el caso de los seres humanos (*cfr.* Kant, 2007: 54).

Creo que la posición de Spinoza podríamos entenderla de manera semejante a la de su maestro Descartes, quien se atrevió a dudar de todo aquello que nos parece más evidente, estableciendo así los fundamentos, o la falta de fundamentos, de toda la epistemología moderna. El pensador judío se propuso cuestionar de raíz la tradición judeo-cristiana, para la cual la realidad del pecado ha llegado a convertirse en una de las evidencias básicas, y por ello mismo incuestionables. Evidencia que aparecerá como objeto central igualmente en la reflexión sobre la razón práctica por parte de Kant, para quien la propuesta de Spinoza juega entonces el papel de uno de aquellos peligros ante los cuales debemos precavernos.

Sin embargo, en el caso del libre albedrío, la idea de su negación se apoya sobre el hecho incontrovertible de que su mismo concepto resulta claramente contradictorio. Ya los escolásticos lo habían expresado con su lenguaje claro: ¿cómo es posible que la voluntad humana desee el mal, cuando el mal es por su misma naturaleza algo indeseable? De modo que, al preguntarse seriamente si esa pretendida maldad humana existe y cómo habría que comprenderla, Spinoza buscaba establecer los parámetros para la elaboración de una ética de carácter estrictamente racional. Él nos propuso llevar a cabo una reflexión que partiera del principio según el cual el ser humano, si bien es cierto que puede ser, y de hecho lo es, muy peligroso y muy dañino, tanto para sí mismo, como para sus semejantes, sin embargo, no es en realidad un ser capaz de malignidad, de perversidad moral. El ser humano, nos dice, no puede desear el mal como tal, no puede querer lo malo como tal.

Sabemos que Kant buscó plantear el problema, desplazando el origen del mal, como lo hace la ética luterana, de la acción humana misma a su intención previa. No es la acción como tal la que puede considerarse mala, sino la intención que ha llevado a realizarla. Pero ello, como lo reconoce el mismo Kant, no permite comprender cómo podamos, con nuestro albedrío, asumir esa mala intención, a la que llega a considerar como una "propensión al mal" que, si bien no puede ser determinada en el tiempo y se configura así como "un mal radical", sin embargo debe podérsenos imputar, lo que en último término viene a configurar algo incomprensible para el ejercicio teórico de nuestra razón, pero indispensable para su ejercicio práctico.

También Spinoza sostiene que las acciones humanas por sí mismas no pueden ser consideradas como buenas o malas, pero no acepta que podamos tener una mala intención, en el sentido kantiano de haber optado por poner nuestros intereses por encima del puro deber. Cuando obramos contrariando los dictados de nuestra razón, en realidad no estamos obrando, sino padeciendo, ya que somos presa de fuerzas que escapan a nuestra conciencia o, como lo dice él, de las 'pasiones' que nos esclavizan. En otras palabras, se trata de lo que ha sido llamado la asimetría de la libertad: somos libres para

hacer el bien, porque entonces seguimos los dictados de nuestra razón, pero cuando no lo hacemos, no estamos obrando libremente, sino que hemos perdido nuestra libertad.

Ahora bien, resulta claro que esta negación del libre albedrío viene a ser una tesis que no puede ser sustentada fácilmente, y exige un esfuerzo serio de reflexión, tal como el mismo Spinoza lo señala en repetidas ocasiones, y de manera especial al terminar su obra central, la *Ética demostrada según el orden geométrico*:

Si el camino que he demostrado que conduce hasta aquí parece sumamente difícil, puede, no obstante, ser hallado. Difícil sin duda tiene que ser lo que tan rara vez se halla. Pues ¿cómo podría suceder que, si la salvación estuviera al alcance de la mano y pudiera ser encontrada sin gran esfuerzo, fuera por casi todos despreciada? Ahora bien, todo lo excelso es tan difícil como raro (*E*, V, P. 42 esc.).

Así, pues, para tratar de entender el sentido de la posición de Spinoza acerca del mal moral, hay que comenzar señalando que con el término “el mal” solemos referirnos a dos clases de fenómenos muy diferentes. Por una parte, tendríamos aquellos que podemos llamar “males naturales”, es decir, aquellos fenómenos que suelen causar profundo dolor y producir daños de diverso género, y cuyo origen se encuentra en los procesos de la naturaleza como tal. Es el caso de los terremotos, los tsunamis y otros acontecimientos de esa índole, pero también de las enfermedades y las pestes que pueden llegar a diezmar la población, y que recaen de manera indiscriminada sobre personas inocentes, causando dolores indecibles.

Fue un mal de este género, el famoso terremoto de Lisboa del 1 de noviembre de 1755, que causó entre 60.000 y 100.000 muertos y que fue seguido por un maremoto o tsunami y un gran incendio que duró 5 días y casi destruyó la ciudad, el que, a los ojos de Susan Neiman, marca uno de los polos de su interesante historia del pensamiento moderno. Sin embargo, como bien puede verse cuando se elabora un balance de las discusiones a las que dio lugar y en las que tomaron parte pensadores como Kant, Voltaire, Rousseau y hasta el mismo Goethe, fenómenos de esta naturaleza sólo plantean problemas para la reflexión filosófica cuando se considera que la razón humana está en condiciones de demostrar la existencia de un Dios tal como lo entienden las religiones monoteístas, es decir, de un ser a la vez omnipotente y bondadoso. ¿Cómo es posible, cabe preguntarse entonces, que un ser así pueda permitir que tales fenómenos acontezcan? Si no puede evitarlos, entonces no puede considerarse omnipotente, y si no ha querido hacerlo, entonces no cabe llamarlo bondadoso.

En realidad esta clase de males apenas si debiera constituir un problema para la filosofía, a no ser cuando su presencia pudiera atribuirse a las ac-

ciones u omisiones de los seres humanos. Es cierto que para la teología de las religiones monoteístas, que enseñan la existencia de un Dios de carácter personal, bondadoso y también omnipotente, tales fenómenos constituyen un serio problema, tal vez el más difícil de los problemas que suele enfrentar una postura teísta. El escándalo del mal es tal vez el argumento más fuerte que pueda esgrimirse contra la idea de un Dios personal. Y es cierto también que, no sólo la existencia de tales males naturales, sino sobre todo su exceso, su sobreabundancia, no pueden menos que causarnos extrañeza y llevarnos a preguntarnos cuál pueda ser su sentido, si es que acaso lo tiene.

Es cierto que, en la medida en que la filosofía se ha creído en capacidad de sustentar desde la mera razón la existencia de un Dios con las características de omnipotente y omnisapiente, tal como lo creyó Leibniz, por ejemplo, se haya podido pensar que ella debía proceder a elaborar una “teodicea”, es decir, una justificación de ese Dios que parece permitir tanto sufrimiento innecesario, cuando su bondad debería moverlo a compasión y su poder otorgarle la capacidad para impedir que ello ocurra. Porque el problema del mal no está sólo en la existencia del mismo, sino también y sobre todo en su presencia masiva. Pero, bien sea que sigamos las huellas trazadas por Kant en su doctrina del conocimiento, en el sentido de que la razón humana no está en condiciones de poder demostrar la existencia de un Dios personal con esas características, o que aceptemos la doctrina de Spinoza, según la cual el único Dios al que puede llegar la razón es la Naturaleza misma comprendida como la fuerza auto-productora que se halla presente en todo lo que existe o, finalmente, que, como lo señalan los diversos escepticismos, nuestra razón no esté en condiciones de resolver tales preguntas, la ocurrencia de tales fenómenos naturales causantes de dolor y desgracia para los seres humanos no tendría por qué ser objeto de preocupación teórica. Se trata de fenómenos naturales que debemos tratar de comprender para poder prevenirlos en la medida de nuestras capacidades o, al menos, para amortiguar sus efectos. Si tales fenómenos pudieran presentar algún problema filosófico, es decir, un problema de carácter ético o moral, sería sólo en la medida en que los seres humanos hayamos podido hacer algo para evitarlos o para amortiguarlos y no lo hayamos hecho.

Lo anterior nos permite ver cómo, junto a esos “males naturales”, nos encontramos también con los que podemos llamar “males morales”, es decir, aquellos en los que interviene la acción consciente y deliberada de los seres humanos. Neiman, como lo hemos indicado, visualiza esta clase de fenómenos bajo el nombre general de “Auschwitz”, como símbolo de la maldad humana, por contraposición al “terremoto de Lisboa”, y señala la profunda diferencia que presenta con respecto a los males naturales. Aquí ya no se trata de justificar a Dios frente a las calamidades que permite, a pesar de su pretendida bondad y poder, sino de tratar de comprender cómo puede el ser humano, poseedor de una conciencia, de una razón, llegar a tales extremos

de crueldad y de cinismo. Ante los campos de concentración del régimen nazi, ante los Gulags del stalinismo, ante las masacres y los genocidios que hemos visto cometer a lo largo del siglo que acaba de pasar, y que se siguen cometiendo, la reflexión se muestra incapaz de encontrar una verdadera explicación. Más aún, parece como si cualquier explicación que se intentara, estuviera en alguna forma tratando de justificar lo que a todas luces resulta injustificable. Lisboa y Auschwitz se convierten así en los dos polos que orientan la reflexión de Neiman sobre la historia del pensamiento moderno y permiten ver el giro desde una visión que podríamos llamar cosmológica, a una visión de carácter moral: de preguntarse cómo puede Dios permitir que sucedan hechos tan dolorosos, se pasa a la pregunta sobre cómo puede el ser humano cometer actos tan dignos de total repudio.

Y no se trata, claro está, de inquirir acerca de aquellos que han intentado, por diversos motivos, negar la existencia de tales hechos o que han tratado de minimizarlos y hasta de justificarlos. Sino que se trata de que la razón humana pareciera encontrarse ante acontecimientos para los cuales no parece hallar explicación alguna. La magnitud del mal, la evidencia de la perversión es tal, que no se ve cómo pueda llegar a articularse un discurso coherente que pudiera dar razón de tales hechos. ¿Es posible, entonces, ante semejantes testimonios de la perversión humana, atreverse a preguntar si es verdad que existe el mal moral? Porque no se trata simplemente de poner en duda aquello que parece evidente, como era el caso de Descartes al dudar de la existencia del mundo exterior e inclusive de su propio cuerpo, sino de cuestionar la existencia de algo que golpea nuestro sentimiento moral en sus fibras más profundas, de tal manera que parece dejarnos sin palabras.

Ahora bien, a fin de comprender la propuesta que nos ofrece Spinoza para interpretar tales fenómenos, es importante que fijemos la atención en el punto fundamental contra el cual él organiza toda su argumentación a lo largo de las dos primeras partes de su *Ética*. Se trata de la idea de un pretendido “libre albedrío”, que se suele atribuir tanto al hombre como a Dios. Es importante que precisemos bien esta idea, para comprender en qué sentido constituye un concepto contradictorio. Porque con la palabra “libre albedrío” se ha hecho referencia a fenómenos muy diversos y es importante precisar bien su sentido.

En el caso de Dios, al que la razón humana, según Spinoza, sólo puede concebir como la misma Naturaleza, la idea de una voluntad libre que obrara al margen o en contra de la razón resulta incomprensible. Si la razón es precisamente la articulación que hace comprensible todo el acontecer mundano, una ruptura de ese orden racional resultaría simplemente incomprensible. La idea misma de un Dios que no obedeciera a los dictados de la razón, aunque haya sido formulada en algún momento y la encontremos en el mismo René Descartes, es simplemente inconcebible. No es lo mismo poder formular algo, que poder pensarlo.

Ahora bien, en el caso de los seres humanos, tal vez la mejor explicación de lo que podría ser un libre albedrío la encontremos en el concepto kantiano de *Willkür*, de albedrío, es decir, de una pretendida capacidad humana para optar, ya sea por lo bueno, ya por lo malo y esto último a sabiendas de que se trata de algo malo. Es cierto que, como lo hemos indicado antes, Kant niega que podamos tener un albedrío que busque el mal por sí mismo o, utilizando sus términos, que tome como máxima de su acción la desobediencia a la ley moral. Pero el albedrío no solamente puede, como lo hace la voluntad (*Wille*), seguir los dictados de la razón, sino también apartarse de ellos. Cabría pensar, como parece indicarlo Kant en la *Religión dentro de los límites de la mera razón*, que sólo se trata de invertir el orden de las máximas y poner la máxima de mi beneficio particular por encima de la máxima del puro deber. Pero esta manera de entender el asunto, además de tener como consecuencia indeseable que todo aquel que hace el bien movido por un interés personal se vuelve, por ese solo hecho, sospechoso y hasta malo, no parece dar razón de aquellos actos horrendos como los que podemos englobar con el término “Auschwitz”.

En realidad lo que Kant considera a la vez inexplicable, pero que debemos aceptar para poder salvaguardar la culpabilidad humana, es la idea de un libre albedrío, de una voluntad indeterminada, neutra, capaz de tomar el camino del bien o el camino del mal, a la que él distingue de la verdadera voluntad llamándola albedrío. Y es precisamente la existencia de esa pretendida capacidad la que ha sido desde muy antiguo un verdadero dolor de cabeza para la reflexión, tanto filosófica como teológica. Porque si bien es cierto que la experiencia nos muestra que, con frecuencia, los seres humanos optamos por acciones que sabemos que no son correctas, pareciera que ello sólo es posible en la medida en que, en alguna forma, vemos en esas acciones algo que nos atrae, algo que nos mueve a desearlas. Si utilizamos los términos de la tradición, cabe decir que cuando parecemos desear lo malo, ello sólo es posible porque lo deseamos *sub specie boni*, es decir, bajo la figura de algo deseable, de algo que nos produce algún beneficio o que nos satisface una apetencia. O bien, obramos mal porque nos vemos arrastrados por impulsos que no hemos podido dominar. Es lo que nos dice el poeta Ovidio en un texto bien conocido, citado por el mismo Spinoza: “*video meliora proboque, deteriora sequor*” (veo lo que es mejor y lo apruebo, pero sigo lo que es peor) (*Metamorfosis*, VII, 20).

Todo el misterio del mal moral estaría en pretender que, cuando actuamos en contra de los dictados de nuestra razón, estamos operando con una voluntad capaz de obrar con absoluta independencia, con absoluta autosuficiencia, es decir, que estamos llevando a cabo un acto libre. Para utilizar un término empleado por Tugendhat en su interesante conferencia sobre “El problema de la voluntad libre”, sería algo así como una burbuja que brota de manera espontánea (*cfr.*, Tugendhalt, 2006).

En la discusión escolástica del tema la formulación era muy clara: si el mal es, por su misma naturaleza, lo indeseable, no cabe pensar que nuestra voluntad pueda desearlo. Ahora bien, si el libre albedrío no es posible, en el sentido de que no estamos en condiciones de poder desear el mal por sí mismo, entonces ¿cómo explicar los actos de barbarie en los cuales los seres humanos parecen regodearse con el mal ajeno, disfrutar con el dolor que causan? A los ojos de Spinoza tales actos sólo son posibles en la medida en que esos seres humanos han perdido, en todo o en buena parte, su libertad, ya sea por el oscurecimiento de su razón, ya sea por el impulso de pasiones que no logran controlar, dejando así de comportarse como verdaderos seres humanos. En otras palabras, lo que la doctrina spinocista niega es que la libertad pueda ejercerse en doble sentido: cuando optamos por seguir los dictados de nuestra razón y cuando hacemos lo contrario. En el primer caso ejercemos nuestra libertad, mientras que en el segundo simplemente la perdemos. Obrar en contra de los dictados de nuestra razón no puede ser una acción libre, no puede ser el acto de una voluntad que opera “con plena advertencia y con pleno consentimiento”.

La primera reacción que suscita esta explicación es comprensible: ¿significa entonces que esos seres humanos no son culpables de los actos que realizan? ¿Habrá entonces simplemente que comprenderlos y liberarlos así de toda responsabilidad? Kant nos lo señala muy claramente: si no hay libre albedrío, no se ve cómo podamos imputar esos actos. Esto, por supuesto, sería una conclusión inaceptable. Si la negación del libre albedrío significara la negación de toda libertad y, por ello mismo, de toda imputabilidad, la propuesta de Spinoza sería inaceptable, y así la han comprendido con demasiada frecuencia. Pero tal vez ello no sea así. Tratemos entonces de considerar las cosas con un poco más de atención.

No se trata de negar la libertad humana, sino de comprenderla en su verdadero sentido. Somos libres precisamente en la medida en que somos capaces de orientar nuestras acciones a la luz de nuestra razón. A esta facultad es a la que Kant llama voluntad (*Wille*). Y seremos tanto más libres, cuanto mejor seamos capaces de ejercitar nuestra inteligencia, nuestra capacidad reflexiva. Pero esto exige que aclaremos bien aquello que podemos llamar fuerzas o impulsos externos capaces de inhibir nuestra libertad. Porque tan externos resultan para nuestra conciencia las constricciones que nos vienen de fuera de nuestro cuerpo —como cuando nos colocan un revólver en la sien— como externos son a nuestra conciencia aquellos impulsos o pulsiones sobre los cuales ella no tiene poder directo. En ambos casos estamos siendo compelidos por fuerzas externas que limitan o inhiben nuestra libertad.

Tal vez podríamos comprender mejor el sentido de la propuesta que nos hace Spinoza para analizar el comportamiento humano, si decimos que su propósito es borrar precisamente la heterogeneidad que parece existir entre los que hemos

llamado “males naturales” y los llamados “males morales”, precisamente para considerarlos a todos como “males naturales”, es decir, como acontecimientos que obedecen a impulsos provenientes de la Naturaleza.

Si retomamos ahora la interpretación que nos ofrece Neiman con respecto al desarrollo del problema del mal en el pensamiento moderno, lo que Spinoza nos propone es que leamos “Auschwitz” a la luz de “Lisboa”, pero dejando a un lado la necesidad de elaborar una “teodicea”. Cuando los seres humanos cometemos actos claramente reprochables, contrarios a la sana razón, es porque operamos como fuerzas desbordadas de la Naturaleza. De modo que los llamados “males morales” vendrían a ser una especie de los “males naturales” y no un género diferente de males. Lo que los caracteriza es que, al tratarse de seres humanos que han perdido su libertad, no por ello han perdido su capacidad de pensar y su engeguimiento los puede llevar hasta el punto de poner su inteligencia al servicio de sus pasiones. Con ello su capacidad de hacer el mal puede llegar, y de hecho llega, a ser mucho más peligrosa que las solas fuerzas de la naturaleza.

Es cierto que, al ser capaces de reflexión y en la medida en que lo seamos, los seres humanos somos responsables de nuestros desmanes, y lo somos en la medida en que, a la luz de una reflexión adecuada, estamos en condiciones de contraponernos a nuestros impulsos inmediatos, lograr comprenderlos y examinarlos para aceptarlos o no, para controlarlos o reorientarlos en forma debida. Es a esta reflexión sobre la manera de dominar las pasiones que Spinoza dedica su última parte de la *Ética*. Y en ello consiste nuestra responsabilidad, en que somos seres racionales, capaces de reflexión. En otras palabras, el mal no se halla en una voluntad absoluta, sino en nuestra capacidad de reflexionar, de iluminar nuestra inteligencia.

De ahí que cuando nos confrontamos con acciones humanas que consideramos inaceptables porque tienen consecuencias claramente dañinas, ya sea para sus mismos actores, ya sea para terceros o para nosotros mismos, tengamos todo el derecho a tomar aquellas medidas que consideremos razonables para reprimirlas, para contrarrestarlas. Tal como debemos hacerlo frente a fenómenos naturales que nos causan daño. Pero lo que no parece servir para nada es considerar que tales seres humanos son perversos, porque ello nos sitúa ante lo que suele llamarse el misterio del corazón humano, ante el cual no parece que tengamos cómo reaccionar de manera razonable. Uno diría que, ante el fenómeno de la perversidad humana, visto como un misterio insondable, lo único que nos quedaría por hacer es “rezar para que ello no vuelva a ocurrir”.

Si consideramos, en cambio, no que tales seres humanos son perversos, malignos o malintencionados, sino que se trata de personas que han perdido en todo o en parte su capacidad de ser libres, de orientar su comportamiento a la luz de una sana razón, entonces trataremos de buscar los medios para esclarecer su entendimiento, para evitar sus actos o, al menos, para

contrarrestar sus efectos. Esto puede ir, de acuerdo con las circunstancias, desde intentar que “entren en razón”, que desmonten sus falsas ideas, sus prejuicios o sus convicciones erróneas, hasta utilizar, para defendernos, los medios coercitivos de los cuales disponemos o de los cuales dispone para ello el Estado.

Cabría entonces preguntarnos si en realidad no existe diferencia alguna entre los llamados “males naturales” y los llamados “males morales”; es claro que sí hay una significativa diferencia, pero no de género, sino de especie y de magnitud. Las acciones dañinas realizadas por seres humanos son producto de fuerzas naturales que esos seres humanos no han podido reprimir o reorientar, pero precisamente por tratarse de seres humanos, su comportamiento no racional puede llegar hasta poner su misma inteligencia al servicio de sus pasiones. Y esto es lo que hace que los seres humanos seamos particularmente peligrosos. No porque tengamos fuerzas superiores a la naturaleza, sino porque podemos llegar a poner nuestra inteligencia, nuestra capacidad de reflexión, al servicio de nuestros impulsos, de nuestros resentimientos, de nuestros odios. Pasiones que obnubilan nuestra capacidad de reflexión y que nos convierten en seres particularmente dañinos.

Por otra parte, en el caso de los “males morales”, se trata en realidad de “males naturales” pero producidos por seres capaces de reflexión. Esto permite, con las debidas condiciones, operar contra ellos mediante procesos reflexivos, llevando a sus autores a que “recapaciten”, a que comprendan que su comportamiento no es aceptable a la razón, a que se rehabiliten. Y permite igualmente utilizar medios de persuasión indirectos, como amenazas y castigos.

Otra manera de comprender la propuesta de Spinoza es considerándola como un esfuerzo por regresar a lo que cabría llamar la “inocencia pagana”. Homero, por ejemplo, como lo señala muy bien Eric R. Dodds en su conocido libro *Los griegos y lo irracional*, no conoce el sentido de culpa personal (*cfr.*, Dodds, 1983). Cuando en la *Ilíada*, el jefe del ejército griego, Agamenón, ofende el honor de Aquiles arrebatándole la esclava que le correspondía como parte del botín y éste se retira de la guerra, para luego regresar al ser llamado de nuevo por Agamenón ante las derrotas que sufren los ejércitos griegos, ninguno de los dos, ni nadie de su entorno ni tampoco el mismo poeta que narra la escena, consideran que el jefe griego haya obrado con mala intención, haya cometido una falta. Simplemente ha sido presa de la *Até*, la diosa de la discordia, arrojada por Zeus del Olimpo y que vaga por la tierra poniendo sus pies en la cabeza de los seres humanos. De ahí que la palabra griega *Até* resulte difícil de traducir, ya que abarca realidades que nosotros consideramos muy diversas. Se trata del orgullo, por ejemplo, o de la ira o de la *hybris*, es decir, de todas aquellas fuerzas que se apoderan de los seres humanos y los llevan a cometer actos reprochables, actos que la razón no puede cohonestar. “A la impotencia humana para moderar y reprimir

los afectos —nos dice Spinoza— la llamo *esclavitud*; pues el hombre que está sometido a los afectos no se pertenece a sí mismo, sino a la fortuna, de cuya potestad depende, de tal suerte que muy a menudo, aun viendo lo que le es mejor, se ve forzado a seguir lo peor” (*E*, IV, Pr.).

En la conocida obra *La Llave del Griego* leemos: ἀτῆ ceguera espiritual por castigo de los dioses, pecados consiguientes a esa ceguera, fatalidad, desgracia, azote o castigo de los dioses, calamidad”. Los griegos eran bien conscientes de que, cuando obramos mal, es porque hemos perdido el control sobre nuestro comportamiento, de modo que, en lugar de ser actores libres, nos comportamos en realidad como esclavos.

Ahora bien, considero de la mayor importancia tener muy en cuenta que las reflexiones que nos hace Spinoza en su *Ética* se hallan dirigidas a quienes estén dispuestos a esforzarse por orientar su comportamiento a la luz de la razón, es decir, a los filósofos, en el sentido en que él toma este vocablo. Porque el *vulgus*, es decir, los seres humanos comunes y corrientes, que orientan su comportamiento por una serie de motivos de carácter muy heterogéneo, no se hallan en condiciones de comprender estas reflexiones. Para ellos existen tanto la religión como el poder del Estado. La primera, con sus promesas de premios y sus amenazas de castigos, logra en gran medida mantener el comportamiento de sus fieles dentro de los cauces que señala la razón. De ahí que el Estado deba defenderla, a la vez que regular sus acciones para que no exceda los límites que le señala esa misma razón.

Leamos lo que nos dice Spinoza en la Proposición 54 de la cuarta parte de su *Ética*, texto que me voy a permitir citar por extenso: “El arrepentimiento no es virtud, es decir, que no surge de la razón; sino que quien se arrepiente de lo hecho es doblemente miserable o impotente”. Y luego de ofrecer la demostración de esta proposición, nos la explica en el Escolio:

Como los seres humanos rara vez viven según el dictamen de la razón, estos dos afectos, a saber, la humildad y el arrepentimiento, y, además de ellos, la esperanza y el miedo, traen más utilidad que daño. Y por eso, dado que hay que pecar, mejor es pecar por este lado. Pues si los hombres impotentes de ánimo fueran todos igualmente soberbios, y no se avergonzaran de nada, ni nada temieran ¿cómo podrían ser unidos y sujetos por algún vínculo? *Vae vulgus nisi timeat.* (¡Ay del vulgo cuando no tiene miedo!). Nada extraño, pues, que los profetas, que velaron por la utilidad, no de unos pocos, sino de todos, hayan recomendado tanto la humildad, el arrepentimiento y la reverencia. Pues, de hecho, quienes están sometidos a estos afectos pueden ser conducidos con mayor facilidad que los demás a que vivan finalmente bajo la guía de la razón, esto es, a que sean libres y gocen de la vida de los bienaventurados (*E*, IV, P. 54, esc.).

Esta tesis, que cuando es leída por primera vez no deja de causar extrañeza, nos lleva a analizar la diferencia que establece la doctrina de Spinoza

entre una ética, elaborada a la luz de la mera razón y una política, también producto de nuestra reflexión racional, pero que busca, no ya orientar el propio comportamiento a la luz de la razón mediante ideas adecuadas, sino cómo organizar la convivencia entre seres humanos cuyo comportamiento se rige por motivos muy heterogéneos. Así, en el análisis de los factores políticos no tienen cabida las consideraciones de orden moral, ya que se trata de compaginar comportamientos, orientándolos hacia la mayor armonización posible. Si no cabe pensar que los seres humanos sean en realidad perversos, sino más bien peligrosos y poco confiables, las medidas que haya que tomar y los criterios que deben orientar nuestra acción deberán dejar a un lado el juicio sobre las intenciones y atenerse al análisis de los resultados.

Y por eso [dice Spinoza en el *Tratado Político*] he contemplado los afectos humanos, como son el amor, el odio, la ira, la envidia, la gloria, la misericordia y las demás afecciones del alma, no como vicios de la naturaleza humana, sino como propiedades que le pertenecen, como el calor, el frío, la tempestad, el trueno y otras cosas por el estilo [pertenecen] a la naturaleza del aire. Pues aunque todas estas cosas sean incómodas, también son necesarias y tienen causas bien determinadas, mediante las cuales intentamos comprender su naturaleza, y el alma goza con su conocimiento verdadero lo mismo que lo hace con el conocimiento de aquellas que son gratas a los sentidos (*TP*, I, §4).

Sin embargo, no nos corresponde ahondar aquí en la doctrina política de Spinoza, aunque bien vale la pena preguntarse si buena parte de las reflexiones que en nuestros días se presentan con el carácter de reflexiones éticas, no sería mejor considerarlas como reflexiones políticas. Sin que por ello —claro está— pierdan nada de su validez o de su importancia. Porque, en lugar de buscar cómo orientar el propio comportamiento a la luz de la razón, se preocupan por estudiar la manera como puedan llegar a convivir de manera pacífica personas que persiguen intereses diferentes y no comparten los mismos criterios para regir su comportamiento. Las así llamadas “éticas civiles” tal vez sería mejor considerarlas como “teorías políticas”.

Ahora bien, uno puede preguntarse ¿cuál podría ser la ventaja de interpretar los actos humanos dignos de reproche, no como actos libres, productos de una voluntad perversa o malvada, es decir, como “pecados”, sino como resultado de pasiones que les hacen perder la libertad a sus actores? Y yo respondería que ello trae al menos dos ventajas nada despreciables.

Por una parte, nos evita alimentar el odio o el resentimiento contra nuestros semejantes, al dejar de considerarlos como seres perversos o malvados, y nos lleva a comprenderlos como seres que han perdido su libertad, y en contra de cuyas acciones debemos oponernos y defendernos, pero entendiendo el verdadero origen de sus actuaciones. Y, por otra, nos permite atender mejor a los medios que debemos emplear para contrarrestar o prevenir

esos actos dañinos, porque comprender sus verdaderas fuentes nos capacita para elaborar medios más efectivos para defendernos. Mientras los seres humanos creyeron que los terremotos y los volcanes eran castigos de los dioses, poco pudieron hacer para contrarrestarlos, más allá de orar y ofrecerles sacrificios. Pero una vez que hemos llegado a conocer su verdadero origen, entonces nos hallamos en condición de poder actuar en su contra o de prevenirlos.

Si las acciones reprochables de los seres humanos las consideramos como resultado de una voluntad misteriosa e inescrutable, capaz de desear el mal como tal, capaz de obrar de manera por completo irracional o, como dice Kant, “bestial”, nuestra reacción ante tales hechos estará inhibida: frente a aquello que nos resulta incomprensible no podemos hacer nada, no cabe diseñar ninguna estrategia, sino esperar que ello no vuelva a suceder. Nos hallamos en la misma situación en que nos encontramos ante fenómenos naturales que todavía no hemos logrado dominar o que no hemos logrado comprender de manera adecuada.

Pero tal vez la mejor justificación de su manera de pensar nos la dé el mismo Spinoza, al final de la segunda parte de su *Ética*, cuyo principal objetivo es precisamente descartar en los seres humanos la idea misma de un “libre albedrío”. Me voy a permitir citar la última parte de ese largo Escolio que sigue a la Proposición 49, con lo cual daré fin a mi ya largo escrito. Pero no olvidemos que cuando Spinoza nos habla de Dios, está pensando en la Naturaleza:

Nos resta finalmente [escribe] indicar *cuánto contribuye* el conocimiento de esta doctrina a la práctica de la vida, lo cual reconocemos fácilmente por lo que sigue:

1º En cuanto que enseña que nosotros obramos por el solo beneplácito de Dios y que somos partícipes de la divina naturaleza, y tanto más, cuanto más perfectas acciones realizamos, y cuanto más y más entendemos a Dios. Así, pues, esta doctrina, aparte de traer al ánimo una quietud completa, tiene el valor de enseñarnos en qué consiste nuestra suma felicidad o beatitud, a saber, en el solo conocimiento de Dios, por el cual somos inducidos a hacer tan sólo aquello que el amor y la piedad nos aconsejan. Por donde entendemos claramente cuánto se alejan de la verdadera valoración de la virtud aquellos que, por su virtud y óptimas acciones, como por la máxima esclavitud, esperan ser galardonados por Dios con los máximos premios; como si la misma virtud y el servicio de Dios no fueran la misma felicidad y la suma libertad.

2º En cuanto que enseña cómo debemos comportarnos con las cosas de la fortuna, o sea, las cosas que no están en nuestra potestad, es decir, que no se siguen de nuestra naturaleza, a saber: esperar y soportar con ánimo igual las dos caras de la fortuna, puesto que todas ellas se siguen del decreto eterno

de Dios con la misma necesidad con que de la esencia del triángulo se sigue que sus tres ángulos son iguales a dos rectos.

3º Esta doctrina contribuye a la vida social, en cuanto que enseña a no odiar a nadie, ni despreciar, ni burlarse, ni irritarse, ni envidiar a nadie. En cuanto que enseña, además, a que cada uno se contente con lo suyo y auxilie al prójimo, no por una misericordia mujeril, parcialidad o superstición, sino por la sola guía de la razón, según lo exijan el tiempo y el asunto, como mostraré en la cuarta parte.

4º Finalmente, esta doctrina ayuda también no poco a la sociedad común, en cuanto que enseña de qué forma deben ser gobernados y dirigidos los ciudadanos, a saber, no para que presten un servicio, sino para que hagan libremente lo que es mejor (*E*, II, p. 49, esc.).

BIBLIOGRAFÍA

- Dodds, E. R. (1983), *Los griegos y lo irracional*, Alianza Editorial, Madrid.
- Hernández, E. y Restrepo, F. (1987), *Llave del griego. Comentario semántico, etimología y sintaxis*, Instituto Caro y Cuervo, Bogotá.
- Kant, I. (2007), *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Alianza Editorial, Madrid.
- Levi, P. (2005), *Trilogía de Auschwitz*, Editorial Océano, México.
- Neiman, S. (2002), *Evil in modern thought. An alternative history of philosophy*, Princeton University Press, Princeton.
- Ringlegen, J. (1977), *Hegels Theorie der Sünde*, Walter de Gruyter, Berlin.
- Spinoza, B. (TP) (1986), *Tratado Político*, Alianza Editorial, Madrid.
- Spinoza, B. (E) (2000), *Ética demostrada según el orden geométrico*, Editorial Trotta, Madrid.
- Tugendhat, E. (2007), "El problema de la voluntad libre". En: *Estudios de Filosofía*, No. 34, Medellín, julio-diciembre 2006, pp. 245-254.

**PÁGINA EN BLANCO
EN LA EDICIÓN IMPRESA**

**JOHN LOCKE: EL LEGADO DE SU TEORÍA
DE LA IDENTIDAD PERSONAL**

*Luis Eduardo Hoyos**

I

El problema de la identidad de una persona es el problema de la identificación de esta como la misma para alguien en el tiempo; y este alguien puede ser o bien otra u otras personas, o puede ser aquella cuya identidad está en juego. Los criterios de identificación de una persona varían si se trata de establecerlos en uno o en otro caso. Es evidente que si se trata de la identificación de la persona para sí misma, el criterio de la continuidad corporal (como criterio de identificación, no de existencia) no será tan importante como el de la continuidad psicológica. Si se trata de establecer el criterio de identidad de una persona desde su propia perspectiva, podrá considerarse como necesaria y suficiente la continuidad psicológica que esa persona puede establecer desde su propio punto de vista o basada en su propia conciencia y en su memoria. Si, por el contrario, son otros los que han de establecer la identidad de una persona, no bastará con la continuidad psicológica, sino que será forzoso darle un apoyo corporal al proceso de identificación. De aquí no se sigue, sin embargo, que desde la perspectiva de primera persona sea prescindible la condición de la continuidad corporal para que una persona pueda hablar de ella misma como la misma a través del tiempo. Pero esta es una condición que atañe a la existencia de una persona y no a su identificación. No puede haber personas sin cuerpo, así como no puede haber nada sin un soporte material, pero no es por el cuerpo,

* Universidad Nacional de Colombia.

o por indicios corporales, que una persona se reconoce a sí misma como la misma. Ni desde la perspectiva de primera persona es totalmente imprescindible la continuidad corporal, ni desde la de tercera lo es la continuidad psicológica, con miras a establecer la identidad de una persona. Esta es una idea que debe poder articularse con esta otra: la mínima continuidad corporal ha de fungir como condición, no como criterio de la identidad personal en ambos casos, es decir, tanto en el caso de la perspectiva de primera como en el de la perspectiva de tercera persona.

Cierto es que aquí habría que precisar dos cosas: la primera es la distinción entre los indicios corporales externos y lo que podríamos llamar elementos corporales internos, que prefiero denominar más bien vitales o, si se quiere, substanciales, dentro de los cuales desempeñan un rol muy especial las funciones cerebrales básicas. Me refiero con estos últimos a los elementos corporales que soportan la existencia de una persona y sin los cuales ella no podría ser, ni por tanto tendría sentido que fuera la misma. Claro es que estos no constituyen los criterios de identificación de una persona como la misma, pero sí juegan un papel crucial como condiciones al menos necesarias para que una persona sea y, en esa medida, no pueden ser simplemente descartados a la hora de hablar de la identidad personal, pero, sobre todo, de la condición de persona. Este es un punto enfáticamente señalado por Bernard Williams en el debate contemporáneo sobre la identidad personal y es algo en lo que se le debe conceder la razón¹. Volveré al punto más adelante.

El otro asunto sobre el que se debe llamar la atención es el siguiente, muy ligado al anterior: aunque la continuidad psicológica es un criterio más adecuado para que una persona establezca la identidad respecto de sí misma que la continuidad corporal externa, si hay unidad de la conciencia y ésta se halla soportada por el funcionamiento cerebral, una persona que ha cambiado completamente su apariencia externa podría (si quiere) convencer a los otros de que es la misma. Aunque los otros al principio *no lo vean* como la misma, la reconstrucción que haga de su vida, basada en la unidad de su relato (que tiene como condición la unidad de su conciencia), es lo que los podría convencer de ello. Podría ser, por supuesto, el caso de alguien que ha cambiado completamente su aspecto físico, pero su continuidad psicológica y la unidad de su conciencia se mantienen inalteradas, y que, además, esa persona no quiera decir a los otros que es la misma. Es el caso de algunos delincuentes que han llegado incluso a cambiar sus huellas dactilares mediante complicadas intervenciones quirúrgicas. Me parece que en una situación semejante es muy difícil que los otros establezcan que se trata de

¹ Cfr., B. Williams, *Problems of the Self*, Cambridge University Press, Cambridge, 1973, especialmente los ensayos 1, 2 y 5.

la misma persona. Así y todo, podrían hacerlo. Pero esto nos llevaría a una tercera observación que, por lo pronto, no es pertinente.

II

John Locke dio el primer paso para producir lo que en mi opinión es uno de los más importantes cambios conceptuales en la historia de la filosofía occidental. Me refiero a lo que bien podría llamarse la dessubstancialización, o desontologización, del concepto de persona. Como casi todos los que dan primeros pasos cruciales en filosofía, Locke sabe de dónde viene, pero no tiene mucha claridad hacia dónde va. Por eso él, y muchos de los que han aceptado seguir la ruta abierta por su investigación acerca de los criterios de la identificación de las personas, se han perdido también en esa selva. El mismo Locke, no obstante, tenía la intuición de que ese era un problema teórico sin solución teórica, pero para el cual era forzoso en todo caso hallar una solución, dado el significado indiscutible de la noción de persona. Dicha solución resultó ser eminentemente práctica. Este es el modo como, creo, debe entenderse su declaración en el sentido de que el problema de la identidad personal es, ante todo, importante por razones de tipo “forense”².

El cambio conceptual introducido por Locke fue continuado por Hume y Kant, y se cristaliza de modo notable en la obra de Derek Parfit³. El grado de sofisticación que ha alcanzado la discusión en torno a los criterios de la identidad personal, especialmente en el ámbito de la filosofía anglosajona de los últimos cincuenta años, es demasiado alto y, en mi opinión, no se compadece con la clara y directa importancia de la noción de persona para la filosofía práctica y social, para el derecho y para la moral. En mi opinión, la significación normativa y el carácter social de la noción de persona se tendrían que seguir del proyecto dessubstancializador del yo inaugurado por Locke si es cierto que necesitamos esa noción para referirnos a los seres humanos con los que interactuamos y si, al mismo tiempo, aceptamos que la idea de un yo cartesiano substancial no sirve para satisfacer esa necesidad. Mi cada día más firme convicción al respecto es que la crítica de Locke a la noción cartesiana del yo hace insostenible la creencia filosófica de que una

² Cfr., J. Locke, *An Essay concerning Human Understanding*, P. H. Nidditch (ed.), Clarendon, Oxford, II, XXVII, § 26, p. 346 [330-331]. En adelante, citado como *Essay*. En los corchetes cuadrados [] aparecerá la paginación de la edición española [*Ensayo sobre el entendimiento humano*, E. O’Gorman (trad.), FCE, México, 1982].

³ Cfr., D. Hume (1989), *A Treatise of Human Nature*, L. A. Selby-Bigge, Clarendon, Oxford, lib. I, parte IV, sec. 6; apéndice pp. 633-636; I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (KrV), R. Schmidt (ed.) Hamburg: Meiner, B 132-139; A 341- 405; B 406-426; D. Parfit (1984), *Reasons and Persons*. Oxford: Clarendon Press. Parte III.

metafísica de la persona, o del yo, es un presupuesto necesario de la racionalidad práctica, de la responsabilidad y de la imputabilidad⁴.

Me propongo mostrar en este artículo que, pese a muchos de sus inconvenientes, la propuesta de Locke de una dessubstancialización de la idea de persona es, en lo fundamental, correcta. Mi punto de vista es que el acierto de Locke se puede apreciar si se atiende al hecho de que los experimentos mentales que él construye en su exposición están orientados por lo que puede ser *concebido significativamente*. Si, como espero que podamos ver, lo que plantea Locke en tales experimentos mentales puede ser concebido significativamente (y no sólo lógicamente), entonces su idea de independizar el concepto de persona del concepto de substancia es correcta. Sostengo que algo puede ser concebido significativamente (y no sólo lógicamente) cuando cumple con restricciones epistemológicas mínimas. Las condiciones epistemológicas mínimas se establecen fáctica y no sólo lógicamente. Puedo decir, por ejemplo, que es lógicamente concebible que el mundo haya empezado a existir hace apenas unos minutos, con toda su historia, pero esa suposición (que en sí misma no es contradictoria, es decir, que es lógicamente concebible) no es fácticamente aceptable y por eso no tiene sentido: no es concebible significativamente. Lo que quiero defender es que la suposición de un yo no substancial es fáctica y significativamente concebible porque descansa en el criterio que, para Locke, es el fundamento epistemológico de su concebibilidad, a saber: la conciencia.

El principal mérito de la propuesta de Locke a favor de la memoria, o de la conciencia, o de la continuidad psicológica, como criterio necesario y suficiente para establecer la identidad de una persona a través del tiempo, consiste, a mi modo de ver, en dejar claridad sobre el hecho de que no es indispensable suponer que el yo, o la persona, es una substancia, sea mental, como la propuesta por Descartes, sea material, a favor de cuya existencia abogaron Hobbes y Gassendi en su debate contra el primero, para poder constatar esa identidad. No es que Locke sostenga que el yo no es una substancia, mental (el alma) o material (digamos el cerebro), sino que no es necesario suponer que lo sea para que tengamos una idea clara de su identidad a través del tiempo. Eso significa, por una parte, que hay un reconocimiento de la importancia filosófica de la persona y de su identidad y, por otra, que

⁴ Cfr., D. Hume (1989), *A Treatise of Human Nature*, L. A. Selby-Bigge, Clarendon, Oxford, lib. I, parte IV, sec. 6; apéndice pp. 633-636; I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (KrV), R. Schmidt (ed.) Hamburg: Meiner, B 132-139; A 341- 405; B 406-426; D. Parfit (1984), *Reasons and Persons*. Oxford: Clarendon Press. Parte III.

Defiendo este punto de vista en: *Persona, razón y sociedad. Ensayos de filosofía práctica de la acción* (en preparación), e intento articularlo con una visión normativa de la noción de persona, así como con el carácter eminentemente intersubjetivo de la condición de ser una persona. De hecho, las presentes reflexiones sobre Locke constituyen parte esencial, prácticamente inmodificada, del Capítulo 8 del libro en mención, titulado: “*El concepto social de racionalidad y la idea de persona*”.

cualquier discurso razonado sobre ella debe respetar los límites de lo que podemos conocer. *Hay* personas y ellas *pueden y tienen* que ser identificadas diacrónicamente, esto es indiscutible para Locke. Cómo establecer tanto lo uno como lo otro es algo que tiene que hacerse sin saltar los límites de lo que podemos saber. La ontología, principalmente la cartesiana, de la persona, transgrede, para Locke, esos límites, por cuanto postula la existencia de una substancia de la que no se puede tener noticia. Basta con reparar en lo que se debe entender bajo la noción de persona, según Locke, para darse cuenta de por qué no se puede, ni se tiene que, postular la existencia de una substancia subyacente a la hora de establecer su identidad:

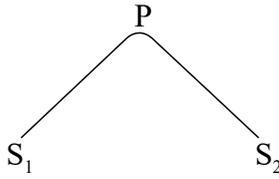
Debemos considerar qué se significa por *persona*. Y es, me parece, un ser pensante e inteligente dotado de razón y de reflexión, y que puede considerarse a sí mismo como el mismo, como una misma cosa pensante en diferentes tiempos y lugares; lo que tan sólo hace en virtud de su tener conciencia, que es algo inseparable del pensamiento y que, me parece, le es esencial, ya que es imposible que alguien perciba sin percibir que percibe⁵.

Aunque en esta definición Locke se sirva aún de un lenguaje cartesiano, es evidente que su propuesta está enmarcada dentro de su característica subordinación de la ontología (en este caso de la “ontología de la persona”, o del yo) a la teoría del conocimiento o de la experiencia, cuya piedra de toque es la captación consciente —algo, por supuesto, también muy cartesiano. El punto, en todo caso, quedará claramente expresado en la identificación que él hace entre *ser* una persona, esto es, adquirir la cualidad de ser persona, y *ser consciente* de ser el mismo. No se puede ser una persona, o adquirir la cualidad de ser una persona, con independencia de ser consciente de serlo, pues de lo contrario el “ente” que existiría independientemente de su ser consciente, percibiría “sin percibir que percibe”. Tener conciencia de ser el mismo a través del tiempo es, por tanto, “esencial”, esto es, constitutivo, a poseer la cualidad de persona.

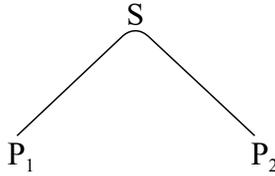
Suponiendo que la condición de ser persona tenga algo que ver con la de ser una substancia persistente inmaterial, esto es, con lo que suele ser denominado un “yo cartesiano”, Locke propone que se consideren dos posibilidades: una, en la que se trueca la substancia que piensa (S_1) por otra (S_2) y la persona (P) se conserva como la misma. Y otra, en la que la substancia que piensa (S) permanece igual e idéntica y, en cambio, se concibe que ella pueda corresponder a, o, por así decir, alojar personas distintas (P_1 y P_2). Llamemos a cada una de estas situaciones, respectivamente, la situación **A** y la situación **B**:

⁵ J. Locke, *Essay*, II, XXVII, § 9, p. 335 [318].

A:



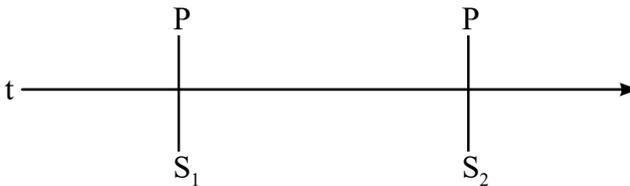
B:



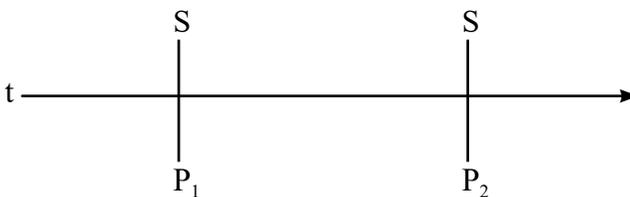
Se trata de dos situaciones imaginarias, de dos experimentos mentales. Tomando como punto de partida el problema de la identidad numérica de la persona y dos conceptos distintos (persona y substancia pensante), se quiere averiguar, valiéndonos de dos situaciones hipotéticas, si hay alguna relación de necesidad entre la identidad numérica de una persona y la identidad numérica de una substancia pensante, o mejor, si la identidad numérica de una persona depende de la identidad numérica de una substancia pensante, de un yo cartesiano. Se pide, entonces, suponer dos situaciones para jugar conceptual e imaginativamente con estas dos relaciones.

Situación **A**: que a la diversidad numérica de la substancia pensante corresponda la identidad numérica de la persona; y situación **B**: que a la identidad numérica de la substancia corresponda la diversidad numérica de la persona. Como el asunto de la identidad numérica es el asunto de la conservación de algo a través del tiempo, es conveniente añadir al esquema anterior un eje temporal. Una esquematización gráfica de la identidad numérica diacrónica, de acuerdo con las dos situaciones hipotéticas propuestas, sería entonces la siguiente:

A:

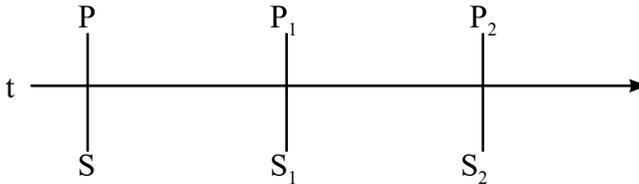


B:



La situación **A** sólo es concebible mediante la transferencia de una substancia (S_1) a otra numéricamente distinta (S_2). La cuestión reside en saber qué es lo que *realmente* se transfiere de S_1 a S_2 . No sería satisfactoria la respuesta: “lo que se transfiere es, justamente, P”, pues esa respuesta es sólo *nominal* y no apunta a esclarecer lo que P sea, ya que es solamente de acuerdo con lo que P sea que podemos concebir su transferencia real de una substancia a otra. Lo que sugiero es que el juego de pensamiento propuesto por Locke tiene sentido porque a P se le da un contenido semántico preciso, y ese no sería el caso si la mera expresión P (persona, yo, sí mismo, etc.) no tuviera referencia o tuviera una referencia incierta. En otras palabras: es concebible que P permanezca idéntico mientras se da un cambio, una transferencia de P de una substancia S_1 a otra substancia S_2 , porque *sabemos lo que P es*. Ahora bien, si P fuera idéntica a S, no podría concebirse que P pase de una substancia a otra y seguir siendo la misma P. Si la identidad diacrónica de la persona fuera igual a la identidad diacrónica de la substancia pensante, del yo cartesiano, no se podría concebir la transferencia sugerida en la situación **A**. En ese caso, sólo podríamos tener un esquema inamovible (**C**) y ninguna posibilidad de juego mental:

C:



Pero **A** se puede concebir perfectamente, es decir, es un juego de pensamiento legítimo y no un mero “inflador de intuición” (*intuition pump*) —para usar la conocida expresión de Daniel Dennett⁶—. Ahora bien, lo que legitima, lo que da sentido al ejercicio de concebir **A** es el contenido semántico del que está provisto P y que Locke ofrece en su definición de

⁶ Cfr., D. Dennett (1984), *Elbow Room*, OUP, Oxford, p. 12. El uso de experimentos mentales en el asunto de la identidad personal ha llegado, en mi opinión, a bordear el delirio y a saltar los límites de lo que puede ser razonablemente concebido y tenido por significativo e importante. Locke es, ciertamente, el pionero en esta desbocada tradición. No obstante, si mi interpretación es correcta, el uso adecuado de sus experimentos mentales está asistido por el contenido de la noción de conciencia y por la adopción hipotética del supuesto substancialista que él quiere combatir. Sobre el uso correcto de los experimentos mentales, véase: E. Brendel, “Infladores de intuición y el uso adecuado de los experimentos mentales”, en: *Ideas y Valores*. N° 123. Dic 2003, pp. 3-23. Una interesante observación crítica en contra del abuso de los experimentos mentales en el problema de la identidad personal se puede hallar en: K. V. Wilkes (1988), *Real People. Personal Identity without Thought Experiments*, Clarendon, Oxford, cap. I.

“persona”, o de “self”, o de “yo”. Esta definición no es meramente estipulativa, pues está basada en una experiencia que se lleva a cabo en cada acto de pensamiento; a saber: la *conciencia de sí*.

La conciencia de sí no debe ser confundida —para Locke— con la conciencia puntual de hacer esto o aquello, pues ella también puede extenderse a la conciencia de las acciones pasadas. Más aún, creo que podría ampliarse sin problema esta noción y hacerla extensiva no sólo a la conciencia de las acciones pasadas, sino también a la condición de ser consciente de algo en general, la cual no equivale simplemente a lo que Locke llama la “misma acción individual”⁷, que sería siempre presente, sino que se refiere a actos pasados y posibles. Si se ha de insistir en la representación del pasado y de la acción pasada, como sugiere la extensión que hace Locke del término “tener conciencia de”⁸, es porque se trata de darle un contenido semántico tangible, por así decir, una referencia verificable, a la noción de persona. Y este cometido no quedaría plenamente llevado a cabo si se hiciera referencia a la conciencia de sí como conciencia de acciones posibles. Pienso, no obstante, que el hecho de “ser consciente de” es lo que brinda un contenido a la idea de persona, o de yo, y esto no puede ser aplicado solamente a las acciones pasadas que han quedado en nuestra memoria, sino a todo lo que constituya una representación consciente. La idea de Kant del yo como una representación *sui generis* de un acompañante permanente de toda representación (concebido también como un permanente actuar) apunta, obviamente, en esta misma dirección⁹.

Lo cierto, en todo caso, es que gracias a que se le da a la noción de “persona” el contenido semántico “conciencia de sí y de su pasado”, se puede concebir **A**, o sea, el hecho de que se transfiera **P** (la persona, el yo, el sí mismo) de una substancia pensante (S_1) a otra (S_2). Ahora bien, lo que termina por darle fuerza al argumento es que el haber dotado a la noción de “persona” del contenido semántico “conciencia de sí y de sus experiencias pasadas” está validado epistemológicamente: la persona que es transferida de una substancia pensante cartesiana a otra *es* la misma porque *es consciente* de que es la misma. Ser consciente de ser el mismo a través del tiempo es el contenido semántico correcto, la referencia correcta, de ser persona, de ser yo, sí mismo, porque no hay otra forma de *saber* lo que yo sea sino a través de esa actividad consciente.

A esto se podría objetar diciendo: “Sí, pero no hay otra forma de saber cualquier cosa que a través de la actividad consciente, de lo cual no se sigue que *lo que* se sabe se identifique con la actividad consciente, o con el *ser*

⁷ J. Locke, *Essay*, II, XXVII, §13, p. 337 [321].

⁸ “[...] como lo que llamamos tener la misma conciencia de algo no es el acto individual mismo”, *Essay*, *loc. cit.*, p. 338 [321].

⁹ *Cfr.*, I. Kant, *KrV*, § 16, B 132 ss.

consciente de, o con el *tener conciencia de*”. El seguidor de la tradición desubstancializadora del yo iniciada por Locke tendría que replicar al punto: “De acuerdo, sólo que aparte de *ser consciente de*, o de *tener conciencia de*, etc., no veo qué más pueda ser yo, que soy consciente de muchas otras cosas; y es esa constatación de mí mismo como permanente conciencia de, la que me permite decir de un modo epistemológicamente validado y transparente, cierto, provisto de sentido, que no soy, en cuanto yo o persona, nada distinto a un *ser consciente de*, a un *tener conciencia de*. Déjame, entonces, añadir a la formulación que suscitó tu reparo: sólo sé de mí, sólo puedo saber de mí —en cuanto sé y soy consciente de muchas otras cosas— que soy *consciente de*, o tengo *conciencia de*”. Lo que el partidario de la desubstancialización del yo quiere decir, en otras palabras, es que cuando soy consciente de algo diferente de mí, por ejemplo, cuando soy consciente de que mi vecino está sacudiendo su tapete en el balcón, hay algo diferente de mi *ser consciente de*, de lo que soy consciente y que constituye el contenido de mi conciencia; a saber: el hecho de que mi vecino está sacudiendo su tapete en el balcón. Pero cuando el contenido de mi conciencia es lo que llamamos “yo”, o sea, cuando soy yo mismo ese contenido de conciencia, no hay nada diferente al *ser consciente de*, de lo que soy y pueda ser consciente. Es eso lo que justifica la identificación de una constatación de carácter epistemológico con una aseveración de tipo ontológico sobre mí mismo.

De la posibilidad **A** se sigue, entonces, que el sí mismo personal, o la condición de ser la misma persona, ni es idéntica a la condición de ser substancia, ni tiene que ver con ella. Se puede prescindir de la idea de una substancia idéntica a sí misma en el tiempo cuando se supone la identidad numérica de la persona a través del tiempo:

Porque, como es un mismo tener conciencia lo que hace que un hombre sea sí mismo para sí mismo, de eso solamente depende la identidad personal, independientemente de que esté adscrita a sólo una substancia individual, o que pueda continuarse en una sucesión de diversas substancias [...]

Y complétese la lectura más abajo:

[...] es preciso conceder que si un mismo tener conciencia (...) puede ser transferido de una substancia pensante a otra substancia pensante, será posible que dos substancias pensantes puedan constituir una sola persona. Porque, como el mismo tener conciencia se conservaría, ya fuera en la misma o en diferente substancia, se conservaría la identidad personal¹⁰.

La opción **B** consiste, por su parte, en experimentar mentalmente lo que ocurriría si suponemos que a una sola substancia le corresponden dos per-

¹⁰ J. Locke, *Essay*, II, XXVII, § 13, p. 338 [321].

sonas numéricamente distintas. Una fácil representación de esta situación es la que ofrece la creencia popular en la reencarnación. Supongamos que alguien cree haber sido en otra vida (pasada) otra persona. Es el caso del conocido lunático que cree haber sido Simón Bolívar. Lo que esa persona cree es que su alma es la misma que había tenido Simón Bolívar. La misma alma, o substancia pensante, está ahora en él. Se acepta de entrada en este juego mental que esa persona es distinta a Simón Bolívar. La pregunta que hay que hacerse es si esa alma numéricamente idéntica tiene algo que ver con las dos personas distintas. El creyente en la reencarnación de las almas afirmaría aquí probablemente que sí tiene mucho que ver y con seguridad se inclinaría a favorecer la idea de que su persona es la misma persona de Bolívar. Pero eso no tiene sentido porque nadie puede decir —de modo que sea mínimamente inteligible— que es el mismo sin tener conciencia de ser el mismo. La persona de nuestro ejemplo tendría que aceptar por eso que, aunque ella no puede tener conciencia de las experiencias vividas por Bolívar ni de sus actos y pensamientos, ella, no obstante, es la reencarnación del alma de Bolívar en otra persona (también en otro cuerpo, por supuesto). Por lo tanto, si el alma de Bolívar hubiera sido transplantada, por así decir, al cuerpo de este personaje y él no tuviera ninguna conciencia de las experiencias vividas por el mismo Bolívar, sino sólo de las tenidas por él, entonces la identidad de sí mismo no depende de la identidad de su alma, o del alma de quien sea —que estaría presuntamente encarnada en él—, sino que está necesaria y únicamente ligada a su conciencia, a su conciencia de ser el mismo en todas las experiencias que ha tenido él mismo y que puede decirse que son suyas justamente por esa conciencia.

Al contemplar esta posibilidad, Locke también hace el ejercicio de considerar qué incidencia podría tener la identidad corporal en la identidad de una persona; cuestión en la que se había detenido más bien poco. Cuando Locke muestra algún interés en ver la incidencia que la identidad corporal tiene en la identidad de una persona, lo hace para subrayar que esa incidencia es nula.

Si el alma de un príncipe —reza el clásico ejemplo de Locke— “entra e informa” repentinamente “el cuerpo de un zapatero”, pasaría que ese príncipe sería el mismo para sí mismo, en virtud de su tener conciencia de sus experiencias como príncipe. Para los otros —piensa Locke— sería un zapatero, en virtud de su apariencia externa. Pero es fácil ver que este criterio externo de identidad podría ser corregido a través de relatos convincentes del príncipe zapatero frente a los que en su vida lo han conocido más íntimamente y han compartido con él algunas experiencias; digamos, su esposa, o su amante. Se requiere, por supuesto, buena fe de parte del príncipe en cuerpo de zapatero para que esto funcione. Así mismo, se ha de aceptar el supuesto implícito de que al príncipe *no le interesa* ser tenido por un zapatero.

Es importante llamar la atención sobre el hecho de que Locke no solamente considera al componente corporal para subrayar un cierto rasgo intersubjetivo en el establecimiento de la identidad personal (el príncipe encarnado repentinamente en un zapatero “sería un zapatero para todos, menos para sí mismo”¹¹), sino con el propósito crucial de distinguir la noción de persona de la noción de ser humano. El cuerpo es importante, para Locke, en la formación de un hombre. La identidad de un ser humano consiste — para él— “en la participación de la misma vida, continuada por partículas de materia constantemente fugaces, pero que en esa sucesión están vitalmente unidas al mismo cuerpo organizado”¹². De modo que si lo que ocurre con el príncipe zapatero es que repentinamente y, digamos, por un acto de magia (Locke no alcanzó a pensar en tele-transportadores, ni en sofisticadas cámaras quirúrgicas), todas y cada una de las “partículas de materia constantemente fugaces” que constituyen su cuerpo son trocadas por las que conforman el cuerpo del zapatero, entonces la identidad del príncipe, como ser humano, se tendría que perder y el príncipe, como hombre, tendría que quedar convertido en el zapatero, como hombre. No pasaría lo mismo, en cambio, con la persona del príncipe. Si el acto de magia en cuestión deja intacta la memoria que el príncipe zapatero tiene de su vida antes del abrupto milagro, entonces la persona del príncipe no deja de ser la misma persona del príncipe, “tan sólo en cuanto *responsable (accountable)* de las acciones realizadas por el príncipe”¹³.

Como en la situación **A**, también en esta situación **B** todo depende del contenido que se le brinde a la noción de persona, o de *self*. Es el ser *consciente de*, el tener *memoria de*, lo que da ese contenido y no el supuesto hecho de ser un alma invariable o una substancia pensante (material o inmaterial). El ser consciente de, extendido en el pasado (la *memoria de*); pero también proyectado hacia el futuro, en cuanto preocupado por su bienestar y su conservación¹⁴, da *sentido* a la noción de persona. Y esto es así porque, como en el caso de la situación hipotética **A**, este contenido semántico de la noción de persona es el único validado epistémicamente, o sea, es el único dotado de la evidencia que brinda la conciencia constante de sí.

El subrayado “responsable” (*accountable*) en el penúltimo párrafo no es de poca monta. Se trata de otro de los puntos en los que, en mi opinión, sigue siendo duradera la marca alteradora que dejaron las opiniones de Loc-

¹¹ *Ibid.*, § 15, p. 340 [324].

¹² *Ibid.*, § 6, pp. 331-332 [314].

¹³ *Ibid.*, § 15, p. 340 [323]. La cursiva es mía.

¹⁴ “[...] la felicidad y la desgracia constituyen aquello por lo cual cada quien se preocupa por *sí mismo*, sin que le importe lo que pueda acontecer a cualquier substancia que no esté unida a esta toma de conciencia, o que no se vea afectada en algún modo por ella” (*Essay*, II, XXVII, § 18, pp. 341-342 [325]).

ke en contra de la idea de un yo substancial como índice de la noción de persona o de yo (*self*).

Lo que “hace” (*makes*) que una persona sea la misma es la conciencia. De nuevo: no se trata simplemente de que la conciencia sea el criterio epistemológico para reconocer que una persona es la misma, sino de que independientemente de él no hay nada que pueda ser identificado con sentido como constitutivo de lo que llamamos la condición de persona, o de yo. Se ha de insistir, no obstante (y creo que la interpretación tradicional de las opiniones de Locke en esta materia no lo ha hecho suficientemente), en que esta visión de la identidad y la constitución de una persona representa en realidad una de las caras de una moneda. La otra cara está conformada, a mi modo de ver, por la idea de que el yo que es identificado por medio de la conciencia como el mismo, y que está constituido por esta, es el “dueño” de sus experiencias, el “responsable” de sus acciones. La memoria de mi curso de vida es conciencia de mí mismo como el que tuvo estas y aquellas experiencias, pero también como el mismo agente de estas y aquellas acciones. Dice Locke:

Porque, en efecto, en lo que toca a este asunto de ser el mismo sí mismo (*the same self*), es indiferente que ese presente *sí mismo* esté formado de la misma o de otras substancias, puesto que cualquier acción ejecutada mil años antes, que me ha sido apropiada por la conciencia que tengo de mí mismo como una acción mía, me incumbe tanto y me es imputable en la misma medida que una acción ejecutada por mí en el último momento¹⁵.

Es infortunado el hecho de que el mismo Locke no haya insistido lo suficiente en que esta conciencia de ser agente constituye una parte esencial de su teoría no substancialista de la persona. Cuando aparece esta visión, como en el pasaje citado, da la impresión de que fuera suplementaria de lo que sería el núcleo básico de su teoría; a saber: la memoria como criterio de identidad. No obstante ello, creo que uno de los destellos más luminosos y prometedores de su intuición original se halla en la alusión, aparentemente marginal, pero constante, a los *actos* de ese *self*, o de esa persona, cuyos criterios de identidad están, justamente, en cuestión.

La idea que está aquí en ciernes y que seguramente no podría ser plenamente desarrollada si no se abandona el diálogo con el texto de Locke, es que no hay conciencia de sí mismo, ni memoria de sí mismo, que no sea esencialmente conciencia de ser un agente. Salvo casos muy extremos de coerción y encierro, la conciencia de haber vivido, que es indicadora de la identidad de una persona, es conciencia de haber actuado. La misma coerción extrema y el encierro obligatorio e injustificado, sin garantías jurídicas

¹⁵ *Ibid*, § 16, p. 341 [324-325].

procesales, no representan un contra-ejemplo para esta tesis, sino más bien un ejemplo de negación de la condición de persona. Al secuestrado se le niega en vida la condición de persona.

Se me hace que era parte de las intuiciones de Locke esta relacionada con lo que podríamos llamar la “significación práctica” de la condición de persona. Uno de los momentos en que mejor se exhibe es —como señalé— aquel en el que afirma que la noción de persona tiene una significación “forense”¹⁶. Es muy llamativo que esta intuición brille fuertemente a partir del momento en que el mismo Locke somete su punto de vista a una objeción que contiene, *in nuce*, lo que después constituirá el argumento de la circularidad en contra de su teoría de la memoria, adelantado por Joseph Butler y Thomas Reid.

La objeción que se pone a sí mismo Locke es la siguiente: un hombre ebrio comete un crimen y después, cuando está sobrio, no recuerda lo que hizo. Si es cierto que el único criterio de identidad de una persona está constituido por la memoria, o por la conciencia de haber actuado y/o vivido, entonces no podríamos decir que la persona del ejemplo, cuando está sobria, puede hacerse responsable o dueña de los actos de los que ella (presuntamente “la misma”) hizo cuando estaba ebria. Porque si la persona sobria no recuerda lo que hizo la persona ebria, entonces no son la misma persona. Es el caso de Dr. Jekyll y Mr. Hyde.

¿Qué quiere decir el hecho de que Locke aluda claramente a la significación práctica y forense de la noción de persona justo cuando expone su teoría a una objeción a la que, aparentemente, no puede responder? Para mí este es el más claro indicio de que, aunque Locke ha planteado un problema teórico, cuya solución (teórica) supone la ruptura con una concepción substancial del yo y con el sentido común (concepción que parece requerir de un supuesto ontológico duro al referirse al yo y por eso —insisto— se distancia necesariamente de lo que puede decirse con sentido, o validado epistémicamente, sobre él), su misma propuesta hace surgir dificultades que, desde un punto de vista puramente teórico, son insalvables. Pero la solución a esas dificultades es perentoria desde un punto de vista práctico. Si la salida teórica lockeana al problema de la identidad no substancial de una persona es correcta, no se puede de ningún modo imputar al Dr. Jekyll por lo que hace Mr. Hyde. Ahora bien, para efectos del ordenamiento jurídico y de la estabilidad moral es forzoso imputar al *uno* por lo que hizo el *otro*, es decir, práctico-normativamente Jekyll y Hyde han de ser considerados como *uno solo* y *el mismo*. Locke piensa que esta solución práctica no requiere del

¹⁶ *Ibid.*, § 26, p. 346 [330-331]: “Tomo la palabra *persona* como el nombre para designar el *si mismo*. Dondequiera que un hombre encuentre aquello que él llama su *si mismo*, otro puede decir que se trata de la misma persona. Es un término forense que imputa las acciones y su mérito; pertenece, pues, tan sólo a los agentes inteligentes que sean capaces de una ley y de ser felices y desgraciados”.

supuesto ontológico substancial de la tradición cartesiana y eso puede ser interpretado, sencillamente, como la idea de que el supuesto de la *mismidad*, cuando falla el criterio de la memoria, o de la conciencia de sí, es de carácter estrictamente normativo¹⁷.

III

Dos son las críticas de mayor influencia y peso contra la concepción no substancialista del yo defendida por Locke: la primera, que ella está expuesta a la circularidad; y la segunda, que como teoría que presenta la memoria, o la conciencia de haber vivido y/o actuado, como criterio necesario y suficiente de la identidad personal, es una teoría incompleta. Es decir, que este criterio, aunque pueda ser necesario, no es suficiente. La más característica muestra del primer tipo de crítica fue adelantada por el obispo Joseph Butler y después afinada por Thomas Reid. La muestra más contundente del segundo tipo de crítica es, a mi modo de ver, la presentada por Bernard Williams, quien hará fuerte la tesis de que la identidad corporal es siempre condición necesaria de la identidad personal. No sería justo el título de este artículo si no me refiriera a estas dos influyentes críticas a la teoría de Locke.

Joseph Butler presentó contra Locke el muy conocido cargo de circularidad. En su muy famosa crítica, sostiene que no es posible que la conciencia que tengo de mí mismo constituya mi identidad porque esta última está presupuesta en aquella; de otro modo, no sabríamos de la conciencia de qué se trata. Si la conciencia de la identidad presupone la identidad de la que somos conscientes, entonces no puede afirmarse, sin incurrir en un círculo, que la conciencia de sí y la identidad personal son lo mismo. De modo que habría que pensar como completamente auto-evidente que “la conciencia de la identidad personal presupone, y por eso mismo no puede constituir, la identidad personal. Ni más ni menos que como el conocimiento en ningún caso constituye la verdad que él presupone”¹⁸.

Dicho brevemente, la noción de persona y la identidad de la persona deben ser estrictamente separadas de la noción de “conciencia de sí”. De aquí infiere Butler la idea de que ser el mismo a través del tiempo significa, en el caso de la persona, ser la misma substancia que piensa, o es consciente. Lo que no es el caso de “tener conciencia de” que, en cuanto “acto indivi-

¹⁷ Estoy, por supuesto, haciendo artificialmente fuerte el supuesto de que no hay ningún tipo de comunicación entre Jekyll y Hyde. Pero eso no es del todo necesario (ni, de hecho, es el caso en el relato de Stevenson). Lo mismo que el sobrio se hace responsable de lo que hace el borracho, aun cuando no se acuerde de lo que éste hizo, pues la decisión de emborracharse la tomó aquél, así mismo Jekyll tendría que ser responsable de lo que hace Hyde.

¹⁸ J. Butler, “Of Personal Identity”, en: John Perry (ed.), *Personal Identity*, University of California Press, Berkeley–Los Angeles–London, 1975, p. 100.

dual”, o estado de vivencia particular, es pasajero. Nótese cómo la analogía que pone Butler entre “conciencia de la identidad personal” e “identidad personal”, por un lado, y “conocimiento” y “verdad”, por el otro, deja ver bien su punto: el conocimiento o, si se prefiere, el punto de vista epistemológico, no puede ser identificado con el “objeto” del conocimiento, pues lo presupone, es decir, presupone su existencia. Lo que aquí llamo inofensivamente “objeto de conocimiento” es lo que Butler denomina la “verdad”. Esa relación de presuposición entre el conocimiento y la verdad hace evidente la inclinación fuertemente metafísica y substantivista de Butler. Si eso que Butler llama de modo tan substantivo *la verdad* no fuera más que una propiedad de ciertas proposiciones en las que se expresa nuestro conocimiento de las cosas, no sólo no sería válido decir que el conocimiento *presupone* la verdad, sino que, antes bien, habría que afirmar que el conocimiento *consta* de proposiciones verdaderas. La relación entre conocimiento y verdad (o proposiciones verdaderas) sería, así entendida, no una relación de presuposición, sino de constitución, lo cual, obviamente, se orienta mejor en la dirección indicada por Locke.

Thomas Reid suscribe la observación crítica de Butler en contra de Locke y la refina. Para hacer ver su punto tal vez lo mejor sea analizar uno de los contra-ejemplos más famosos a la teoría de Locke, que fue propuesto por el mismo Reid. Si es cierto —según Reid— que la identidad de una persona consiste en la memoria o en la conciencia, de ahí se seguiría una conclusión bastante extraña, por decir lo menos. Supóngase la siguiente situación: En su niñez, cuando era apenas un escolar, un oficial muy destacado fue castigado severamente por haberse metido a un huerto ajeno a robar naranjas. En su edad media, siendo ya, digamos, teniente, el oficial dirigió una importante campaña contra el enemigo, por lo que fue condecorado. Y ya en una edad bastante avanzada, fue ascendido a general. Cuando el oficial fue condecorado por la exitosa campaña se acuerda de cuando fue castigado por robar naranjas en el huerto en su niñez. El oficial, cuando fue ascendido a general, se acuerda de cuando fue condecorado por su exitosa campaña, pero no tiene memoria del castigo que se le infringió en su niñez. Si la memoria constituye la identidad personal, entonces —según Reid— el general es y al mismo tiempo no es la misma persona que fue castigada severamente en su edad escolar¹⁹. En otras palabras: si la memoria constituye la identidad de la persona, tenemos aquí un caso de violación de la ley de transitividad, que ha de valer para toda relación de identidad.

$$\text{Si } a = b \text{ y } b = c \rightarrow a = c$$

¹⁹ Cfr., T. Reid, “Of Mr. Locke’s Account of Our Personal Identity”, en: J. Perry (ed.), *Personal Identity*, University of California Press, Berkeley–Los Angeles–London, 1975, pp. 114-115.

Pero —según Reid— de la tesis de Locke sobre la identidad de la persona basada en la memoria, se sigue que

$$a = b \text{ y } b = c, \text{ pero } a \neq c$$

Lo cual es a todas luces absurdo, y no porque lo diga el más grande defensor del sentido común de la filosofía moderna occidental.

Contra esta objeción (directamente emparentada con la de la circularidad) se pueden esgrimir al menos dos defensas del punto de vista de Locke. La primera consiste en la posibilidad lógica de distinguir la memoria que podríamos llamar genuina (ligada causalmente, entre otras, a la experiencia vivida) de la memoria no necesariamente ligada a la experiencia vivida, o de los recuerdos que una persona puede tener y que —eventualmente— podrían corresponder a las experiencias vividas por otra persona. Esa distinción fue propuesta por Sydney Shoemaker y favorecida por Derek Parfit, y tiene, entre otros, el claro propósito de evitar el círculo en cuestión²⁰.

Shoemaker parte de la base que (1) siempre que uno recuerda algún suceso del pasado, necesariamente ha “observado o experimentado el suceso”, o “ha sabido de él en el momento que acaeció”²¹; y (2) la mayor parte de nuestras “afirmaciones de memoria” (*memory statements*) en primera persona es inmune a lo que él llama “errores de identificación”. Por eso la auto-adscripción de recuerdos a uno mismo no requiere de un criterio de identidad²². No obstante, es posible, para Shoemaker, concebir un tipo de recuerdos —que él denomina “cuasi-recuerdos”—, los cuales no están necesariamente ligados a una experiencia vivida por uno mismo. De modo que puedo tener recuerdos de experiencias tenidas por otros y, si tal es el caso, la reconstrucción de esos recuerdos me permite concebirme como diferente a quien ejecutó la acción o tuvo la experiencia, sin que por ello dejen de ser ciertos los supuestos (1) y (2). No ahondaré en los detalles de esta respuesta porque, aunque creo que sirve efectivamente para eludir el cargo de circularidad y defender la teoría de la memoria, no me parece que contribuya a acercarnos a lo que en mi opinión importa y es significativo en el asunto de

²⁰ Cfr. S. Shoemaker, “Las personas y su pasado”, J. Lascuráin y E. Villanueva (trads.), en: *Cuadernos de Crítica* 8. México: UNAM 1981; D. Parfit, “Identidad personal”, A. Rodríguez T. (trad.), en: *Cuadernos de Crítica* 25, UNAM, México, 1983.

²¹ Cfr., S. Shoemaker: “Las personas y su pasado”, pp. 5 ss.

²² “Si uno recuerda una experiencia pasada, entonces tiene que haber sido propia, y de esto parecería resultar que no tiene sentido preguntar, respecto a una experiencia recordada, si era o no de uno mismo y luego tratar de responder esta pregunta sobre la base de un criterio empírico de identidad”. *Ibid.*, p. 13. Cfr., también: S. Shoemaker (1963), *Self-Knowledge and Self-Identity*, Cornell University Press, Ithaca–London, (esp. los caps. 1 y 4), y, del mismo autor: “Personal Identity and Memory”, en: J. Perry (ed.): *Personal Identity*, University of California Press, Berkeley–Los Angeles–London, 1975, pp. 119-134.

la identidad personal; a saber: su vínculo con la unidad de la conciencia, como condición de posibilidad de la reconstrucción de una y la misma vida, y su importancia práctica y normativa. No veo qué cosa útil teóricamente se pueda hacer, por ejemplo, con el supuesto, lógicamente concebible, de un mundo en el que los cuasi-recuerdos no son tipos de recuerdos²³. Por otra parte, pienso que Shoemaker está considerando implícitamente que la clave de la reconstrucción del pasado de una misma persona, como el conjunto de recuerdos que se pueden adscribir a ella misma, como la misma, está en la unidad de la conciencia. La reconstrucción del pasado de una persona depende, ciertamente, de su memoria, pero no sólo de la memoria y ese es un ajuste que toda teoría sobre la identidad de las personas de inspiración lockeana debe admitir. No se toca, en mi opinión, lo esencial de la teoría de Locke al hacer ese ajuste, así como tampoco se altera el núcleo de su intuición original, la observación crítica de que no es necesaria su exagerada insistencia en el punto de vista de primera persona y su descuido de la importancia que tiene el testimonio de los otros para establecer la propia identidad.

La otra defensa contra los cargos, mutuamente emparentados, de circularidad y de violación de la ley de transitividad, consiste en mostrar que los casos de memoria puntual deben ser considerados como formando parte de un conjunto superior que es el de la historia unificada de la vida de una persona o, si se prefiere, de la unidad de su conciencia en el tiempo. La historia unificada de una persona o la unidad diacrónica de la conciencia hace posible que ella conecte un recuerdo puntual con otro y este, a su vez, con otro más lejano, así como una historia genealógica hace posible que bajo la relación “ser pariente de”, se pueda reconstruir la relación de parentesco con un antecesor²⁴. La reconstrucción de un árbol genealógico tolera ciertos huecos y también cierto desorden temporal.

Esta posibilidad, basada en un concepto de unidad de la conciencia diferente y más amplio que el de memorias particulares, permitiría meter dentro de una misma conciencia diferentes recuerdos sin que sea necesario cumplir con el requisito de la transitividad entre ellos. Es decir, aunque pueda haber casos de olvidos, o de hiatos de la memoria, la unidad de la conciencia diacrónica funge como principio que hace posible introducir un recuerdo actual dentro de una misma historia, pero también algo que se ha olvidado y que alguna vez se recordó, es decir, un recuerdo potencial, por llamarlo de algún modo. Esta respuesta ha sido favorecida por J. L. Mackie²⁵ y se aproxima más a lo que en realidad parece relevante en el asunto de la identidad personal.

²³ *Cfr.*, Shoemaker: “Las personas y su pasado”, p. 12.

²⁴ *Cfr.*, H. P. Grice, “Personal Identity”, en: J. Perry (ed.) (1975), *Personal Identity*, University of California Press, Berkeley–Los Angeles–London, pp. 73-95.

²⁵ *Cfr.* J. L. Mackie (1976), *Problems from Locke*, Clarendon Press, Oxford, cap. 6.

Si se observa con algo de detenimiento, se podrá ver que tanto el contraejemplo de Reid, como el cargo de circularidad de Butler, deben su aparente contundencia al hecho de que ambos suponen una concepción substancialista de la persona, pero no precisamente al hecho de que prueben terminantemente que esa concepción es la única aceptable. Butler piensa, en efecto, que ser y ser substancia son lo mismo. De ahí que para él sea necesario que ser el mismo ser racional signifique ser la misma substancia racional. Dado que Locke define a la “persona” como “un ser inteligente y pensante” (*a thinking intelligent being*), y a la “identidad personal” como “la mismidad de un ser racional” (*the sameness of a rational Being*), queda entonces “la cuestión de si el mismo ser racional es la misma substancia. Lo que no necesita respuesta —dice Butler— porque ser (*Being*) y substancia (*Substance*), en este lugar, significan lo mismo, o se refieren a la misma idea (*stand for the same idea*)”²⁶.

Reid, por su parte, cree que una “persona es algo indivisible y es lo que Leibniz llama una *mónada*”:

Por eso mi identidad personal implica la existencia continuada de tal cosa indivisible que llamo *mí mismo* (*myself*). Sea lo que fuere ese sí mismo (*self*), es algo que piensa y delibera y resuelve y actúa y sufre. Yo no soy pensamiento, yo no soy acción, yo no soy sentimiento (*feeling*); yo soy algo que piensa y actúa y sufre. Mis pensamientos, mis acciones y mis sentimientos cambian a cada momento; ellos no tienen una existencia continuada sino sucesiva. Pero el *sí mismo* (*self*) o el *yo* (*I*) al que ellos pertenecen, es permanente, y comporta la misma relación con todos los pensamientos, acciones y sentimientos sucesivos que llamo míos²⁷.

El presupuesto substancialista opera en toda la contra-argumentación de Butler y Reid y es esta la razón de fondo que les impide ver lo que, en mi opinión, constituye lo más característico de la contribución de Locke, a saber: que para que una persona se identifique a sí misma (o desde adentro, como dice Mackie: “from the inside”²⁸), no necesita ser una substancia ni mental, ni material. Nunca sobraría la observación de que Locke no está negando que seamos tales substancias, sino que la identidad de la persona no depende de lo que seamos (o no) substancialmente.

²⁶ J. Butler, “Of Personal Identity”, p. 101.

²⁷ T. Reid, “Of Identity”, en: J. Perry (ed.) (1975), *Personal Identity*, University of California Press, Berkeley–Los Angeles–London, p. 109.

²⁸ J. L. Mackie, *Problems from Locke*, p. 178. También Shoemaker utiliza una expresión semejante (*cfr.* “Las personas y su pasado”, pp. 15 ss.).

IV

Las últimas palabras del testimonio dejado por el Dr. Henry Jekyll son estremecedoras:

¿Morirá Hyde en el cadalso, o encontrará el valor de liberarse en el último momento? Sólo Dios lo sabe. A mí no me importa. Ésta es la verdadera hora de mi muerte, y lo que ha de seguir concierne a otro, distinto de mí mismo. Ahora, entonces, mientras dejo la pluma sobre la mesa y procedo a sellar mi confesión, llevo la vida de aquel infeliz de Henry Jekyll a su fin²⁹.

Supongamos que Hyde muere en el cadalso, ¿qué pasaría en ese caso con el doctor Jekyll? Me parece que sólo una respuesta es admisible: el doctor Jekyll tendría que desaparecer. Asumamos, como está sugerido en el relato, que el Dr. Jekyll da fin a sus tormentos quitándose a sí mismo la vida, ¿qué pasaría en ese caso con el señor Hyde? Me parece evidente que la respuesta tiene que ser la misma: el señor Hyde tendría que desaparecer. La muerte del señor Hyde es la interrupción de las funciones vitales que permiten mantener su cuerpo como una estructura dinámica, organizada y relativamente estabilizada en el mundo físico y biológico. Si el mantenimiento en vida de esa estructura orgánica es tan esencial para la persistencia del señor Hyde en el tiempo, no puede ser aceptable que su identidad, su conciencia de ser el mismo en el tiempo, no tenga absolutamente nada que ver con ella. Y el caso no es diferente para Jekyll. Del mismo modo, sería altamente contra-intuitivo sostener que la muerte del señor Hyde deja intacto al doctor Jekyll como persona, y no como cuerpo viviente. Observaciones de este tipo son las que llevan a afirmar que “la identidad corporal es siempre una condición necesaria de la identidad personal”³⁰. Bernard Williams es, según mi conocimiento, el más conspicuo defensor de este punto de vista, el cual debe ser entendido al mismo tiempo, para él, como una declaración en contra de la tesis de Locke de que hay una condición necesaria y suficiente de la identidad personal que no tiene nada que ver con el cuerpo, a saber: la memoria (o mejor, la conciencia). En esta crítica hay un núcleo de verdad y un núcleo de confusión.

El núcleo de verdad: la estructura orgánica y relativamente estable, unitaria, que *sustenta* la personalidad del señor Hyde es extensionalmente la misma (valga decir, numéricamente idéntica), a la estructura orgánica que *sustenta* la personalidad del doctor Jekyll. No es afortunado decir que al destruir a Hyde, se destruye *también* a Jekyll en el sentido en que decimos

²⁹ R. L. Stevenson (2002), *El extraño caso del Dr. Jekyll y Mr. Hyde*, Javier Escobar I. (trad.), Editorial Norma S.A., Bogotá, p. 98.

³⁰ B. Williams, *Problems of the Self*, p. 1.

en español que “se matan dos pájaros de un solo tiro”. Aquí únicamente se mata un pájaro; desde un punto de vista orgánico, físico y biológico, uno único y el mismo. Supongamos que se diera el hecho de que el verdugo que ahorca a Hyde no sabe que él y Jekyll *son*, desde este punto de vista físico y extensional, uno y el mismo, y que esa persona no tenga la intención de matar a Jekyll. ¿Sería igualmente cierto sostener, desde el punto de vista de este agente, que él mató a Jekyll? Yo pienso que sí, porque el hecho de que la actitud proposicional que expresa la intención del agente y que impide que haya sustituibilidad de los términos *salva veritate*, no niega el hecho de que Jekyll y Hyde son, en efecto, física y extensionalmente sustituibles. Aquí sólo hay un hecho en el mundo físico: la muerte de Hyde, o sea, de Jekyll, que puede ser compatible con dos descripciones diferentes de él. Y la intención de matar a Hyde, que no se puede sustituir por la no-intención de matar a Jekyll, debe poder conformarse, a su vez, a la posibilidad de describir de diferentes maneras lo mismo. Mejor dicho, las dos siguientes aserciones: (a) “X *mató* a Hyde, es decir, a Jekyll, pues Hyde y Jekyll son orgánicamente uno y el mismo” y (b) “X *quiso* matar a Hyde, pero *no quiso* matar a Jekyll, pues no sabía que Hyde y Jekyll son orgánicamente uno y el mismo”, son igualmente ciertas y no describen dos hechos diferentes sino que son descripciones diferentes de un hecho en el mundo físico que, extensionalmente, tiene un solo individuo como base (se trata de la muerte de uno sólo: de Hyde, o sea, de Jekyll). Lo que haya querido o no hacer X no altera este acontecimiento³¹. A este punto de vista según el cual Jekyll y Hyde son uno y el mismo, lo podemos llamar *substancial*.

El núcleo de confusión: que Jekyll y Hyde sean *substancialmente* uno y el mismo significa, por tanto, que bajo Jekyll y Hyde hay, desde un punto de vista material, orgánico y vital, un solo individuo. ¿Son acaso Jekyll y Hyde solamente dos nombres diferentes para un único individuo en el mundo? No es tan sencillo. Hay un punto de vista, diferente al meramente nominal, desde el cual Jekyll y Hyde no son el mismo individuo. Ese punto de vista es el del agente consciente, capaz de llevar a una unidad consciente no sólo un recorrido vivencial, sino también un esquema de proyecciones. En otras palabras, se trata de dos personas distintas, en la versión ampliada (no restringida únicamente a la memoria) de la tesis de Locke. Ahora bien, dos personas distintas solamente pueden convivir en un único individuo, si ellas no se conciben substantivamente, como este, sino *adjetivamente*. Ese y no esencialmente otro es el punto de Locke: lo que seamos o no substancialmente no afecta para nada la identidad de la persona y esto no debe ser entendido como que no seamos nada substancialmente. Creo que la diferencia propuesta por Locke entre la identidad de un ser humano y la identidad de una persona apunta en esta dirección. La identidad de un ser

³¹ Cfr. D. Davidson (1980), *Essays on Actions and Events*, Clarendon, Oxford, esp. el ensayo 1.

humano es concebida por él en términos muy similares a lo que he llamado aquí el punto de vista substancial sobre Jekyll y Hyde³². Lo importante del asunto no está, sin embargo, en esta diferencia, sino en el hecho de que la distinción entre lo sustantivo y lo adjetivo, y el hecho de que esto último, aunque no pueda existir sin lo primero, sí puede, no obstante, ser determinado sin él, permite aceptar la teoría de la identidad de una persona basada en la unidad de la conciencia con independencia de lo que sustantivamente seamos. Lo real substancial, en el caso de la persona (y en todos los casos, me atrevería a decir), es la condición material que permite que ella sea. La condición material de una persona es su continuidad corporal (más precisamente la continuidad cerebral) y no constituye por sí misma un criterio de identificación, pero sí una condición necesaria de ella. Esta condición necesaria material juega un importante papel para la identificación de Jekyll y Hyde como el mismo individuo: aquél que desaparece cuando tiene lugar el acontecimiento de la muerte de Hyde, que es el mismo acontecimiento de la muerte de Jekyll. Pero esa misma condición necesaria no puede ser de ningún modo suficiente a la hora de establecer que Jekyll y Hyde son dos unidades de agencia diferentes, incomunicadas entre sí, tales que la ruta experiencial de la una no puede ser recordada ni articulada coherentemente por la otra. Jekyll y Hyde son dos personas distintas y no solamente dos nombres diferentes para un mismo cuerpo viviente.

V

Si es correcta mi propuesta del modo como debe ser aceptado el legado lockeano sobre la identidad de una persona, entonces todo el análisis de este concepto dependerá de que sea posible decir algo con sentido acerca de *la identidad adjetiva de las personas*. Que la identidad de una persona no sea sustantiva, es decir, no dependa de lo que sustantivamente seamos (cuerpos vivientes o mentes cartesianas), sino adjetiva, significa, entre otras, que la identidad de la persona no es simplemente un caso más de identidad de

³² Recuérdese lo que dice Locke de la identidad de un ser humano: que ésta no consiste “en nada sino en la participación de la misma vida, continuada por partículas de materia constantemente fugaces, pero que, en esa sucesión están vitalmente unidas al mismo cuerpo organizado” (*Essay*, II, XXVII, § 6, pp. 331-332 [314]). Para Leibniz esto no es posible sin un principio interno de unidad e identidad, que él denomina *mónada*, como se sabe. *Cfr.*, Leibniz, *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, J. Echeverría E. (trad. y ed.), E. Nacional, Madrid, 1977, II, XXVII, p. 270. Aparte de todas las reservas que pueda inspirar este principio substancial inmaterial leibniziano, que según él es el único que estaría en condiciones de garantizar la unidad orgánica de los individuos materiales (o cuya apariencia es material), podría aceptarse, en principio, este soporte metafísico en el caso de lo que puede ser completamente determinado como físico viviente (es el caso del ser humano, para Locke), pero no veo cómo pueda o tenga que admitirse lo mismo en el caso de las personas, que —como vengo defendiendo— deben ser concebidas como necesarias, pero no únicamente físicas y vivientes.

ser (en el sentido de ser substancial). Esto es bastante evidente en el caso de que el ser substancial sea material, por cuanto lo más relevante de la identidad personal, a diferencia de la de las demás cosas, no consiste en la dependencia con lo que la sustenta materialmente. La identidad de una piedra, de una planta, o de un cuerpo material, viviente o no, puede caracterizarse plenamente en términos de lo que materialmente sea; es decir, la dependencia de tales “individuos” respecto del sustrato material no es solamente existencial, sino, por así decir, definitoria. Ocurre otro tanto si se supone un concepto cartesiano de mente, o de yo: también en este caso se puede hacer evidente la poca relevancia que él tiene para establecer la identidad personal, debido, en no poca medida, al hecho de que —en contra de lo que Descartes creyó— la confusa noción de un ser substancial descorporeizado no se compadece con la relativamente clara experiencia de ser consciente y de utilizar ese índice para identificarse a sí mismo como el mismo. Cualquiera que sea la dependencia de nuestro ser consciente respecto de una realidad substancial, lo cierto es que no parece posible reconocernos a nosotros mismos como los mismos si no es porque somos capaces de reconstruir la ruta de nuestra propia vida unida como se une un relato articulado. Y un relato no se puede articular si no es porque sus piezas pueden ser hiladas consciente y racionalmente. Sin la unidad de la conciencia difícilmente podríamos decir qué puede ser la unidad e identidad de una persona o qué sentido puede tener que hablemos de esta última. Y sin la unidad e identidad de una persona difícilmente podríamos decir quién actuó o a quién se le puede atribuir una acción. Si es indispensable el concepto de persona y constituye parte imprescindible del esquema de pensamiento que nos permite relacionarnos con los otros en un medio social, pero no es parte de esa indispensabilidad el vínculo que ese concepto tenga con una realidad substancial material (y mucho menos inmaterial), entonces no me parece que haya un futuro más prometedor para el proyecto iniciado por Locke que el de explicar el modo como surgen las personas en dependencia dinámica con un proceso social, normativo e institucional, a cuyo desarrollo ellas contribuyen. Explicar la condición social humana es en buena medida dar cuenta de ese circuito retroalimentador. Y eso, evidentemente, va mucho más allá de los límites que tengo que poner a este escrito.

MOLYNEUX'S QUESTION AND THE BERKELEIAN ANSWER

*Peter Baumann**

In 1688, William Molyneux, an Irish philosopher and scientist specializing in optics, wrote a letter to John Locke in which he asked him a very interesting and important question about the senses. Locke did not answer (and it is not known why not). Fortunately, Molyneux raised the question again five years later in another letter. This time Locke responded and he did so with enthusiasm. He so much liked Molyneux's question that he incorporated it into the second edition of his *Essay concerning Human Understanding* (1694) and discussed it shortly. Here is the version from the *Essay* which then became the starting point and main reference text of a long and controversial discussion and which only very slightly differs from Molyneux's version in the second letter and not much from the version of the first letter:

Suppose a Man born blind, and now adult, and taught by his touch to distinguish between a Cube, and a Sphere of the same metal, and nighly of the same bigness, so as to tell, when he felt one and t'other, which is the Cube, which the Sphere. Suppose then the Cube and Sphere placed on a Table, and the Blind Man to be made to see. Quaere, Whether by his sight, before he touch'd them, he could now distinguish, and tell, which is the Globe, which the Cube (Locke, *Essay*, II.9.8)¹.

* Swarthmore College.

¹ Locke quotes Molyneux, Letter to Locke, 2 March 1693, 651. Cf. also the earlier letter by Molyneux: Molyneux, 1978, 482f. As overviews of the discussion on Molyneux's problem cf. Davis 1960, Morgan 1977, Pacherie 1997, and especially Degenaar 1996.

This quotation made the question famous; it has long been known under the name “Molyneux’s Question”. Not everyone would want to go as far as Ernst Cassirer who thought that Molyneux’s problem is the central problem in 18th Century epistemology (cf. Cassirer 1951, 108f). But I think it certainly is a very important problem with farreaching implications not just for our way of thinking about the different senses but also about cognition more generally. It is still very important today and there is not only an ongoing controversial philosophical discussion but there is also ongoing empirical research relevant to the question.

Now, one might think that Molyneux’s question is straightforward and it is just the answer to it that would keep us busy. Unfortunately, it is not quite like that: The question itself is in need of further specification in many respects. There is not just one way to interpret the question. And different authors have interpreted it in different ways². One could even argue that the full potential of Molyneux’s question only became clearer later (with the distinction between conceptual and non-conceptual mental representations). I am going to start by taking a closer look at the question itself (1). Amongst those who answered the question in the negative or at least not in the positive, George Berkeley is of particular interest because he argued for a very radical position. Most of his contribution to the discussion can be found in his *Essay towards a New Theory of Vision* (cf. on this aspect of Berkeley’s work, e.g., Atherton 1990). I will give an exposition of his view (2) and then move on to a critical discussion of this kind of view, —what one could call the “Berkeleyian view” (3). I think that the problems of what has become a standard negative answer to the question (mainly brought forward by empiricists) become very clear in Berkeley’s case and one can also learn a lot from this.

MOLYNEUX’S QUESTIONS

The closer one looks, the more one can be tempted to speak of Molyneux’s questions rather just Molyneux’s question. To start with, Molyneux is asking what would be the case after the man has been made to see. But what exactly does seeing involve here? It seems relatively uncontroversial that light of different intensity and different wave-length (color) would fall onto the person’s retinas. Or, as Locke (cf. Locke, *Essay*, II.9.8) puts it: there is “colour” as well as “shadow” and different “degrees of light and brightness”. This is, of course, not sufficient for seeing: The eyes and the

² For a rather unorthodox interpretation of the problem as not having to do with the relation between sight and touch cf. Berchielli 2002, 49, 62-64. Heil 1987 holds that the real problem has to do with a presupposed atomism of the senses. It seems to me, however, that the atomism presupposed here is rather innocent.

brain of the person also have to work in a certain way³. Now, after the acquisition of vision, Molyneux's person would experience new mental states and processes she was not able to experience before. She would be able to see. But, again: What exactly does seeing involve here? There are three different main possibilities:

- a) Molyneux's person acquires three-dimensional (3-D) visual experiences;
- b) she only acquires two-dimensional (2-D) visual experiences⁴;
- c) her new visual experiences lack any intentional content.

According to (c), the person would neither have 2-D nor 3-D vision. She would see but she would not see something. In that sense, her visual experience would be purely "subjective" (like, e.g., pain) (cf. Kant, KrV, A 320/ B 376 on subjective and objective perceptions).

(a), (b) and (c) are different answers to the question

(1) What kinds of visual experience does Molyneux's person acquire?

This question is not Molyneux's question. The question is not "What does the person come to see?" but rather:

(2) Can Molyneux's person distinguish and tell (relying exclusively on her vision) which object is the globe and which is the cube?

To be sure, the answer to (2) depends on the answer to (1). Hence, (1) is relevant here. But it is not Molyneux's question. Let me say a bit about (2) and its connection with (1).

A person who is able to tell globes from cubes (and to tell which is which) *ipso facto* has the concepts of globe and cube and is able to correctly apply these concepts to objects⁵. To be sure, Locke, Berkeley and many other contemporaries would rather speak of "abstract" or "general ideas" than "concepts". One has to be careful when using a term like "concept"

³ Given the plausible thesis that there is no mental difference without a physical or functional difference, it would be false to say that the eyes and brain of Molyneux's person work in exactly the same way as the eyes and brain of a person who has never been blind: In that case they would both have the same kind of vision and Molyneux's question would not even arise.

⁴ For the sake of simplicity, I neglect other forms of vision, like Marr's 2,5-D vision (cf. Marr 1982., 268ff.). Molyneux and Locke certainly did not think of such possibilities.

⁵ If not indicated otherwise, "application of a concept" will be used here in the sense of "correct application". That a person can correctly apply a concept does not mean that she always correctly applies the concept, but that she does so in a sufficient number of cases. Cf. Levin 1986, 248-252 who distinguishes between having a concept and being able to apply it; she uses this distinction (which I do not find very illuminating) in the context of a discussion of the Molyneux and the qualia problem.

here because one might read a very different view of mental representation (e.g., Kant's) into authors of an earlier period. Now, perhaps the ability to make distinctions within one's visual field does not presuppose conceptual abilities. However, Molyneux's question (2) clearly asks for more: namely for the ability to identify objects as globes or cubes by sight. And this presupposes that the person has the concepts of globe and cube and can apply them. According to the assumptions behind Molyneux's question, the person can already distinguish globes and cubes by touch (which captures three-dimensional spatial relations). We could also say that she already has the concepts of globe and cube and that she can apply them based on her three-dimensional tactile experiences⁶. Molyneux's question can thus be reformulated in the following way:

- (3) Can Molyneux's person apply the concepts of globe and cube (which she already can apply based on tactile experience) by exclusive reliance on her new visual experience?

Putting the question like this, though, makes it obvious that Berkeley should have a problem even with accepting Molyneux's question. I will say more about this later but want to already flag the problem up right now. But back to some basic aspects of Molyneux's question. Can the person apply one and the same concept (of a globe and of a cube) both as exclusively based on tactile experience and as exclusively based on visual experience?

The answer to Molyneux's question (3) depends, as I already pointed out, on which of the alternative views (a), (b) or (c) one takes. If one accepts (c), then obviously one has to deny the question⁷. The concepts of globe and cube as applied on the basis of touch are obviously spatial notions.

If one accepts (b), the problem arises whether or how one can apply concepts which arguably are concepts of three-dimensional objects on the basis of two-dimensional (visual) information. This is related to but not identical with the important question of how we get from 2-D vision to 3-D vision⁸.

I propose to go with (a) here. This interpretation does not bring up side issues and brings out the main problem in the most straightforward fashion. As we will see, Berkeley would not agree with this but we will get back to

⁶ Cf., however, Senden 1932, 266-278, 299f. and Valvo 1971, 23f., 26f., 35f. according to whom there is empirical evidence which shows that the blind do not have any conception or idea of space.

⁷ Cf. Bolton 1994, 79-83 who thinks that Locke accepts (c). Cf. also Vienne 1992, 664. Schumacher Ms., 4-10 distinguishes two common interpretations of Locke: According to one, Locke accepts (a); according to the other, he rather accepts (c); given the first interpretation, Locke should have answered Molyneux's question in the positive, according to Schumacher.

⁸ Some authors, however, hold that this is at least part of Molyneux's problem. I think this misses the point, but cf. Brandt 1975, 177; Lievers 1992, 399-401, 405-406, 410, 415; Waxman 2002.

that. Like in the case of (b), it is an open question how one should answer Molyneux's question⁹.

Some philosophers, like Diderot, hold that the main point of Molyneux's question becomes clearer if one reformulates it and poses it as a problem about two-dimensional rather than three-dimensional shapes (squares and circles rather than cubes and globes)¹⁰. However, since the sense of touch appears to be essentially three-dimensional, and for the other reasons mentioned above, I prefer to go with (a).

One further question is whether the person has to answer immediately — when she might still be “dazzled and confused by the strangeness” (Leibniz, *Nouveaux Essais*, II.9.8)— or can take her time. Perhaps she needs some time to adapt to the new circumstances (like our pupils when we suddenly switch from brightness to darkness) (cf. Gregory 1987, 95). But is this really an important question here? I do not think so¹¹. However, the question of time helps us to understand what the truly important question is here: On the basis of what can the person answer Molyneux's question? Almost all authors agree that she will be able to do so sooner or later. But what kinds of resources does she need to use in order to be able to answer the question? One can distinguish two possible answers here:

- I. The visual experience, conceptual capacities and, perhaps, some a priori reasoning are sufficient to tell which object is the globe and which the cube;
- II. In addition to that, the person also needs further experience and some inductive reasoning (about the correlation between tactile and visual experiences).

In both cases, one needs some experience in order to be able to tell the globe from the cube. Hence, it is not quite true to say that the alternative is between an empiricist and an apriorist answer to Molyneux's question. However, it is not astonishing that empiricists tend to hold (II)¹² whereas

⁹ I do not intend to decide here the difficult interpretatory question of whether Molyneux or Locke accepted (a), (b) or (c).

¹⁰ Cf. Diderot, *Lettre sur les aveugles*, 314-330, 325 and, following him, Evans 1985, 365. Mackie 1976, 30-32 thinks that Locke would have answered the two-dimensional version of Molyneux's question in the positive.

¹¹ Cf., however, Marks 1978, 23f. according to whom Molyneux's question has to be denied because the person needs some time to be able to answer it. According to Berchielli 2002, 64, Locke would agree.

¹² Cf. Locke, *Essay*, II.9.8 where he approvingly quotes Molyneux's answer (cf. Molyneux, *Letter to Locke*, 2 March 1693, 651). Cf. also Berkeley, *New Theory of Vision*, §§ 41, 79, 128, 135; he thinks that Molyneux's person would not even be able to understand the problem (cf. *ibid.*, § 135).

apriorists rather tend to hold (I)¹³. This allows us to reformulate (3) and give Molyneux's question a more precise form and will thus also enable us to better understand the different answers given¹⁴:

- (4) Can Molyneux's person apply the concepts of globe and cube (which she already can apply based on tactile experience) by exclusive reliance on her new visual experience and, perhaps, some a priori reasoning (without further experience and inductive reasoning concerning the correlation between tactile and visual experience)?

What then should we say if it turned out that the person needs to touch the objects before she can tell the globe from the cube by looking at it? Suppose that touching the objects is a "merely causal" precondition for the use of the new visual experience by the person. There could be such a weird causal connection. This, however, would not constitute a reason to deny Molyneux's question (4). Only if touching the objects is (also) necessary because it delivers further information do we have a reason to deny the question. In other words, Molyneux's question is a question about justification: Does the person have sufficient information to tell cube from globe? Molyneux's question is not a descriptive, "de facto" question but rather a justificatory, "de jure" question¹⁵. That Molyneux's question should be taken in a *de jure* way, has not always been made clear enough¹⁶.

¹³ Cf. (with respect to a weaker version of Molyneux's question): Leibniz, *Nouveaux Essais*, II.9.8.

¹⁴ Cf. for a similar way to put it: Evans 1985, 366. Campbell 1996a, 302-304 argues that externalism about mental content suggests a positive answer to Molyneux's question. This, however, seems to miss the point of Molyneux's problem: It presupposes that the relevant content is accessible to the person; hence, the question presupposes some kind of content internalism. Cf. also the discussion between Loar 1996, Ludwig 1996 and Campbell 1996b.

¹⁵ Cf. Kant, KrV, A 84/ B 116. It does not matter here whether we choose an "internalist" or an "externalist" conception of justification (cf. Kornblith 2001, 1-9).

¹⁶ Cf. however Evans 1985, 376-378. —We have to make certain rather obvious background assumptions: The conditions of perception are normal (whatever that means in detail), there are no tricks or perceptual illusions involved, the objects are close enough and visible from a normal perspective, etc.— There are further questions about the conditions under which Molyneux's person is put to the test. First: Does she know in advance that she will see two objects, one of them a globe and one of them a cube? If yes, it will, of course, be easier for her to pass the test. I will focus here on the stronger rather than the weaker version of Molyneux's scenario and assume that the person does not know in advance that a cube and a globe will be presented to her. There seems nothing in Berkeley which would suggest that he had the weaker version in mind. Interestingly, Leibniz affirms the weaker version of the question and denies the stronger version: cf. Leibniz, *Nouveaux Essais*, II.9.8 (tr.: Peter Remnant/ Jonathan Bennett).

BERKELEIAN ANSWERS

Not long after Locke had published Molyneux's question in his *Essay*, the discussion about it was fuelled by new empirical data. In 1728, William Cheselden, an English surgeon, published a report about two successful cataract operations he had done on the eyes of a 13- or 14-year-old boy¹⁷. The boy had been born blind or had lost his sight very early. He acquired vision after surgery. Apparently, Cheselden did not know about Molyneux's problem but his report is still very interesting in this context. Strictly speaking, persons with cataract like Cheselden's boy are not completely blind: Their retinas are still functional; they can usually perceive broad differences in brightness and can vaguely recognize hand movements directly in front of their eyes. This, however, does not seem to make a relevant difference here. Cheselden's patient might have had vision as a very young infant but, according to Cheselden's title, this would have been "so early, that he had no Remembrance of ever having seen".

Cheselden reports that "When he first saw, he was [...] far from making any Judgment about Distances"; "he could form no Judgment of their [objects'] shape [...] He knew not the Shape of any Thing, nor any one Thing from another, however different in Shape, or Magnitude". Cheselden did not present cubes and globes to him but had something to report about cats and dogs: "Having often forgot which was the Cat, and which the Dog, he was asham'd to ask; but catching the Cat (which he knew by feeling) he was observ'd to look at her steadfastly, and then setting her down, said, So Puss! I shall know you another Time" (Cheselden, Account, 448). As Molyneux, Locke, and others would have said: He already knew how a cat or a dog "affects his touch; yet he has not yet attained the Experience, that what affects his touch so or so, must affect his sight so or so" (Locke, *Essay*, II.9.8)¹⁸.

After Cheselden, there have been much more directly or indirectly relevant empirical data (and not just observations from case studies but also from systematic experiments). Most of the recent data rather seem to suggest a different morale. However, many contemporaries took Cheselden's as confirmation of the negative answer to Molyneux's question. Now, it is not quite clear in what sense this is an empirical question and in what sense it isn't. But from the start, there have been philosophical responses to it.

¹⁷ Cf. Cheselden, Account. On Cheselden's operation and other early operations cf. Degenaar 1996, ch. 4. For an extensive overview over operations until 1930 cf. Senden 1932, passim and especially 8-82 and 82-111. He thinks that the data suggest a negative answer to Molyneux's question. For a list of cases until 1930 cf. Senden 1932, 304. Cf. for later case studies Valvo 1971.

¹⁸ Cheselden adds that the boy had difficulties seeing realistic pictures as representing something (cf. Cheselden, Account, 449).

The classical argument for a negative answer to Molyneux's question is the one given by Molyneux himself and approvingly quoted by Locke:

Not. For though he has obtain'd the experience of, how a Globe, how a Cube affects his touch; yet he has not yet attained the Experience, that what affects his touch so or so, must affect his sight so or so; Or that a protuberant angle in the Cube, that pressed his hand unequally, shall appear to his eye, as it does in the Cube (Locke, *Essay*, II.9.8).

In his *Essay towards a New Theory of Vision*, Berkeley further developed and radicalized the ideas behind Locke's and Molyneux's answer (with echos in the *Principles*, the *Three Dialogues* and early anticipations in the *Philosophical Commentaries*).

First, we should stress that Berkeley did not choose option (a) above; according to him, Molyneux's person does not enjoy 3-D vision. The reason is simply that we can, strictly speaking, not see distance or distant objects:

[...] so that in truth and strictness of speech I neither see distance itself, nor anything that I take to be at a distance. I say, neither distance nor things placed at a distance are themselves, or their ideas, truly perceived by sight. [...] From what we have shewn it is a manifest consequence that the ideas of space, outness, and things placed at a distance are not, strictly speaking, the objects of sight; they are not otherwise perceived by the eye than by the ear (Berkeley, *New Theory of Vision*, §§ 45-46. Cf. also §§ 126, 154, as well as *Principles*, § 44; *Three Dialogues*, 201. *Philosophical Commentaries*, 215. In *Philosophical Commentaries* 32, he says: "Molyneux's Blind man would not know the sphere or cube to be bodies or extended at first sight").

The implications for Molyneux's person are clear. Berkeley points out

[...] that a man born blind, being made to see, would, at first, have no idea of distance by sight (Berkeley, *New Theory of Vision*, § 41).

Because we do not have visual ideas of distance we also do not have visual ideas of three-dimensional objects (cf. Berkeley, *New Theory of Vision*, § 154, 133). In one paragraph of the *Essay towards a New Theory of Vision* Berkeley even seems to deny that one can have two-dimensional visual ideas. A being which has no sense of touch but only one of vision

could never attain to know so much as the first elements of plane geometry. And perhaps upon a nice enquiry it will be found he cannot even have an idea of plane figures any more than he can of solids; since some idea of distance is necessary to form the idea of a geometrical plane (Berkeley,

New Theory of Vision, § 155; cf. also §§ 157-158. Cf. also *Philosophical Commentaries*, 32).

However, this latter idea seems to go too far for Berkeley's own theory: The way he describes the "naked" visual experience seems to require at least two-dimensional visual ideas (cf. Wilson 1999, 267 but also Schumacher 2007).

If distance or three-dimensional objects are not what we see, what then do we see? Berkeley says:

All that is properly perceived by the visive faculty amounts to no more than colours, with their variations and different proportions of light and shade (Berkeley, *New Theory of Vision*, § 156; cf. §§ 103, 129-130).

Berkeley acknowledges again and again that we tend to think that we can see three-dimensional objects. However, this is an illusion. We can even find the beginning of an error-theory in his writings which prefigure very similar accounts in Hume later. It is experience which establishes a regularity connection, a close correlation between the ideas of sight and the spatial, three-dimensional ideas of touch. The close "association" makes us think that we can really see distance and distant objects when really we can only feel that (cf. Berkeley, *New Theory of Vision*, §§ 41, 45-46). Only in a "secondary" sense (non-strictly) can we say that we see three-dimensionally (cf. Berkeley, *New Theory of Vision*, § 50).

What matters with respect to Molyneux's question is not so much the details of Berkeley's story about apparent 3-D vision and basic vision (as one could call it). Rather, what is most crucial is Berkeley's idea that our "tactile" concepts are radically different from our "visual" concepts and that a touched object is not and cannot be identical with any seen object:

But if we take a close and accurate view of things, it must be acknowledged that we never see and feel one and the same object. That which is seen is one thing, and that which is felt is another. If the visible figure and extension be not the same with the tangible figure and extension, we are not to infer that one and the same thing has divers extensions. The true consequence is that the objects of sight and touch are two distinct things. It may perhaps require some thought rightly to conceive this distinction. And the difficulty seems not a little increased, because the combination of visible ideas hath constantly the same name as the combination of tangible ideas wherewith it is connected: which doth of necessity arise from the use and end of language (Berkeley, *New Theory of Vision*, § 49)¹⁹.

¹⁹ Cf. §§ 46, 50, 111, 136, *Principles* § 44, *Three Dialogues*, 245, *Philosophical Commentaries*, 226, 227. See also the slightly different early remark in *Philosophical Commentaries*, 29: "Motion, figure

A bit later, Berkeley makes his point even more drastically:

That which I see is only variety of light and colours. That which I feel is hard or soft, hot or cold, rough or smooth. What similitude, what connexion have those ideas with these? Or how is it possible that anyone should see reason to give one and the same name to combinations of ideas so very different before he had experienced their coexistence? (Berkeley, *New Theory of Vision*, § 103. See on this point Wilson 1999).

Berkeley stresses that there is not even a resemblance between ideas of sight and ideas of touch (Berkeley, *New Theory of Vision*, § 117). Since there is nothing in common between these kinds of ideas, there also cannot be an abstract idea of extension based thereupon; Berkeley puts forward his famous critique of abstract ideas in this context, too (Berkeley, *New Theory of Vision*, §§ 122-123, 129-130, and especially 127). This shuts the door for any attempt to answer Molyneux's question in the positive. Accordingly, Berkeley remarks with respect to it that

a man born blind and made to see would, at first opening of his eyes, [...] not consider the ideas of sight with reference to, or as having any connection with, the ideas of touch (Berkeley, *New Theory of Vision*, § 79).

And:

a man born blind would not at first reception of his sight think the things he saw were of the same nature with the objects of touch, or had anything in common with them; but that they were a new set of ideas, perceived in a new manner, and entirely different from all he had perceived before: so that he would not call them by the same name, nor repute them to be of the same sort with anything he had hitherto known (Berkeley, *New Theory of Vision*, § 128; cf. §§ 106, 133, 135-136, *Three Dialogues*, 202).

It is experience, according to Berkeley, which establishes a contingent correlation between the ideas of vision and the ideas of touch, - lacking any necessary connection between the two (cf. Berkeley, *New Theory of Vision*, §§ 103-106, 110, *Principles* § 44, *Three Dialogues*, 202). And this contingent relation we mistake for identity:

how great an inequality soever there may in our apprehension seem to be betwixt those two things, because of the customary and close connexion that has grown up in our minds between the objects of sight and touch; whereby the very different and distinct ideas of those two senses are so blended and confounded together as to be mistaken for one and the same thing; out of

& extension perceivable by sight are different from those ideas perceived by touch which go by the same name". (cf. also *ibid.*, 49)

which prejudice we cannot easily extricate ourselves (Berkeley, *New Theory of Vision*, § 79).

Very similar kinds of arguments we later find in Hume. What Berkeley has to say about the role of language here is both very interesting and puzzling:

And the difficulty seems not a little increased, because the combination of visible ideas hath constantly the same name as the combination of tangible ideas wherewith it is connected: which doth of necessity arise from the use and end of language (Berkeley, *New Theory of Vision*, § 49; cf. also *Three Dialogues*, 245).

Why is it necessary to use one and the same word if the two kinds of ideas are really radically different from each other?

Even more puzzling is the following remark which seems incompatible with everything else Berkeley is saying and makes him seem very close to Leibnizian arguments for a positive answer to Molyneux's question (cf. Leibniz, *Nouveaux Essais*, II.9.8):

I answer it must be acknowledged the visible square is fitter than the visible circle to represent the tangible square, but then it is not because it is liker, or more of a species with it, but because the visible square contains in it several distinct parts, whereby to mark the several distinct corresponding parts of a tangible square, whereas the visible circle doth not. The square perceived by touch hath four distinct, equal sides, so also hath it four distinct equal angles. It is therefore necessary that the visible figure which shall be most proper to mark it contains four distinct equal parts corresponding to the four sides of the tangible square, as likewise four other distinct and equal parts whereby to denote the four equal angles of the tangible square. And accordingly we see the visible figures contain in them distinct visible parts, answering to the distinct tangible parts of the figures signified or suggested by them (Berkeley, *New Theory of Vision*, § 142).

I must confess that I cannot think of an interpretation of this passage which would make it fit with the rest of Berkeley's remarks on the topic. It is hard to see how he could make this remark.

PROBLEMS

Where does all this leave Berkeley or a Berkeleian stance on Molyneux's problem? One might want to say that nobody could be more decisive in their negative answer to Molyneux's question. But things are not quite as straightforward as they might look at first sight. It is not even clear whether Berkeley can accept Molyneux's question or rather would have to reject it

as basically mistaken. It is interesting in this context that Berkeley makes the following remark in passing:

a blind man from his birth would not, at first sight, denominate anything he saw by the names he had been used to appropriate to ideas of touch, *vide* sect. 106. Cube, sphere, table are words he has known applied to things perceivable to touch, but to things perfectly intangible he never knew them applied. [...] In short, the ideas of sight are all new perceptions to which there be no names annexed in his mind: he cannot therefore understand what is said to him concerning them: and to ask of the two bodies he saw placed on the table, which was the sphere, which the cube? Were to him a question downright bantering and unintelligible (Berkeley, *New Theory of Vision*, § 135).

I think Berkeley is right here. Furthermore, not only could the person not understand the question but Berkeley himself cannot accept the question Molyneux is asking. Why not?

Molyneux's question concerns the possibility of recognizing a seen object as a globe or cube when these very concepts have already been used on a tactile basis. This, however, is not possible, according to Berkeley. No tactile concept is identical with any visual concept.

Can he reformulate the question in a way which would be acceptable to him? He would have to index the predicates "globe" and "cube" to sense modalities ("v" and "t"). Furthermore, he does assume that for no predicate "F" is it true or could it be true that any particular F-t = some particular F-v. Here is an attempt to reformulate Molyneux in a Berkeleian way:

Suppose a Man born blind, and now adult, and taught by his touch to distinguish between a Cube-t, and a Sphere-t of the same metal, and nighly of the same bigness, so as to tell, when he felt one and t'other, which is the Cube-t, which the Sphere-t. Suppose then the Cube-t and Sphere-t placed on a Table, and the Blind Man to be made to see. Quære, Whether by his sight, before he touch'd them, he could now distinguish, and tell, which is the Globe-v, which the Cube-v.

Or, to make it even clearer that tactile and visual objects and concepts are fundamentally different, let us use different terms for the seen objects, "X" and "Y":

Suppose a Man born blind, and now adult, and taught by his touch to distinguish between a Cube-t, and a Sphere-t of the same metal, and nighly of the same bigness, so as to tell, when he felt one and t'other, which is the Cube-t, which the Sphere-t. Suppose then the Cube-t and Sphere-t placed on a Table, and the Blind Man to be made to see. Quære, Whether by his sight,

before he touch'd them, he could now distinguish, and tell, which is the X, which the Y.

This, however, has very little, if anything to do with Molyneux's question. It does not even make sense. We should therefore not see Berkeley as someone who proposed a negative answer to Molyneux's question but rather as someone who blocked the question from the beginning. Insofar Berkeley differs very much from Molyneux and Locke²⁰. But doesn't Berkeley sometimes give us the impression that he wants to answer that question? And shouldn't he be able to do so? One might reply that Berkeley draws the carpet away under Molyneux's question. But this cuts the other way, too: Perhaps his inability to even formulate the question speaks against his theory?

There are also more general questions —not necessarily specific to Berkeley's view on Molyneux— which deserve to be mentioned. I want to go into two of them. First some comments on Berkeley's ideas about the correlation between visual and tactual ideas. The experience of a correlation between certain types of tactual experience and certain types of visual experience will never give us more than just that, —a correlation. If the two types of experience are indeed totally different, and if we make the further assumption that visual experience in itself is non-spatial or at least not three-dimensional, then it is hard to see how we should ever get to spatial, two- or even three-dimensional vision out of that correlation. This seems excluded by even the basic assumptions of the Berkeleian argument.

Closely connected with this is the further point that for the Berkeleian, visual experience will always consist of what Kant called "sensation", a "*perception* that refers solely to the subject, viz., as the modification of the subject's state" (like pain, for instance); we will not get to "objective perceptions", that is, to representations of objects (Kant, KrV, A 320/ B 376). What we need for that, is reference to more than two-dimensional objects. When Berkeley talks about "the objects of sight" (Berkeley, *New Theory of Vision*, § 49), he does not mean "object" in the usual sense. Our visual experience is, given the Berkeleian argument, not the experience of an objective world but rather a subjective experience that correlates in mysterious ways with objective tactile experiences. According to the Berkeleian argument, Molyneux's person could perhaps be made to see but not to see something. And even if there were some kind of mechanism that would lead to objective and spatial visual experience, the link could not be based on transfer of information and would lack all justification. Given that we have objective and spatial visual experience, the Berkeleian theory looks

²⁰ On a comparison of Locke's and Berkeley's reaction to Molyneux's problem cf., among others, Park 1969.

like a non-starter. A similar problem also arises for Locke and Molyneux if they do not go with option (a) above and assume that visual experiences are three-dimensional from the start.

The second problem I wanted to mention goes a bit further and concerns both Berkeley's views and the less radical ones by Locke and others (who did not assume that the ideas of sight and touch have nothing whatsoever in common). Suppose visual and tactile representations of globes (or cubes) are indeed so different that the person cannot identify seen and touched globes (or cubes) without further inductive experience. Molyneux's person would have to start with very different (tactual and visual) experiences and induction would tell her that there is a correlation between the two types of experiences. Is this sufficient for the characteristic unity of our experience as the experience of one world? How would Molyneux's person experience the world? She would visually experience a class of objects A and tactually experience a class of objects B, and she would also find that there is a correlation between As and Bs. But there seems to be one important thing she cannot find out by induction: namely, that particular As are identical with particular Bs. It is hard to see how she should be able to find out that her visual and her tactile experience of the same object are indeed different experiences of the same object. The person would rather live in a Berkeleyian "double world": one world filled up with tactile things and the other world filled up with visual things. There would be a clear correlation but she could not find out that it is just one and the same world. Or, at least: Nothing would justify her in believing that. Moreover, we would have a good reason even to doubt that her experience would be of something objective²¹. Given that our experience of the world is the experience of one, objective world, the experiential correlation scenario is a non-starter. It seems that we need at least some very basic cross-modal perception (certainly allowing for differences between sensual modalities) in order to be able to have the experience that we do in fact have. It seems that the objectivity of our experience presupposes its unity which in turn presupposes some cross-modality. It is interesting to see how close one gets to Kant if one thinks about these things²². Even though Kant has apparently not dealt with

²¹ Cf. Eilan 1993, 246-251 who holds that the idea of an external, mind-independent world requires some cross-modality of place representation. Her argument for this thesis does not parallel the above argument. Ganeri 2000, 647 argues in the opposite direction: Cross-modal experience of an object presupposes that one's experience is of an objective world which in turn presupposes the idea of a numerically identical self.

²² Cf., of course Kant, KrV, A 95ff., B 129ff. I leave the question open how close to Kant we should or need to get.

Molyneux's question²³, we can find important resources for an answer to it in his philosophy²⁴.

Whatever we think of Kantian approaches to the Molyneux problem, it seems fair to say that Berkeley's or a Berkeleian position is not only very problematic but also sheds some skeptical light on other ways of answering Molyneux's question in the negative.

REFERENCES

Atherton, M. (1990), *Berkeley's Revolution in Vision*, Ithaca & London: Cornell University Press.

Berchielli, L. (2002), "Color, Space, and Figure in Locke: An Interpretation of the Molyneux Problem", in: *Journal of the History of Philosophy* 40, 47-65.

Berkeley, G. "Philosophical Commentaries", in: *George Berkeley, The Works of George Berkeley, Bishop of Cloyne* (eds.: A.A. Luce/ T.E. Jessop; 9 vols.; 1948-1957), vol. 1 (ed.: A.A. Luce), Edinburgh etc.: Thomas Nelson 1948, 1-140.

Berkeley, G. "An Essay towards a New Theory of Vision", in: *George Berkeley, The Works of George Berkeley, Bishop of Cloyne* (eds.: A.A. Luce/ T.E. Jessop; 9 vols.; 1948-1957), vol. 1 (ed.: A.A. Luce), Edinburgh etc.: Thomas Nelson 1948, 141-239.

Berkeley, G. "A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge", in: *George Berkeley, The Works of George Berkeley, Bishop of Cloyne* (eds.: A.A. Luce/ T.E. Jessop; 9 vols.; 1948-1957), vol. 2 (ed.: T.E. Jessop), Edinburgh etc.: Thomas Nelson 1949, 1-113.

Berkeley, G. "Three Dialogues between Hylas and Philonius", in: *George Berkeley, The Works of George Berkeley, Bishop of Cloyne* (eds.: A.A. Luce/ T.E. Jessop; 9 vols.; 1948-1957), vol. 2 (ed.: T.E. Jessop), Edinburgh etc.: Thomas Nelson 1949, 147-264.

Bolton, M. B. (1994), "The Real Molyneux Question and the Basis of Locke's Answer", in: G.A.J. Rogers (ed.), *Locke's Philosophy. Content and Context*, New York: Oxford University Press, 75-99.

Brandt, R. (1975), "Historical Observations on the Genesis of the Three-Dimensional Optical Picture" (Gassendi, Locke, Berkeley), in: *Ratio* 17, 176-190.

²³ However, he shortly mentions Cheselden in the preface to the *Critique of Practical Reason* (cf. Kant, KpV, AA V, 13).

²⁴ It would require a different paper to try to find out how Kant would or could have answered Molyneux's question. Cf. however Sassen 2004 who deals with a different aspect of a possible Kantian reply than the one indicated above.

Campbell, J. (1996a), "Molyneux's Question", in: Enrique Villanueva (ed.), *Perception (Philosophical Issues 7, Atascadero/CA: Ridgeview)*, 301-319.

Campbell, J. (1996b), "Shape Properties, Experience of Shape and Shape Concepts", in: Enrique Villanueva (ed.), *Perception (Philosophical Issues 7, Atascadero/CA: Ridgeview)*, 351-363.

Cassirer, E. (1951), *The Philosophy of the Enlightenment*, Princeton/ NJ: Princeton University Press

Cheselden, W. "An Account of some Observations made by a young Gentleman, who was born blind, or lost his Sight so early, that he had no Remembrance of ever having seen, and was cou'd between 13 and 14 Years of Age", in: *Philosophical Transactions [of the Royal Society of London]* 35, 402, 1728, 447-450 (reprinted in: Degenaar 1996, 54-56).

Davis, J. W. (1960), "The Molyneux Problem", in: *Journal of the History of Ideas* 21, 392-408.

Degenaar, M. (1996), *Molyneux's Problem: Three Centuries of Discussion on the Perception of Forms*, Dordrecht/Boston: Kluwer.

Diderot, D. (1875), "Lettre sur les aveugles, à l'usage de ceux qui voient", in: *Œuvres Complètes*, Paris: Garnier, vol. 1, 275-342.

Eilan, N. (1993), "Molyneux's Question and the Idea of an External World", in: Naomi Eilan/ Rosaleen McCarthy/ Bill Brewer (eds.), *Spatial Representation: Problems in Philosophy and Psychology*, Oxford: Blackwell, 236-255.

Evans, G. (1985), "Molyneux's Question", in: Gareth Evans, *Collected Papers*, Oxford: Clarendon, 364-399.

Ganeri, J. (2000), "Cross-Modality and the Self", in: *Philosophy and Phenomenological Research* 61, 639-657.

Gregory, R. L. (1987), "Recovery from Blindness", in: Richard L. Gregory (ed.), *The Oxford Companion to the Mind*, Oxford/ New York: Oxford University Press, 94-96.

Heil J. (1987), "The Molyneux Problem", in: *Journal for the Theory of Social Behaviour* 17, 227-241.

Kant, I. "Kritik der reinen Vernunft", in: Immanuel Kant, *Gesammelte Schriften* ('Akademieausgabe'), Berlin: G. Reimer 1902ff., vol. III (B-ed.)/ vol. IV, 1-252 (A-ed.).

Kant, I. "Kritik der praktischen Vernunft", in: Immanuel Kant, *Gesammelte Schriften* ('Akademieausgabe'), Berlin: G. Reimer 1902 ff., vol. V, 1-163.

Kornblith, H. (2001), "Internalism and Externalism: A Brief Historical Introduction", in: Hilary Kornblith (ed.), *Epistemology: Internalism and Externalism*, Malden/ MA: Blackwell, 1-9.

Leibniz, G. W. "Nouveaux Essais sur L'Entendement Humain", in: Gottfried Wilhelm Leibniz, *Sämtliche Schriften und Briefe* (ed.: Deutsche Akademie der Wis-

senschaften zu Berlin), ser. 6: Philosophische Schriften (ed.: Leibniz-Forschungssstelle der Universität Münster), vol. 6, Berlin: Akademie-Verlag 1962, 39-527.

Levin, J. (1986), "Could Love Be like a Heatwave? Physicalism and the Subjective Character of Experience", in: *Philosophical Studies* 49, 245-261.

Lievers, M. (1992), "The Molyneux Problem", in: *Journal of the History of Philosophy* 30, 399-416.

Loar, B. (1996), "Comments on John Campbell 'Molyneux's Question'", in: Enrique Villanueva (ed.), *Perception (Philosophical Issues 7, Atascadero/CA: Ridgeview)*, 319-324.

Locke, J. (1982), *An Essay Concerning Human Understanding* (ed.: Peter H. Nidditch), Oxford: Clarendon.

Ludwig, K. (1996), "Shape Properties and Perception", in: Enrique Villanueva (ed.), *Perception (Philosophical Issues 7, Atascadero/CA: Ridgeview)*, 325-350.

Mackie, J. L. (1976), *Problems from Locke*, Oxford: Clarendon.

Marks, L. E. (1978), *The Unity of the Senses. Interrelations among the Modalities*, New York etc.: Academic Press.

Marr, D. (1982), *Vision. A Computational Investigation into the Human Representation and Processing of Visual Information*, New York: Freeman.

Molyneux, W. "Letter to the authors of the *Bibliothèque universelle*, 7 July 1688", in: E.S. de Beer (ed.), *The Correspondence of John Locke*, vol. 3, Oxford: Clarendon 1978, 482-483.

Molyneux, W. "Letter to Locke, 2 March 1693", in: E.S. de Beer (ed.), *The Correspondence of John Locke*, vol. 4, Oxford: Clarendon 1979, 647-652.

Morgan, M. J. (1977), *Molyneux's Question: Vision, Touch, and the Philosophy of Perception*, Cambridge/ New York: Cambridge University Press.

Pacherie, E. (1997), "Du Problème de Molyneux au Problème de Bach-y-Rita", in: Joëlle Proust (ed.), *Perception et Intermodalité. Approches Actuelles de la Question de Molyneux*, Paris: Presses Universitaires de France, 255-293.

Park, D. (1969), "Locke and Berkeley on the Molyneux Problem", in: *Journal of the History of Ideas* 30, 253-260.

Sassen, B. (2004), "Kant on Molyneux's Problem", in: *British Journal for the History of Philosophy* 12, 471-485.

Schumacher, R. *How Does a Stick Look that Feels Straight? Locke and Berkeley on the Molyneux Question*, MS.

Schumacher, R. (2007), "Berkeley on Visible Figure and Extension", in: Steven Daniel (ed.), *Reexamining Berkeley's Philosophy*, Toronto: University of Toronto Press, 108-120.

Senden, Marius Von (1932), *Raum- und Gestaltuffassung bei operierten Blindgeborenen vor und nach der Operation*, Leipzig: Barth (English translation: *Space*

and Sight. The Perception of Space and Shape in the Congenitally Blind before and after Operation (tr. Peter Heath), Glencoe/ IL: The Free Press 1960).

Valvo, A. (1971), *Sight Restoration after Long-Term Blindness: The Problems and Behavior Patterns of Visual Rehabilitation*, New York: American Foundation for the Blind.

Vienne, J-M. (1992), "Locke et l'intentionnalité: Le problème de Molyneux", in: *Archives de Philosophie* 55, 661-684.

Waxman, W. (2002), *Perception and the Synthesis of Experience: Locke's Solution to the Molyneux Problem*, MS.

Wilson, M. D. (1999), "The Issue of "Common Sensibles" in Berkeley's New Theory of Vision", in: Margaret Dauler Wilson, *Ideas and Mechanism. On Early Modern Philosophy*, Princeton: Princeton University Press.

**CREENCIA SUBJETIVA Y CREENCIA PRÁCTICA:
LAS CREENCIAS EN DIOS Y EN LA INMORTALIDAD DEL ALMA
EN EL "CANON DE LA RAZÓN PURA" DE KANT**

*Catalina González**

En el "Canon de la razón pura"¹ Kant considera que si bien la crítica a la metafísica ha demostrado que las creencias en la libertad, la existencia de Dios y la inmortalidad del alma no podrán nunca tener una justificación objetiva, pueden aún sostenerse por razones prácticas. ¿Qué quiere decir Kant con esto? Que se crea, por ejemplo, en Dios, por razones meramente subjetivas no nos parece problemático. Este parece ser, de hecho, el fundamento de toda fe religiosa. Pero, ¿qué significa creer en algo por razones *prácticas* o, más aún, tener una *creencia práctica*? ¿Acaso no es toda creencia un juicio sobre un posible estado de las cosas, es decir, un juicio *teórico*? Y si esto es así, ¿no deberían ser las razones para creer algo, también teóricas? En este trabajo intento adentrarme en estas preguntas e interpretar el planteamiento del "Canon" no sólo como una expresión, más bien irreflexiva, de las propias convicciones cristianas de Kant, y por tanto, como un recurso inválido desde el punto de vista estrictamente filosófico (*i.e.* una especie de *deux ex machina*), sino como una explicación trascendental de la posibilidad misma de la creencia religiosa y de su validez en el contexto de la Ilustración. Saber, creencia y opinión.

* Universidad de los Andes.

¹ Me referiré en adelante a distintos apartes de la "Doctrina del Método" de la *Crítica de la razón pura* con la numeración estándar incluida en el texto, entre paréntesis.

SABER, CREENCIA Y OPINIÓN

En el "Canon de la razón pura", Kant afirma que las preguntas por la libertad, la inmortalidad del alma y la existencia de Dios constituyen los tres problemas cardinales de la razón especulativa (A798–B826). Por cuestiones de extensión, me permitiré dejar de lado el problema de la libertad, para referirme sólo a las dos últimas cuestiones: la inmortalidad del alma y la existencia de Dios. Antes de referirme a la justificación práctica para creer en estas afirmaciones (o también, en términos de Kant, para “postularlas”) quisiera aclarar qué significa, para Kant, *creer en algo* y cómo es esto diferente del conocimiento y de la opinión.

Saber, creer y opinar, afirma Kant, son maneras del “tomar por verdad”. Cuando afirmamos algo, *i.e.*, lo tomamos por verdadero, lo hacemos en virtud de unos fundamentos que pueden ser objetivos y/o subjetivos. Los fundamentos objetivos tienen que ver con la llamada por Kant “comunicabilidad de la afirmación”, esto es, con que el juicio tenga validez para todo ser humano racional (A821/B849). Los fundamentos subjetivos, por su parte, tienen que ver con el grado de convicción que el sujeto posee al emitir el juicio, es decir, con su estado psicológico de seguridad respecto al juicio. En el caso del *conocimiento*, Kant dice que los fundamentos son objetiva y subjetivamente suficientes, lo cual se expresa claramente cuando decimos que en el conocimiento hay “certeza”. En el caso de la *creencia*, los fundamentos son objetivamente insuficientes pero subjetivamente suficientes, es decir que la comunicabilidad del juicio puede ser deficiente (*i.e.*, el juicio puede no ser válido para todos los seres humanos, aunque efectivamente lo sea para muchos), pero la convicción del sujeto que lo emite es muy fuerte. Finalmente, en el caso de las *opiniones*, los fundamentos son tanto objetiva como subjetivamente insuficientes (tanto comunicabilidad como convicción son relativas a sujetos y circunstancias) (A822/B850).

Como ha sido demostrado en la “Dialéctica”, las afirmaciones metafísicas no poseen nunca fundamentos objetivos. Así, dice Kant que estas afirmaciones son siempre problemáticas y, por tanto, es ilegítimo sostenerlas como conocimiento. Más aún, Kant afirma que, *desde el punto de vista teórico*, dichas afirmaciones *tampoco pueden ser sostenidas como creencias u opiniones*. Más bien, lo que debemos hacer, desde este punto de vista, es suspender todo juicio posible al respecto:

Desde el punto de vista meramente especulativo, no podemos pues, emitir juicios en este terreno, ya que los fundamentos subjetivos del tener por verdad, como los que pueden dar lugar a la creencia, no merecen aprobación ninguna en el caso de cuestiones especulativas, dado que no pueden sostenerse sin apoyo empírico ni tampoco pueden comunicarse (A823/B851).

¿Qué significa que desde el *punto de vista teórico* las afirmaciones metafísicas no puedan sostenerse como creencias o como opiniones? ¿Por qué debemos suspender el juicio al respecto? Porque, desde este punto de vista, parece decir Kant, los fundamentos subjetivos de un juicio están siempre enlazados con los objetivos. En otras palabras, puesto que *todo juicio teórico está en últimas referido a un estado de las cosas*, la convicción subjetiva que se tenga sobre la adecuación del juicio a tal estado de las cosas debe provenir necesariamente de la experiencia que se tiene del último y no de otros factores (pasiones, deseos, expectativas, etc.). Así, desde este punto de vista no puedo, por decirlo de alguna manera, darme cuenta de que el juicio no es objetivamente válido y, sin embargo, seguir sosteniéndolo. Si, por ejemplo, observo que el día está soleado y seco, no puedo decir, “aunque veo que no llueve sigo creyendo que llueve”. Esto sería, según Kant, actuar de manera irracional (o si queremos usar una expresión común, “pensar con el deseo”). De modo que, cuando sostengo un juicio teórico, esto es, cuando se trata de describir la realidad, los fundamentos objetivos del juicio, por así decirlo, *mandan* sobre los subjetivos. O, expresado de otra manera, los fundamentos subjetivos se adecúan a los objetivos, y mi convicción tiene que ver con mi experiencia de la suficiencia objetiva del juicio. Por tal razón, dice Kant que juicios del tipo “Dios existe” han de ser suspendidos en este plano. No puedo seguir sosteniendo que *es el caso* que Dios existe, cuando es claro que no puedo tener experiencia alguna de Dios.

La actitud anterior, sin embargo, parece caracterizar bastante bien aquello que llamamos fe religiosa. Un fideísta, al estilo de Montaigne, Hamman o Kierkegaard, dirá que la esencia misma de la religión está expresada en esta contradicción entre la insuficiencia objetiva del juicio y su suficiencia subjetiva. Dirá que el juicio religioso es precisamente un *juicio teórico*, que pretende describir un estado de las cosas, la más real de las realidades (*i.e.*, que Dios existe y es el creador del universo), a pesar de su invalidez objetiva. Dirá que tener fe es un acto análogo a decir, “aunque veo que no llueve sigo creyendo, con absoluta seguridad, que llueve”. Pues el creyente afirma que aunque no pueda tener experiencia objetiva de Dios, sigue creyendo que Dios existe.

A este tipo de creencia podríamos llamarla “creencia meramente subjetiva”. Kant no la tematiza en el “Canon”, pues, como hemos visto, considera que ella comporta una actitud simplemente irracional. De ahí que, para Kant, un agente ilustrado no pueda nunca sostener creencias religiosas *por razones de fe*. Hacer esto iría, de hecho, en contra de su autonomía racional. No en vano es el fideísmo la mejor expresión de la actitud anti-ilustrada. Así que cuando Kant afirma en el “Prefacio” a la primera *Crítica* que debió “poner límites a la razón para dar lugar a la creencia (religiosa)”, no debe interpretarse esto como una concesión al fideísmo. Más bien, Kant cree que las creencias religiosas pueden sostenerse aún, sin ir en contravía de la au-

tonomía y el carácter auto-crítico de la Ilustración, pero no como actos de fe. ¿Cómo es esto posible?

Sólo desde el punto de vista práctico, dice Kant, las afirmaciones metafísicas pueden sostenerse como creencias: “Cuando el tener por verdad es teóricamente insuficiente, sólo puede llamarse creencia *desde un punto de vista práctico*” (A823/B851, itálicas de Kant). Las afirmaciones sobre la existencia de Dios y la inmortalidad del alma pertenecen a esta clase de “creencias prácticas o morales”. Al parecer, desde este punto de vista, mi convicción subjetiva no tiene que estar en concordancia con la validez objetiva de la afirmación, sino que puede haber una contradicción entre las dos. Ahora bien, ¿qué es tener una creencia práctica?

El ejemplo que Kant ofrece para este tipo de creencias es el de un médico que, a pesar de no conocer con suficiencia la enfermedad que aqueja a su paciente, hace un diagnóstico específico. El médico dice, “usted tiene tisis y debe seguir tal procedimiento para curarse”. El médico, entonces, “apuesta” por un cierto estado de las cosas, de modo que pueda sugerir o emprender un curso concreto de acción (A824/B853). Según esta caracterización, creer algo desde el punto de vista práctico es creer que un cierto estado de las cosas es *real o posible*, a pesar de no tener evidencia objetiva del mismo, para poder actuar con arreglo a fines. A pesar de involucrar elementos teóricos (las descripciones de los posibles estados de las cosas), estas creencias son prácticas, en tanto son asumidas con el objeto de hacer posible la acción. Y puesto que el interés que guía estas creencias es actuar, no describir la realidad, sus fundamentos objetivos no necesitan ser suficientes. Es decir, este tipo de creencias involucra la duda teórica, pues implica una actitud de “apuesta” por un estado de las cosas meramente probable. Veamos ahora por qué las creencias en la existencia de Dios y la inmortalidad del alma son creencias de este tipo.

EL SUPREMO BIEN Y LA MORALIDAD

Para Kant, las creencias en la existencia de Dios y la inmortalidad del alma obtienen su justificación moral a través de la idea de la felicidad. En el “Canon”, Kant afirma que la razón se encuentra natural y universalmente interesada en responder a la pregunta “¿qué puedo esperar si actúo moralmente?”. Esta pregunta involucra el deseo natural humano de ser feliz. Podemos, entonces, traducirla como: “¿tengo acaso el derecho de esperar ser feliz?”.

La felicidad es definida por Kant como la “satisfacción de todas nuestras inclinaciones, tanto extensivamente, atendiendo a su variedad, como intensivamente, atendiendo a su grado, como también protensivamente, en relación con su duración” (A806/B834). En este sentido, ser feliz para Kant no sólo implica un estado que uno puede producir por sus propios medios,

sino un estado al que otros individuos y la naturaleza misma deben contribuir. Incluso si uno actúa prudentemente —es decir, si uno se propone metas, escoge racionalmente los mejores medios para obtenerlas, y actúa de la manera correspondiente— uno no será nunca completamente feliz. La prudencia, dice Kant, “nos aconseja qué hay que hacer si queremos *participar* en la felicidad”, pero no garantiza la satisfacción de todas nuestras inclinaciones (A806/B834).

Así, en la búsqueda de la felicidad o del bien supremo, a la doctrina de la prudencia naturalmente aunamos la de la moralidad. Pues, si mi felicidad no sólo depende de mí, sino también de los esfuerzos de otros, hacer parte de una sociedad perfectamente moral podría conducirme más fácilmente a la felicidad, que hacer parte de una sociedad inmoral, de una especie de “estado de naturaleza”. En otras palabras, un mundo de agentes prudentes y morales sería más feliz que uno de agentes prudentes pero inmorales.

Sin embargo, la moralidad, aunque de alguna manera sea un medio para alcanzar la felicidad, es al tiempo un obstáculo para ella. Pues la moralidad, paradójicamente, limita la satisfacción propia de algunas inclinaciones (inclinaciones que se ven, por así decirlo, “reprimidas”) para que cada miembro de la sociedad pueda tener su parte de satisfacción. La moralidad, entonces, aunque aumenta nuestra participación en la felicidad en relación con la prudencia, también nos condena a una realización sólo parcial de la misma. El individuo que hace parte de una sociedad de agentes prudentes y morales tampoco es absolutamente feliz (A809/B837-A810/B838).

Pero, además, la felicidad también puede (y suele) verse impedida por circunstancias físicas, como falta de recursos o desastres naturales. Este último aspecto de la felicidad, que depende de un afortunado acuerdo entre nuestros deseos y los fenómenos naturales, escapa por completo a nuestra voluntad, pues no tiene nada que ver, ni con la prudencia, ni con la determinación moral. Así, es claro que el sumo bien, la felicidad, no es alcanzable por ningún medio humano.

La consecuencia práctica que se deriva de este esquema de dificultades insalvables es que decidamos simplemente invertir todos nuestros esfuerzos en la búsqueda de satisfacciones inmediatas o parciales, y por medios inmorales. Pues, si no podemos esperar que la total felicidad sea posible alguna vez, y que sea acorde con nuestros esfuerzos morales, ¿por qué deberíamos refrenarnos de obtener tanta satisfacción inmediata como sea humanamente posible?

El ser humano, entonces, vive escindido entre su deseo de ser feliz y su inclinación racional a actuar moralmente. Para Kant, la única manera de resolver este problema es apelar a las creencias en la existencia de Dios y en la inmortalidad del alma. Sólo si creemos que la felicidad puede llegar a merecerse moralmente, pues Dios recompensa el comportamiento moral

de esta vida con la dádiva de la absoluta felicidad en otra vida, lograremos unificar el deseo de felicidad y el deber moral. Dice Kant:

La moralidad constituye por sí misma un sistema. No así la felicidad, a no ser en la medida en que esté distribuida en exacta proporción con la primera. Ahora bien, esto sólo puede suceder en el mundo inteligible, bajo un autor y gobernante sabio. La razón se ve obligada a suponer éste último, juntamente con la vida en ese mundo, que debemos considerar como futuro, o en caso contrario, a tomar los principios morales por vanas quimeras [...] (A811/B839).

Volvamos ahora a la definición de la “creencia práctica”. Dice Kant que *desde el punto de vista práctico* es legítimo, es más, es absolutamente necesario, creer en Dios y en la inmortalidad del alma, a pesar de la insuficiencia objetiva que dichas afirmaciones comportan. La justificación proviene entonces de que estas dos creencias están a la base de *otra* creencia: la creencia en el “bien supremo”, *i.e.* en la coincidencia futura de mundo moral con mundo feliz. Si regresamos al ejemplo anteriormente dado de creencia práctica, el del médico que diagnostica un posible estado de las cosas (una enfermedad), la analogía se hace patente. Como ya se dijo, el médico cree en un estado de cosas meramente probable (que la enfermedad que aqueja al paciente es la tisis) para poder recetar y, asimismo, el individuo cree en un estado de cosas plausible o probable² (una vida futura en la cual Dios recompensa sus esfuerzos morales con la absoluta felicidad) para poder actuar moralmente. La creencia en Dios y en la inmortalidad del alma, es entonces, justificable desde el punto de vista práctico. Pero también habíamos dicho que la creencia práctica involucra siempre una *duda teórica*. El médico que diagnostica la tisis de su paciente es consciente de que puede estar equivocado. Asimismo, quien sostiene la existencia de Dios y de la inmortalidad del alma desde el punto de vista práctico sabe que es posible que esté equivocado. Sabe, además, que no podrá nunca constatarlo. Es decir que cree, con miras a escoger un curso determinado de acción, pero al tiempo, duda del fundamento objetivo de su creencia.

Aunque la analogía entre la creencia del médico y la del teísta práctico es válida, de todas maneras el argumento de Kant no deja de ser insatisfactorio, e incluso, diríamos, molesto. Pareciera que Kant acudiera a una quimera, la del mundo moral y feliz, para justificar otras dos quimeras, la de la existencia de Dios y la de la inmortalidad de alma. Y no contento con

² El problema con esta analogía radica en el carácter “probable” del último estado de cosas. Kant dirá que a diferencia del primero (la tesis es probable porque es, de hecho, un estado experienciable), el mundo feliz tiene una plausibilidad sólo lógica (sin referencia a la experiencia). Pero, ¿estamos autorizados a creer en algo, incluso sólo desde el punto de vista práctico, que tiene sólo plausibilidad lógica?

eso, pareciera que Kant quisiera hacernos creer que esto es legítimo para un agente ilustrado: que creer en estas afirmaciones es absolutamente racional e incluso *necesario* desde el punto de vista práctico. En realidad, así visto, el planteamiento de Kant tiene aún más visos de irracionalidad que el de un fideísta. Al menos el fideísta no funda su creencia de Dios en una creencia aún más descabellada: la de un mundo absolutamente moral y feliz. El fideísta dice que cree en Dios porque su sentimiento o su fe se lo dicta y punto. Pero Kant parece enredarse aquí en justificaciones cada vez más remotas, para algo que no tiene asidero alguno en la experiencia.

Ahora bien, es cierto que la creencia en una futura felicidad merecida es muy *útil* desde el punto de vista práctico. Un sistema de recompensas y amenazas mueve a actuar moralmente a aquellos individuos para quienes el respeto por la ley moral no constituye un motivo suficiente. Sin embargo, el argumento de Kant no es pragmático o utilitarista. Kant no considera que estas creencias sean simplemente *recomendables* en virtud de su utilidad como incentivos morales.

Kant afirma que estas creencias son *necesarias*, prácticamente. Es cierto que funcionan como incentivos morales, pero no en el sentido de un incentivo empírico, es decir, de algo que puede estar presente o ausente en la deliberación moral. Al contrario, Kant considera que dichas creencias son parte constitutiva de toda deliberación moral, pues nos dice que,

Prescindiendo de Dios y de un mundo que, de momento no podemos ver, pero que esperamos, las excelentes ideas de la moralidad son indudablemente objetos de aplauso y admiración pero no resortes del propósito y de la práctica, ya que no colman enteramente el fin natural a todos y cada uno de los seres racionales, fin que la misma razón pura ha determinado *a priori* y necesariamente (A813/B841).

No se trata entonces de que podamos, por así decirlo, *jugar* con estas creencias a voluntad y escoger si las usamos o no para convencernos de la necesidad de actuar moralmente en X o Y circunstancias. Más bien de lo que se trata aquí es que la moral no tendría su carácter de obligatoriedad, si la razón especulativa no creara o postulara³ las ideas de Dios y de la inmortalidad del alma como garantes del bien supremo. Sin estas ideas, dice Kant, consideraríamos el actuar moral como comportamiento admirable, más apropiado para santos o sabios que para nosotros mismos, y no como

³ En la *Crítica de la razón pura* (5:122-133), Kant considera estas creencias como “postulados de la razón”. Kant afirma que la necesidad que acompaña a estas creencias es moral (*i.e.* práctica) y subjetiva. Llama entonces a estas creencias, “creencias puras racionales” puesto que son producidas por la razón pura pero sirven a los propósitos de la razón práctica. Aunque el argumento introduce algunas variaciones, es substancialmente igual al expuesto en el “Canon”.

nuestro deber y finalidad en tanto agentes racionales. Así, las creencias en la existencia de Dios y la inmortalidad del alma son moralmente necesarias, *i.e.*, hacen posible que asumamos como nuestro el deber moral.

Pero, ¿es en realidad necesario presuponer estas afirmaciones metafísicas para actuar moralmente? ¿O acaso está Kant introduciendo en el “Canon” una especie de *deus ex machina* para salvar sus propias creencias religiosas de la crítica que ha hecho a la metafísica? Además, ¿por qué si en la *Fundamentación a la metafísica de las costumbres*, Kant ha dicho que el único motivo válido para actuar moralmente es el sentimiento de respeto por la ley moral (4:401), introduce aquí la creencia en recompensas supramundanas como incentivos *necesarios*⁴?

En realidad, es difícil entender estas creencias como condiciones de la posibilidad misma de la acción moral. Alguien podría señalar, no sin razón, que existen personas con una disposición moral tal que no necesitan de este tipo de incentivos. Tal vez el prototipo moderno para este ser humano es el ‘ateo-moral’ o el ‘agnóstico-moral’ —aquel que o bien mantiene la inexistencia de Dios o bien suspende el juicio al respecto, y al tiempo sostiene la necesidad de actuar moralmente. Puede decirse que este tipo de no-creyente-moral, o bien es una especie de ‘neo-estoico’ para quien la felicidad es lo mismo que la virtud (o ser virtuoso es suficiente para ser feliz) o bien es una especie de ‘existencialista moral’ que considera que la felicidad simplemente es una ficción, no un fin que deba intentar conseguirse. Para este ateo-moral, la afirmación de Kant según la cual yo debo creer en la existencia de Dios para no considerar la ley moral sólo como “objeto de aplauso o admiración” sino también como “resorte del propósito y de la práctica” es a todas luces ridícula, y constituye una traición al pensamiento ilustrado. El ateo-moral o agnóstico-moral dirá que lo que no tiene validez objetiva no debe sostenerse ni como creencia teórica ni como creencia práctica y aunque pueda ser un incentivo para la acción moral —entre agentes no suficientemente ilustrados— no es, de ninguna manera, un incentivo “necesario”.

EL “CANON” COMO ARGUMENTO TRASCENDENTAL SOBRE LA CREENCIA RELIGIOSA

En lo que sigue, y para finalizar, voy a intentar ofrecer una defensa del argumento de Kant. Con miras a ello es importante, ante todo, atender al carácter *universal* y *necesario* que Kant atribuye a estas creencias. Al comienzo del “Canon”, Kant nos advierte que puesto que las ideas metafísicas son

⁴ Como afirma Frederick Beiser, el argumento de Kant suele ser atacado por dos inconsistencias básicas: que viola sus propios presupuestos anti-metafísicos y que va en contra de la pureza de su sistema moral. Véase F. Beiser (2006), “Moral Faith and the Highest Good”, *The Cambridge Companion to Kant and Modern Philosophy*, P. Guyer (Ed.), Cambridge-New York: Cambridge University Press.

inevitables, es decir, obedecen a la tendencia natural de la razón a ascender de lo condicionado a lo incondicionado, han de tener algún propósito o finalidad, y que, ya que este propósito no es teórico, debe entonces ser práctico (A796/B824). En otras palabras, Kant se hace la siguiente pregunta: puesto que las ideas de la razón no comportan conocimiento alguno, pero no dejamos de concebirlas⁵, ¿cuál es su significación propia? Y su respuesta es: la razón busca siempre, de manera natural, la *unidad de los fines humanos*. Sin las ideas de la inmortalidad del alma y la existencia de Dios, los humanos continuarían sin poder resolver la disparidad entre sus fines morales y sus fines naturales (*i.e.*, la felicidad). Así, las ideas de Dios y del alma inmortal constituyen el puente necesario entre los dos fines, de modo que el ser humano no esté permanentemente escindido.

Kant considera que la disparidad de los fines, esta escisión entre felicidad y moralidad, hace imposible la acción moral por la razón anteriormente expuesta: si no puedo ser feliz, no hay razón alguna para no dedicarme a obtener tanta satisfacción inmediata como sea posible, por los medios más efectivos, es decir, los inmorales. Así, sólo acudiendo a las ideas de Dios y de la inmortalidad del alma, como garantes de la felicidad merecida moralmente, se restablece el equilibrio humano y se puede garantizar que la moral sea escogida sobre el deseo de la felicidad. Dice Kant:

El fin (moral) está [...] ineludiblemente fijado, y según mi conocimiento entero, sólo hay una condición bajo la cual ese fin coincida con todo el conjunto de fines y posea, con ello, validez práctica, a saber, que haya un Dios, y que haya una vida futura. Sé con toda certeza que nadie conoce otras condiciones que conduzcan a la misma unidad de fines bajo la ley moral. Consiguientemente, dado que el precepto moral es, a la vez, mi máxima (tal como la razón ordena que lo sea), creeré indefectiblemente en la existencia de Dios y en una vida futura (A828-B856).

Kant afirma (quizás con razón) que no hay otro modo, otro argumento lógicamente válido para hacer coincidir moralidad y felicidad que a través de las ideas de Dios y de la inmortalidad del alma. Si se trata de salvar la inconmensurabilidad de los fines humanos, de darle al hombre una comprensión unitaria de sus esfuerzos, estas ideas son las únicas posibles. Por eso dice Kant que son ideas o creencias *necesarias*⁶. Son algo así como la única pieza del rompecabezas que puede llenar el vacío entre moralidad y

⁵ “La dialéctica trascendental se conformará pues con detectar la ilusión de los juicios trascendentes, y con evitar, a la vez que nos engañe. Nunca podrá lograr que desaparezca [...] y deje de ser ilusión. En efecto, nos habemos con una ilusión natural e inevitable, que se apoya, a su vez, en principios subjetivos, haciéndolos pasar por objetivos [...]” (A298-B355).

⁶ A diferencia de la “creencia pragmática”, *i.e.*, la del médico que postula una enfermedad si bien puede ser que sea otra la que aqueja a su paciente.

felicidad. Esta necesidad implica, evidentemente, la universalidad de dichas creencias. Kant considera que todos los seres humanos, sin excepción, hemos de concebir estas ideas para poder tener una comprensión unitaria de nuestros fines. Así las cosas, el “Canon” puede (y yo diría que debe) leerse como una *explicación trascendental de la religión*. Interpretado así, Kant estaría diciendo que los pilares de toda religión son las creencias en la existencia de Dios y la inmortalidad del alma, y que la religión misma es universal y necesaria (*i.e.*, inevitable), pues estas creencias que la fundamentan no pueden nunca no concebirse. La humanidad las ha producido siempre y las seguirá produciendo, como única forma posible de salvar a cada individuo de su profunda escisión interna.

Ahora bien, alguien podría decir que no toda religión postula este mundo feliz futuro merecido moralmente y garantizado por Dios, sino sólo el cristianismo. Y que, en esta medida, Kant está atribuyendo universalidad a un mero producto de la cultura occidental. Contra esta objeción, tal vez sea sensible acudir al ejemplo de una expresión religiosa paralela, ya no en Occidente sino en Oriente. Esta expresión sería la de la reencarnación hinduista o budista. La creencia en la reencarnación parece llenar el mismo vacío entre moralidad y felicidad al que se refiere Kant, y acudir exactamente a los mismos fundamentos: un alma inmortal, que pueda reencarnar, y un Dios que garantice el progreso hacia la felicidad total o el retroceso hacia la absoluta infelicidad en las encarnaciones subsiguientes. Este ejemplo, creo, permite ver cómo las mismas creencias pueden estar a la base de doctrinas religiosas distintas y pueden constituir, así, su fundamento trascendental. Aunque, por supuesto, una mera similitud empírica entre religiones no me autoriza a asumir que, de hecho, estas ideas constituyen tal fundamento trascendental, al menos creo que esta similitud nos permite dar mayor plausibilidad al planteamiento kantiano.

Sin embargo, aún no hemos resuelto la objeción más importante: la del no-creyente (ateo o agnóstico) moral. Si Kant ha dicho que la creencia en Dios y en la inmortalidad del alma son necesarias (*i.e.*, que la religión es necesaria) no deberían entonces admitir esta excepción. Creo que la respuesta es que, si bien el no-creyente-moral existe, su actitud no es originaria, sino que, al contrario, constituye una crítica al deseo humano por dar unidad a sus fines. En otras palabras, el ateo o agnóstico moral no es alguien que no ha concebido nunca las ideas de Dios y de la inmortalidad del alma (lo cual constituiría una verdadera excepción), sino alguien que las niega, una vez concebidas. El ateo o agnóstico moral decide, por su propia voluntad, mantener el rompecabezas incompleto: no es a-religioso sino anti-religioso. Se niega a la natural proclividad de la razón a concebir las ideas de Dios y de la inmortalidad del alma, y opta por negarlas, por borrarlas de sí, y por empecinarse en el esfuerzo escéptico que implica sostener su propia escisión. Su esfuerzo es inmenso, en la medida en que, como Kant lo ha dicho,

estas ideas no cesan de aparecer, y aunque la crítica devele la ilusión que las funda, vuelven a surgir cada vez que el ser humano intenta dar unidad a sus fines. El ateo o agnóstico moral es, entonces, una especie de “filósofo empirista”, tal como Kant lo ha caracterizado en las antinomias de la razón pura. Alguien que insiste en sostener las antítesis, a pesar de la natural proclividad o interés de la razón humana por sostener las tesis (A468/B496-A471/B499).

Para terminar quisiera sólo dar un argumento más, esta vez sobre la legitimidad de estas creencias religiosas o metafísicas, en el contexto de la Ilustración. Como habíamos dicho, Kant considera que el agente ilustrado, si bien no debe sostener nunca creencias religiosas por razones de fe, sí puede sostenerlas por razones prácticas. Aquí encontramos, entonces, una especie de teoría kantiana de la justificación de la creencia. Sostener creencias religiosas por razones de fe, a la manera del fideísta, implica una actitud dogmática. Kant considera que el ilustrado no puede tener dicha actitud, excepto cuando se trata del conocimiento. Así, la actitud fideísta es una especie de usurpación, pues sólo en la ciencia es posible sostener dogmas.

Pero, por otro lado, Kant tampoco cree que el agente ilustrado deba ser un ‘ateo’ o ‘agnóstico moral’, o un ‘filósofo empirista’. ¿Por qué? Primero, porque escoger la moralidad por la moralidad misma, sin referencia alguna a la felicidad, implica una actitud, aunque digna de elogio, muy artificial. La mayoría de los humanos simplemente no tienen un carácter tan virtuoso (casi estoico) como para actuar moralmente y al mismo tiempo sostener con total seguridad subjetiva la imposibilidad de ser feliz. Kant sabe que demandar del agente ilustrado una actitud como esta es casi como pedirle que actúe de forma sobrehumana y, en ese sentido, es condenar la Ilustración misma al fracaso.

Segundo, porque la actitud del ateo o agnóstico moral o del ‘filósofo empirista’ es excesivamente intelectualista y en ese sentido está (paradójicamente) en desacuerdo con el espíritu de la Ilustración. A propósito del ‘filósofo empirista’, Kant dice:

Cuando el empirismo se vuelve, a su vez, dogmático en relación con las ideas (cosa que sucede a menudo) y niega *insolentemente* lo que se halla más allá de la esfera de sus conocimientos intuitivos, es él mismo el que incurre en *la falta de modestia*, falta que es tanto más reprochable cuanto que en este caso ocasiona al interés práctico de la razón un daño irreparable (A471/B499, las itálicas son mías).

El filósofo empirista incurre en la “falta de modestia,” pues pretende que sólo aquello que se puede conocer es digno de ser creído, tanto teórica como prácticamente. En otras palabras, este agente es tan rígidamente racional que ha perdido toda moderación en sus pasiones y su vida está dirigida por

la insolencia o arrogancia intelectual. Según Kant, un agente ilustrado que conoce los límites de su propio entendimiento no puede permitirse tal arrogancia. La actitud del verdadero agente ilustrado es la de la crítica permanente y esta crítica implica la modestia frente a las afirmaciones metafísicas. El agente moderno no debe, entonces, ni afirmarlas como conocimiento, ni negarlas como *esperanza humana*. Esto último significa, simplemente, que, aunque dude en el plano teórico de ellas, no necesite *descartarlas* como posibilidad práctica-existencial, pues en esto consiste la *esperanza*, a diferencia de la *expectativa* que sería la actitud del fideísta, la actitud dogmática frente a la promesa religiosa del mundo futuro.

**MODO DE PENSAR (DENKUNSAART),
CARÁTER E DIDÁTICA ÉTICA EM KANT**

*Mario Nogueira**

Neste artigo analiso a noção de caráter em Kant como resultado de um processo de educação moral que é marcado pelo cultivo das faculdades intelectivas do homem de modo a outorgar-lhe um modo de pensar (*Denkungsart*) resoluto e consistente, tanto em questões especulativas quanto práticas. Para tanto, analiso a importância da antropologia moral de Kant, os conceitos de didática ética e de virtude como adquirida por aprendizagem. O objetivo aqui é mostrar como o homem capaz de obedecer à determinação da vontade pela razão somente é capaz de agir assim se tiver seu caráter moral cultivado em um trabalho empírico.

INTRODUÇÃO GERAL AO TEMA

O caráter verdadeiro é o caráter da liberdade. Tudo o mais que a natureza dota o ser humano —sua natureza, seu temperamento, sua fisionomia— não constitui o seu caráter. O caráter é a vontade de acordo com princípios. A característica da vontade livre constitui o verdadeiro caráter do ser humano e este é o caráter do ser humano no sentido mais restrito, e nós o chamamos de *Denkungsart* (*modo de pensar*) (Kant, Preleções sobre Antropologia por Mrongovius, 1384-5).

* Universidade Federal de Ouro Preto, Brasil.

Considera-se há algum tempo que os estudos sobre caráter moral voltaram a ter uma posição central na filosofia a partir de 1958 quando G. E. M. Anscombe publicou seu célebre artigo “Modern Moral Philosophy”.

Nesse texto, Anscombe alega que tanto o Kantismo quanto o Utilitarismo, as duas maiores tradições na Filosofia moral do ocidente, por sustentarem visões equivocadas, abordavam a fundação da moralidade em noções legalistas tais como o dever e a obrigação.

Segundo Anscombe, para se fazer ética de um modo apropriado, deve-se começar com aquilo que é necessário para que um ser humano floresça ou viva bem. Isso implicou retornar a algumas questões como “qual a natureza da virtude” ou “o que podemos entender como aquilo que torna um caráter moral admirável” ou “como alguém se torna virtuoso” —por ensino, por desenvolvimento da sua própria natureza ou por um tipo de hábito que aplicamos à nossa natureza e que somos responsáveis por ele¹.

Também já foi dito que a partir de 1971 o tema volta a interessar os filósofos contemporâneos uma vez que, na parte III de *Uma Teoria da Justiça*, John Rawls aponta para uma reconsideração deste tipo de preocupação, obviamente sem sustentar a mesma perspectiva de Anscombe. Rawls mostrou como os indivíduos devem ser criados em um Estado justo de modo que possam desenvolver as virtudes formadoras do caráter moral esperadas em bons cidadãos. Sua abordagem sobre a natureza e o desenvolvimento do que ele chamou de “auto-respeito” estimulou outros filósofos a explorarem os fundamentos psicológicos da virtude e as contribuições feitas pelas amizades, pela família, pela comunidade e por um trabalho significativo para a consolidação de um bom caráter².

Van Wik publicou um artigo em que contribuiu com mais detalhes sobre o interesse de Rawls no tema. Segundo seu texto, mesmo antes de escrever sua obra principal, Rawls já ressaltava questões de educação moral e formação do caráter, ao escrever que a educação moral encorajaria cada pessoa a possuir um sentimento mais forte sobre seu próprio valor como pessoa e a sua justificação para isso seria o fato de que o auto-respeito é um bem primário que a sociedade deve distribuir. Rawls afirmava, então, que a educação moral a ser apoiada por um liberal ensinaria o respeito pelas liberdades básicas e pelas instituições democráticas tal como a tolerância religiosa e a rejeição da escravidão e, por fim, o liberalismo político pediria que a educação das crianças incluísse assuntos como o conhecimento dos seus direitos constitucionais e civis, de modo que eles pudessem saber, por exemplo, que

¹ Cf. Homiak, M., “Moral Character”, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. In <http://plato.stanford.edu/>

² *Ibidem*.

a liberdade de consciência existe na sociedade deles e que a apostasia, algo muito debatido no país de Rawls, não é um crime.

Van Wyk ainda destaca a afirmação de Rawls sobre a influência da educação sobre o caráter de modo a fortalecer as virtudes políticas que se relacionam com o desejo de honrar a justa cooperação social nas suas relações com os demais indivíduos. Ressalta, ademais, a defesa de Rawls ao encorajamento das disposições que propiciem a reciprocidade e o mútuo entendimento, uma vez que a idéia intuitiva da justiça é a igualdade, ou seja, é a idéia de uma sociedade como um sistema justo de cooperação entre pessoas iguais³.

A rigor, os leitores mais cuidadosos de Kant sabem há muito tempo que a ética kantiana não é simplesmente um programa formalista⁴ ou purista em que temas concernentes à história, à psicologia, ou à antropologia não teriam relevância para a moralidade humana⁵. O século XXI tem sido pródigo em publicações de bons leitores de Kant como Allen Wood, Robert Louden, Barbara Herman, entre outros, que perseveraram em trabalhar com mais “completude” a ética Kantiana, ressaltando em diferentes obras o que ele sustentou claramente em algumas passagens do seu grande trabalho filosófico, ou seja, que a ética, tal como a física e a lógica, consiste em duas partes: uma parte pura, não empírica, na qual a fundamentação de leis ou princípios *a priori* devem estar localizados. E a parte empírica ou impura que consiste nos “preceitos com base na experiência” (*Metafísica dos Costumes* 217) e cuja tarefa é examinar uma parte relevante da experiência (no caso da ética, a natureza humana e a cultura) a fim de aplicar corretamente os princípios *a priori* da teoria⁶.

Esta segunda parte da ética é mencionada por Kant de modos variados, seja como “antropologia moral” (*Metafísica dos costumes* 217), “antropologia prática” (*Fundamentação da metafísica dos costumes*, 388), “filosofia moral aplicada” (*Preleções sobre ética*, 599) e, algumas vezes, simplesmente “antropologia” (*Fundamentação da metafísica dos costumes*, 412,

³ Wyk, R.N. van, “Is Value Education the Achilles’ Heel of Liberalism?” in T. MAGNELL (ed.) *Values and Education*. Rodopi: Amsterdam/Atlanta, 1998.

⁴ De acordo com *The Oxford Companion to Philosophy* o formalismo ético seria “a type of ethical theory which defines moral judgements in terms of their logical form (for example, as ‘laws’ or ‘universal prescriptions’) rather than their content (for example, as judgements about what actions will best promote human wellbeing). *The term often also carries critical connotations. Kant, for example, has been criticized for defining morality in terms of the formal feature of being a ‘universal law’, and then attempting to derive from this formal feature various concrete moral duties*”. Meu grifo, p. 685.

⁵ Sobre este ponto, veja-se o excelente artigo de Wilson, H., “Kant’s integration of Morality and Anthropology”. *Kant Studien*, nº 88, 1997, pp. 97-104.

⁶ Mais desenvolvimento sobre este tema em Nogueira, M., “A Educação na Ética Kantiana”. *Educação e Pesquisa* (USP), São Paulo, v. 30, nº3, pp. 447-460, 2004.

27). Suas palavras no Prefácio da sua *Fundamentação da metafísica dos costumes* (BA III-IV) são elucidativas:

Tanto a filosofia natural quanto a filosofia moral podem cada qual ter a sua parte empírica, pois aquela tem de determinar as leis da natureza como objeto da experiência, e esta, as da vontade do homem enquanto é afetada pela natureza; as primeiras, considerando-as como leis segundo as quais tudo acontece, a segunda, como leis segundo as quais tudo deve acontecer, mas ponderando também as condições pelas quais com freqüência não acontece o que devia acontecer. Pode-se chamar empírica toda a filosofia que se baseia em princípios da experiência; mas a que apresenta as suas teorias derivando-as exclusivamente de princípios *a priori* denomina-se filosofia pura. Essa, quando é simplesmente formal, chama-se Lógica; porém se limita a determinados objetos do entendimento, recebe então o nome de Metafísica. Dessa forma, surge a idéia de uma dupla Metafísica, uma metafísica da Natureza e uma Metafísica dos costumes. A Física terá, pois, sua parte empírica, mas também uma parte racional; da mesma forma a Ética, se bem que nesta a parte empírica se poderia chamar especialmente *antropologia prática*, enquanto a parte racional seria a *Moral* propriamente dita.

Fica claro que muito daquilo que lemos em muitos livros ou ouvimos em sala de aula sobre o purismo da ética kantiana foi fruto de uma leitura que desqualificava algumas obras do próprio Kant. Filósofos renomados assumiram a versão purista também para criticar a obra Kantiana, como foi o caso de Hegel e Bernard Williams, entre outros. Hegel, por exemplo, reconstrói a ética de Kant como consistindo em um tipo de “pureza absoluta” que “renuncia totalmente ao conteúdo da lei”, um “formalismo que considera como contingente e morto aquilo que podemos designar sob o conceito de particularidade”⁷. De modo similar, Williams interpreta a ética de Kant como sendo um programa estritamente purista que insiste tanto em abstrair a consciência moral de outros tipos de reação emocional quanto da influência social, assim como negar que a biologia, a história e a psicologia têm algo a contribuir para nosso entendimento da moralidade⁸. Estas considerações podem até funcionar quanto à primeira parte do projeto da ética de Kant, mas ignoram completamente a segunda parte, à qual os princípios empíricos pertencem.

Para entender bem a “antropologia moral” de Kant, deve-se procurar não apenas seus trabalhos publicados em *Ética*, mas também suas preleções sobre antropologia, educação, além dos seus escritos de história, política

⁷ Cf. *Des Manières de Traiter Scientifiquement Du Droit Naturel*. Trad. Bernard Bourgeois. Paris: Vrin, 1972, (II, 36-37 Le Formalisme Scientifique).

⁸ Cf. *Ethics and the Limits of Philosophy. Making sense of Humanity*. Especialmente capítulos 4 e 10. Barbara Herman em *Moral Literacy* trata muito bem o equívoco de interpretação de Williams, B., *Cf. Moral Literacy*, cap. 1.

e religião e especialmente a *Doutrina da Virtude*. Esses textos costumam ser vistos em segundo plano face às três críticas e, além disso, existe o que pode ser chamado de um obstáculo cultural ou disciplinar para a apreciação da “antropologia moral” de Kant. Filósofos profissionais desde o tempo de Kant têm sido cada vez mais obsessivos em “manter a filosofia pura” quer dizer, ao diferenciar suas disciplinas de todas as outras devido ao seu vínculo com seus aspectos empíricos. Ironicamente, o próprio Kant foi parte especial neste movimento para purificar a filosofia, reivindicando que a metafísica “não é senão o inventário de tudo que possuímos através da razão pura, arrumado sistematicamente [...] sozinha propriamente constitui o que nós podemos chamar filosofia, no sentido restrito do termo”⁹. Entretanto, em muitas outras passagens Kant adere a uma concepção mais tradicional de filosofia, afirmando simplesmente: “toda filosofia é tanto o conhecimento da razão pura, ou o conhecimento obtido pela razão a partir de princípios empíricos. A primeira é chamada de filosofia pura, a segunda de filosofia empírica”¹⁰.

Uma análise do histórico do ensino de Kant na Universidade de Königsberg, mostra que o autor da *Crítica da Razão Pura* dedicou uma grande parte da sua docência às disciplinas *impuras* tais como geografia, antropologia e pedagogia. Buscaremos então entender como a formação de um caráter moral sólido, que implica cultivo, exercício e ensino de *conteúdos* de disciplinas impuras irá capacitar o homem e fazê-lo “apossar-se de uma força e um vigor hercúleo a fim de superar as inclinações que engendram vícios, a virtude há de buscar suas armas no arsenal da metafísica, que é um assunto especulativo, e que somente poucos homens sabem manejar” (*Metafísica dos Costumes*, 376).

INTRODUÇÃO AO TEMA DE ACORDO COM KANT

Kant, na *Doutrina da Virtude*, esclarece que *ética* significou outrora *doutrina dos costumes* em geral (*philosophia moralis*) e que também se chamava *doutrina dos deveres*. Posteriormente, acreditou-se conveniente atribuir esse nome somente a uma parte da *doutrina dos costumes*, a saber: a *doutrina dos deveres que não estão submetidos a leis externas*. Assim, desde então o sistema da doutrina universal dos deveres se divide no sistema da doutrina do direito (*ius*), que é adequada para as leis externas, e da doutrina da virtude (*ethica*) que não é adequada para tais leis. Mais adiante diz que a ciência que trata do modo de estar obrigado sem ter em conta uma possível legislação externa, é a *ética* mesma, considerada segundo seu *princípio formal*.

⁹ *Crítica da Razão Pura* A XX, A 850/B 878.

¹⁰ *Crítica da Razão Pura* A 840/B 868; Cf. *Fundamentação* 4; 387-88.

O conceito primordial de sua ética, isso é muito conhecido e divulgado, é o conceito de dever que é já em si o conceito de uma coerção do livre arbítrio pela lei. O imperativo moral expõe pela sua sentença categórica esta coerção interior que não afeta aos seres racionais em geral (entre os quais poderia haver também *santos*), mas aos homens, como seres naturais racionais, que são suficientemente ímpios para possuírem coragem para transgredir a lei moral, apesar de reconhecerem a sua autoridade, e para que, mesmo que a sigam, o façam com descontentamento, isto é, resistindo ao dever devido às suas inclinações. Mas, tendo em vista que o homem é um ser *livre* (moral), o conceito de dever não pode conter mais que a auto-coerção (unicamente pela representação da lei), ou seja, a determinação interna da vontade. Assim, é possível conciliar a coerção com a liberdade do arbítrio, o que torna ético o conceito de dever.

Ainda sem confrontar a tese sobre o formalismo kantiano, as considerações sobre o ideal da humanidade em sua perfeição moral, segundo a *Doutrina da Virtude*, não devem perder nada da sua realidade prática por causa dos exemplos contrários à perfeição que podem ser tomados a partir do que somos agora, fomos ou presumivelmente seremos no futuro, e a *antropologia trivial*, que procede de conhecimentos da experiência, não pode prejudicar a *antroponomia*, traçada pela razão incondicionalmente legisladora.

Propor a perfeição correspondente à humanidade como um fim é, portanto, um dever em si mesmo e, segundo essa obra de Kant, deve-se colocar tal proposta de perfeição naquilo que pode ser advindo de nossas ações, tal como o exercício de nossa capacidade de refletir, o cultivo de todas nossas faculdades, nossa educação em geral, e não no que é apenas uma dádiva da natureza à qual temos que agradecer. Porque, do contrário, não se trataria de um dever.

Especificamente através do cultivo das faculdades (ou das suas disposições naturais), entre as quais o entendimento, faculdade que concerne ao dever e ao cultivo da vontade de cumprir todos os deveres em geral (o *modo de pensar* moral), é que o homem poderá *aprender a virtude*. Nas palavras de Kant:

É para o homem um dever progredir cada vez mais desde a incultura da sua natureza, desde a animalidade até a humanidade, que é a única por sua vez capaz de se propor fins: suprir sua ignorância por instrução e corrigir seus erros; e isto não somente aconselha a razão prático-técnica para seus diferentes propósitos, mas o ordena absolutamente a razão prático-moral e converte este fim em um dever seu, para que seja digno da humanidade que nele habita. Progredir no cultivo da sua vontade até chegar à mais pura intenção virtuosa: o momento em que a lei se converte por sua vez em móbil daquelas suas ações conformes com o dever (*Doutrina da Virtude*, 386-387).

Cultivar as próprias faculdades e ser um homem que é guiado pelo progresso da sua própria existência a partir de uma perspectiva pragmática, não é uma questão da *vantagem* que o cultivo das próprias faculdades possa proporcionar, mas é um dever a ser seguido. Segundo Kant, para cumprir esse dever temos que cultivar:

- (i) As *faculdades do espírito* que são aquelas cujo *exercício* somente é possível pela razão. São as faculdades *criadoras* cujo uso não é extraído da experiência, mas deduzido *a priori* a partir de princípios. A Matemática, a Lógica e a Metafísica da Natureza são concernentes a essas faculdades.
- (ii) As *faculdades da alma* são as que se encontram à disposição do *entendimento* e da regra que este utiliza para satisfazer quaisquer propósitos e que, nessa medida, se guiam pelo fio condutor da experiência. Os exemplos mencionados por Kant são a memória e a imaginação, sobre as quais se podem fundar a erudição e o gosto (o embelezamento interior e exterior) que oferecem instrumentos para diversos propósitos.
- (iii) As *faculdades corporais* são cultivadas quando cuidamos do que constitui no homem o *instrumento* (matéria) sem o qual os seus fins ficariam sem realização. Portanto, aprimorar de um modo intencional e permanente a dimensão animal no homem é um dever do homem para si próprio.

VIRTUDE E DIDÁTICA ÉTICA EM KANT

Kant afirma que nossas disposições naturais para praticar o mal são os *monstros* que devemos combater. Assim, a *fortaleza moral*, entendida como *valor* (*fortitudo moralis*) ou virtude, constitui também a suprema honra guerreira do homem e a única honra verdadeira. A virtude também é chamada de *verdadeira sabedoria*, isto é, *sabedoria prática*, porque torna seu o fim último da existência do homem na Terra. Somente possuindo-a o homem é livre, saudável, próspero, e não pode sofrer perdas pelo azar ou pelo destino, porque possui a si mesmo e nunca perde sua virtude.

A virtude é condicionada pela liberdade interna e esta requer dois elementos:

- (i) ser dono de si mesmo em um caso dado (*animus sui compos*), e
- (ii) dominar as próprias paixões.

Kant recomenda inicialmente o mesmo método de ensino (*Lehrart*) tanto para a ética quanto para a lógica. Entretanto, se a *Doutrina da Virtude* deve ser apresentada como uma *Wissenschaft* (*ciência*), ela deve também ser sistemática (*Metafísica dos costumes* 478), e para isso ocorrer deve-se escolher entre as duas seguintes opções de ensino: o método acroamático ou o erotemático.

Segundo Kant “a apresentação do que há de ser ensinado pode ser tanto acroamática (do grego *akroamai*, “ouvir”) que é quando todos, exceto o professor, são meros ouvintes, ou erotemática (do grego *eromai*, “perguntar”) onde o professor pergunta a seus alunos aquilo que lhes quer ensinar” (478).

O método erotemático é, por sua vez, subdividido no “modo dialógico ou socrático” e no “modo catequético de ensino”. No modo dialógico, o professor questiona a razão do estudante, e no modo catequético, o professor meramente questiona sua memória” (*Metafísica dos costumes* 478). Kant afirma que se queremos libertar qualquer coisa da razão de outrem, nós só o podemos fazer pelo modo dialógico, ou seja, pelas perguntas e respostas que professor e alunos se farão *mutuamente*. Com essas questões o professor *orienta o curso do pensamento do seu discípulo*¹¹, de tal sorte que ele faz tão somente desenvolver as disposições do aluno para certos conceitos em meio aos casos que lhe propõe. E o aluno, que assim descobre que ele próprio é *capaz de pensar, aprende como perguntar corretamente*.

Os métodos catequéticos e dialógicos também são freqüentemente discutidos em várias preleções de lógica mas eles têm um emprego especial em ética. O método catequético envolve um mero “trabalho de memória” no qual o estudante recita pensamentos que não são ainda os seus próprios, mas com o método dialógico ou o *modo socrático de ensinar*, o professor e o estudante, alternam perguntas e respostas entre si. De um modo alternativo, com o *método socrático* “o estudante questiona o professor (que de fato ainda é o estudante)”.

Uma vez que o método dialógico pressupõe maturidade maior por parte do estudante, o professor necessariamente o emprega após o método catequético. No entanto, segundo Kant, em ética, o método dialógico pode ser usado bastante cedo, e na “Doutrina do Método” da segunda *Crítica*, Kant descreve um caso que é posto para um “garoto de dez anos de idade” para se ver se ele chega ao julgamento apropriado sem que seja instruído por seu professor (*Crítica da Razão Prática* 155)¹². Ainda assim, “o primeiro e mais

¹¹ A esse procedimento socrático, Platão chamou de *psicagoge*. Cf. Nogueira, M., “Platão Educador: Ensino, Ética e Lógica no Diálogo *Político*”. Revista do Mestrado em Educação, UFSE, Vol. X, 2005, p.09-28. Cf. Nogueira, M., “A Educação Filosófica Grega; Uma Herança”. *Humanidades em Revista*, UnB-DF, Vol. 50, pp. 134-142, 2003.

¹² As várias seções de *Methodenlehre* dos seus escritos diferem substancialmente de uma para a outra. A ‘Doutrina do Método’ da *Crítica da Faculdade do Juízo*, por exemplo, mal pode ser dita como existente: ela consiste em uma seção de duas páginas acrescentada como um apêndice à ‘Dialética do Juízo Estético’. Porque “nenhum método de ensinar (*Lehrart, methodus*)” existe para a arte, nenhuma doutrina de método professando como devemos ensinar é possível na visão de Kant (355). A ‘Doutrina do Método’ da primeira *Crítica* é um caso muito mais substancial, concernindo à “determinação das condições formais para um sistema completo da razão pura” e é subdividida em uma “disciplina”, um “cânone”, uma “arquitetônica” e uma “história” da razão pura (A708/B736). No entanto, é dirigida mais a leitores que desejam estudar filosofia do que para aqueles que estão interes-

essencial instrumento de ensino da “Doutrina da Virtude” para o aluno ainda incipiente é um catecismo moral” (*Metafísica dos costumes* 478). O emprego inicial de uma educação moral apropriada deve lançar os fundamentos com “um catecismo puramente moral” (*Crítica da Razão Prática* 154), isto é, um catecismo não alterado pelo ensino religioso (*Metafísica dos costumes* 478, cf. *Sobre a pedagogia*, 495). Em *Sobre a pedagogia*, Kant revela seu inconformismo: “algo que está quase universalmente faltando, algo que promoveria grandemente a formação e educação das crianças é um catecismo do que é direito” (490). O professor sozinho faz as perguntas nesse estágio da instrução, e as perguntas devem ser endereçadas apenas à memória dos alunos, mais que ao raciocínio. O catecismo moral “deve conter casos que seriam populares, que ocorrem na vida comum, e que naturalmente sempre fizesse perguntas se algo é certo ou não” (*Sobre a pedagogia*, 490). Ele também deve “ser executado através de todas as subdivisões da virtude e do vício” e deve “levantar algumas questões casuísticas na análise de cada dever” (*Doutrina da Virtude*, 483).

A *didática ética* é o termo amplo que Kant usa para os métodos de ensino *acroamático* e *erotemático*. Estes métodos são exercícios que os professores empregam ao ensinar ética aos estudantes. A “contrapartida prática” desses exercícios é o *ascetismo*, “no qual é ensinado não apenas o conceito de virtude, mas também como colocar em prática e cultivar a capacidade para a virtude, assim como a vontade para a virtude” (*Metafísica dos costumes* 412). Não devemos, no entanto, confundir este “ascetismo” em que se cultiva a faculdade para a virtude com o ascetismo monástico que, segundo Kant, face a um temor supersticioso ou a um horror hipócrita de si mesmo, tortura o

sados em educação moral. São as seções da ‘Doutrina do Método’ da segunda *Crítica* e da *Doutrina da Virtude* que mais interessam aqui. Quando interpretadas juntas simplesmente como textos de educação moral mais que contribuições à arquitetura, elas acrescentam uma dimensão importante à teoria da educação de Kant. A doutrina do método da razão prática moral “lida não somente tanto com juízo como com a razão e o seu *exercício* tanto na teoria quanto na prática dos seus deveres” (*Doutrina da Virtude*, 411). Ao mesmo tempo uma *doutrina do método em ética* deve objetivar “direções gerais (um método) como para proceder em juízo” (411); mesmo enquanto se reconhece que, falando estritamente, não pode haver nenhuma ciência do julgamento e, portanto, nenhum método de julgamento. Porque, por método, entende-se “o conhecimento sistemático redigido em acordo com as regras reletidas” (*Lógica*, 139). Somente pelo intermédio das leis da razão um método pode ser formulado. Somente exercícios para o fortalecimento e o melhoramento do juízo prático podem e devem ser oferecidos, mas deve-se também reconhecer que tais exercícios não exatamente contribuem para uma *wissenschaftliche Lehre* no sentido estrito do termo (478). No entanto, como os “juízos não podem ser instruídos (em acordo com as leis), mas apenas exercitados” (*Refl* 170-71), e porque a ética “leva inevitavelmente a questões que recorrem a julgamentos” (*Metafísica dos costumes*, 411), o sentido no qual uma verdadeira doutrina kantiana do método (*Methodenlehre*) pode ser dita como existindo na ética permanece problemática. Podem ser dados exercícios para desenvolver, fortalecer e aplicar os juízos práticos, mas isso não constitui exatamente uma doutrina do método plenamente completa.

próprio corpo, não visando à virtude, mas objetivando uma espécie de expiação fanática, que consiste em infligir a si mesmo certos castigos e, em lugar de se arrepender moralmente, pretende reparar assim as próprias faltas. Mas, diz Kant, um castigo escolhido por nós mesmos, ou aplicado a nós mesmos, é algo contraditório já que o castigo sempre deve ser imposto por outro. E, longe de produzir aquela alegria íntima que acompanha a virtude, não pode realizar-se sem despertar um ódio secreto contra os preceitos da virtude¹³.

A *ginástica moral* consiste exatamente nesta luta contra os instintos da natureza visando assegurar o domínio dos mesmos, caso venham a ameaçar a moralidade. Desse modo, de acordo com a *Doutrina da Virtude*, ela nos inspira a coragem e aquela alegria interior que acompanha a consciência da liberdade reconquistada. A disciplina que o homem exerce sobre si mesmo não pode pois ser meritória e exemplar senão pela alegria que a acompanha.

Essa *ginástica* deve levar ao hábito que consiste em implantar em si próprio uma tendência persistente sem qualquer máxima. A satisfação freqüente do hábito, que é um mecanismo da sensibilidade (e por isso “*desamprender*” algo é sempre mais difícil que aprender). Entretanto, o hábito pela imitação do bom exemplo não pode fundar qualquer máxima de virtude uma vez que, para Kant, *a virtude consiste precisamente na autonomia subjetiva da razão prática de todo homem e, por conseqüência, ela implica que seja a lei o modelo, e não a conduta de outros homens*.

Quanto ao sentido específico da mencionada “casuística” utilizada na educação moral, Kant afirma que ela não é nem uma *Wissenschaft* nem parte disso e tampouco é um método (*Lehre*) que diga respeito a como algo deve ser encontrado (como um exercício relacionado ao modo como a verdade deve ser pesquisada). Mas afirma, ao final de uma de suas discussões sobre o catecismo moral, que “seria de grande valor para formação ética dos alunos levantar certas questões casuísticas na análise de cada dever” respeitando o que deve ser feito em situações “complicadas” (*verfänglich*) (*Metafísica dos costumes*, 483). Assim, enquanto ele coloca a casuística participando da “Doutrina dos Elementos” mais do que da “Doutrina do Método” (*Doutrina da Virtude*, 413), na prática real do ensino de ética a casuística trabalha lado a lado com aspectos da didática, tais como os métodos catequético e dialógico. E isto faz sentido, uma vez que o objetivo primeiro de todas essas técnicas é ajudar a fornecer “uma instrução geral (um método) de como proceder em julgamentos” (*Doutrina da Virtude*, 411). A esperança é que, ao trabalhar com esses exercícios, os alunos gradualmente

¹³ Segundo Kant, arrepender-se de alguma coisa (o que é inevitável quando lembramos certas transgressões passadas, lembrança que temos até o dever de manter viva) e impor-se uma penitência (o jejum, por exemplo) com intenção piedosa, são dois atos muito diferentes do ponto de vista da intenção moral. O último, que tem algo de triste, sombrio e mal-humorado que torna odiosa a própria virtude e não é inata, afugenta os seus partidários.

“sintam o progresso do seu poder de julgamento” (Cf. *Crítica da Razão Prática*, 154), daí adquirindo um interesse mais aguçado nas questões morais (*Crítica da Razão Prática*, 153).

Kant afirma que a virtude não é inata e deve ser adquirida. A faculdade moral do homem não seria a virtude, se ela não fosse produzida pela força da resolução nos conflitos com as inclinações. Ela é produto da razão pura prática na medida em que esta conquista pela liberdade, com consciência de sua superioridade, o poder supremo sobre tais inclinações.

A cultura da virtude possui como princípio o seu exercício vigoroso, firme e corajoso que é a sentença dos estóicos que diz “habitue-se a *suportar* os maus contingentes da vida e a se afastar dos gozos supérfluos” (*Metafísica dos costumes*, 484). Segundo Kant, trata-se aqui de um tipo de “dietética” para o homem que consiste em se conservar moralmente são. Mas a *saúde* é um bem-estar negativo, ela não pode ela própria ser sentida. É necessário que alguma coisa a ela se atrele, que procure um contentamento para viver e que seja, portanto, puramente moral. E, concordando com Epicuro, Kant assegura que isto é um coração sempre alegre.

Enfim, o homem que conhecemos ao ler esta parte da ética de Kant é aquele cujo

Dever é progredir cada vez mais desde a incultura da sua natureza, desde a animalidade até a humanidade, que é a única por sua vez capaz de se propor fins: suprir sua ignorância por instrução e corrigir seus erros; e isto não somente aconselha a razão prático-técnica para seus diferentes propósitos (da habilidade), mas que o ordena absolutamente a razão prático-moral e converte este fim em um dever seu, para que seja digno da humanidade que nele habita. Progredir no cultivo da sua vontade até chegar à mais pura intenção virtuosa, ao momento em que a lei se converte por sua vez em móbil daquelas suas ações conformes com o dever (*Metafísica dos costumes*, 386-387).

“Progredir no cultivo da sua vontade” implicará a formação de um caráter que fará o “agir por dever” como algo inerente ao seu pensamento.

SOBRE O CARÁTER MORAL EM KANT

Na *Crítica da Razão Prática*, Kant escreve que por “*Doutrina do Método* é entendido o caminho pelo qual se pode assegurar a entrada na mente humana das leis da razão prática, e influenciar nas máximas da mesma; isto é, como se pode também tornar a razão objetivamente prática em subjetivamente prática” (151).

“Encontrar uma entrada na mente humana para as leis da razão prática e tornar a razão objetivamente prática em subjetivamente prática” (isto é, para seres humanos) ressalta o projeto fundamental da antropologia moral de Kant: como podemos tornar a moralidade eficaz na vida humana? Um

modo específico no qual a razão objetivamente prática deve ser tornada subjetivamente prática para seres humanos (particularmente seres humanos cujas capacidades cognitivas não estão ainda completamente desenvolvidas) é procurando através de “biografias de tempos antigos e modernos com o propósito de se ter exemplos em mãos dos deveres que eles formulam” (*Crítica da Razão Prática* 154). Parte do objetivo aqui é encontrar uma representação tangível da ética pura, algo que possa ser visto e sentido. De modo semelhante, na “Doutrina do Método” na *Metafísica dos costumes*, Kant escreve: Os meios experimentais (técnicos) para a formação da virtude é o bom exemplo do próprio professor (sua conduta exemplar) e o exemplo preventivo de outras pessoas, porque a imitação, para o ser humano ainda não formado, é a primeira determinação da vontade para aceitar máximas que ele subsequentemente elabora para ele próprio (479).

O ser humano ainda não formado ou educado necessita de uma manifestação física da virtude com a qual ele possa se identificar e com ela aprender. O estudante precisa deixar-se levar por esta linha condutora (*Crítica da Razão Prática*, 152; Cf. *Pedagogia*, 461) até que ele compreenda que “a norma e a instrução repousam somente na *sua* razão”. Isso equivale a dizer que aquilo que ele precisa não é aprender estas regras de conduta a partir da experiência, ou ser doutrinado por outros seres humanos. Sua própria razão lhe ensina aquilo que se deve fazer e diretamente lhe manda fazer (*Metafísica dos Costumes*, 481).

Para Kant, o caráter é uma tarefa moral definitiva do nosso destino como membros da humanidade. F. Munzel apresenta com detalhes quatro acepções para o termo caráter em Kant¹⁴. Na questão moral, o caráter é o compromisso constante com a virtude, realizado através de um resolutivo “modo do pensar” (*Denkungsart*)¹⁵. Na questão antropológica, o caráter é a tarefa

¹⁴ Munzel, F., *Kant's Conception of Moral Character: The Critical Link of Morality, Anthropology and Reflective Judgment*. Chicago: The University of Chicago Press: 1999.

¹⁵ As traduções de *Denkungsart* variam. Por exemplo, há “modo de pensar” (tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Cf. *Crítica da razão pura*, A551/B579) e “maneira de pensar” (tradução de Valerio Rohden. Cf. *Crítica da Razão Prática*, 152 e de Francisco Cock Fontanella, Cf. *Sobre a pedagogia*, 480). Munzel (1999, p. XV) afirma que “dois termos centrais para o sentido restrito de caráter moral em Kant, na sua formulação madura, exigem muita atenção. O mais conhecido é *Gesinnung*. O outro, *Denkungsart*, que recebeu menor reconhecimento como um termo técnico nos escritos de Kant. As traduções para estes termos variam consideravelmente, e se existe um ponto de concórdia que a consulta a muitos estudos possa nos trazer alguma luz, é exatamente a dificuldade em encontrar um modo satisfatório de os traduzir. A fim de preservar as nuances da língua alemã – particularmente desde que o sentido maduro de Kant desses termos e suas conexões com o caráter moral não são completamente evidentes em cada uso, e para capturar tão perto quanto possível o sentido técnico destes termos, enquanto eles definem o caráter moral, *Denkungsart* pode ser traduzido como “conduta do pensamento” e *Gesinnung* como “comportamento da mente”. Munzel segue por 4 páginas do seu livro explicando a tradução do termo. Cf. “A Note to Translation”, pp. XV-XIX.

de formação do ser racional específico que nos tornamos, isto é, a formação do ser humano racional em relação à natureza viva. No âmbito da estética, o caráter é a tarefa de produzir, com base na liberdade, o trabalho de arte que nos é próprio como humanidade. E quanto à ontologia, o caráter é o alcance da unidade das ordens natural e moral no indivíduo, uma unidade que resulta na realização concreta da lei moral no mundo. Apenas quando todas essas dimensões são levadas em consideração, começa-se a ter uma compreensão mais completa da concepção de Kant do caráter moral.

O estudo do tema feito por Werner Stark ressalta que, por volta do ano acadêmico 1777-78, aparece pela primeira vez o uso feito por Kant dos termos, acima mencionados, como um par sistêmico: modo de pensar (*Denkungsart*) e modo de sentir (*Sinnesart*)¹⁶. Também é assim que Kant inicia a discussão do “Caráter da Pessoa” na sua *Antropologia* e, portanto, percebemos uma boa indicação de que quatro anos antes do aparecimento da primeira edição da *Crítica da Razão Pura*, ele já tinha iniciado a elaboração da sua concepção madura de caráter. Este quadro é absolutamente consoante com o que se pode coletar a partir das transcrições dos alunos nas *Preleções sobre Antropologia*¹⁷.

Logo na primeira *Preleção*, Kant diz que o *caráter* pode ser considerado de dois modos: com respeito ao corpo, que é de acordo com o aspecto ou a compleição de alguém, ou com respeito à conexão entre o corpo e a alma (Collins, p. 218). Entretanto, uma vez que Kant não está interessado na “investigação sutil e eternamente fútil acerca do modo como os órgãos do corpo estão conectados ao pensamento” (Carta para Marcus Herz, 1773, p. 138)¹⁸, ele acrescenta que esta “conexão” não é outra senão o “temperamento” (Collins, 218). O *caráter* pode consistir nas capacidades superiores de uma pessoa (Collins, 227), mas Kant ainda não o associou com a liberdade da vontade nem o “designou” ainda como o indicador de um caráter “inteligível” dado que o caráter nesta leitura inicial “diz respeito ao coração”. Ele “aparece” *no modo de pensar e de se conduzir* de alguém e se revela nas suas roupas (Collins, 230). E assim, enquanto “os caracteres do homem são todos morais”, nessas *Preleções*, eles se referem à moralidade que ainda não identificou uma espontaneidade atemporal absoluta como sua fonte.

¹⁶ *Sinnesart* refere-se aos atributos mentais e emocionais, inclinações, estados, como aqueles que são empiricamente evidentes em formas lingüísticas e físicas de expressão. Na concepção de Kant, pertencem à natureza humana sensível (sendo o contraponto do modo de pensar, *Denkungsart*).

¹⁷ Cf. Kant, *Lectures on Ethics*. Edited by Peter Heath & J. B. Schneewind. Translated by Peter Heath. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

¹⁸ Kant's *Briefwechsel*, Kant's *gesammelte Schriften*, vol. X, ed. Königlich Preussische Akademie der Wissenschaften; Berlin: Georg Reimer, 1900.

Esta situação muda consideravelmente na preleção anotada por *Friedländer*, já com o projeto da *Crítica* em andamento. A divisão dos âmbitos do conhecimento dentro da antropologia, de acordo com essa versão, é o ser humano como animal, isto é, como natureza pura, e “como inteligência ou ser humano” (*Friedländer*, 617). Os tópicos da antropologia podem então ser agrupados em duas categorias: (i) as qualidades do ser humano como criatura natural, consistindo na natureza, no talento, e no temperamento, e (ii) nas qualidades da *liberdade*, que incluem a mente, o coração e o caráter (*Friedländer*, 625 ss). Sem dúvida, Kant acrescentará posteriormente que a mente e o coração são menos ancorados na liberdade que o caráter, já que vê o caráter como o mais “ativo” dos atributos humanos: enquanto o coração é a atividade pelo instinto, o caráter é a atividade por *princípios* (*Friedländer*, 627-8).

O caráter pode ainda parecer um atributo empírico que é em algum sentido “observável”, tal como o comportamento de uma pessoa altamente seguidora de princípios, mas o caráter também se refere a um atributo muito mais fundamental, e que repousa na reclusão do mundo *noumenal*. Por esta razão, não é por acidente que Kant escolhe esta *Preleção* para fazer a distinção entre o símbolo e o caráter: longe de ser um mero emblema que sustenta uma “similaridade com a coisa-em-si, o caráter se refere, cada vez mais, àquela propriedade que não é presente pela experiência e nunca pode ser”. Assim, Kant associa o *modo de pensar* (*Denkungsart*), no estágio inicial das preleções, com o *caráter empírico* (*Friedländer*, 649), precisamente aquilo que ele identificará com o *caráter inteligível* na primeira *Crítica*, seis anos depois.

Em *Menschenkunde*¹⁹, uma preleção que parece ser do ano da publicação da primeira *Crítica*, Kant introduz a noção de *caráter absoluto* (*Charakter schlechthin*). Mas, Kant ainda diz que “o caráter tem um sentido duplo, que tanto significa o caráter de uma coisa, como *significa um atributo decisivo de um ser racional*” (*Menschenkunde*, 1156). E este segundo significado identifica o *modo de pensar* (*Denkungsart*) do ser racional. Como tal, “o caráter sozinho fixa para o ser humano o conceito da sua pessoa”. Longe de restringir o caráter às “idéias da razão pura” o conceito também mantém sua qualidade natural nestas *Preleções*.

As três máximas do *verdadeiro caráter*, Kant continua no mesmo texto, são: amar a verdade, manter sua palavra, e recusar lisonjas (*Menschenkunde*, 1169-70). E, arremata:

O caráter não é como o temperamento, que é ele próprio uma disposição para a felicidade, mas [propicia] meramente a dignidade para ser feliz. Assim, não se diz um feliz caráter, mas um bom caráter. Uma vez que o caráter é uma questão de vontade livre, nós também o consideramos não como um dom

¹⁹ “Immanuel Kant’s *Menschenkunde* oder philosophische Anthropologie”. Nach handschriftlichen Vorlesungen herausgegeben von Fr. Ch. Starke.

natural, mas como nosso mérito. Através de um bom caráter o ser humano não é sucessivamente feliz, mas digno de felicidade (*Menschenkunde*, 1174).

Portanto, para Kant, a antropologia busca determinar esta dignidade para ser feliz na composição dos seres humanos *tal como eles existem*, isto é, no caráter de cada um.

Nas preleções anotadas por Mrongovius, feitas naquele que parece ter sido o mesmo ano da data da publicação da *Fundamentação* (1785), a divisão da antropologia pragmática, que foi essencialmente uma variante da *fisiologia* (como conhecimento do mundo), agora consiste em *fisiologia e prática*, na qual a *prática* lidaria com a “característica do ser humano” (Mrongovius, 1367). Nas *Preleções* da década de 1770, o caráter referia-se tanto ao aspecto ou à compleição quanto ao temperamento. Em *Menschenkunde*, continuará a distinção entre natureza e seres racionais. Já nas *Preleções* de Kant anotadas pelo aluno Mrongovius, encontramos a separação marcando o limite entre o ser humano como *um produto da natureza* e o caráter *moral do próprio ser humano* (1367). E na mesma *Preleção*, Kant complementa:

O caráter verdadeiro é o caráter da liberdade. Tudo o mais que a natureza dota o ser humano —sua natureza, seu temperamento, sua fisionomia— não constitui o seu caráter. O caráter é a vontade de acordo com princípios. A característica da vontade livre constitui o verdadeiro caráter do ser humano e este é o caráter do ser humano no sentido mais restrito, e nós o chamamos de *Denkungsart* (*modo de pensar*) (Mrongovius, 1384-5).

Isto é também o caráter prático, que coincide com uma *Reflexão* do mesmo período, na qual Kant afirma que o caráter é “o que a liberdade determina” e é a “personalidade moral”, que “consiste não naquilo que o homem recebe, mas no que ele faz”²⁰. A unidade a ser alcançada pode apenas ser uma unidade sintética e não analítica. Ela não é dedutiva. Um termo não é derivado do outro. Uma unidade sintética, como Kant diz, ainda na introdução da *Crítica da Faculdade do Juízo*, “surge da união do condicionado com a sua condição” (197). É nestes termos que a concepção de caráter como a unidade do pensamento e da ação eficazes do agente moral no mundo deve ser considerada.

Se a concepção de caráter assim definida está correta, então a concepção da unidade é importantíssima. E a noção com a qual Kant tão frequentemente dá expressão a estas questões é precisamente aquela cuja elucidação (como ele afirma no prefácio da segunda *Crítica*) pode ser fornecida apenas por “uma crítica exaustiva da razão prática”. Ela própria “constituindo o

²⁰ “Kant’s handschriftlicher Nachlass”, Kant’s gesammelte Schriften, vol. XV-II, ed. Königlich Preussische Akademie der Wissenschaften; Berlin: Georg Reimer, 1913, p. 867).

maior mérito” deste trabalho e cujo mesmo termo, posteriormente na *Crítica da Razão Prática* é dado como a definição de caráter: *o modo de pensar (Denkungsart) consistente e resolutivo*” (6-7, 152).

Se os escritos de *Sobre a Pedagogia* afirmam que a etapa suprema da educação é a *consolidação do caráter*, o que devemos, então, fazer para alcançar este fim? Para que possamos solidificar firmemente o caráter das crianças, é preciso ensinar-lhes os deveres a cumprir. Esses deveres são aqueles que elas têm em relação a si mesmas e aos demais.

Quanto aos primeiros, consistem em conservar uma certa dignidade interior, dignidade esta que faz do homem a criatura mais nobre de todas. Segundo Kant é nosso dever não renegar em nossa própria pessoa essa dignidade da natureza. Nós a renegamos quando, por exemplo, nos entregamos aos vícios contra a natureza ou a qualquer sorte de intemperança.

Quanto aos deveres para com os demais, devemos inculcar desde cedo nos educandos o respeito e atenção aos direitos dos outros e procurar assiduamente que eles os coloquem em prática. Kant lança mão de um exemplo: se uma criança encontra outra, pobre, e a afasta rudemente de seu caminho, devemos tratá-la com a mesma arrogância para que sinta *vivamente* quanto sua conduta é contrária ao direito da humanidade.

A educação moral kantiana prevê que o dever para consigo mesmo consiste na preservação pelo homem da dignidade humana em sua própria pessoa. Segundo Kant, o homem quando tem diante dos olhos a *idéia* de humanidade, critica a si mesmo. Nessa idéia, ele encontra um modelo, com o qual percebe a si próprio e se analisa. E acrescenta o que é primordial: as crianças, mesmo não tendo ainda o conceito abstrato do dever, da obrigação, da conduta boa ou má, entendem que há uma lei do dever, e entendem que esta não deve ser determinada pelo prazer, pelo útil ou coisa semelhante, mas por algo universal que não se guie conforme os caprichos humanos. Antes o próprio professor deve formar para si mesmo este conceito e, pouco a pouco, ensiná-lo.

Por fim, Kant enumera uma série de ensinamentos morais que devem ser levados aos estudantes por seus mestres. Ele afirma que convém demonstrar aos adolescentes como a desigualdade entre os homens é uma ordem de coisas derivada das vantagens que algum homem buscou em relação a outro. A consciência da igualdade dos homens na desigualdade da ordem civil pode ser inspirada aos poucos. Da mesma forma, convém também orientar o jovem para a alegria e o bom humor²¹. A alegria do coração deriva da consciência tranqüila, da igualdade de humor. Podemos levá-lo, através do exercício, a se tornar um membro feliz da sociedade. Devemos também o

²¹ Este tema é mais trabalhado em M. NOGUEIRA, “Para inspirar confiança: considerações sobre a formação moral em Kant”. *Trans/Form/Ação: Revista de Filosofia, UNESP, Marília - SP*, v. 29, n. 1, pp. 21-30, 2006.

orientar a considerar muitas coisas como deveres: devo considerar uma ação como valiosa, não porque se adapta à minha inclinação, mas porque através dela eu cumpro o meu dever. Devemos orientar o jovem à humanidade no trato com os outros, aos sentimentos cosmopolitas.

Para Kant, há em nossa alma algo que chamamos de *interesse*: (1) por nós próprios; (2) por aqueles que conosco cresceram; e, por fim, (3) pelo bem universal. Com a educação moral é preciso fazer os jovens conhecerem tais interesses para que eles possam por eles se entusiasmar e com eles se estimular. Eles devem alegrar-se pelo bem geral mesmo que não seja vantajoso para a pátria, ou para si mesmos. E, finalmente, é preciso, orientá-los sobre a necessidade de examinar, todo dia, a sua conduta, para que possam fazer uma apreciação do valor da vida ao chegar o seu final.

**PÁGINA EN BLANCO
EN LA EDICIÓN IMPRESA**

KANT Y EL PROBLEMA MENTE-CUERPO*

*Lucy Carrillo***

Immanuel Kant ha sido frecuentemente acusado de ser un filósofo que ignora abiertamente la corporalidad de la existencia humana y, por tanto, el hecho de que la experiencia que hacemos del mundo es posible a través de nuestros cuerpos. Pues, si bien la *Crítica de la razón pura* contiene una teoría de la experiencia humana y ha sido comprendida como exposición de una filosofía del ser humano en cuanto tal, este ser humano es visto ahí como sujeto trascendental que pareciera existir por encima o por detrás de la dimensión empírica.

Estas reflexiones tienen la pretensión de mostrar que esta imagen de la obra de Kant es radicalmente errada, lo cual, desde la perspectiva práctica, que es lo que me interesa, aseguraría la plausibilidad de una consideración de su filosofía moral desde una perspectiva pragmática. Para esto divido en dos partes este ensayo: 1. Fenómenos y nómenos. 2. La Crítica del juicio. Voy a referirme, en primer lugar, a las dificultades que entrañaría el concepto de ser humano en la *Crítica de la razón pura*, en particular en el segundo libro de la *Dialéctica trascendental*, donde se ocupa de los paralogismos de la razón referidos al concepto de alma inmortal. Específicamente hablaré del cuarto paralogismo donde refuta la doctrina de la existencia del alma independientemente de su cuerpo, porque allí hay importantes apuntes respecto de este último.

* Este ensayo hace parte del proyecto de investigación *Cuerpo, mente, mundo*, que es financiado por el CODI de la Universidad de Antioquia.

** Universidad de Antioquia.

En segundo lugar, aludiendo al aparente privilegio que da Kant en su discurso al sujeto nouménico sobre el sujeto empírico, volveré la atención sobre la *Crítica del juicio* donde Kant se ocupa de la dimensión empírica de la existencia humana, señalando que las reflexiones ahí apuntan al esclarecimiento de la manera en que las condiciones puras de posibilidad de la experiencia entrañan el carácter físico, biológico y social de los humanos. Y que, por tanto, para Kant el asunto de la corporalidad es necesariamente el supuesto primero desde el cual desarrolla sus investigaciones trascendentales sobre la mente.

FENÓMENOS Y NÓUMENOS

En la “Analítica trascendental” de la *Crítica de la razón pura* Kant ha ofrecido argumentos en favor de la estructura *a priori* de la experiencia objetiva, indicando los límites y el alcance de la misma. Por contraste, en la “Dialéctica trascendental” se ocupa de refutar las pretensiones teóricas de la metafísica tradicional que exceden los límites de la experiencia humana, y por eso Kant muestra que los pretendidos objetos de esos discursos (alma, libertad, Dios) son meras ideas. La primera sección de la Dialéctica, los Paralogismos de la razón, presenta una crítica a la psicología racional y a su concepto central, la inmortalidad del alma. Kant parte del supuesto de que el discurso de la psicología racional está construido sobre la base de cuatro silogismos lógicamente defectuosos que inducen a inferencias incorrectas, porque si bien en cada caso la premisa mayor es analíticamente correcta, la ambigüedad del término medio conduce a conclusiones erróneas (CRP A341)¹: que el alma es una sustancia, que es simple, que es conciencia de su carácter nouménico (inmaterialidad que Kant piensa como personalidad) y que puede existir con independencia del cuerpo.

Mientras en la primera edición de la obra este capítulo recibe un largo tratamiento, en la edición de 1787 su extensión se ve reducida considerablemente². Respecto al cuarto paralogismo es notable la diferencia entre la primera y la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*. En la edición de 1781 Kant aborda ahí dos problemas: el idealismo escéptico de Descartes respecto a la realidad del mundo externo y la idea de la subsistencia del alma. En la edición B, donde Kant busca ganar mayor precisión y claridad,

¹ Cito las referencias a la *Crítica de la razón pura* en el texto entre paréntesis.

² Cfr. G. Mohr y M. Willaschek (eds): *Immanuel Kant, Kritik der reinen Vernunft*, los trabajos de: Karl Ameriks: “The Paralogisms of Pure Reason in the First Edition (A293/B396-A347/B406; A348/380)” y de Dieter Sturma: “Die Paralogismen in der Zweiten Auflage (B406-432; A381-405)”. Berlin, Akademie Verlag, 1998, pp. 371-412.

el problema del mundo externo pasa a ser considerado en capítulo aparte en la Refutación del idealismo³. En todo caso, la presentación del cuarto paralogismo en A es como sigue:

Aquello cuya existencia sólo puede ser inferida como causa de percepciones dadas posee una existencia meramente dudosa. Ahora bien, los fenómenos externos son de tal índole que su existencia no es inmediatamente percibida y sólo pueden ser inferidos como causa de percepciones dadas. Por tanto, la existencia de los objetos de los sentidos externos es dudosa (A366s).

Kant, que aquí dirige sus críticas contra la filosofía cartesiana, sostiene que esta posibilidad de dudar de la existencia de los objetos espaciales es propia de un idealismo escéptico (A369. *cfr.*, B274s) que tiene en su fundamento una teoría dualista conforme a la cual sólo se puede tener certeza absoluta de la existencia de quien piensa, de tal modo que la existencia de los objetos espaciales, incluido el propio cuerpo, sólo puede ser inferida. Efectivamente, en la cuarta parte del *Discurso del método* dice Descartes: “Examiné atentamente lo que era yo, y vi que podía imaginar que carecía de cuerpo [...] también vi que no podía concebir mi no ser [...] Comprendí, entonces, que yo soy una sustancia cuya naturaleza [...] no necesita ningún lugar para ser ni depende de ninguna cosa material. De este modo, yo, es decir, mi alma, por la cual soy lo que soy, es algo completamente distinto del cuerpo y más fácil de conocer que el propio cuerpo”⁴.

Para decirlo de manera concisa, en la edición B Kant se refiere al problema aquí planteado de la siguiente forma: “Afirmar que distingo mi propia existencia, en cuanto existencia de un ser pensante, de otras cosas fuera de mí (entre las que se halla también mi cuerpo) constituye una proposición analítica. En efecto, otras cosas son las que concibo como distintas de mí. Pero eso no me permite saber si, prescindiendo de las cosas fuera de mí a través de las cuales se me dan representaciones, es o no posible esta conciencia de mí mismo ni, por tanto, si es o no posible que yo exista sólo en cuanto ser pensante (no siendo un ser humano)” (B409).

Es evidente que aquí Kant está pensando en la citada premisa cartesiana de que puedo concebir que mi cuerpo no existe, en la medida en que el conocimiento de los objetos externos fuera inferido. Lo que Kant critica a Descartes no es que ponga en duda la existencia de los objetos de los sentidos externos, sino que no admita que la existencia de esos objetos sea conocida a través de una percepción inmediata (A368s). Pues los objetos exteriores

³ C. T. Powell, “Kant’s Fourth Paralogism”, en: *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 48, No. 3, (1988), pp. 389-414.

⁴ R. Descartes, *Discurso del método, Dióptrica meteoros y Geometría*. Trad. G. Quintás. Madrid, Alaguara, 1981, p. 92.

ganan sentido en cuanto tales únicamente en relación inmediata con nuestra intuición sensible y son por eso sólo fenómenos⁵. Por lo tanto, uno tiene conocimiento inmediato tanto de los objetos externos como de la existencia de su propio yo en tanto fenómenos del sentido externo o del sentido interno, respectivamente, de tal modo que no hay necesidad de inferir existencia alguna. El yo que uno se representa por el sentido interno en el tiempo y los objetos que uno se representa a través de los sentidos en el espacio, son ambos fenómenos espacio-temporales que hacen superflua la pregunta acerca de cómo se conectan mente y cuerpo (A392s). En este sentido, la idea de la inmortalidad del alma manifiesta su indemostrabilidad, porque el alma, que no es otra cosa que el mismo sentido interno, sólo puede tener una evidente permanencia en el curso de la vida de los seres humanos (B415).

Sin embargo, las mayores dificultades con el discurso de Kant sobre mente y cuerpo se ponen en evidencia en las reiteradas alusiones a lo que el filósofo no puede demostrar y a lo que los humanos no pueden saber. En el resumen final sobre los paralogismos dice, por ejemplo, que el problema de la unión de lo pensante y lo extenso se reduce a la pregunta acerca de cómo es posible en un sujeto pensante la intuición externa, para lo cual no tenemos respuesta alguna, aunque para ello atribuimos los fenómenos a un objeto trascendental que nos es imprescindible cuando rebasamos los límites de la experiencia (A393). Su refutación a dogmáticos y escépticos aparece bajo la oscuridad de sus consideraciones de la cosa en sí que subyace tanto al yo como a los objetos externos⁶. Así como el sujeto de la apercepción, es decir, ‘el yo o el él o lo que piensa’ (A346-B404) es presentado como sujeto nouménico que no podemos conocer (B68; B151ss; B520), así también los fenómenos son sólo manifestación de la cosa en sí de la que nada podemos saber. Las aclaraciones que aquí presenta Kant tienen intencionadamente sólo un carácter disputable que constituye, precisamente, el significado de la dialéctica trascendental. A Kant le importa dejar abiertas las preguntas acerca de lo que pueda ser ese objeto trascendental (o, más propiamente, lo trascendente) (A391); qué pueda ser la constitución misma de la cosa que piensa (A398); y, lo que es más importante, si es o no posible que yo exista

⁵ A este respecto, el §1 de la *Crítica de la razón pura* define muy bien el espíritu mismo de la obra. Ese párrafo se abre con la siguiente afirmación: “Cualquiera que sea el modo o los medios a través de los cuales un conocimiento se refiera a los objetos, la intuición es siempre aquella a través de la cual el conocimiento se remite inmediatamente a los objetos, y es aquello a lo cual el pensar, como medio, se ve remitido”.

⁶ Como es bien sabido, el concepto de cosa en sí en Kant es uno de los problemas de su filosofía que hasta el día de hoy se ha considerado como abierto, tanto más cuanto que se piensa como imposible darle solución. A este respecto, por ejemplo, en un trabajo, de hace ya treinta años, un estudioso ha hecho la interesante propuesta de abordar esa problematicidad de la cosa en sí desde la perspectiva de la filosofía analítica. Cfr. G. Prauss (1989): *Kant und das Problem der Dinge an sich*. Bonn, Bouvier Verlag.

sólo en cuanto ser pensante (no siendo ya un ser humano) (B409), porque su refutación de las pretensiones teóricas de la metafísica tradicional debe servirle para apoyar las pretensiones de su propia filosofía práctica.

Según Kant, esas preguntas pueden ligarse legítimamente al interés práctico y especulativo de la razón, puesto que ella “no se ve limitada por las condiciones del orden de la naturaleza y está autorizada a extender el orden de los fines y, con este, nuestra propia existencia más allá de los límites de la experiencia y de la vida” (B425). En resumidas cuentas, el problema mente-cuerpo es irrelevante para Kant en la *Crítica de la razón pura* sólo hasta cuando lo remite a una relación entre nómenos. Pues a Kant le son caras las pretensiones morales de la teología tradicional y por eso decide resucitarlas en la *Crítica de la razón práctica* en la lóbrega doctrina de los postulados de la razón práctica⁷.

Luego, si bien en la *Crítica de la razón pura* hay clara alusión al concepto del sujeto empírico, ciertamente esa referencia no ocupa ninguna función sustancial en la obra. Desde esa perspectiva no es difícil comprender que prevalezca la opinión de que el examen de la mente que Kant desarrolla aquí siga sustentando el punto de vista cartesiano, esto es, que da lugar a una teoría referida solamente a actos y procesos internos y que, en consecuencia, hace que la analítica trascendental se siga interpretando desde ese contexto cartesiano. Pues, siendo el concepto de sujeto trascendental el objeto específico de los estudios en la *Crítica de la razón pura*, el sujeto humano empírico aparece sólo a la sombra de la teoría de un sujeto abstracto con aptitudes y habilidades abstractas que constituyen las condiciones *a priori* de posibilidad de la experiencia objetiva.

Por lo tanto, no desempeñando la corporalidad humana función decisiva en el contexto del idealismo trascendental, todo el interés de Kant recaería exclusivamente en el concepto puro del sujeto trascendental⁸. De esta manera, ha prevalecido entre los estudiosos la opinión de que en Kant la autonomía de la espontaneidad de la mente del ser humano se puede investigar productivamente haciendo completa abstracción del cuerpo, con el incongruente propósito de alcanzar a través de esa restringida perspectiva una comprensión filosófica de lo que constituye nuestra humana condición.

⁷ Las ideas de la existencia del alma inmortal y de Dios, en este sentido, se conciben como meros presupuestos que sólo tienen un sentido práctico. En el contexto de la *Crítica de la razón práctica* le permiten solucionar a Kant la pregunta por la posibilidad del sumo bien, en tanto soporte metafísico del respeto por la ley moral. Cfr. *Crítica de la razón práctica*, A 238ss.

⁸ Desde este punto de vista, el problema mente-cuerpo no podría tener interés para Kant puesto que en su obra seguiría operando el dualismo cartesiano. Esta opinión es sostenida, por ejemplo, por Halmut y Bernot Boehme, quienes declaran que dadas las disposiciones mentales y culturales de Kant, este no podía hacer un tratamiento filosófico del cuerpo, y que conservando Kant en su idealismo trascendental el dualismo cartesiano, es obvia su devaluación del aspecto físico de la existencia humana. H. Böhme/G. Böhme (1983), *Das Andere der Vernunft*, Frankfurt, Suhrkamp, pp.13ss.

LA CRÍTICA DEL JUICIO

Si se hace caso omiso de las oscuras razones de Kant para atribuir a los objetos de la metafísica un sentido práctico que, afortunadamente, termina desempeñando sólo la función de postulados que no afectan su formidable fundamentación de la moral, y uno se queda con la sola analítica trascendental, se pone de manifiesto que la idea de que la vida humana es una vida corporal no sólo es claramente asumida en la *Crítica de la razón pura*, sino que incluso podría decirse que el sentido básico de la obra es explicar la posibilidad de la experiencia objetiva a partir del hecho de que la vida humana es vida corporal. Esto no sólo implica que mientras Kant escribe la *Crítica de la razón pura* esté convencido de que el ser humano es mente y cuerpo, sino que el concepto mismo de idealismo trascendental no se comprendería si Kant no diera como supuesto ese hecho.

Sacar a la luz este aspecto de la filosofía de Kant es importante no sólo porque ha sido ignorado, sino por su relevancia para las discusiones filosóficas contemporáneas. En ese sentido, los estudios kantianos en el contexto de la filosofía anglosajona se han concentrado últimamente en el análisis del significado del cuerpo para Kant, de lo cual dan cuenta, por ejemplo, *La razón encarnada* de Susan Meld Shell (1996); *Cuerpo y mundo* de Samuel Todes (2001); *La teoría kantiana de la mente* de Karl Ameriks (2000), o *Cuerpo y práctica en Kant* de Helga Svare (2006). Todos estos trabajos tienen la común tarea de mostrar que Kant se interesó continuamente por los aspectos corporales de la vida humana y que esta preocupación se ve necesariamente reflejada en su filosofía. En estos trabajos que he mencionado los autores concentran sus intereses en la *Crítica de la razón pura*, atendiendo a lo que pudiera llamarse su psicología trascendental, que es lo que en sus lecturas Husserl, por ejemplo, dijera reiteradamente echar de menos en Kant. Sin embargo, a mi modo de ver, este asunto no puede rastrearse en la primera Crítica porque, más bien, es lo que constituye la razón de las preocupaciones de Kant en la primera parte de la *Crítica del juicio*.

En la tercera Crítica, en la que busca culminar su entero proyecto crítico⁹, Kant reconoce la existencia de otra especie básica del juicio que llama el juicio reflexivo¹⁰, al que considera la función propia de la facultad de juzgar, cuya crítica permitirá tomar en consideración ciertos problemas que no podrían tener lugar en las dos primeras críticas¹¹. En este sentido la facultad de juzgar desempeña una función mediadora entre los ámbitos de la filosofía teórica y de la filosofía práctica. Va a permitir ver cómo el mundo empírico que conocemos se conforma a los fines de la razón práctica y de

⁹ *Crítica del juicio* (CJ), Prólogo, B X.

¹⁰ *Ibid.*, Introducción, apartados IV y V, B XXVI-XXXVIII.

¹¹ *Ibid.*, Introducción, apartado IX, B LIII-LVIII.

qué modo la razón práctica puede adaptarse al conocimiento del mundo empírico¹². Esos son los temas de que se ocupa la crítica del juicio estético y del juicio teleológico, que constituyen las dos partes en que se divide la *Crítica del juicio*.

En la "Analítica de lo bello", Kant hace ver que nuestras actitudes, sentimientos y juicios son llamados estéticos, precisamente, porque están referidos a la manera como nos sentimos respecto a determinadas circunstancias o situaciones en las que nos hallamos¹³. La experiencia de lo bello debe hacerla uno mismo. Uno puede aceptar y recibir juicios científicos y también principios prácticos de segunda mano, es decir, por la autoridad de quienes conocen o por la utilidad de ciertas prácticas. Pero uno no puede apelar a los otros para juzgar la grandeza de Shakespeare, por ejemplo, si uno mismo no se ha complacido en su lectura. Ahora bien, cuando digo que algo es bello no digo sólo que me place, sino que pienso que los otros deberían sentir como yo, con lo cual apelo a algún criterio para esa pretensión de universalidad y necesidad. Esta pregunta es, según Kant la "clave de la crítica del gusto"¹⁴, porque descubre "una propiedad de nuestra facultad de conocer que hubiera permanecido desconocida sin este análisis" y que por eso mismo constituye una tarea importante para el filósofo trascendental¹⁵.

Kant sostiene en la *Crítica del juicio* que, a través de lo que puede llamarse experiencia estética y que él tematiza a la luz de los juicios de gusto, accedemos a la comprensión de nuestra existencia en relación con el mundo y, por eso, podemos también entender en qué consisten nuestras limitaciones y posibilidades¹⁶. El concepto de la subjetividad de la experiencia estética aclara cómo la experiencia del mundo es en cada caso sólo un punto de vista desde el cual se observa y se actúa en el mundo. El problema central de la Analítica de los juicios estéticos es el carácter antinómico de la experiencia estética¹⁷. Por un lado se experimenta un placer que no está basado en la comprensión del concepto del objeto o en la pregunta por las causas

¹² *Ibid.*, Introducción, B LV.

¹³ Un juicio estético es "aquel cuyo fundamento de determinación no puede ser de otro modo que subjetivo". Se trata de un juicio que versa sobre la relación de las representaciones con el sentimiento de placer o de dolor, "por medio de la cual no es designado nada en el objeto, sino en el sujeto que se siente a sí mismo, tal como es afectado por la representación" (CJ, §1, B 4).

¹⁴ CJ, §9, B 27.

¹⁵ CJ, §8, B 21.

¹⁶ Esto es asunto de lo que Kant aquí llama el tercer momento de su Analítica de lo bello y que en analogía con los principios de la *Crítica de la razón pura*, llama aquí consideración del juicio estético desde la perspectiva de la relación. Mientras en la *Crítica de la razón pura* el concepto central de relación es la causalidad, aquí esa función decisiva la desempeña el concepto de conformidad a fines. Cfr. CJ, §§10-17, B 32-60.

¹⁷ Cfr., al respecto la segunda sección de la *Crítica del gusto*, la Dialéctica de la facultad de juzgar estéticamente, §§55ss.

o propósitos de ese objeto. Pero, por otro lado, esta experiencia estética expresa su complacencia en la forma de un juicio que la representa como si tuviera validez objetiva. Así que la pregunta que se plantea apunta hacia la búsqueda de claridad acerca de lo que permite que un sentimiento tenga pretensión de objetividad.

En el apartado VII de la Introducción a la *Crítica del juicio* (que titula “La representación estética de la finalidad de la naturaleza”) Kant ya había advertido que en toda percepción de algo hay siempre referencia tanto a su aspecto estético como a su aspecto lógico¹⁸. El carácter estético se remite a un sentimiento que Kant define como lo meramente subjetivo en una representación de un objeto. De este modo, en toda representación hay lo estético o subjetivo, que constituye una referencia al estado de ánimo del sujeto, pero también y al mismo tiempo, lo que en esa percepción sirve a la determinación del objeto para conocerlo es su validez lógica. Y que, por lo tanto, en todo conocimiento de los objetos de los sentidos comparecen juntas ambas referencias. Eso significa que toda sensación lleva consigo material objetivizable pero, al mismo tiempo, una reacción afectiva inmediata al respecto.

Esto permite ahora decir que sentir algo es siempre, simultáneamente, un sentirse a uno mismo y explica también cómo el sentimiento es lo que hace las veces de agente que enlaza cuerpo y mente, puesto que participando de los estados corporales generados por la afección de los sentidos, al mismo tiempo suscita los procesos mentales a través de la actividad de la imaginación. En este sentido también se comprende la importancia que aquí le atribuye Kant a la función que desempeña el sentimiento en relación con la imaginación, que es responsable de esa ‘propiedad de nuestra facultad de conocer que hubiera permanecido desconocida sin este análisis’ trascendental.

A este respecto quisiera hacer una cita de la larga observación que Kant añade al final de las Analíticas de lo bello y lo sublime en la *Crítica del juicio*:

No se puede negar que todas las representaciones en nosotros [...] (pueden estar) están enlazadas subjetivamente con el placer o el dolor, por muy imperceptibles que sean ambos (porque ellas afectan en su totalidad el sentimiento de la vida y ninguna de ellas puede ser indiferente, en tanto es modificación del sujeto); tal como sostenía Epicuro, todo placer o dolor es, en última instancia, corporal [...] porque la vida sin el sentimiento del órgano corporal es mera conciencia de la existencia pero ningún sentimiento de bienestar o malestar, es decir, conciencia de promoción o no de las fuerzas vitales; porque el ánimo es por sí vida total (es el principio mismo de la vida) y lo que lo obstaculiza o promueve hay que buscarlo fuera de él mismo y en el humano mismo, en la unión con su cuerpo¹⁹.

¹⁸ CJ, Introducción, Apartado VII, B XLIIss.

¹⁹ CJ, §§29, B 128s.

Desde ahí se entiende, entonces, que esa ‘propiedad de nuestra facultad de conocer que hubiera permanecido desconocida sin este análisis’ trascendental que sirve de fundamento a la pretensión de validez de los juicios estéticos sea para Kant lo que llama sentido común estético al que opone el llano sentido común o sano entendimiento²⁰. Así, dice, si aceptamos que nuestros juicios sobre determinados objetos son comunicables, por igual razón han de ser comunicables los juicios que quieren comunicar la disposición del ánimo en la que la proporción de las facultades es disposición (afectiva) para un conocimiento en general (tanto más, cuanto que), “sin esta proporción, en cuanto condición subjetiva del conocer, el conocimiento (objetivo) como (su) efecto no podría surgir”²¹. Luego, lo que hace posible que yo pueda esperar que otros compartan ciertas apreciaciones sobre determinados estados de cosas es el temple o estado de ánimo en el que ese estado de cosas nos coloca a todos por igual, y que constituye un cierto común conocimiento perceptivo no conceptual de las cosas²².

Lo importante a destacar aquí es que Kant ha advertido también que la crítica de la facultad de juzgar estéticamente no aporta nada al conocimiento de los objetos, porque constituye más bien solamente una crítica del sujeto que juzga y de sus facultades, por lo que de hecho esa crítica debería ser considerada como una propedéutica de toda filosofía²³. Luego, lo que aquí tenemos es la aclaración de otro aspecto de la racionalidad humana que se pone de manifiesto en esta crítica del juicio estético. Kant piensa que la mente humana no solamente cuenta con conceptos bajo los cuales organiza la experiencia sensible, dándole significado. La mente humana también está ocupada en actividad imaginativa al reflexionar sobre las representaciones a la búsqueda de nuevos enlaces para comprender o para generar nuevas significaciones. Esta actividad reflexiva no constituye actos de conocimiento porque las representaciones tomadas aquí en consideración no son definidas de acuerdo con un determinado concepto. La reflexión estética, entonces, es una actividad imaginativa peculiar en la que la mente toda se pone en juego libre respecto a ciertas representaciones (percepciones, imágenes, conceptos), a la búsqueda de posibles maneras de organizarlas, libre del control de las reglas del entendimiento. La experiencia de la música es un buen ejemplo de lo que Kant aquí propone.

Cuando escucho una pieza musical, yo escucho una sucesión de sonidos organizados de cierta manera que comienza, se desarrolla y mantiene en su transcurso una unidad entre sus partes que capto como cierta melodía,

²⁰ CJ, §40, B 156-161.

²¹ CJ, §21, B 65.

²² Pareciera inevitable pensar aquí en el concepto de *Befindlichkeit* —ser en el mundo— que desarrolla Heidegger en el §29 de *Ser y Tiempo*.

²³ CJ, Introducción, apartado VIII, B LIIs.

que no está determinada por la escritura previa, sino que es producto de mi percepción. Es mi imaginación la que me proporciona ese sentido indeterminado de unidad que está impregnado de complacencia que, por ser desinteresada, me impele a sobrepasar los límites de mi punto de vista. La imaginación disuelve y difumina aquí la perspectiva convencional desde la que yo asumo mi lugar en el mundo. Ciertamente, en la experiencia estética no hay garantía del éxito en esa estructuración de sentido. Por eso siempre se podrá discutir, aunque nunca disputar al respecto²⁴. En todo caso, Kant devela aquí esa capacidad de la imaginación para hallar o inventar sentido, cómo el descubrimiento de unidad y sentido produce placer y de qué manera esa actividad preconceptual y afectiva de la imaginación da lugar a que no pueda comprenderse más a la razón como solamente discursiva.

Al tomar en consideración al yo como parte del mundo natural, Kant hace desaparecer en la *Crítica del juicio* toda duda respecto a la supuesta ausencia de un vínculo necesario entre el sujeto empírico y el sujeto trascendental. Desde aquí se comprende mejor cómo la pura autoconciencia es la mente de un ser individual, corporal, sintiente y cómo en tanto sujeto empírico obtiene un conocimiento también empírico del mundo en general. El yo que siente, que huele, que ve, que toca, etc., es al mismo tiempo objeto de su propio apercibirse: el cuerpo es el lugar donde interioridad y exterioridad se encuentran. Por eso Kant puede afirmar que “la mera conciencia de la propia existencia, demuestra la existencia de los objetos en el espacio fuera de mí” (B275). Pues, la percepción del mundo externo y la percepción del propio cuerpo son sólo dos aspectos de un mismo acto.

Que el ‘yo pienso’ exprese el acto de determinar mi existencia (B157n), o no sea más que el sentimiento de mi existencia²⁵, sólo significa que la subjetividad se encuentra en el mundo como existencia condicionada corporalmente y sólo como tal es posible que tenga una comprensión del mundo, donde el propio cuerpo se convierte en un cierto punto de vista desde el cual se asume el mundo. A este respecto ya decía Kant en *Sueños de un visionario* que “nadie es consciente de modo inmediato de un lugar particular de su cuerpo, sino del lugar que ocupa como ser humano respecto al mundo que está a su alrededor”²⁶. El lugar de la conciencia de mi yo en el mundo es mi cuerpo desde donde únicamente puedo designar todos los lugares. Porque, además, esa posibilidad de identificación de lo exterior como tal y mi orientación al respecto está mediada por “el sentimiento de una diferencia de mi propio sujeto, propiamente por la diferencia entre mi mano izquierda y mi mano derecha”²⁷. El sentimiento del propio cuerpo es, pues, condición

²⁴ CJ, §57, Observación I, B 241.

²⁵ *Prolegómenos*, §47, nota a pie.

²⁶ *Sueños de un visionario* (2004), Trad. C. Correas. Buenos Aires, Leviatán, p. 63.

²⁷ *Was heißt: sich im Denken orientieren?*, en: I. Kant, *Werke in zwölf Bänden*. Edit. W. Weischedel.

de posibilidad primera para trazar fronteras en el mundo, direcciones, para abrirse a nuevas perspectivas, organizando el mundo espacial como lugar ordenado que permite la orientación y que se conforma a los propios fines:

En relación con esto, hay una afirmación en el prólogo a la *Antropología* que me gusta citar: “Las expresiones conocer el mundo y tener mundo difieren mucho en su significado; pues, la primera significa únicamente comprender el juego que sólo se ha contemplado; la otra, en cambio, significa comprender el juego sólo porque se es jugado en él”²⁸. A mi modo de ver con ello Kant quiere decir que toda generalización, abstracción o explicación es posterior al modo como experimentamos al mundo en la inmediatez en la que lo vivimos.

Quisiera resumir estas reflexiones diciendo que el interés fundamental de la *Crítica del juicio* consistió en explorar el significado básico de nuestra existencia física y social para poder explicar la manera en que el mundo empírico se conforma a nuestros fines prácticos y que de ese análisis surge el concepto de sentido común estético al que se refiere Kant también como la sola disposición humana para llegar a acuerdos²⁹. Pues las condiciones subjetivas que hallamos en nosotros, y que compartimos con los otros, permiten afirmar, según Kant con mayor propiedad, que los humanos compartimos un sentido comunitario (*eines gemeinschaftlichen Sinnes*)³⁰ que hace posible que podamos concordar al hablar de un sentido de la verdad o de la belleza, de un sentido de la decencia o de la justicia.

De esta manera, creo que el interés que ha estado en el trasfondo de estas reflexiones, esto es, mi pregunta acerca de si es plausible una consideración de la filosofía moral kantiana desde la dimensión pragmática, puede recibir efectivamente una respuesta satisfactoria.

Frankfurt, Suhrkamp, 1977. Vol. V, p. 269. Cfr. también, *Von dem ersten Gründe des Unterschiedes der Gegenden im Raume*, ed. Weischedel, Vol. II, p. 996s. Así, también, *Prolegómenos*, §13, Observación II.

²⁸ *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, Prólogo, ed. Wieschedel, Vol XII, p. 400.

²⁹ CJ, §§37-39, B 149-156.

³⁰ CJ, §40, B 155.

**PÁGINA EN BLANCO
EN LA EDICIÓN IMPRESA**

LOS SISTEMAS DE LA LIBERTAD Y LA AUTOCOMPRENSIÓN DEL SUJETO HUMANO

*Hugo Ochoa**

Cuando indaga acerca del fin de la vida humana, Aristóteles concluye que la felicidad, en tanto actividad conforme a la virtud, debe consistir en el ejercicio de la facultad humana más excelente. Ahora bien, el entendimiento es aquello que por naturaleza parece mandar y ser principal, además de que alcanza en cierta manera la intelección de las cosas bellas y divinas, al punto que casi llega a tener un carácter divino también él mismo. Por ello “su actividad, según la virtud que le es propia, será la felicidad perfecta”, y a lo anterior, Aristóteles le agrega: “ya hemos dicho que es contemplativa”¹. La actividad del entendimiento es, entonces, la más excelente tanto en razón de los placeres que depara, como por el hecho de bastarse a sí misma y ser, de este modo, autosuficiente, de modo que la vida conforme a la inteligencia es la más digna; tanto así que el hombre se acerca por ella a lo divino. Asimismo, también para Tomás de Aquino, la perfección humana se alcanza en la medida en que el entendimiento alcanza su perfección².

La dignidad humana para el pensamiento clásico estriba en el entendimiento, y la felicidad y el fin característico del hombre se alcanzan en el ejercicio propio y más perfecto del entendimiento. El hombre es definido por el *logos* y los demás actos humanos son propiamente rectos en la medida en que el entendimiento los ordena y somete, por cuanto éste es la facultad de los fines y, por serlo, es la facultad rectora. Así, la voluntad sólo

* Pontificia Universidad Católica de Valparaíso.

¹ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1177 a 12.

² *Cfr.*, Tomás de Aquino, *Suma de Theologia*, I-II, Q. 3, art. 8.

es recta si está sometida al entendimiento³, ya que el entendimiento no tiene sólo una función especulativa o teórica, sino también una práctica, la cual es ordenar rectamente hacia el fin. La naturaleza humana, entonces, queda definida por el entendimiento⁴, la felicidad por el ejercicio de este y la perfección humana por la plenitud del entendimiento en la contemplación de lo más alto.

Esta comprensión del hombre, que hace radicar el fundamento de la dignidad humana en el entendimiento y la rectitud de la voluntad en su sometimiento a éste, sufre un giro radical en la Modernidad. No interesa aquí hacer un seguimiento pormenorizado de los orígenes primigenios de esta transformación, aunque, como es sabido, sus inicios se remontan a Escoto y Ockham. Para estos, el problema estriba en que la facultad de la inteligencia no alcanza lo real, sino que se mueve sólo en un plano eidético y representacional; en cambio, por pertenecer al ámbito de la acción, la voluntad se las ha con lo real propiamente en la medida que efectivamente actúa sobre este. Ahora bien, si sólo la voluntad es activa, no puede estar estrictamente subordinada a nada y, por lo tanto, su perfección última será la arbitrariedad; tal es el sendero por el que discurre Ockham⁵.

Sin embargo, es Descartes, en la Cuarta Meditación, quien expone con toda claridad esta inversión que reordena las facultades humanas, estableciendo ahora que la facultad fundamental es la voluntad, a la cual, de alguna manera, ha de someterse el entendimiento⁶:

Pues, por ejemplo, si considero la facultad de entender, la encuentro de muy poca extensión y limitada⁷ en extremo, y a un tiempo me represento la idea de otra facultad mucho más amplia, y hasta infinita. Sólo la voluntad o libertad de arbitrio siento ser en mí tan grande que no concibo la idea de ninguna

³ Cfr., Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1139 b ss.

⁴ Cfr., Tomás de Aquino, *Suma de Theologia*, I, Q. 76, a. 1: “También puede probarse lo mismo por la naturaleza de la especie humana. En efecto, la naturaleza de cada cosa se manifiesta por su operación, y la operación propia del hombre, como hombre, es la de entender, por la cual excede a todos los demás animales”.

⁵ Cfr., L. Polo (1993), *Presente y futuro del hombre*, Ed. Rialp, Madrid, p. 53.

⁶ Cfr., L. Polo (1963), *Evidencia y realidad en Descartes*, Ed. Rialp, Madrid, pp. 50 ss.

⁷ Tomás de Aquino también sostiene que el entendimiento humano es limitado (*Suma de Theología*, II-II, Q. 8, a. 1); no obstante, sostiene que éste está, por decirlo así, constitutivamente destinado a la contemplación de lo absoluto (cfr., *Suma de Theología*, I, Q. 26 a 2). Por el contrario, para Schelling: “¿Acaso el entendimiento no es una facultad muerta?; ¿acaso sirve para otra cosa que no sea para captar y comprender la realidad, cuando está ahí, y acaso no toma prestada su propia realidad de lo efectivamente real mismo en lugar de crearlo?, ¿acaso no es meramente la esclavitud de esta facultad...?” Schelling, “Introducción e ideas para una filosofía de la naturaleza”, en *Escritos sobre filosofía de la naturaleza*, Alianza Editorial, Madrid, 1996, p. 100.

otra que sea mayor: de manera que ella es la que, principalmente, me hace saber que guardo con Dios cierta relación de imagen y semejanza⁸.

Si hay algo divino en el hombre, ya no es el entendimiento sino la voluntad y, de este modo, la dignidad particular del hombre radica ahora en la voluntad y en su ejercicio propio: la libertad. A continuación, Descartes agrega: “Pues aun siendo la voluntad incomparablemente mayor en Dios que en mí, ya en razón del conocimiento o del poder que la acompañan, haciéndola más firme y eficaz, ya en razón del objeto, pues se extiende a muchísimas más cosas, con todo, no me parece mayor, si la considero en sí misma, formalmente y con precisión”⁹. Así, pues, considerada en sí misma, la voluntad no admite grados, tiene de suyo el carácter de absoluta, no puede disminuirse sin ser destruida¹⁰, es toda o no es nada.

De modo que la lucha por la libertad se convertirá en el combate contra todo prejuicio, en una labor de desmitificación de lo real, pero esto no en razón de una búsqueda de la verdad, sino como una forma de liberación. La salida de la “autoculpable minoría de edad”, la cual es el sentido de la Ilustración según Kant, significa “la libertad de hacer siempre y en todo lugar *uso público* de la propia razón”¹¹. Este uso significa ausencia de toda coerción, tanto interna como externa, y por ello puede ir más allá del ámbito meramente privado; la razón sólo se alcanza a sí misma en libertad, de modo que esta es condición de posibilidad de aquella, ya que la razón sólo puede alcanzar un carácter público cuando se ejerce en libertad.

El bien propio del entendimiento es la verdad y a ella ha de ordenarse, de modo que, si la más alta perfección humana se alcanza en el ejercicio de este, como sostiene el pensamiento clásico, sólo al interior de la verdad la vida humana puede alcanzar su plenitud y, por lo tanto, la dignidad de ser vivida. En cambio, el bien propio de la voluntad es la libertad, de modo que para el mundo moderno, la dignidad humana estriba en el goce de la libertad y es esta la que le da sentido. El término “dignidad” debe entenderse en un sentido fuerte, vale decir, si la dignidad radica en la libertad, eso significa que sin libertad no hay vida humana digna y, por lo tanto, se ha de estar dispuesto a morir y, eventualmente, a matar para lograrla o conservarla.

Todas las guerras modernas han cifrado su legitimidad en ser una lucha por la libertad; las guerras del mundo medieval, en cambio, se han planteado como una lucha por una verdad: si acaso Dios es uno o trino, por ejemplo, o se han propuesto llevar la verdad a quienes vivían bajo el error. Ciertamente estos conflictos han tenido causas económicas y otras todavía

⁸ R. Descartes (1977), *Meditaciones metafísicas*, Ediciones Alfaguara, Madrid, p. 48.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ L. Polo, *Evidencia y realidad en Descartes*, *Op. cit.*, p. 51.

¹¹ *Cfr.*, I. Kant (1993), *¿Qué es la Ilustración?*, Editorial Tecnos, Madrid, p. 17.

menos dignas, pero la carta de legitimación ha sido siempre, en el caso del mundo medieval, la verdad y el combate contra el error, y en el caso de los tiempos modernos, la lucha por la libertad contra diversas formas de esclavitud, presunta o real.

Esta subordinación del entendimiento a la voluntad, característica de la Modernidad, significa que la razón se convierte en una razón instrumental al servicio de lo que la voluntad determine; el entendimiento ya no es una facultad de fines, sino de medios, de modo que su función no consistirá sino en satisfacer los deseos de la voluntad. Pero, además, el que la voluntad carezca de límites en su querer, significa que en realidad no es voluntad de esto o de aquello en particular, sino que es voluntad de poder; al conocimiento universal del entendimiento corresponde un querer universal de la voluntad. La razón, entonces, se revela como fuente de poder, pero al servicio de la voluntad y ese es su único sentido; una búsqueda de la verdad como acto gratuito y con sentido por sí misma significaría una suerte de rebelión contra la subordinación que el entendimiento debe a la voluntad. De este modo, se gesta una comprensión técnica del entendimiento, radicalmente subordinado, evaluado sólo en razón de su eficacia y eficiencia para alcanzar los fines que la voluntad se propone. La voluntad, por su parte, si rinde cuentas de su querer, lo hace ante su propio nivel de satisfacción, de allí que poco a poco la sensibilidad y afectividad se empiecen a transformar en la facultad discriminadora del sujeto.

Para el pensamiento clásico, el acto es voluntario en la medida en que se ordena a un fin¹², pero el fin humano no es objeto de elección¹³, sino que es dado por naturaleza; de allí que la voluntad así entendida se inscriba lealmente en el orden natural. Sin embargo, con la inversión de la estructura jerárquica de las facultades humanas en la Modernidad, ahora es la voluntad el principio rector y ella de suyo no se somete a nada, al punto que se puede decir que es una facultad radicalmente subversiva. Tal subversión en el orden de la naturaleza da lugar a la técnica moderna, como forma de transgresión de los límites establecidos por la naturaleza humana: por ejemplo, volar pese a no tener alas, en el orden de la vida política da lugar a la ideología, como teoría del poder y en el orden de la vida práctica da lugar a una moral del éxito y del beneficio.

Sin embargo, esta emancipación de la voluntad tiene un punto de partida anterior que se puede rastrear en la Primera Meditación. Se trata de “establecer algo firme y constante en las ciencias”¹⁴. Para ello Descartes atacará los “cimientos” en los que se fundan todas sus antiguas opiniones. En esta empresa va sistemáticamente sometiendo a la prueba de la duda los diversos

¹² Cfr., Tomás de Aquino, *Suma de Theologia*, I-II, Q. 6, a. 1.

¹³ Cfr., Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1112 b 12.

¹⁴ R. Descartes (1977), *Meditaciones metafísicas*, Ediciones Alfaguara, Madrid, p. 17.

niveles de presunto saber, oponiendo a cada uno de ellos una objeción que lo invalida. No obstante, las verdades de la aritmética y de la geometría parecen no ser “sospechosas de falsedad o incertidumbre alguna”¹⁵.

La argumentación sufre aquí un vuelco fundamental, porque ahora no acude a las propias debilidades cognitivas del sujeto. “Y, sin embargo, hace tiempo que tengo en mi espíritu cierta opinión, según la cual hay un Dios que todo lo puede¹⁶, por quien he sido creado tal como soy”¹⁷. A este respecto, téngase presente que Tomás de Aquino cifra la inteligibilidad de lo real, en que está “*inter duos intellectus*”¹⁸, vale decir, entre el intelecto divino y el humano, de modo que lo real es inteligible precisamente porque es obra de una inteligencia. En ese contexto debe comprenderse lo arriesgado de la maniobra de Descartes. “Pues bien, ¿quién me asegura que el tal Dios no haya procedido de manera que no exista tierra, ni cielo, ni cuerpos extensos, ni figura, ni magnitud, ni lugar, pero a la vez de modo que todo, no obstante, sí tenga la impresión de que todo eso existe tal y como lo veo?”¹⁹. El Dios engañador parece ser, estrictamente hablando, una objeción radical a todo posible saber humano; si Dios engaña, lo hace absolutamente y, por lo tanto, la esperanza que guían las *Meditaciones* sería vana. Sin embargo, cabría preguntarse si acaso la certeza del *cogito*²⁰ no desafía la omnipotencia divina. Efectivamente, cabría preguntar qué ocurriría si Dios pretendiera engañarnos absolutamente, si Dios con todo su poder pretendiera trastocar la verdad en falsedad. ¿Sería capaz de hacer que nos engañemos respecto del *cogito*?; ¿desafía esta verdad humana la omnipotencia divina? Si el *cogito* quedara indemne frente a un tal embate, eso significaría que el *cogito* establecería un límite absoluto, de modo que no sólo se trataría de una verdad indudable, sino que esa misma indudabilidad provendría de que en esta

¹⁵ *Ibid.*, p. 19.

¹⁶ “Mais pourtant j'ai dans l'esprit, fixée depuis longtemps, une certaine opinion selon laquelle il y a un Dieu qui peut tout et par qui j'ai été créé tel que j'existe”. “verumtamen infixta quaedam est meae menti vetus opinio, Deum esse qui potest omnia, et a quo talis, qualis existo, sum creatus”. R. Descartes (1990), *Meditations métaphysiques*, Librairie Générale Française, Le livre de poche, Paris, pp. 38-39. Aquí se trata sólo de una opinión, no de la idea misma de Dios; y tal vez por ello se refiera fundamentalmente a su poder y voluntad, es decir, si quisiera engañarnos..., pero, como se verá en la tercera meditación, no quiere hacerlo.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ Tomás de Aquino, *De veritate*, Q. 1, art. 6, c.

¹⁹ R. Descartes, *Meditaciones metafísicas*, *Op. cit.*, p. 19.

²⁰ Ciertamente para Descartes no hay tal Dios engañador, como se verá en la tercera meditación, por el contrario, es perfecto “d'ou il est assez évident qu'il ne saurait être trompeur: toute fraude en effet et toute tromperie dépendent de quelque défaut, la lumière naturelle le fait voir manifestement”. “Ex quibus satis patet illum fallacem esse non posse; omnem enim fraudem et deceptionem a defectu aliquo pendere lumine naturali manifestum est”. R. Descartes, *Meditations métaphysiques*, *Op. cit.*, pp. 138-139.

verdad el ser humano no le debe nada a nadie, tampoco a Dios. El pensar, desde esta perspectiva, no sólo se sostiene a sí mismo, sino que, por ello mismo, se ha independizado de la divinidad. Se trataría, pues, de la emancipación radical de lo humano, de modo que aunque la certeza del *cogito* constituya lo que se podría llamar un triunfo del entendimiento, es sobre todo el principio de emancipación del saber humano respecto de posibles deudas con la divinidad.

La concesión que hace Descartes a “personas que quizá prefieran, llegados a este punto, negar la existencia de un Dios tan poderoso...”, se puede entender en el sentido de que, como se trata del poder de engañar, es decir, de hacer el mal, esto se muestra en la meditación siguiente que no es propiamente un poder, sino un defecto, y eso justificaría que se lo sustituya por un “genio maligno”. Pero, por otra parte, ha quedado establecido que un poder absoluto nada puede cuando se ve enfrentado a un pensar que se descubre a sí mismo, así sea este el pensar humano, de entendimiento limitado.

“El *cogito ergo sum* cartesiano es el establecimiento filosófico de la subjetividad”²¹ o, como sostiene Schelling²², con Descartes se inicia la filosofía moderna en la medida en que pone como fundamento de verdad y certeza, vale decir, como principio de un sistema, al yo vuelto sobre sí mismo. “Descartes sólo se pregunta qué es lo primero *para mí*. A esta pregunta, naturalmente, sólo se podía responder que ‘yo’ mismo”²³. Sin embargo, en virtud del *cogito* “la filosofía quedó confinada en el círculo de la subjetividad y de los hechos de la conciencia puramente subjetiva”²⁴. Aparentemente el *cogito* substancializado como “*res cogitans*” constituiría el sujeto (*hypokeimenon*) último que funge de principio primero y así afianza una totalidad construida sobre ese cimiento. Se puede ver que esta concepción del principio, que inaugura Descartes, es solidaria de la comprensión de la filosofía como sistema; pero es necesario entenderlo como una estructura cuya secuencia es estrictamente lógica, esto es, toda la verdad del sistema descansa completa y absolutamente en el principio que lo funda y sostiene, porque este comunica la verdad a lo que de él se deduce según un procedimiento metódico que, de alguna manera, se identifica con la razón misma. De allí que el afán de certezas se convierta necesariamente en la búsqueda de un principio indudable y el descubrimiento de Descartes es que esta misma exigencia da de lleno con el principio, esto es, la duda no puede dudar

²¹ I. Falgueras (1976), *La res cogitans en Espinoza*, Editorial EUNSA, Pamplona, p. 67.

²² Cfr., F.W.J. Schelling (1979), *Zur Geschichte der neueren Philosophie. Münchener Vorlesungen, Schelling Werke*, V, (Manfred Schröter ed.), Beck, München, p. 74. (F.W.J. Schelling, *Lecciones muniticas para la historia de la filosofía moderna*, Edinford, Málaga, 1993, p. 111).

²³ *Ibidem*.

²⁴ *Ibid.*, p. 78 (Ed. Schröter, p.114).

de sí misma, y la duda es ya *cogito*²⁵. Como sostiene Schelling, “si para la filosofía trascendental lo *subjetivo* es lo *primero* y el único fundamento de toda realidad, único principio de explicación de todo lo demás, ella comienza necesariamente con la duda universal sobre la realidad de lo objetivo”²⁶. No obstante, en este encuentro del *cogito* consigo mismo se revela una cierta duplicidad en el sujeto que parece remitir el principio a algo todavía más allá (o más acá) del *cogito*. En la misma decisión de atenerse con rigor a esta voluntad de certeza se produce un hiato entre la razón y el sujeto. Atiéndase al texto de las *Meditaciones metafísicas* donde se expone el sentido de la duda: “... pero porque la razón *persuade* desde un comienzo que se debe rehusar no menos cuidadosamente su asentimiento a aquello que no es enteramente cierto e indudable que a lo que es manifiestamente falso, bastará para rechazarlas todas con encontrar en cada una algún motivo de duda”²⁷. Se puede ver que quien asiente y ha de ser persuadido está más allá de la razón y de la duda. No se trata de que la razón se persuada a sí misma; por una parte, se debe tener presente que la razón no duda, pero, por otra, tampoco asiente, de modo que el principio propiamente activo, que asiente o no y por lo tanto también duda, quien debe ser persuadido, tiene que ser anterior a la razón.

En la Cuarta Meditación, que lleva por título “Acerca de la verdad y el error”, se afirma que la fuente del error es la desproporción que existe entre un entendimiento limitado y una voluntad infinita. Lo anterior, porque quien juzga, según Descartes, no es el entendimiento sino propiamente la voluntad; el entendimiento sólo propone, no juzga, no emite juicios, sino sólo proposiciones. Es la voluntad la que propiamente juzga al asentir o rechazar lo que el entendimiento propone. De modo que el sujeto cartesiano, aquél que debe ser persuadido, el que finalmente asiente al *cogito*, es la voluntad. A esto hay que agregar que la substancialización del *cogito* (*res cogitans*) ensancha aún más este *hiato*, en la medida en que, como se ve, es la voluntad la que estrictamente se identifica con el sujeto, por cuanto es la voluntad la que debe ser persuadida para que deje de dudar y asienta a lo que el entendimiento le propone, y así se distinguen irremediamente el acto y el fundamento de ese acto, y será esta escisión el fundamento de la concepción de un Yo que es radicalmente anterior al pensar mismo.

²⁵ “¿Y qué es una cosa que piensa? Es una cosa que duda, que entiende, que afirma, que niega, que quiere, que no quiere, que imagina también, y que siente”, R. Descartes, *Meditaciones metafísicas*, *Op. cit.*, p. 26.

²⁶ F.W.J. Schelling (1988), *Sistema del idealismo trascendental*, Editorial Anthropos, Barcelona, p. 152.

²⁷ “[...]mais parce que la raison persuade déjà qu’il ne faut pas moins soigneusement refuser son assentiment à ce qui n’est pas tout à fait certain et hors de doute qu’à ce qui est manifestement faux, il suffira pour les rejeter toutes de trouver en chacune quelque raison de douter”. R. Descartes (1990), *Méditations métaphysiques*, Le livre de poche, Paris, p. 31.

El intento de recurrir a Dios como garante de la posibilidad de un conocimiento verdadero²⁸, conduce a Descartes hacia un dualismo que escinde absolutamente materia y espíritu, sin lograr resolver la unión entre ambos. “De esta forma destruyó el gran organismo universal de la vida, y abandonó tanto las cosas más altas como las más bajas a una concepción muerta, puramente mecánica”²⁹. Asimismo, con Descartes la escisión sujeto-objeto adquiere el carácter de problema fundamental de la filosofía, porque esta cuestión queda planteada ya no en términos meramente gnoseológicos, sino metafísicos: se trata del estatuto ontológico de la *res cogitans* y de la *res extensa*, y de la interacción (tránsito) entre ambas, problema que, desde los supuestos de Descartes, carece de solución.

Descartes había interrogado por un principio absolutamente cierto e indudable, y tal principio cree encontrarlo en el sujeto empírico³⁰, en la medida en que se trata propiamente de la experiencia subjetiva del *cogito*; de allí que las *Meditaciones metafísicas* no sean un libro de lectura, sino una guía de ejercicios, por cuanto el lector mismo debe hacer la experiencia de la duda, y sólo entonces descubrirá el carácter indudable del *cogito*. Ahora, si bien Descartes fracasa en lograr reconstruir la totalidad a partir de ese principio, no obstante, perdurará el afán de totalización, por una parte, y su correlato, la integración de las partes según un estricto proceder racional.

Spinoza se propone superar, en primer lugar, la incapacidad que tal sujeto empírico tiene de fundar una totalidad que sea capaz de sostener desde sí lo real en cuanto tal y, luego, deducir a partir de ese principio mediante un estricto curso racional, los elementos de lo real. En este modelo, como se puede ver, se afina el supuesto de una estricta concordancia, más aún, una identidad, entre el curso de lo real y el de la razón. Desde esta perspectiva, lo real es de suyo *logizable*, más aún, lo real es, por decirlo así, “locuaz”³¹, lo real mismo no es sino la contrafigura (*Gegenbild*, lo llamará Schelling)³² de una forma noética que, como tal, está integrada en una totalidad recorrible de punta a cabo por un entendimiento que se ajusta perfectamente a su propia identidad lógica. Pero se debe tener presente que no se trata de una mera especulación lógico-principista. En este sentido, se podría calificar la *Ética* de Spinoza como un modelo de filosofía real-ideal, en términos de Schelling;

²⁸ F.W.J. Schelling, *Zur Geschichte der neueren...*, p. 83 (Ed. Schröter, p. 118).

²⁹ *Ibid.*, p. 98 (Ed. Schröter, p. 131).

³⁰ *Ibid.*, p. 161 (Ed. Schröter, p. 187n).

³¹ “Cualquier organismo tiene como fundamento un *concepto*, pues donde existe una relación necesaria de las partes al todo y del todo a las partes, allí hay un *concepto*. Pero ese concepto habita en *él mismo*, no puede separarse de él, pues él se organiza a sí mismo”. F.W.J. Schelling (1985), *Historisch-Kritische Ausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, (en adelante AA) I, 4, Editorial Frommann-Holzboog, Stuttgart, 187.

³² *Cfr.*, F.W.J. Schelling (1993), *Las edades del mundo*, Editorial Cerro Alegre, Santiago, p. 136 y nota 168.

pero al hacer “de *lo primero en sí* su único punto de partida, sólo consideró en este aquello que se puede conocer con necesidad, es decir, la existencia necesaria”³³. Una pura necesidad absolutamente en sí carece de entendimiento y voluntad, es sólo un existente ciego, “o también, podemos decir, es el existente sin sujeto, puesto que se ha transformado total y completamente en el ser”³⁴. Ciertamente Spinoza no yerra, según Schelling, al establecer que el sujeto como tal es incapaz de constituirse en principio primero, ya que, en ese caso, es imposible explicar desde él absolutamente nada; la serie de Spinoza: substancia infinita, atributos, modos y afecciones, entraña saltos incomprensibles, de manera que no se puede admitir tránsito alguno desde lo infinito a lo finito³⁵. De allí la necesidad de mediaciones, mediadas, a su vez, por otras mediaciones, pero que dejan, en definitiva, sin explicación la consecuencialidad de cada mediación. Si bien pensamiento y extensión son atributos inmediatos de Dios, es decir, serían las dos formas inmediatas bajo las cuales existe la substancia absolutamente infinita, en esa medida la substancia infinita misma no es ni pensante ni extensa, siendo pensamiento y extensión absolutamente extraños entre sí. “La verdadera idea de Spinoza es, entonces, una unidad absoluta de la substancia junto a una oposición absoluta (exclusión mutua) de los atributos. Para él, la extensión es algo carente por completo de espíritu, lo mismo que en Descartes, y la concepción que Spinoza tiene de la naturaleza, su física, es por esta razón no menos mecánica e inanimada que la de su predecesor”³⁶. No obstante, este juicio debe ser matizado; Spinoza comprende la naturaleza y el entendimiento en una unidad no mecánica. “Señalemos, además, que la Idea, en cuanto objetiva, se comporta exactamente igual que su objeto (*ideatum*), en cuanto real”³⁷. De modo que existe una perfecta coincidencia entre el orden lógico y el ontológico³⁸, como señala Spinoza en la *Ética*: “El orden y conexión entre las cosas es el mismo que el orden y conexión de las ideas”³⁹. De modo que el procedimiento geométrico de la *Ética* no es un mero recurso metodológico, sino que al desentrañar la interna imbricación de las ideas entre sí, en la medida en que sigue un orden puramente lógico, alcanza a la realidad en sí misma.

³³ *Ibid.*, p. 137.

³⁴ *Ibid.*, p. 138.

³⁵ *Cfr.*, *Ibid.*, p. 143.

³⁶ *Ibid.*, p. 141.

³⁷ B. Spinoza (1988), *Tratado de la reforma del entendimiento*, Editorial Alianza, Madrid, p. 90.

³⁸ “Dado que no puede existir nada en la naturaleza que contradiga sus leyes, sino que todo sucede conforme a sus leyes fijas, de forma que, en virtud de una conexión inquebrantable, las cosas producen efectos determinados según leyes también determinadas, se sigue que, cuando el alma concibe exactamente una cosa, proseguirá descubriendo objetivamente sus efectos” B. Spinoza, *Tratado de reforma del entendimiento*, *Op. cit.*, p. 100.

³⁹ B. Spinoza (1980), *Ética demostrada según el orden geométrico*, Fondo de Cultura Económica, México, II, Proposición 7, p. 55.

El esfuerzo de Spinoza sigue, sin duda, la estela de Descartes; sin embargo, al construir un sistema estrictamente deductivo, supone, como veíamos, una perfecta adecuación entre los órdenes real e ideal y es precisamente esto lo que pondrá en cuestión Kant. Para que un saber alcance certeza y universalidad, es necesario someter a examen nuestra facultad cognoscitiva; se debe comenzar, pues, por interrogar al sujeto respecto de los “materiales” con que cuenta para alcanzar sus objetivos⁴⁰. En este sentido, cuando Kant despierta de su sueño dogmático, se dirige inmediatamente a interrogar las condiciones de posibilidad de los objetos; en sus términos, lleva a cabo una investigación “trascendental”⁴¹. En virtud de esta investigación establece que el sujeto cuenta con una estructura cognitiva *a priori*, que formaliza el dato constituyendo el fenómeno, de modo que sólo conocemos representaciones. El carácter trascendental del conocimiento significa también que se trata de un “conocimiento del conocimiento” que, a su vez, es también conocimiento. De modo que si se pretende indagar por las condiciones de posibilidad del conocimiento, se debería comenzar por analizar la posibilidad de este “conocimiento del conocimiento”, y así hasta el infinito. Por otra parte, dado el carácter pasivo de la sensibilidad⁴² y siendo ésta el punto de arranque necesario e ineludible de todo conocimiento, lo que desencadena el acto cognitivo queda necesariamente fuera del tiempo y del espacio, no sometido de suyo a ninguna categoría, de modo que no es substancia, ni accidente, ni causa ni efecto. Esta *X* o cosa en sí, por lo tanto, que es formalizada por las estructuras *a priori* del sujeto, resulta ser para nosotros una pura nada. La teoría kantiana contiene, pues, dos elementos absolutamente incomprensibles:

[...] por un lado, con la inconcebible implantación en nosotros de una facultad de representación que está constreñida a representar en el espacio y en el tiempo lo que está en sí fuera del espacio y del tiempo, y, por otro lado, con aquello, igualmente inconcebible, que está *fuera* de nosotros, de lo que no sabemos ni lo que es, ni cómo actúa en nosotros, ni qué necesidad tiene de actuar en nosotros y provocar nuestra representación de un mundo sensible⁴³.

Pero, por otra parte, si bien en el orden especulativo la razón depende de una cosa en sí extraña a la razón misma, en el orden práctico la razón es propiamente autónoma en la medida en que la razón pura es por sí misma prác-

⁴⁰ Cfr., F.W.J. Schelling, *Las edades del mundo*, *Op. cit.*, pp. 148-149.

⁴¹ Cfr., I. Kant, *Crítica de la razón pura*, B 25.

⁴² Cfr., *Ibid.* Para la crítica de esta pasividad, cfr. F.W.J. Schelling, “Panorama general de la literatura filosófica más reciente”, en *Experiencia e historia*, Editorial Tecnos, Madrid, 1990, p. 80.

⁴³ F.W.J. Schelling, *Zur Geschichte der neueren Philosophie. Münchener Vorlesungen*, *Op. cit.*, p. 151. (F.W.J. Schelling, *Lecciones munitenses para la historia de la filosofía moderna*, *Op. cit.*, pp. 179-180).

tica⁴⁴. Esta forma de proceder en el orden cognitivo, que interroga no por el objeto sino por la forma como lo conocemos⁴⁵, es considerada por Schelling como ‘filosofía negativa’, en la medida en que intenta evitar que la razón vaya más allá de sus límites. Esta filosofía se constituye completamente *a priori* y no trata, ni puede tratar, de la existencia real. Si bien concepto y ser constituyen una unidad en la representación, la filosofía negativa, en razón de su carácter, no puede concluir en lo real a partir de conceptos⁴⁶. A este respecto es necesario tener presente la proposición de Kant: “La circunstancia de que [esto real] exista o no, no cambia en nada mi concepto de contenido”⁴⁷. La conversión hacia el sujeto, el “giro copernicano”, no obstante, contenía aún una suerte de residuo cartesiano dualista: la cosa en sí, que pretendía resolver el carácter impositivo con el que se presentan los fenómenos, lo resolvía introduciendo una incógnita todavía mayor.

Sin embargo, en el orden práctico nada restringe la autonomía de la razón; de allí que, si se toma en serio la tesis kantiana que afirma la primacía de la razón práctica por sobre la especulativa⁴⁸, se debe afirmar también el primado de la acción. Ahora bien, este primado significa, en definitiva, que el sujeto es actividad, *Thathandlung* y es, por lo tanto, esencialmente libertad.

De allí que Fichte en la *Primera introducción a la doctrina de la ciencia* formulara el problema en los siguientes términos: “¿cuál es el fundamento del sistema de las representaciones acompañadas de un sentimiento de necesidad, y de este sentimiento de necesidad mismo? Responder a tal cuestión es la tarea de la filosofía”⁴⁹. Este no es otro que el problema planteado por Kant en la *Crítica de la razón pura*, por cuanto los juicios sintéticos *a priori* pretenden dar razón del carácter necesario y universal de ciertos juicios que sirven de fundamento a la ciencia. Sólo que Fichte reformula este problema, porque en Kant, en definitiva, el carácter objetivo del juicio venía dado por la materia de la sensación, vale decir, en último término, por la cosa en sí. De allí que en la *Segunda introducción a la doctrina de la ciencia*, Fichte replantea esta pregunta en términos más generales: “¿cómo llegamos a admitir un ser?”⁵⁰, lo cual lo acerca más a Leibniz que a Kant.

⁴⁴ Cfr., I. Kant, *Crítica de la razón práctica*, A 3.

⁴⁵ Cfr., I. Kant, *Crítica de la razón pura*, B 25.

⁴⁶ “No se puede explicar por conceptos lo que precede a todo concepto”. Schelling, “Panorama general...”, AA, I, 4, p. 79.

⁴⁷ I. Kant, *Crítica de la razón pura*, B521/A493.

⁴⁸ Cfr., I. Kant, *Crítica de la razón práctica*, A 215 ss.

⁴⁹ J.G. Fichte, *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre*, en J.G. Fichte, Gesamtausgabe, I, 4, Stuttgart-Bad Cannstatt: Ed. Friedrich Frommann (Günther Holzboog), 1970, p. 186; (J.G. Fichte (1987), *Introducciones a la doctrina de la ciencia*, Tecnos, Madrid, p. 8).

⁵⁰ J.G. Fichte, “Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre für Leser, die schon ein philosophisches System haben”, en *Ibid.*, p. 211; (J.G. Fichte, *Introducciones a la doctrina de la ciencia*, *Op. cit.*, p. 42).

Esta pregunta tiene sentido, además, supuesto el primado de la acción, ya que lo que debe ser explicado, entonces, no es la libertad sino la necesidad. Ahora bien, como la experiencia no es otra cosa sino el sistema de representaciones acompañadas de sentimiento de necesidad, la filosofía ha de explicar el fundamento de toda experiencia y tal es lo que se propone la *Doctrina de la ciencia*⁵¹. Con este propósito, Fichte sigue el derrotero fijado por Kant, pero desecha el recurso a la cosa en sí, porque “todo lo que hace del objeto una *cosa*, algo efectivo, venía del sujeto”⁵². De modo que, si la esencia de la filosofía consistía en “reducir a la unidad absoluta todo lo múltiple”⁵³, es decir, construir un sistema, esta reducción requiere superar toda dicotomía en el orden de los principios. Ahora bien, este principio último que unifica toda multiplicidad es el Yo, pero si se le objetiva y enajena, se vuelve entonces la vieja *cosa en sí*. El pensamiento es conciencia del ser mismo, por lo tanto el ser es sólo una mitad, cuya otra mitad es el pensamiento. Pues bien, la unidad e inseparabilidad de ambos es lo que Fichte llama *Thathandlung*, se trata del acto de autoposición y autoposesión en el que el resultado es el mismo acto. Este acto es Yo, siempre que no se lo objective; por el contrario, se ha de entender como la superación, por decirlo así, del hiato entre *sum* y *cogito*. Este Yo no puede ser objeto de concepto; es, pues, inconcebible. “De lo anterior resulta que este inconcebible, considerado como el soporte de toda realidad en el saber —soporte comprendido por nosotros en su principio—, ahora puede ser pensado como absoluto sólo en tanto que inconcebible y nada más”⁵⁴. Lo absoluto surge de la anulación del concepto y esta anulación se realiza en virtud de una intuición intelectual, en la que el “contenido” es el acto mismo. De modo que la proposición originaria “Yo soy Yo”, no debe entenderse como la simple reducción del ser al principio de identidad, sino que afirma que el Yo se pone a sí mismo y en este acto de autoposición se posee; *se posee*, no meramente se conoce, “se es” en virtud de esta autoposición que impera sobre sí mismo: “sea Yo”. Ahora bien, con aquel acto trascendental, es decir, con aquel acto que sobre todo condiciona a la misma conciencia empírica, y por eso precisamente la precede, con este acto de metaconciencia de sí, se pone de una vez para cada hombre el universo entero, el cual, justamente por eso, no existe más que en la conciencia. El sentimiento de necesidad que acompaña a las representaciones es explicado, entonces, a partir del segundo principio fundamental de la *Doctrina*

⁵¹ *Cfr.*, *Ibid.*, p. 187; (Fichte, J. G., *Introducciones a la doctrina de la ciencia*, *Op. cit.*, p. 9).

⁵² Schelling, F. W. J., *Zur Geschichte der neueren...*, *Op. cit.*, p. 160; (Schelling, F. W. J., *Lecciones munitivas para la historia de la filosofía moderna*, *Op. cit.*, p. 186). Se trata del capítulo dedicado a Fichte.

⁵³ Fichte, J. G., “Exposición de la doctrina de la ciencia (1804)”, en Fichte, J. G. (1975), *Doctrina de la ciencia*, Buenos Aires: Aguilar, p. 173.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 193.

de la ciencia: “Al Yo se opone absolutamente un No-Yo”⁵⁵. Schelling, en *Acerca del Yo...*, explicando la estructura Yo No-Yo dice: “El carácter de la finitud consiste en no poner nada sin, al mismo tiempo, *contraponérselo*. Esta forma de la *contraposición* es originariamente la contraposición del No-Yo. A saber, es necesario para el Yo finito que, en tanto que se pone absolutamente igual a sí mismo, simultáneamente se *contraponga* a todo No-Yo, lo cual no es posible sin *poner* al No-Yo mismo”⁵⁶. Este principio puede ser comprendido dialécticamente, esto es, la libertad como tal, característica de la autogénesis del Yo, se constituye en virtud de una oposición; libertad no es mera arbitrariedad (*Willkür*), y el No-Yo, al oponérselo, permite que la libertad se reconozca como tal; la libertad requiere de la oposición para que en el ejercicio de su “poder” (potencia) se revele ante sí misma. En este sentido, el mundo es sólo el escenario⁵⁷ de la acción moral, es decir, de los actos libres.

La filosofía moderna ha girado, pues, en torno a dos propósitos que no habría conseguido alcanzar. Por una parte, pretendía la constitución de un sistema y, por otra parte, en vistas a lo anterior, se debía resolver la ecuación libertad-necesidad que había sido planteada en diferentes términos: como *res cogitans-res extensa*; sujeto trascendental-objeto trascendental o Yo-No Yo. Y el único que habría resuelto ambas cuestiones habría sido Spinoza, sólo que, al seguir el camino del dogmatismo, no habría dado espacio a la libertad. Schelling se propondrá crear el sistema de la libertad, construir un spinocismo invertido. Ya los términos mismos ponen en evidencia una paradoja: ¿cómo es posible un sistema —lo cual de suyo entraña necesidad— de la libertad?

Para Schelling, el *yo soy* puede, por cierto, ser comprendido lógicamente y ese fue el camino de la *Wissenschaftslehre*, pero también puede ser comprendido dinámicamente, esto es, entenderlo como un “venir a sí”. Pero este “venir a sí” presupone un “ser ido de sí y fuera de sí”⁵⁸, ya que sólo puede venir a sí lo que antes estaba fuera de sí”⁵⁹. Pero esto significa que el Yo fuera de sí, más allá de la conciencia, no es un Yo individual, por cuanto la individuación tiene lugar precisamente en la conciencia de sí como sujeto. De este modo, este Yo preconsciente es el mismo para todos los seres humanos, en la medida en que la individuación subjetiva se realiza sobre un

⁵⁵ J.G. Fichte (1965), *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre als Handschrift für seine Zuhörer*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Ed. Frommann-Holzboog, p. 266.

⁵⁶ Schelling, *Acerca del Yo*, *Op. cit.*, nota H; AA, nota F., p. 104.

⁵⁷ *Cfr.*, J.G. Fichte, “Ueber den Grund unsers Glaubens an eine göttliche Weltregierung”, en *Gesamtausgabe*, Academia de Ciencias de Baviera, Stuttgart-Bad Cannstatt, Ed. Frommann-Holzboog, 1977, I, 5, p. 353.

⁵⁸ “*Außer und von-sich-Gewesensein*”

⁵⁹ F.W.J. Schelling, *Zur Geschichte der neueren...*, *Op. cit.*, p. 164; (F.W.J. Schelling, *Lecciones munitivas para la historia de la filosofía moderna*, *Op. cit.*, p. 190).

fondo último al que le compete una existencia puramente en sí⁶⁰. Al final de este recorrido por el que se viene a sí, el Yo se encuentra a sí mismo en la conciencia, pero este camino lo ha recorrido inconscientemente y, por ello, una vez alcanzada la conciencia, olvida el camino recorrido. “Aquí [en este yo individual] se explica el carácter ciego y necesario de sus representaciones del mundo exterior, de la misma manera como allí [en el Yo pensado más allá de la conciencia] se explicaba su igualdad y generalidad en todos los individuos”⁶¹. De esta manera, pues, resuelve el problema planteado por Fichte, respecto del fundamento de las experiencias acompañadas de un sentimiento de necesidad. Esto ocurre porque el tránsito por este camino va dejando recordatorios⁶², vestigios, que quedan impresos de alguna manera en el yo consciente. Con lo cual queda determinada cuál es la nueva tarea de la filosofía: recorrer, ahora conscientemente, todo el camino que va desde el ‘ser fuera de sí’ hasta la conciencia —*ánodos*—, para sólo posteriormente realizar el camino inverso —*katodos*. En este sentido, “la filosofía no es otra cosa para el yo que una *anamnesis*, una reminiscencia, de aquello que ha hecho y padecido en su ser general (preindividual)”⁶³. Con esto Schelling cree en un comienzo: simplemente completar el trabajo filosófico de Fichte, por cuanto la filosofía de la naturaleza sería la contracara de la *Wissenschaftslehre*, en la medida que sigue el mismo camino, sólo que en dirección inversa. A este respecto es importante señalar que Schelling piensa que sin esta correspondiente inversión del sentido de la búsqueda, la *Doctrina de la ciencia* no cumple lo que promete; ya desde sus escritos de juventud, cuando Schelling contaba con sólo 20 años, escribía: “Quien quiere saber algo, quiere al mismo tiempo que su saber tenga realidad. Un saber sin realidad no es ningún saber”⁶⁴. Y la *Wissenschaftslehre*, como veíamos, es desde sí misma incapaz de alcanzar lo real como tal, en la medida en que es una doctrina que versa sobre el saber (*Wissen*). Como se puede ver, Schelling quiere enmendar la dirección única que había tomado la filosofía desde Descartes. No obstante, parte reconociendo que el gran mérito de esta filosofía moderna ha sido establecer un sistema de la libertad, a lo cual adhiere sin restric-

⁶⁰ Cfr., *Ibid.*, p. 167; (F.W.J. Schelling, *Lecciones muniticas para la historia de la filosofía moderna*, *Op. cit.*, p. 193).

⁶¹ *Ibid.*, p. 164; (F.W.J. Schelling, *Lecciones muniticas para la historia de la filosofía moderna*, *Op. cit.*, p. 191).

⁶² “*Denkmal*”. Cfr. F.W.J. Schelling (1993), *Las edades del mundo*, Editorial Cerro Alegre, Santiago, pp. 202, 271, 312.

⁶³ F.W.J. Schelling, *Zur Geschichte der neueren...*, *Op. cit.*, p. 165; (F.W.J. Schelling, *Lecciones muniticas para la historia de la filosofía moderna*, *Op. cit.*, p. 191).

⁶⁴ F.W.J. Schelling (1980), *Vom Ich als Princip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen*, Historisch-Kritische Ausgabe, Frommann-Holzboog, I, 2, Stuttgart, p. 85. (F.W.J. Schelling (2003), *Del Yo como principio de la filosofía o sobre lo incondicionado en el saber humano*, Editorial Trotta, Madrid, p. 71).

ciones. Sin embargo, el error de Fichte habría sido que, para salvar la libertad frente a un mundo natural en el que impera la necesidad, ha intentado producir el mundo a partir de ese Yo. Ya en un escrito de raíz fundamentalmente fichteana, como es *Del yo como principio de la filosofía*, en una nota Schelling señala: “Se podría decir también que el fin último del Yo sea hacer de las leyes de la libertad, leyes de la naturaleza, y de las leyes de la naturaleza, leyes de la libertad; producir en el Yo *naturaleza* y en la naturaleza, *Yo*”⁶⁵. Ciertamente este texto puede ser interpretado en clave fichteana, en la medida en que se trata de ‘producir’, de ‘hacer’; no obstante, la dialéctica necesidad-libertad aparece en este texto como recursiva; Schelling sostiene, pues, que sin pagar el precio de una abrogación de la libertad humana, era posible pensar en un retorno desde la conciencia a una preconciencia que, como vimos, permitiría explicar, a la vez, necesidad y libertad.

El eje del problema es, pues, la articulación entre libertad y necesidad⁶⁶, sujeto y objeto, Yo y naturaleza. Si “la filosofía es completamente obra de la libertad”⁶⁷, porque surge de la autoconciencia reflexiva que se distancia y separa absolutamente del flujo de la conciencia y de las representaciones de cualquier índole, entonces ¿cómo es que su preocupación fundamental debe ser lo necesario? De modo que la pregunta “¿cómo es posible un mundo fuera de nosotros?”⁶⁸, pregunta con la cual surge la filosofía, pone en contradicción los polos del ser como Yo y No-Yo, principio y realidad. Pero entre hombre y mundo no puede haber ningún abismo, sino que tiene que ser siempre posible el tránsito y la acción recíproca entre uno y otro, porque la misma autoconciencia se realiza también como develamiento de ese mundo. Esa escisión originaria es punto de partida, pero como un llamado a una superación por obra de la libertad.

Veamos cómo Schelling la enfrenta: “En tanto que represento el objeto, representación y objeto son uno y lo mismo”⁶⁹, y sólo en esta incapacidad de discernir uno de otro reside la convicción de la realidad de las cosas externas. Pero el filósofo suprime esta identidad con la pregunta: ¿cómo surgen en nosotros las representaciones de cosas externas? Una solución que surge inmediatamente es pensar que entre las representaciones y las cosas existe una conexión real, y esta sólo puede ser de causa y efecto; en este sentido, habría que decir que las cosas son independientes de nosotros y nuestras representaciones son dependientes de los objetos y, de este modo, nuestras

⁶⁵ F.W.J. Schelling, *Vom Ich als Princip der Philosophie...*, *Op. cit.*, p. 126n; (F.W.J. Schelling, *Del Yo como principio de la filosofía*, *Op. cit.*, p. 100, nota).

⁶⁶ *Cfr.*, Schelling (1989), *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana*, Editorial Anthropos, Barcelona, p. 103; Schelling, *Vom Ich als Princip der Philosophie...*, *Op. cit.*, p. 101.

⁶⁷ F.W.J. Schelling, “Ideas para una filosofía de la naturaleza como introducción al estudio de esta ciencia”, en *Experiencia e Historia*, Tecnos, Madrid, 1990, p. 165.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 166.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 168.

representaciones son reales en tanto somos forzados a aceptar una concordancia causal entre objeto y representación. Pero, al preguntar ¿cómo es que represento?, me elevo a mí mismo sobre las representaciones y me convierto por esta pregunta en un ser que se siente originariamente *libre* respecto de todo representar⁷⁰. Con esta pregunta me salgo necesariamente de la serie de representaciones y, en tanto que me distancio de mis representaciones, someto a mí los conceptos de causa y efecto, pues ambos surgen sólo en la sucesión necesaria de representaciones de las que me he distanciado⁷¹ (en términos de Kant, categorías del entendimiento). Si estuviera sometido a la serie de las representaciones absolutamente, jamás habría podido llegar a formular la pregunta que interroga por la posibilidad de las representaciones en mí⁷². El Yo es absolutamente libre, y revela su libertad en la pregunta; el preguntar es a la vez liberador y libre, como las praxis perfectas de Aristóteles⁷³, coloca al Yo inmediatamente para sí y no para otro. En verdad es imposible comprender cómo las cosas actuarían sobre mí, si soy un ser libre; las cosas actúan unas sobre otras, pero yo no soy una cosa, en tanto me elevo sobre la conexión entre cosas al preguntarme cómo esta conexión ha llegado a ser posible. Si no fuera así, yo mismo sería una cosa comprendida en la serie de causas y efectos, yo y todo el sistema de mis representaciones seríamos un mero resultado, seríamos producto de una acción mecánica⁷⁴. Pero lo que está inmerso en el mecanicismo no puede salir fuera de este y preguntar ¿cómo ha sido posible este todo de la serie? Por lo tanto, quien plantea esta pregunta debe renunciar, precisamente, con ella a explicar sus representaciones como simple efecto de las cosas externas.

Quien por sí mismo no es nada más que lo que las cosas y las circunstancias han hecho de él, quien apresado por la corriente de causas y efectos se arrastra sin fuerzas sobre sus propias representaciones, ¿cómo puede saber de dónde viene, a dónde va y cómo ha llegado a ser lo que es? Ni siquiera tiene derecho a decir que es resultado de la acción conjunta de las cosas externas;

⁷⁰ *Ibid.*, p. 169.

⁷¹ “Yo comprendo cómo tiene lugar una sucesión de representaciones en mí, pero una sucesión de las cosas mismas, independiente de las representaciones finitas, es completamente incomprendible para mí”. Schelling, AA, I, 4, p. 181.

⁷² “De hecho, si se suprime previamente todo lo que pertenece a las representaciones de un mundo objetivo, ¿qué queda que yo pueda entender?, obviamente yo mismo”. Schelling, AA, I, 4, p. 182.

⁷³ *Cfr.*, Aristóteles, *Metafísica*, IX, 6, 1048 b 18-34.

⁷⁴ No son suficientes ni una explicación mecánica ni una explicación química de los fenómenos de la vida “puesto que nos encontramos aquí con una reunificación absoluta de naturaleza y libertad en uno y el mismo ser, la organización viva debe ser un producto de la *naturaleza*, pero en este producto natural debe dominar un espíritu ordenador y omnicomprendivo” Schelling, AA, I, 4, p. 193.

pues, para poder decir esto, tiene que suponer que él mismo se conoce, que, por consiguiente, es algo para sí mismo⁷⁵.

El ser humano no es un espejo, porque el espejo mismo no ve, no se ve, la conciencia significa un acto de libertad absoluto, por el cual necesariamente el sujeto se separa de la serie causal y sólo así puede contemplar la serie como tal. La conciencia torna a esta sobre sí misma y se pone como *prius* absoluto de la pregunta que interroga por el Yo y por el mundo natural; la conciencia es autoconciencia en un acto de libertad que define la necesidad como algo por completo extranjero y, no obstante, como un *positum* dado que es recogido necesariamente en las representaciones. Por ello, la libertad de la conciencia tiene que habérselas con la necesidad del flujo de las representaciones ineludiblemente; y no puede ser suprimida, desde la pregunta, ni la libertad de la conciencia, ni la necesidad de la naturaleza.

“La pregunta no es si y cómo ha llegado a ser real fuera de nosotros aquella conexión de fenómenos y la serie de causas y efectos que llamamos curso de la naturaleza, sino cómo ha llegado a ser real *para nosotros* [...] cómo ha alcanzado la necesidad con que estamos absolutamente forzados a pensarla”⁷⁶. Explicar esta necesidad es el problema fundamental de la filosofía, con lo cual estamos nuevamente en el contexto fichteano, pero ahora se puede ver que el problema surge por el contraste entre la necesidad de la serie causal que define el curso de la naturaleza y la libertad inherente a la autoconciencia. De modo que la primera solución propuesta, remitirse a una causa externa, es autocontradictoria: en el mismo momento que se enuncia, se supone que se ha sido capaz de trascender el flujo de la serie causal y, por lo tanto, no se puede estar, a la vez, bajo ese influjo.

No obstante, el principio tiene que residir en las cosas, el relámpago sigue al trueno siempre y en todos los casos, y no se trata con Hume de decir que esta asociación es efecto de la costumbre, porque la costumbre surge, precisamente, de que estos fenómenos se dan siempre asociados de la misma manera, y es esto lo que requiere una explicación. Se trata, en todo caso de una sucesión real de las cosas y no meramente de una sucesión ideal de nuestras representaciones. El problema es cómo se articulan, entonces, libertad y necesidad, la libertad del espíritu y la necesidad de la naturaleza, sin someter el espíritu a la naturaleza ni la naturaleza al espíritu; se trata de establecer una filosofía real-ideal, de modo que el sistema de la naturaleza sea a la vez el sistema de nuestro espíritu⁷⁷. Tal es el propósito que Schelling expresamente intenta alcanzar con la Filosofía de la Naturaleza.

⁷⁵ F.W.J. Schelling, “Ideas para una filosofía de la naturaleza como introducción al estudio de esta ciencia”, *Op. cit.*, p. 171.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 179.

⁷⁷ “Precisamente éste es el carácter del espíritu, en él lo real y lo ideal están absolutamente unidos”. Schelling, “Panorama general...”, *Op. cit.*, p. 87.

La explicación mecanicista ha mostrado todas sus limitaciones y apelar a una armonía preestablecida no es explicar nada, porque sólo dice qué existe, pero no dice por qué y cómo. Toda la realidad e, incluso, las demás personas serían una fantasía preestablecida, pues “si una mano superior nos ha ordenado de tal manera que es necesario que nos representemos tal mundo y tal orden de fenómenos, entonces el mundo entero es una ilusión: una presión de aquella mano nos puede separar o introducir en un orden de cosas distinto”⁷⁸. Esto vuelve a la filosofía algo sin sentido, en la medida en que la misma filosofía no sería sino el resultado de una presión de la mano todopoderosa.

Así, pues, tanto la mecánica universal de la nueva ciencia newtoniana como la armonía preestablecida de Leibniz, significan una forma de abrogación de la libertad, convierten al ser humano en un monigote; o bien este es el resultado de fuerzas ciegas y sin sentido, o bien es mero actor de una obra ya prescrita. Ambas formas de resolver el vínculo entre ser humano y naturaleza, conciben a esta como algo meramente pasivo, llevada y traída por fuerzas ciegas o claramente destinales. Para Schelling la única solución para salvar, a la vez, la libertad humana y la necesidad de la naturaleza es comprender a la naturaleza también como activa desde sí misma. En definitiva, se trata de que la naturaleza es orgánica y la organización se reproduce a sí misma, surge de sí misma. El mundo externo tiene un impulso a la organización, tiene “el instinto de trabajar tras uno y el mismo ideal de finalidad, que está impulsado al infinito al expresar uno y el mismo arquetipo: la *forma de nuestro espíritu*”⁷⁹. Todo producto orgánico lleva el fundamento de su existencia en sí mismo, y la relación entre las partes y el todo es sintética; vale decir, su configuración responde a un sentido que es el individuo mismo en su relación con el entorno, se organiza a sí mismo, determina sus umbrales de estimulación con respecto al medio, las partes son funcionales y están controladas por un mecanismo complejo que las regula holísticamente. “Las plantas se alimentan y perduran por la asimilación de materias externas, pero no pueden acumular nada si no están ya organizadas”⁸⁰. No sólo su forma, sino también su existencia es teleológica; están ordenadas, pues hay una jerarquía y revelan una estructura interna que no responde a razones eficientes, sino al desarrollo de un concepto implícito y actuante. Incluso se debe tener presente que “aquello que se llama materia inerte no es sino el mundo animal y vegetal adormecido, ebrio, por decirlo así, de finitud que espera aún su resurrección”⁸¹.

⁷⁸ F.W.J. Schelling, “Ideas para una filosofía de la naturaleza como introducción al estudio de esta ciencia”, *Op. cit.*, p. 186.

⁷⁹ F.W. J. Schelling, *Panorama general...*, *Op. cit.*, p. 87.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 187.

⁸¹ Schelling (1979), *Schelling Werke*, V, (Manfred Schröter ed.), II E, München: Beck, p. 326.

De este modo, sosteniendo todavía el principio fichteano, “todo es solamente por el Yo y para el Yo”, se recupera la necesidad del mundo natural sin perder para nada la libertad del Yo una vez alcanzada la autoconciencia. La naturaleza es la prehistoria del Yo, allí encuentra el fundamento de su propia génesis, que no lo saca de sí mismo, sino que, por el contrario, lo conduce hacia la autoconciencia de sí. De este modo se explica la teleología de la naturaleza sin tener que apelar a elementos extraños a ella: la naturaleza es potencia de la conciencia y se despliega en esa dirección.

La naturaleza se desarrolla como una búsqueda que hace el Yo de su propia identidad, sólo que cuando se pone como objeto, deja de ser sí mismo. Por ello, en el paso siguiente niega ese objeto y afirma su nada, pero como idealidad que se opone a la materialidad del objeto, en pasos dialécticos sucesivos progresa hacia sí mismo, dejando a la naturaleza en sus diversos momentos, magnetismo, electricidad y quimismo; lo que era sujeto en un grado anterior se convierte en objeto en el grado siguiente.

Los primeros momentos de esta vida que se despliega al encuentro de sí misma son momentos de una naturaleza que atraviesa dialécticamente cada estadio en una secuencia genética. Con el hombre se cierra el ámbito de lo real o mundo objetivo; con él, la subjetividad se afirma en una pregunta que convierte en objeto radical el mundo de la naturaleza, en el momento que se desliga del curso de lo necesario. Pero este mismo desligamiento oculta una ligazón radical con aquello que constituye su pasado objetivo y cuyo redescubrimiento obliga al hombre a una reconstrucción de la historia del Yo, a partir de los monumentos o vestigios que esa historia ha ido dejando en el camino. Pero, como “el momento siguiente tiene que conservar siempre el precedente como su base inmediata”⁸², el saber llega a ser, en la Filosofía de la Naturaleza, como recuerdo de lo que él mismo ha sido. Con esto culmina el tránsito de lo real a lo ideal, la ligadura entre uno y otro es genética e histórica, pero requiere de una religazón como obra de la filosofía para realizar el tránsito de lo ideal a lo real.

⁸² *Ibid.*, p. 209.

**PÁGINA EN BLANCO
EN LA EDICIÓN IMPRESA**

**DIALÉCTICA Y CIENCIA EN LOS LÍMITES DE LA MODERNIDAD.
LA FILOSOFÍA MODERNA, VISTA HOY**

*Gonzalo Serrano**

EL PROBLEMA: HITOS EN LA DEFINICIÓN DE LA FILOSOFÍA

Los momentos de crisis son propicios para revisar nuestras más profundas convicciones, esas de las que no siempre somos conscientes, pero que, sin duda, son en gran medida orientadoras de nuestra manera de pensar y actuar. Creo que nos encontramos en el centro de un viraje del pensamiento en el que cambian de signo o tienden a reconfigurarse nuestros conceptos, nuestras terminologías y vocabularios. Vale la pena intentar, desde esta encrucijada, una mirada retrospectiva a los que pueden ser los momentos decisivos de definición de los elementos dominantes en nuestra concepción de la filosofía; tal vez sea el momento de percatarnos de ciertas contingencias, incluso arbitrariedades, que todavía pesan sobre nosotros con ilusorio signo de necesidad.

FILOSOFÍA: CONCEPCIONES ENFRENTADAS EN LA ATENAS CLÁSICA

A partir del derrocamiento de la tiranía surge en la Grecia antigua el ánimo y la necesidad de restitución y recomposición de un orden que se había visto destruido por la arbitrariedad y el poder de los tiranos. Ante la ausencia del tirano queda como opción lo que la clase de hombres libres pueda hacer por sí misma. De ahí surge la necesidad que los seres humanos

* Universidad Nacional de Colombia.

tienen de persuadir a los demás, de convertirlos a sus intereses y opiniones, en lo cual va a radicar el arte de la retórica (*ψυχαγωγία, psicagogia*, la llamó Platón en sus momentos más favorables: el arte de conducir las almas por medio de discursos¹). Esta necesidad no parece inherente a todo tipo de sociedad, sino sólo a aquella en la que existe una clase social, al menos, que se pretenda libre: esa libertad implica una cierta igualdad de condiciones a partir de la cual los interesados se abandonan a su capacidad de influir en los demás sólo por la palabra. Este valor de la palabra no es perceptible o valorable donde estén presentes otras fuerzas como la del tirano (autoridad) o la del matón (física). Por eso la íntima relación entre retórica y democracia, por lo pronto en el sentido griego. Así se entiende la anécdota de Siracusa y el nacimiento de la retórica al final de la tiranía: se atribuye a Córax y a Tisias la primera composición del arte y los preceptos destinados a mejorar el desempeño en los procesos judiciales de reclamación por las expoliaciones padecidas bajo la tiranía². Se puso así de manifiesto el poder de la palabra y el discurso, pero al mismo tiempo su fragilidad, maleabilidad, en definitiva, su contingencia, pues pronto se vio cómo entraba a depender menos de las cosas mismas tratadas en ellos, es decir, de una unívoca realidad y verdad, y más de la habilidad de los interesados en ‘torcer’ o ‘devolver’ los discursos de la contraparte. Sobreviene entonces la conciencia sobre la autonomía del lenguaje³ y el discurso, desengañándose sobre esa instancia ingenua y de sentido común que presupone la transparencia y neutralidad de las palabras respecto de las cosas mismas.

Por lo tanto, no debe sorprendernos el advenimiento de la sofística, que no es más que la actitud consecuente con el descubrimiento de esa relatividad del discurso patente en esa propiedad de poder ser devuelto de una posición a la contraria. No hay sino un paso para que aparezca quien se concentre en técnicas para sostener con igual habilidad dos posiciones contrapuestas. Pero no debemos restringirnos a la visión perversa y más conocida de la sofística, dominante en virtud del crédito otorgado por siglos al juicio platónico que pesa sobre ella. Ya empieza a ser un lugar común que la sofística es expresión genuina de la democracia griega; que es la técnica sobre la palabra y el discurso que requieren quienes pretenden una digna figuración en la vida política. A partir de esta nueva manera de ver la sofística, distinta a la perversión contra la que nos advirtió Platón, debe cambiar también la versión de lo que sucedió después como supuesta consecuencia de enfrentar a los sofistas. Héroes y villanos corren el riesgo aquí de trocar papeles.

La leyenda platónica nos muestra a un Sócrates enfrentado a los sofistas, no sólo y no en primer lugar por el hecho, repugnante a sus ojos, de cobrar

¹ Cfr., Platón, *Fedro*, 261a.

² Cicerón, *Bruto: de los oradores ilustres*, UNAM, México, 2004, p. 46.

³ Ch., Plantin, *La argumentación*, Ariel, Barcelona, 1998, p. 9.

por enseñar, sino porque le parecen indiferentes a la verdad; destaca entonces en Sócrates la sinceridad por encima de la arrogancia del saber en los sofistas. La verdad se constituye así en diferencia específica entre Sócrates y los sofistas; pero no hay que pensar la verdad como algo que se puede poseer, transmitir o enseñar, sino como algo que nos atrae y mueve. Es posible encontrar interpretaciones que supongan un concepto de verdad en el primer sentido y que nos presentan a un Platón en cierto modo místico, hasta dogmático; sin embargo, prefiero atenerme a un concepto más modesto de verdad, como aquello que nos mueve y por lo cual nos sometemos a la disciplina dialéctica⁴, a diferencia de la sofística en la que la verdad no está en juego.

Platón y la apuesta contemplativa por la verdad

Pero la crítica y el distanciamiento frente a la sofística, incluso tras sus versiones más justas producto de las reivindicaciones contemporáneas, no es algo unívoco. Si bien optamos por una noción modesta de verdad, también es cierto que esa noción le basta a Platón para introducir una distinción radical entre opinión (*δόξα*) y conocimiento (*επιστήμη*), y que tal distinción está llena de efectos en la posteridad occidental. Platón define el conocimiento como ‘opinión verdadera acompañada de razón’⁵ [creencia verdadera justificada, decimos hoy], y abre así un nuevo espacio reservado exclusivamente a los filósofos: es la dialéctica platónica, que pretende diferenciarse de sus ancestros. El itinerario que nos conduce de la retórica a la dialéctica, pasando por la sofística, transcurriría como sigue.

Partiendo de la retórica muy pronto se presentó este problema: si *persuadir* a los demás era suficiente, o si, por el contrario, al gran retórico se lo podía neutralizar por fuera de su habilidad con su palabra. Esto nos pone en la pista, primero, de los sofistas, ya no persuasores, sino más bien discutidores profesionales. Pero la *discusión* tiene un matiz diferente que no se atrapa en la persuasión: no va tanto al sentimiento, a la simpatía, a posesionarse del alma de los demás, sino a la razón, a algo que parece ser independiente de todos, de nuestras simpatías y sentimientos, independiente de nuestros intereses, incluso independiente de nuestro asentimiento; en una palabra, se dirige a la *verdad*, como opuesta a la *opinión*, que se mantiene atrapada en los sentimientos y emociones. Los sofistas eran especialistas en

⁴ Todavía hoy se disputa este matiz de la verdad, como se puede ver en la discusión entre Habermas y Rorty. Cfr., J. Habermas, “Verdad y justificación. El giro pragmático de Rorty”, en J. Habermas (2002), *Verdad y justificación*, Trotta, Madrid, cap. 5, pp. 223-259; y R. Rorty, “Universalidad y verdad”, en R. Rorty (2000), *El pragmatismo, una versión*, Ariel, Barcelona, pp. 79-138.

⁵ Cfr., Platón, *Teeteto*; en 187b ya Teeteto alcanza los dos primeros elementos de la definición de ciencia: ‘opinión verdadera’; habrá que esperar hasta 201e para que ingrese el tercer elemento: ‘acompañada de razón’.

despertar y enseñar la ‘apariencia de verdad’, por la vía del arte de discutir. Esta apariencia de verdad se basaba sobre todo en sus habilidades formales de razonamiento, no propiamente en una especial y arbitraria intuición de la realidad. Los dialécticos, Platón en particular, se comprometieron en cambio con la verdad misma y en eso se diferenciaron de los retóricos y de los sofistas: de los primeros, por intentar trascender la esfera del sentimiento, del interés personal y de la opinión por la vía del razonamiento; de los segundos, por anclar el razonamiento en algo más allá de su formalidad y de sus técnicas de procedimiento. En otras palabras, por comprometer el arte de la discusión en la búsqueda de la verdad.

Isócrates y la apuesta práctica

La filosofía sigue, en el grueso de su historia, esta senda de la verdad; pero no se puede negar que hay interesantes detractores, simpatizantes de la retórica, que conciben el oficio de pensar y de filosofar, no como la tradicional búsqueda de la verdad (de herencia platónica), sino como, al decir de Isócrates, ‘hacer lo mejor posible con nuestras opiniones’, ya que no podemos contar con conocimientos en sentido estricto (verdaderos). Según esta última manera de ver las cosas, la filosofía se movería en el mundo de lo problemático, de lo no demostrable, de lo no científico; pues, como se sostendrá más tarde, la verdad y la ciencia en sentido estricto no son asunto de discusión (la dialéctica platónica es más bien una pedagogía del camino hacia la verdad, pero no decisoria de la verdad). Lo discutible, lo que amerita un arte de la discusión, una dialéctica, es la variedad de opiniones que se presentan sobre un mismo asunto, la variedad de puntos de vista y, hasta cierto punto, la imposibilidad de decidirse en absoluto (demostrativamente) por una de ellas.

Isócrates muy pronto descalificó la distinción entre opinión y conocimiento (o verdad) sostenida por su contemporáneo Platón: “Puesto que la naturaleza humana no puede adquirir una ciencia con la que podamos saber lo que hay que hacer o decir, en el resto de saberes considero sabios a quienes son capaces de alcanzar lo mejor con sus opiniones, y filósofos a los que se dedican a unas actividades con las que rápidamente conseguirán esta inteligencia [o prudencia, esa capacidad teórico práctica]”⁶. Isócrates pone de plano la falibilidad humana, y sólo a partir de ella puede empezar a hablar de técnicas, habilidades y facultades para actuar y vivir lo mejor posible sólo mediante nuestras opiniones, ya que no hay acceso posible a la verdad y al conocimiento. Su noción de opinión no es algo que, como en Platón, se oponga radicalmente a la de ciencia; opinión denota más bien sentido común, aquello de lo que para Isócrates está constituido el conocimiento, por

⁶ Isócrates, “Sobre el cambio de fortunas” 271 [o “Antídosis”], *Discursos*, traducción de Juan Manuel Guzmán Hermida, Planeta DeAgostini, Madrid, 1998, p. 218.

lo cual es más fácil ponerse de acuerdo entre los que se atienen a su sentido común que entre quienes proclaman poseer ciencia⁷.

Lo anterior entraña una oposición entre el rigor contemplativo del conocimiento teórico y la utilidad práctica del conocimiento. Por eso sostiene Isócrates que la indagación por la verdad debe hacerse en conexión con las actividades referentes al gobierno de la ciudad y a los alumnos hay que entrenarlos en relación con la experiencia de esa clase de cosas, “teniendo en cuenta que es mucho mejor tener opiniones razonables (*epieikôs doxazein*) sobre asuntos útiles que conocimiento preciso (*akribôs epistasthai*) sobre asuntos inútiles y tener una leve ventaja en asuntos importantes antes que gran excelencia en asuntos sin importancia y valor para la vida”⁸. En relación con esa noción de experiencia llama la atención la manera como Isócrates enfatiza en las ‘circunstancias’ (lo que se traduce de *kairoi* y que denota lo ‘oportuno’ según condiciones de tiempo y lugar, lo ‘conveniente’, lo adaptado o a la medida de la situación), y cómo tales circunstancias parece que no se pueden atrapar en el conocimiento riguroso: así, a los alumnos “les obligan a acostumbrarse al trabajo y a repetir cada cosa de las que aprendieron, para que las retengan con más firmeza y sus conocimientos se ajusten mejor a las circunstancias. Y aunque se sepan, es imposible abarcarlas (*kairoi*, circunstancias), ya que en todos los asuntos las circunstancias escapan a los conocimientos”⁹.

EL HUMANISMO RENACENTISTA Y LOS COMIENZOS DE LA FILOSOFÍA MODERNA

No es casual que sea en la Academia platónica donde se van a cultivar a profundidad los argumentos escépticos, esa misma academia que antes se jactaba de haber demarcado la dialéctica, es decir, la filosofía en sentido estricto, de toda otra clase de disciplinas que pensaban que podían prescindir de la verdad. Era el compromiso con la verdad el que nos brindaba el criterio triunfante de demarcación entre lo que era y lo que no era filosofía. Y no es casual porque la pretensión de verdad ha de estar pasando por muchas pruebas; y ese es el sentido original de la raíz en la palabra escepticismo: *skopeo*, estar al acecho, observar, indagar, examinar, precaverse de, asegurarse, preguntar, averiguar. De manera que no es extraño que sea en la Academia donde se concentró el primer escepticismo¹⁰.

⁷ Isócrates, “Contra los Sofistas”, 8, en *Discursos*, *Op. cit.*, p. 24.

⁸ Isócrates, “Elogio de Helena”, 5; traducción del inglés, citado por Bons, J. A. E.: “Reasonable argument before Aristotle”, en Van Emmeren, F. H. y Houtlosser P. (eds.), *Dialectic and Rhetoric. The Warp and Woof of Argumentation Analysis*, Kluwer, Dordrecht, 2002, p. 16.

⁹ “Sobre el cambio de fortunas” 184, en *Discursos*, *Op. cit.*, p. 198.

¹⁰ “Pero ciertamente Arcesilao [Nueva Academia] llegó al escepticismo por otro camino que Pirrón. Los gérmenes del escepticismo contenidos en la filosofía de Sócrates y de Platón produjeron, al desarrollarse, la Academia nueva”. V. Brochard (1945), *Los escépticos griegos*, Losada, Buenos Aires,

Dentro de esa vuelta a los Antiguos, definitoria del Renacimiento, está el encuentro con los escépticos. En un ambiente de tensión religiosa como el generado por la Reforma, ese encuentro con el escepticismo va a ser visto en cierto modo como un elemento de distensión: por el lado de los reformados, el escepticismo va a ser bien recibido como antídoto a la filosofía que le es tan adversa; por el lado de los católicos, va a ser utilizado como pretexto para quedarse dentro de la tradición como un mal menor. En ambos casos, podemos pensar, el escepticismo refuerza el fideísmo, pues, en general se cuestiona la capacidad humana de conocer y razonar, dejando intacta la capacidad de creer en las verdades reveladas, esas que escapan a nuestro conocimiento y a nuestra razón. En ese ambiente proclive al fanatismo y a la intolerancia religiosa no hay duda que la profesión de escepticismo como imposibilidad humana de verdad puede ser valorada positivamente; si no hay quien pueda legítimamente detentar la verdad, no hay por qué ser intransigentes. Es la época que conocemos y caracterizamos como humanismo, en la que el ser humano asume su finitud y sus limitaciones y parece ser consciente de sus recursos. A falta de conocimiento, a falta de verdad comunicable a los demás o demostrable para los demás, tendremos que vivir con nuestras diversas y encontradas creencias y aceptar las reglas del juego que ello exige. En sus relaciones con los demás y al no contar con un cuerpo de conocimientos que orientan su vida, el ser humano se ve inmerso en un comercio de opiniones del que resultarán, con toda la contingencia que ello entraña, sus decisiones y sus acciones siempre con el sello de la falibilidad¹¹.

p. 122. Véase también pp. 124-125, donde el autor dice que “[l]a antigua Academia no agrega nada esencial a la doctrina de Platón [...] se esforzaron en hacer del platonismo un cuerpo de doctrina, en adecuarlo a la enseñanza. No se investigaba ya, pues la verdad había sido encontrada; estaba en la palabra del maestro; no se discutía ya; se comentaba”. En cambio “la nueva Academia declaró que había que ponerse de nuevo a buscar la verdad, pues no se estaba seguro de que se hubiera encontrado; [...] incluso no se la encontraría jamás”. Véase también sobre la postura de Arcesilao y su relación con Sócrates y Platón, Malcolm Schofield: “Academic Epistemology”, en K. Algra, J. Barnes, J. Mansfeld y M. Schofield editores: *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Cambridge U. Press, Cambridge, 1999, pp. 327 y ss.

¹¹ Esta caracterización del Humanismo y el expreso contraste con Descartes es el núcleo de la obra de S. Toulmin (1990), *Cosmopolis. The Hidden Agenda of Modernity*, University of Chicago Press, Chicago. Me temo que su influencia en el presente trabajo va más allá de esta caracterización del humanismo y su contraste con Descartes. La idea final de los síntomas de clausura de la Modernidad está inspirada en gran parte en esta obra. Sea también éste el momento de reconocer la afinidad que encontré con la versión crítica de Descartes en la contribución de Madame Letocha, “La fractura moderna entre opinión y saber: Descartes contra Montaigne”, compilada en este mismo libro *Perspectivas de la Modernidad*.

DESCARTES Y SU SIGNIFICACIÓN PARA LA MODERNIDAD

Una definición o delimitación de la Modernidad y su filosofía pasa necesariamente por una valoración de Descartes. Y si lo que estamos tratando de hacer es una revisión de la Modernidad, en la que se cuestiona su tradicional manera de presentarse, no hay duda que la figura de Descartes se vuelve problemática. Podemos presentar a Descartes como quien restituyó a la filosofía su capacidad de verdad, tras los embates del escepticismo, así tengamos que matizar que lo hizo en la forma condicionada de la certeza subjetiva. Aquí podemos discernir si lo propiamente moderno está en la restauración de nuestra capacidad de verdad o en la vía subjetiva de la certeza, aunque las dos no son incompatibles. Pero, como vimos en la primera parte, la verdad, así sea en la forma de la certeza, tiene su precio.

La noción cartesiana de certeza enfrenta, primero, la autoridad de la tradición: sólo asentir a lo que nos consta y no aceptar nada en virtud de que “se ha sabido siempre”, “lo dicen los doctos”, etc. Pero, segundo, la certeza es un rasgo elemental de la disciplina matemática, en la que cualquier resultado debe poder ser comprobado en primera persona, es decir autoconstatado. No es, pues, raro que el lenguaje de la certeza como autoconstatación esté asociado a la matematización de la realidad y de todo lo que pretendamos como conocimiento¹².

Pero el lenguaje de la certeza nos impone otra restricción que ya conocíamos desde Platón: la prioridad del lenguaje mental, del discurso interior del alma, en desmedro del discurso exterior, que se somete a los vaivenes de la discusión. Por eso llegará Descartes a decir que la ciencia, es decir el conocimiento, no es asunto de discusión¹³, es asunto de autoconocimiento, el cual implica que nosotros mismos somos lo primero que conocemos con certeza. Así la figura de Descartes es ambivalente: por un lado nos restablece nuestra capacidad de conocimiento y de verdad, ¡quién puede lamentarse de ello! Pero, por otro lado, nos aísla de nuestros congéneres y nos encierra

¹² Matematización progresiva del mundo —mensurabilidad y cuantificación del espacio (geometría); del movimiento (mecánica); de la fuerza de la materia (dinámica); de las cualidades de la materia (química); del azar (probabilidad y estadística); de la opinión (más que discutirse, se mide); de la inteligencia (psicología); de la ciencia (más que su verdad importa su impacto —cienciometría), hasta la matematización del pensamiento en lo que conocemos como lógica matemática. Aunque lo matemático no se agota en lo cuantitativo numérico, sino que abstrae de ello para expresarse en relaciones que denotan las regularidades y leyes de la naturaleza en sus distintos ámbitos.

¹³ Es cierto que la dialéctica escolástica estaba hipotecada a la teología, como expresión de la subordinación de la razón a la fe, y que en ese sentido se justifica la aversión cartesiana por la dialéctica como arte de la discusión. Lo curioso es que el antecedente platónico de la dialéctica era precisamente la búsqueda de la verdad, que devendrá después en defensa y difusión de la verdad, la misma que Platón supuestamente había descubierto y que sería preservada y enseñada en la antigua Academia, y la revelada luego en el cristianismo.

en un pensamiento monológico, algo que se protocoliza en su molestia por las palabras y el lenguaje en el momento más íntimo, hasta solipsístico, de su segunda meditación¹⁴. Pareciera que en primera persona, y al margen de cualquier interlocución lingüística, se puede controlar la univocidad del lenguaje y así obtener un conocimiento incontrovertible. De ahí que Descartes tenga prevenciones, primero, contra la dialéctica como arte de la discusión en la medida en que ésta arraiga en la ambigüedad e imprecisión del lenguaje y, segundo, contra la retórica como arte de la persuasión, en la medida en que además apela a las pasiones y a las emociones que son algo así como movimientos corporales capaces de influir en nuestro asentimiento. En breve, dialéctica y retórica atentan contra la univocidad y precisión del conocimiento a la vez que contra la inmaterialidad del pensamiento.

Así, igual que Platón en la Antigüedad, Descartes sella también en cierto modo el destino moderno de la filosofía y de la ciencia. Tenemos, en resumen, un matematismo del saber y de la verdad que se va a expresar en la necesidad de forjar un lenguaje artificial de la teoría, un lenguaje que elimine las ambigüedades e imprecisiones, así como la diversidad, de los lenguajes naturales. Escojo, al azar, un manual reciente de lógica que todavía nos presenta su asunto a tratar como sigue:

A logic is a language equipped with rules for deducing the truth of one sentence from that of another. Unlike natural languages such as English, Finnish, and Cantonese, a logic is an artificial language having a precisely defined syntax. One purpose for such artificial languages is to avoid the ambiguities and paradoxes that arise in natural languages. [...] This demonstrates the fundamental tradeoff [*contrapartida; yo diría: el precio que pagamos por*] in using logics as opposed to natural languages: to gain precision we necessarily sacrifice expressive power¹⁵.

Destaco, primero, la relación de oposición entre el lenguaje artificial de la teoría y la lógica, en fin, del conocimiento, por un lado, y los lenguajes naturales, por otro. Segundo, destaco la contraprestación, es decir, el precio que estamos dispuestos a pagar por asimilarnos a un lenguaje unívoco con el cual controlar la verdad y el conocimiento: la pérdida de nuestra capacidad expresiva. Ya lo habíamos dicho; ese es el precio de la verdad. Y ya

¹⁴ R. Descartes, (1996) *Œuvres*, Vrin, París, AT IX, 25; *cfr.*, también *Regulae*, regla xiii, en *Œuvres*, AT X, 433-434, donde dice: “Y estas cuestiones sobre palabras son tan frecuentes que si los filósofos se pusieran siempre de acuerdo en lo relativo a la significación de las palabras, cesarían casi todas sus controversias”. Así se entiende que en su trance meditativo a Descartes le estorben las palabras, es decir, la ambigüedad de su significado, de donde provienen las controversias que igualmente le incomodan en su búsqueda de la certeza.

¹⁵ S. Hedman (2004), *A First Course in Logic. An Introduction to Model Theory, Proof Theory, Computability and Complexity*, Oxford U. Press, Oxford, p. XIII.

lo habíamos vislumbrado en la valoración que el humanismo del Renacimiento había hecho del escepticismo: algo así como el estado de ánimo más proclive a la sana convivencia y a la tolerancia.

Pero este ímpetu matematizador del pensamiento no se restringe a los lenguajes del conocimiento objetivo, es decir al lenguaje de las ciencias; alcanza a forjar una noción de filosofía que puede llegar al exceso de concebir su oficio como predominantemente formalizador y demostrativo, con miras a producir algo parecido a una teoría científica fundamentada casi al estilo axiomático. Esta exageración llegó a expresarse en una máxima que ha sido rememorada recientemente con ocasión de la muerte de P. F. Strawson. En uno de sus obituarios se cuenta que su tutor, Paul Grice, le recomendaba ceñirse al siguiente precepto: “Si no lo puede poner en símbolos (léase formalizar) no vale la pena decirlo”. Strawson tenía sus reservas para con quienes a la sazón pensaban que la lógica formal era “la clave única y suficiente” para entender el funcionamiento del lenguaje y el pensamiento, por lo cual a la recomendación de su tutor, opuso la siguiente: “Si usted lo puede poner en símbolos no vale la pena decirlo”¹⁶. Con esto Strawson quería recordarnos que el oficio de la filosofía no puede asimilarse, así no más, al de la ciencia, entre otras razones, porque el papel que juega el lenguaje diverge radicalmente en los dos casos. Nuestra aproximación al lenguaje en cada caso es muy diferente. Mientras en el caso de la ciencia usamos un lenguaje artificial, con reglas precisas de operación y construcción, con conceptos previa y unívocamente definidos, de alguna manera disecados, es decir, despojados de un contexto vital, en el caso de la filosofía, en cambio, nos encontramos inmersos en el lenguaje en que vivimos y que no podemos abarcar ni controlar en sus efectos sobre nuestra manera de pensar y conocer. Si en el primer caso es claro que la lógica artificial gobierna a un lenguaje igualmente artificial y especializado, en el segundo caso ya no es claro cómo la vida del lenguaje ha de someterse a la misma lógica. A la posición de Strawson reacciona Russell así:

Esto me trae a una divergencia fundamental que me separa de muchos filósofos con los que Mr. Strawson parece estar en general de acuerdo. Están persuadidos de que el lenguaje corriente es suficientemente bueno, no sólo para la vida diaria, sino también para la filosofía. Yo, por el contrario, estoy persuadido de que el lenguaje común está lleno de vaguedades y de imprecisiones, y que todo intento de ser concreto y preciso requiere una modifica-

¹⁶ “Strawson had struck a blow for ordinary language logic. Formal logic he considered “an indispensable tool indeed for clarifying much of our thought, but not, as some are tempted to suppose, the unique and sufficient key to the functioning of language and thought in general”. When his erstwhile tutor Paul Grice declared, “If you can’t put it in symbols, it’s not worth saying”, Strawson retorted: “If you can put it in symbols, it’s not worth saying”. Obituario en *The Guardian* (15.02.2006), <http://www.guardian.co.uk/obituaries/story/0,,1709718,00.html> (consultado 7.10.2006).

ción del lenguaje común, tanto por lo que se refiere al vocabulario como en relación con la sintaxis. Todo el mundo admite que la física, la química y la medicina requieran, cada una, un lenguaje que no es el de la vida diaria. No veo por qué sólo la filosofía ha de tener prohibido intentar una tal aproximación a la precisión y a la exactitud¹⁷.

Pero, si hemos de ser justos, ése no es el problema que nos deja la reducción del pensamiento a la lógica artificial y unívoca. La ciencia moderna no es la que nos ha conducido a situaciones de intolerancia e intransigencia; la ciencia moderna se precia, por el contrario, de ser productiva, a la vez que promotora, de la liberación humana. El problema parece estar en otra parte: aprendimos a aunarnos en asuntos relativos al saber y al pensamiento teórico, y descuidamos que pertenece a nuestra naturaleza también sentir distinto, y por tanto estimar y defender nuestras opiniones y creencias, las cuales se rigen por disciplinas distintas a la de una lógica unívoca. Descartes nos condujo muy bien, a satisfacción de Platón, al reino de la *episteme*. Pero la deuda con Isócrates queda pendiente: nuestra vida práctica, nuestros asuntos de utilidad, no requieren tanto de precisión e infalibilidad como de oportunidad (*kairos*) y de consideración por las circunstancias, y para ello no debemos subestimar la opinión y el sentido común. Además, en el reino de la opinión muy pronto nos damos cuenta de su irreductibilidad a un pensamiento unívoco. No creo que se trate de una relación de exclusión entre saber y opinar; en principio, más bien, entre saber y actuar, pues para actuar en general nos atenemos a nuestras opiniones, que de alguna manera también están permeadas de saber, pues la información científica es de consumo cotidiano entre nosotros y empieza a hacer parte, hasta cierto punto, de nuestro acervo de creencias.

Empieza entonces a desdibujarse la diferencia platónica entre opinión y conocimiento. Aquí nos encontramos en una encrucijada: al desdibujarse esa diferencia, ¿quiere eso decir que el reino de la verdad y el conocimiento se ha posesionado al fin de nosotros y que ya nos despojamos de nuestras falsas creencias y de nuestras falibles opiniones? O, por el contrario, ¿quiere ello decir que el reino de la ciencia y la verdad se ha desenmascarado como la expresión de intereses particulares sofisticadamente disfrazados de universalidad?

NUESTRO PRESENTE: DOS SÍNTOMAS DE CLAUSURA DE LA MODERNIDAD

El problema que enfrentamos ahora es el de si ciertamente la ciencia se ha enseñoreado por fin de la opinión, con todas las consecuencias que ello

¹⁷ B. Russell, "Mr. Strawson sobre el referir", en B. Russell (1960), *La evolución de mi pensamiento filosófico*, Alianza Editorial, Madrid, pp. 253-254.

entrañe. Tengo razones para pensar que hay una fuerte tendencia a un diagnóstico más bien adverso a ese ideal moderno de una sociedad científica, adverso a esa Nueva Atlántida que soñó Bacon.

Reencuentro con la materialidad del texto y del lenguaje

El primer síntoma consiste en una reacción contra cierta exclusividad del lenguaje teórico y científico, típico de una actitud tradicionalmente contemplativa. También es una reacción contra la pureza o inmaterialidad del pensamiento, herederas directas de la filosofía cartesiana. Para lograr esta pureza y univocidad en el conocimiento y en la teoría, el lenguaje tuvo que ser descontextualizado y examinado al margen de su oportunidad y circunstancias (al margen de su *kairos*). Esto no es otra cosa que la pretensión de obtener conocimientos que valen para todos y en todas las circunstancias; es decir, la pretensión de que el conocimiento es ahistórico y que la verdad es eterna.

Pero pronto se revela ese tipo de conocimiento como inocuo en relación con las situaciones más concretas de la vida, pues ella no transcurre en los escenarios que pintan un único mundo real y uniforme para todos. Nuestra acción vital no busca propiamente acoplarse a un mundo decretado y legislado por la ciencia en sus más extremos confines. La vida práctica transcurre en un tejido de referencias y relaciones del que no da cuenta la ciencia de manera universal y necesaria. Es la experiencia propia la que nos enseña cómo conducirnos dentro de ese tejido; así aprendemos a vivir en la contingencia que nos ha correspondido y esa contingencia no significa otra cosa que su irrepitibilidad. Entonces, el pensamiento que orienta nuestra acción ya no es el pensamiento inmaterial de la cosa pensante cartesiana; es el pensamiento concreto de una situación particular, expresado en una lengua natural que resulta de la comunicación real y del tráfico de opiniones entre sus hablantes, y no la comunicación que resulta de la asimilación a una lengua originaria que está más cerca del mundo primordial, o a una lengua artificial que por su rigor y precisión refleja mejor el orden de las cosas mismas.

Al recuperar su capacidad de expresión, sacrificada en el lenguaje artificial de la lógica, nuestro lenguaje ya no es el medio neutro a través del cual vemos la realidad, o el instrumento para reflejar su estructura. El lenguaje es precisamente aquello que cohesiona a los congéneres en la medida en que los discursos y el buen hablar moldean sus pensamientos a partir de sus más íntimos y particulares sentimientos. Ser griego, para Isócrates, no era un asunto de raza ni de sangre sino de participar en esa cultura y educación construidas a partir del comercio de opiniones que se cristaliza en los discursos de los grandes oradores¹⁸. Así, no nos congrega una realidad común a todos dada de antemano y que supuestamente nos esforzamos por conocer

¹⁸ Isócrates, "Panegírico", 50, en *Discursos*, *Op. cit.*, pp. 42-43.

objetivamente, sino que más bien tal realidad se configura a partir de la trama de expresiones y acciones de los individuos con miras a satisfacer sus necesidades en concurrencia con las de los demás.

El lenguaje y los discursos aquí dejan de ser considerados en su idealidad y en su aproximación a la verdad para todos y siempre, y pasan a ser vistos en su contexto, en su oportunidad y circunstancias, en relación con el agente y sus tensiones con los demás; en una palabra, el lenguaje recupera esa materialidad de la que había sido despojado. Podemos empezar a hablar del carácter social del pensamiento.

Reencuentro con la retórica y la dialéctica (lógica informal y argumentación)

Un segundo síntoma de clausura del programa teórico de la Modernidad, que culmina en la lógica matemática como el lenguaje riguroso y de precisa sintaxis para describir la realidad, es el resurgimiento de la retórica y la dialéctica desde la segunda mitad del siglo xx. La lógica formal, consciente de sus límites respecto del lenguaje natural, empieza a ser irrelevante o al menos insuficiente para captar las dinámicas interlocutivas, la variada perspectiva del agente, la oportunidad y la urgencia de la acción en que se encuentra, asuntos que se estudian actualmente bajo el título de *pragmática de la lógica*. Se produce así un viraje que abre la perspectiva práctica de la lógica, aunque ello no significa que se abandonen los esfuerzos teóricos. Bajo el título actual de *teoría de la argumentación* se recogen elementos de las dos disciplinas de la Antigüedad que no siempre se pudieron diferenciar: dialéctica y retórica, pero que también tuvieron en común haber sido desdeñadas por el programa de la Modernidad. Los siguientes son algunos de los elementos del viraje práctico de la lógica.

Independientemente de las formas lógicas a que estamos acostumbrados en el ejercicio lógico, interesan ahora también los mecanismos de razonamiento que realmente ocurren en los agentes pensantes y mediante los cuales deciden el curso de su acción. De esta manera se desplaza el interés que la lógica formal ponía en un pensante ideal a un agente real de pensamiento que piensa, decide y actúa en ‘tiempo real’, carente de suficiente información para asegurarse infaliblemente de que el resultado de su acción sea el mismo que se propone¹⁹. Por otra parte, se pone de manifiesto la artificialidad del pensamiento individual o privado y la prioridad del carácter social del pensamiento, de manera que resaltan sus elementos dialógicos e intersubjetivos. Esto implica un estudio del pensamiento, ya no de un agente ideal en el que supuestamente convergen, algo así como prescriptivamente,

¹⁹ J. Woods, R.H. Johnson, D.H. Gabbay y H. J. Ohlbach (2002), *Handbook of the Logic of the Inference and Argument. The Turn Towards the Practical*, Elsevier Science, Amsterdam, en especial la introducción titulada “The Practical Turn in Logic”, p. 13.

los pensantes reales, sino que más bien se considera el pensamiento como resultado de la trama social de la acción humana. Esta especial consideración por los agentes reales de pensamiento, así como su carácter social, entran en conflicto con la tradición que privilegió la lógica del discurso interior y del lenguaje mental individual, conectada estrechamente también con el privilegio de la teoría y la actitud contemplativa. Así, pues, el viraje práctico se conecta con el carácter social del pensamiento.

RESULTADOS O CONCLUSIONES

- A partir de la bifurcación de la filosofía en Grecia (Atenas) en retórica y dialéctica, en la que la última pretende llevarse la mejor parte, podemos observar algunas características que terminan por establecerse como criterios de discriminación entre lo que se acepta como filosofía y lo que queda por fuera de ella. Estas consideraciones, entre históricas y, digamos, metafilosóficas, ponen de relieve que esa discriminación es cualquier cosa menos definitiva e incuestionable.
- En el meollo de esa discriminación, o de los rasgos que se convierten en criterios de demarcación entre lo que es y lo que no es filosofía, está la actitud frente a la verdad. Pero no quiere ello decir que de un lado quedan los indiferentes a la verdad y del otro lado quedan los comprometidos con la búsqueda de la verdad, aunque así se tienda a pensar y así parezca que se nos haya transmitido a lo largo de los siglos. Más bien la cuestión debe plantearse entre una concepción de la verdad para siempre e independiente de las circunstancias y de los casos concretos, y una concepción de la verdad anclada en las urgencias y vicisitudes de la vida y relativa a los agentes. En otras palabras, entre una concepción teórico-contemplativa y una concepción práctica de la verdad.
- Así, la dialéctica, que termina por monopolizar el sentido de la filosofía en Platón, se orienta hacia el estudio de procedimientos argumentativos haciendo abstracción del asunto en discusión, de manera que presupone un ámbito ideal, también se puede decir formal, en el que impera una noción de razón que podríamos caracterizar como infalible, es decir, válida independientemente de su materia o asunto, para todos los casos posibles. El precio a pagar por esa idealidad del ámbito de la discusión y de la dialéctica es cierta proclividad a asuntos abstractos que demandan una actitud contemplativa en desmedro de pertinencia práctica; en términos de Isócrates, una gran excelencia y precisión teórica en asuntos de nula o mínima utilidad práctica.
- En relación con el lenguaje también podemos esperar resultados interesantes. La dialéctica, es decir la versión triunfante de la filosofía, en virtud del ámbito ideal o formal que la orienta, en virtud de esa

distinción entre discurso mental o discurso interior del alma y discurso exterior, implica un intento de superación de las contingencias y las arbitrariedades del lenguaje, lo cual pretende lograr mediante el recurso a un lenguaje simplificado, por no decir artificial, en el que se puedan expresar las formas infalibles de razonamiento, en las que a la vez se eliminan las paradojas e imprecisiones inherentes a los lenguajes naturales.

- Hay que repensar la Modernidad; pero repensarla no significa restaurarla, sino pensarla en términos que contravienen incluso los suyos propios. Para empezar, hay que atacar uno de sus mitos fundantes; me refiero al que nos relata un comienzo absoluto de una época, al margen de o de espaldas a una historia. La Modernidad ha vivido del mito de la autosustentación, y en ello es consecuente con varios de los demás rasgos de su ideario: el autosostenimiento (economía), la autonomía (ética y política), el autoconocimiento (epistemología), la autojustificación (religión), etc. Al cuestionar el supuesto comienzo absoluto de la Modernidad, muy probablemente se maticen, por no decir que se desvirtúen, estos rasgos constitutivos del mito de la Modernidad.
- Al tomar a Platón y a Descartes como emblemas de un concepto fuerte de Filosofía no quiero dar a entender que así se la debe entender; los tomo a ellos como extremos que destacan en su fundamentalismo filosófico al aportar un criterio igualmente fuerte de verdad; pero a ambos han de suceder un Aristóteles o un Leibniz²⁰, que de alguna manera amplían y relajan la noción de filosofía, permitiendo una armonía con la retórica y la dialéctica y no propiciando el enfrentamiento que ya vimos.

Da la impresión de que la retórica expande su campo allí donde se le restringe a la ciencia; es decir, que en la esfera de lo discutible o de la opinión se ponen de relieve las virtudes retóricas, esfera que está en relación de exclusión con la de la verdad. No es extraño que la época de los sofistas, la del humanismo renacentista y, digamos la del relativismo que rige desde mediados del siglo XX, sean épocas en que se pone de manifiesto el valor de la retórica frente al desencanto por la verdad y la ciencia. Pero tampoco es extraño que se pueda leer al contrario: que a las épocas de relativismo que favorecen a la retórica sucedan precisamente los momentos de hegemonía de la verdad y la ciencia, como se puede ver, al menos, en la Atenas clásica

²⁰ Esta referencia a Leibniz puede ser de doble filo. Por un lado, Leibniz critica a Descartes su pensamiento monológico, basado en la intuición, y aboga por un pensamiento que resista la instancia comunicativa; pero, por otro lado, considera que esa instancia comunicativa debe estar regida por un lenguaje simbólico. Parece que para Leibniz no había conflicto entre el simbolismo matemático universalizable y el lenguaje natural.

y en la Europa moderna, dos grandes momentos de esplendor de la verdad, venciendo, en un caso a los sofistas y en el otro al humanismo escéptico.

Hemos puesto toda la carga de la Modernidad en los hombros de Descartes, según se suele hacer, aunque no con algo de injusticia. Pero dado el lugar que se le atribuye en lo que podríamos llamar el mito fundacional de la Modernidad, creo que se justifica en cierta medida cargar en su figura esa responsabilidad. Sin embargo, hay que reconocer que esa es una mirada unilateral dentro de la Modernidad que desconoce figuras coetáneas a Descartes que desmienten o se salen del molde moderno así concebido. Es el caso de Hobbes y probablemente también el de Spinoza. Hobbes se ocupó de la materialidad de nuestro pensamiento más de lo permitido por Descartes y no le mereció ningún desprecio la retórica. Una revisión de la Modernidad a la luz de la filosofía de Hobbes está a la orden del día, aunque ello no pueda hacer caso omiso del éxito de la perspectiva cartesiana; al menos sería un factor de relativización de nuestro mito fundacional. La historia de la Modernidad, quién dice que no, se puede reescribir; incluso, se debe reescribir.

**PÁGINA EN BLANCO
EN LA EDICIÓN IMPRESA**

AUTORES

Jean Claude Arnould. Université de Rouen, Francia.

Peter Baumann. Department of Philosophy, Swarthmore College, Swarthmore Pensilvania, USA.

Laura Benítez. Instituto de Investigaciones Filosóficas, Universidad Nacional Autónoma de México, México D.F., México.

Lucy Carrillo. Instituto de Filosofía, Universidad de Antioquia, Medellín, Colombia.

Jorge Aurelio Díaz. Departamento de Filosofía, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia.

Catalina González. Departamento de Filosofía, Universidad de los Andes, Bogotá, Colombia.

Luís Eduardo Hoyos. Departamento de Filosofía, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia.

Andrés Lema-Hincapié. Department of Modern Languages, University of Colorado-Denver, USA.

Danièle Letocha. Université d' Ottawa, Canadá.

Leiser Madanes. Centro de Investigaciones Filosóficas, Buenos Aires, Argentina.

Jean Paul Margot. Departamento de Filosofía, Universidad del Valle, Cali, Colombia.

Marcelo Mendoza Hurtado. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, Argentina.

Mario Nogueira. Instituto de Filosofía, Artes e Cultura, Universidade Federal de Ouro Preto, Brasil.

Hugo Ochoa. Instituto de Filosofía, Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, Valparaiso, Chile.

Antonio Rodríguez. Escuela de Filosofía, Universidad Tecnológica de Pereira, Pereira, Colombia.

Gonzalo Serrano. Departamento de Filosofía, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia.

Mauricio Zuluaga. Departamento de Filosofía, Universidad del Valle, Cali, Colombia.



Programa ditorial

Ciudad Universitaria, Meléndez
Cali, Colombia

Teléfonos: (+57) 2 321 2227
321 2100 ext. 7687

<http://programaeditorial.univalle.edu.co>
programa.editorial@correounivalle.edu.co

i S i g u e n o s !

   [programaeditorialunivalle](#)