

apuntes filosóficos

Vol. 27 No. 53

53

apuntes filosóficos

Revista semestral Vol.27 N° 52/2018 ISSN: 1316-7533 Depósito legal: pp 199202 df 275

Director Fundador:	Omar Astorga.
Director:	Nowys Navas.
Subdirector:	Luis Marciales.
Comité Editorial:	Luz Marina Barreto, Franklin Galindo, José Luis Ventura, María Guadalupe Llanes, Gabriela Silva, Ricardo Da Silva, Jorge Machado, Kenny Angulo, Carlos Villarino, Numa Tortolero, Jesús Baceta.
Consejeros:	Omar Astorga, Erik del Búfalo, José Rafael Herrera, Francisco Bravo, Carlos Paván, Wolfgang Gil, Fernando Rodríguez, Alberto Rosales, Corina Yoris, Benjamín Sánchez, Vincenzo Piero Lo Monacó, Ruperto Arrocha, Arnaldo Esté.
Comité internacional:	Jean Grondin (Canadá), Julián Martínez, Juan Rosales y Fabiola Vethencourt (Ecuador), Víctor García, Jessica Vargas y Héctor Jaimes (EE.UU), María Lukac de Stier (Argentina), Julieta Marcone, Sergio Leroux y Carlos Sierra Lechuga (México), Alejandro Sobrino (España), Roberto Torretti (Puerto Rico).
Coordinador de este número:	Nowys Navas.
Asistentes:	Marko Físic, Leninska Estanga.
Diseño:	Hibert Castillo.
Diagramación:	Marko Físic, Hibert Castillo.
Traducción de resúmenes:	Equipo de edición de Apuntes Filosóficos.
Evaluadores:	Comité editorial, Consejeros, Comité internacional e investigadores.

Dirección:

Escuela de Filosofía. FHE-UCV. Los Chaguaramos.1041. Caracas. Venezuela. Tel.: [+58212] 6052863.

Correo electrónico: apuntes.filosoficos.ucv@gmail.com

Apuntes Filosóficos es publicada por la Escuela de Filosofía bajo los auspicios del Consejo de Desarrollo Científico y Humanístico (CDCH-UCV)

Published in Venezuela

UNIVERSIDAD CENTRAL DE VENEZUELA

Rectora: Cecilia García Arocha

Vicerrector Académico: Nicolás Bianco

Vicerrector Administrativo: Bernardo Méndez

Secretario: Amalio Belmonte

FACULTAD DE HUMANIDADES Y EDUCACIÓN

Decano: Vidal Sáez Sáez

Coordinador Académico: Pedro Barrios

Coordinadora de Postgrado: María del Pilar Puig

Coordinadora de Extensión: Alexzandra Franco

Coordinador de Investigación: Mike Aguiar

Coordinador Administrativo: Eduardo Santoro

DIRECTORES DE ESCUELAS

Escuela de Artes: Alicia Smith

Escuela de Bibliotecología y Archivología: Martha Álvarez

Escuela de Comunicación Social: Alejandro Terenzani

Escuela de Educación: Laura Hernández

Escuela de Filosofía: Nowys Navas

Escuela de Geografía: Andrés Eloy Blanco

Escuela de Historia: Agustín Arzola

Escuela de Idiomas Modernos: Lucius Daniel

Escuela de Letras: Florence Montero

Escuela de Psicología: Eduardo Santoro

DIRECTORES DE INSTITUTOS

Instituto de Estudios Hispanoamericanos: Lionel Muñoz

Instituto de Filología «Andrés Bello»: Consuelo González

Instituto de Filosofía: Miguel Alujas

Instituto de Geografía y Desarrollo Regional: Karenia Córdova

Instituto de Investigaciones de la Comunicación: Morella Alvarado

Instituto de Investigaciones Literarias: Ángel Gustavo Infante

Instituto de Psicología: María Rocca

Editorial. Nowys Navas (Universidad Central de Venezuela).....	Pg. 5
--	-------

ARTÍCULOS

<i>Jesús Baceta</i> (Universidad Central de Venezuela). “Sobre la ontología de la lógica modal. La reforma metafísica de Kripke. Breve manual de semántica”.....	Pg. 7
--	-------

<i>Mario Di Giacomo</i> (Universidad Católica Andres Bello). “Ética vs ontología según Emmanuel Levinas: El vínculo deconstructivo entre el Decir y lo Dicho”.....	Pg. 34
--	--------

<i>María Guadalupe Llanes</i> (Universidad Central de Venezuela). “Introducción a la filosofía y a la ética de Maimónides”.....	Pg. 73
---	--------

<i>Julián Martínez</i> (Universidad Central de Venezuela). “Filosofía del teatro”.....	Pg. 89
--	--------

<i>Nestor Rodríguez</i> (Universidad Central de Venezuela). “La cruzada de Putnam contra <i>La Dicotomía Hecho/Valor</i> : Entre la inevitabilidad de su desplome y la edificación de una concepción alternativa”.....	Pg. 102
--	---------

<i>Gabriela Silva</i> (Universidad Central de Venezuela). “La tesis del placer-repleción como elemento articulador de la psicología platónica del placer a partir de <i>Gorgias, República y Filebo</i> ”.....	Pg. 130
--	---------

ENSAYOS

<i>Argenis Pareles</i> . Encontrando nuestro lugar a través del sentimiento o cómo salir del laberinto.....	Pg. 148
---	---------

TEXTOS GENÉRICOS

<i>Leopoldo Márquez</i> . Heymanniana: La filosofía como reflexión cruzada y su carácter no teórico y antisistemático	Pg. 160
---	---------

CONCURSO ENSAYO FILOSÓFICO

<i>Julio Puentes</i> (Universidad Central de Venezuela). “Dos formas inteligibles de la libertad”.....	Pg. 171
--	---------

RESEÑAS

Reseña: Filosofía en la Ciudad. Alfredo Vallota y Lucía Dao (Comp.). Mario Di Giacomo	Pg. 184
---	---------

Reseña curricular de autores	Pg. 190
------------------------------------	---------

Índice acumulado.....	Pg. 195
-----------------------	---------

Nota editorial

En este número pluritemático y exploratorio incorporamos novedades de tres órdenes:

Desde el punto de vista del diseño gráfico editorial, se han hecho variaciones al diseño de las diferentes partes del cuerpo de la publicación; portada, contraportada e índice acumulativo de la revista, así como se han ajustado elementos relativos a la diagramación de páginas, cambios todos ellos orientados a optimizar el campo visual del lector teniendo en cuenta que nuestro formato de publicación es exclusivamente digital.

Desde el punto de vista del género de la publicación académica de carácter científico, exploramos la incorporación de un par de secciones, que respetando todo lo relacionado con las características objetivas del género, apuntan al reconocimiento e incorporación de sus variaciones estilísticas. En este sentido, la decisión editorial simple y llanamente reconoció la diferencia y la particularidad de la escritura de dos de los textos académicos arbitrados, misma peculiaridad que nos llevó a distinguir e incorporar la sección de “ensayos” y “textos genéricos”; espacios que desde el punto de vista de la edición no sometemos al cumplimiento de la formalidad del resumen y determinación de palabras clave, decisión que el comité editorial podría revisar y modificar en el futuro atendiendo a la evaluación de criterios de funcionalidad.

Finalmente, respecto al alcance del proyecto de renovación de *Apuntes Filosóficos* hay que decir que tradicionalmente la revista ha contado con la sección de textos y documentos en la que se publican sobre todo traducciones, re- publicaciones y transcripciones a partir de grabaciones y de entrevistas; mientras que la sección notas y discusiones se recogen especialmente las refutaciones, críticas y réplicas, tal y como las secciones de artículos y reseñas recibe los materiales correspondientes. Así, la novedad de secciones como “ensayos” y “textos genéricos” consiste en apostar por la expansión de los soportes para la expresión de la investigación filosófica, en aras de fomentar experiencias textuales que siendo rigurosas sean también atractivas para más lectores de filosofía.

Nowys Navas

Directora de *Apuntes filosóficos*

Artículos

Sobre la ontología de la lógica modal.
La reforma metafísica de Kripke.
Breve manual de semántica

Jesús F. Baceta V.
(Universidad Central de Venezuela)

**Sobre la ontología de la lógica modal. La reforma metafísica de Kripke
Breve manual de semántica**

**On the ontology of modal logic. The metaphysical reform of Kripke
Brief semantics manual**

Jesús F. Baceta V.
(Universidad Central de Venezuela)

Artículo Recibido: 6 de diciembre de 2018.

Arbitrado: 19 de enero de 2019.

Resumen: Se analizan los supuestos ontológicos de la lógica modal de Saul Kripke. Se dan respuestas a las preguntas: ¿Qué son las modalidades? ¿Cuál es el problema semántico que afrontó Kripke? ¿Cómo lo resolvió? ¿Cómo un cambio de lógica reforma los análisis ontológicos? Este trabajo también tiene el propósito de ser una introducción a la semántica de la lógica modal proposicional de Kripke.

Palabras clave: Lógica Modal, Ontología, Marcos De Kripke.

Abstract: The ontological assumptions of the modal logic of Saul Kripke are analyzed. Answers to the questions are given: What are the modalities? What is the semantic problem that Kripke faced? How was it resolved? How a substitution of logic reforms the ontological analyzes? This paper is also intended to be an introduction to the semantics of Kripke's propositional modal logic.

Keywords: Modal Logic, Ontology, Kripke Frames.

Se analizan aquí los supuestos ontológicos de la interpretación de la lógica modal de Kripke. Para ello explicamos, brevemente, en el contexto de una nota sobre el cuadro de oposición aristotélico que aparece en la *Conceptografía* de Frege, qué son las modalidades y algunos de sus tipos. Luego, se explica en qué consistió el problema semántico que abordó Kripke, cómo lo resolvió y cómo la lógica guía la elección de clases metafísicas.

¿QUÉ SON LAS MODALIDADES?

Las modalidades son marcas de nuestra subjetividad y con ellas se codifica parte de nuestras intenciones: lo que creemos, entendemos, dudamos, sabemos, esperamos, imaginamos, deseamos, prohibimos, anhelamos, tememos, necesitamos, sea en el pasado, en el ahora o en el futuro. Ellas codifican las expectativas que tenemos sobre la acción expresada por el verbo del llamado “contenido proposicional”. Por ejemplo, la oración:

Deseo que pronto “el dictador esté preso”

...expresa, al menos, dos intenciones: mi deseo que, en un futuro muy próximo, pronto, el valor de verdad de la proposición “El dictador está preso” sea verdadero; que, en efecto, “esté preso”. Trata sobre mi voluntad hacia el fin de un objeto.

Las modalidades son idóneas para representar gradaciones de la verdad, contrafácticos, hipótesis, hechos probables, procesos dinámicos, tránsitos temporales, en los llamados “contextos intensionales”¹. Ellas codifican distintos estados en que se manifiestan las cosas. Por eso son fundamentales en las argumentaciones de la filosofía de la mente, la ética deóntica, la filosofía de la lógica, la epistemología, etc.

Las modalidades, desde un punto de vista lógico, son cierto tipo de operadores que trabajan muy similar a los cuantificadores; funciones de funciones de verdad que afectan la manera en que

¹ Se distingue entre la llamada *intencionalidad* de los estados mentales y la denominada *intensionalidad* de las proposiciones que describen a los primeros. La *intencionalidad* se predica de los estados mentales, mientras que solo de ciertas proposiciones predicamos que son *intensionales*, solo si éstas fallan en las pruebas semánticas extensionales, particularmente si no satisfacen la sustitución *salva veritate*. Los estados mentales no se someten a “pruebas extensionales”; las proposiciones sí. Así que las proposiciones intensionales pueden describir ciertos actos intensionales. Las primeras son verdaderas o falsas; los segundos, pueden ser afortunados o desafortunados. Trocar la palabra en el objeto es tanto como confundir la intensión con la intención. Las creencias no son intensionales; las proposiciones que las expresan sí que lo son. Así, toda proposición sobre nuestra intencionalidad es susceptible de un análisis intensional, pero no todo acto intencional puede ser expresado como una oración intensional. Ver, SEARLE, J.: *Intentionality, an Essay in the Philosophy of Mind*, Cambridge University Press 1983, p.24. Pujadas, L.: “Intensión, intención, intencionalidad”, *Taula*, N° 10 (1988), p. 29-41.

evaluamos la verdad de una proposición. Las más conocidas son las modalidades de la verdad, la posibilidad (el diamante: \diamond) y la necesidad (la caja: \Box). Los operadores \diamond y \Box son operadores de un solo parámetro; similares a la negación, se aplican a una proposición para crear nuevas proposiciones. “ $\diamond p$ ” se lee: “Es posible p ” y “ $\Box p$ ” se lee “Es necesario p ”. La gramática de la lógica modal proposicional, por lo general, es la usual de la lógica proposicional más las cláusulas modales:

Definición 1: Gramática de las fórmulas φ de la lógica modal (se supone el alfabeto de la lógica proposicional más \diamond y \Box):

(Lenguaje modal) $\varphi ::= p_i \mid \perp \mid \sim\varphi \mid (\varphi \vee \varphi) \mid (\varphi \wedge \varphi) \mid (\varphi \rightarrow \varphi) \mid (\varphi \leftrightarrow \varphi) \mid \diamond\varphi \mid \Box\varphi$

De acuerdo a la gramática de la lógica modal, son fórmulas:

$\diamond p, \Box\neg p, \Box(p \rightarrow q), \Box(p \rightarrow \diamond(q \vee \sim q))$

Se introduce una constante para la falsedad, \perp , porque se quiere ilustrar, posteriormente, un detalle muy específico de la ontología de los modelos de Kripke, a saber, lo que le debe a lo mundano los modelos de Kripke. Por definición, $\top \leftrightarrow \sim\perp$, \top es la constante para la verdad.

En lógica temporal \Box se entiende como "siempre va a ser el caso" y \diamond como "a veces va a ser el caso". En lógica deóntica \Box se lee “es moralmente obligatorio...” y \diamond como “es moralmente permitido...”. En lógica epistémica \Box codifica “se sabe que...” y \diamond un tipo de rumor. Entre otras, se distinguen, así, varios tipos de modalidades:

Aléticas o de la verdad: Necesidad y posibilidad

Deónticas: Prohibido, permitido y obligatorio

Temporales: Siempre, a veces, presente, pasado y futuro

Epistémicas: saber, conocer, ignorancia

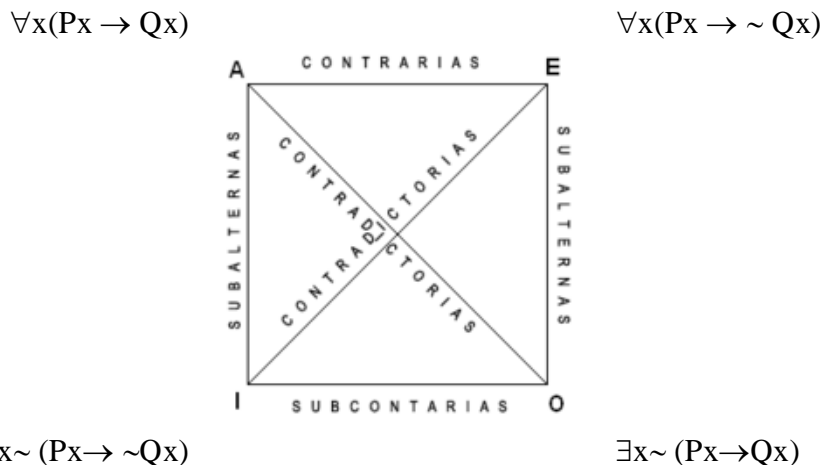
Doxásticas: Creer, suponer

Dinámicas: Transiciones entre estados de la ejecución de un programa

Físicas: Necesidad física y posibilidad física

Borrosas o fuzzy: casi..., próximo..., probable..., verdadero en el rango...

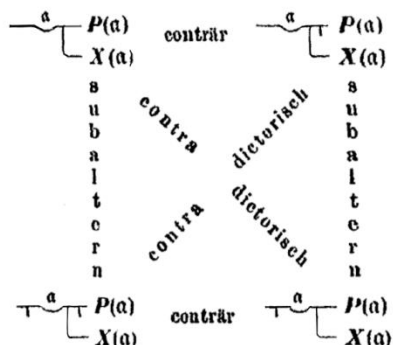
Podríamos agregar “temer” y “confiar”, o cualquier par de operadores que se opongan por medio de otra oposición. Si temo, necesariamente no confío. Si no confío, puedo no temer. Se puede hacer mediar la oposición entre “temer” y “confiar” mediante la oposición entre “necesario” y “posible”. Para explicar esto con más detalle, codifiquemos, en primer orden, el cuadro de oposición aristotélico con algo de ingenio:



Para las proposiciones A y O, el operador $\forall x$ se opone a $\exists x$ por medio de la contradicción entre $(Px \rightarrow Qx)$ y $\sim(Px \rightarrow Qx)$ que, por supuesto, es otra oposición. Para las proposiciones E e I, se oponen $\forall x$ y $\exists x$ por medio de la contradicción entre $(Px \rightarrow \sim Qx)$ y $\sim(Px \rightarrow \sim Qx)$. Son oposiciones vía contradicciones. Esto en cuanto a las contradictorias. ¿Qué ocurre con las contrarias y subcontrarias?

Frege deja constancia de lo escurridizas que son las contrarias y subcontrarias. Él pareciera cometer un error en el cuadro de oposición aristotélico que apareció en su *Conceptografía* (p. 24), sin ningún comentario adicional por parte de Frege, el cual se reproduce a continuación:

So ergibt sich die Tafel der logischen Gegensätze:



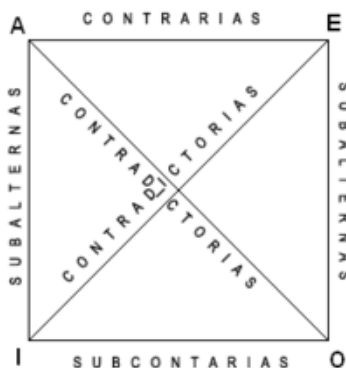
Como se puede observar, llama “contraria” (*conträr*) a las relaciones entre I y O que, clásicamente, se llama “subcontraria”. En lógica aristotélica, dos proposiciones *subcontrarias* pueden ser ambas verdaderas, pero no pueden ser ambas falsas y las *contrarias* pueden ser ambas falsas, pero no pueden ser ambas verdaderas. Ahora resulta que la contrariedad que afirma Frege entre I y O en efecto está ahí: $\exists x \sim (Px \rightarrow \sim Qx)$ y $\exists x \sim (Px \rightarrow Qx)$ pero pueden ser ambas falsas (el universo vacío es el caso más simple) y no pueden ser ambas verdaderas, como es fácil comprobar, pero a un costo: se supone la existencia de al menos un individuo para que alguna sea verdadera. Algo similar pasa con A y E que no necesitan presuposición existencial; ellas satisfacen los criterios de las clásicas “subcontrarias”. Hay una diferencia entre subcontraria y contraria que radica, más allá de como las denominemos, en la presuposición existencial y Frege parece aceptarla en una nota a pie de página por el énfasis que pone en el adverbio, dice previamente al cuadro: “La palabra “algunos” ha de entenderse *siempre (immer)* así: que incluye el caso “un”. Más explícitamente, se diría: “algunos o al menos uno” ” (p.24, nota al pie).

Dado lo anterior, uno estaría tentado a llamar “subcontraria” a lo que clásicamente se llamó “contraria” y viceversa, o simplemente llamar a ambas “contrarias”, como hizo Frege, pues, al fin y al cabo, los cuantificadores son oposiciones mediadas por oposiciones, por modos de ser o no ser el caso.

Esta grata característica que subyace a la cuantificación de Frege, los cuantificadores como operadores opuestos por oposiciones, se preserva para los operadores modales.

$$\Box(P \rightarrow Q)$$

$$\Box(P \rightarrow \sim Q)$$



$$\Diamond \sim (P \rightarrow \sim Q)$$

$$\Diamond \sim (P \rightarrow Q)$$

No todo es el caso del mismo modo. Existen diferentes modos en que se presenta la verdad y la falsedad y ellos dependen de las oposiciones. También, por lo tanto, hay modos de modos y modos que son necesarios. De hecho, cuando las situaciones son inevitables decimos “ni modo”. Montague² observó que los operadores modales \Box y \Diamond pueden ser interpretados como el cuantificador universal y existencial, respectivamente³. Ellos son interdefinibles, tal como lo es la cuantificación existencial y la universal. El paralelismo es evidente:

$\forall \equiv \sim\exists\sim$	$\Box \equiv \sim\Diamond\sim$
$\sim\forall \equiv \exists\sim$	$\sim\Box \equiv \Diamond\sim$
$\forall\sim \equiv \sim\exists$	$\Box\sim \equiv \sim\Diamond$
$\sim\forall\sim \equiv \exists$	$\sim\Box\sim \equiv \Diamond$

Así, por ejemplo, si el contenido proposicional se declara imposible ($\sim\Diamond$), es necesariamente falso ($\Box\sim$) y, si es necesario (\Box), es imposible que sea falso ($\sim\Diamond\sim$).

Los problemas de una semántica para la lógica modal

En la lógica actual, la gramática de cada lenguaje permite representar las *formas argumentativas* mediante *fórmulas*. Tal codificación se interpreta y permite definir las nociones de “modelo” y “verdad de una fórmula en un modelo”, de tal manera que cada instancia de una *forma argumentativa válida* es una *fórmula verdadera en todos los modelos* o *espacio lógico*, como lo llamo Wittgenstein⁴. Así, la amplia gama de casos argumentativos se reemplaza por el conjunto de modelos, que teóricamente pueden resultar más manejables y, quizás, más cómodos en la práctica. Sobre esto trata la teoría de modelos. Los modelos más usados, con fines didácticos, para la evaluación de fórmulas en lógica proposicional son las tablas de verdad y los árboles semánticos.

Al tratar de establecer los modelos y la verdad de una fórmula, en un modelo, para la lógica modal surge un problema: Los operadores modales no son funciones de verdad. Para mostrar

² MONTAGUE, R., “Logical necessity, physical necessity, ethics and quantifiers”, *Inquiry* 4, (1960). pp. 259-269.

³ Una forma de hacer explícita tal interpretación es mediante lo que se conoce como “Traducción estándar”. Más adelante se definirá y se darán ejemplos. Consiste en una traducción de las fórmulas modales en fórmulas de la lógica de primer orden, sin pérdida de contenido semántico.

⁴ WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, Austria, 1921. Ver §1.13, §2.11, §3.4 §4.125, ver también §3.02, §3.24, §4.1212,

esto, simplemente suponga que se quiere determinar los valores de verdad de $\Box p$ a partir de los valores de verdad de p , como si se tratase de una tabla de verdad:

p	$\Box p$
V	?
F	F

nota, de inmediato, que el valor de verdad de la proposición p no determina el valor de $\Box p$, de donde \Box no es una función de verdad. Hay un falló en una prueba extensional⁵. ¿Cómo se recupera la composición⁶ para los lenguajes modales? ¿Cómo se logra que el valor de verdad, la referencia, de la proposición modal sea una función del valor de verdad de sus componentes? Quine criticó a los contextos modales por no preservar la referencia, ya que no satisfacen la prueba extensional de la sustitución *salva veritate* y, de tal forma, no preservan la referencia objetiva. Da, entre otros ejemplos, el siguiente: “Necesariamente 9 es mayor que 7”, lo cual es verdadero. Como 9 era extensionalmente el número de planetas del sistema solar cuando Quine escribió el ejemplo⁷, la sustitución de uno por otro atribuye una necesidad a una proposición contingente: “Necesariamente el número de planetas del sistema solar es mayor que 7” lo cual es paradójico, falso, si se interpreta “necesario” como “analítico” y esto, además, es independiente de si el número de planetas es 8 o 9. Aquí la sustitución del nombre de un número, el numeral, por una descripción convierte un contexto referencial y transparente (pleonasma) en uno opaco e intensional (pleonasma), cuando se supone que ambas refieren al número 9. Falla la prueba extensional. Además, según prueba Quine para un sistema en el que interpreta \Box como “es analítico que” o “es lógicamente necesario que”, las modalidades colapsan vía reiteración de las mismas y esto muestra su indispensabilidad⁸. ¿Cómo formular, entonces, una semántica referencial para la lógica modal, si sus operadores son intensionales? ¿Cómo recuperar la

⁵ Se considera a un lenguaje *extensional*, si ninguna de sus proposiciones cambia de valor de verdad cuando una expresión de la misma es sustituida por otra que tenga la misma extensión, esto es, si satisface las sustituciones *salva veritate*; caso contrario, es *intensional*

⁶ Prefiero el término “composición”, que hace referencia a las funciones compuestas de las matemáticas, al término “composicionabilidad”, un invento de filósofos y malos traductores ajenos al mundo simbólico. Así uso “principio de composición” para la *composición de funciones* de verdad, referencia y sentido, y no uso el incorrecto y oscuro “composicionabilidad” que parece referir al carácter esencial de ser compuesto.

⁷ Lo cual muestra lo que debe la referencia al contexto científico y social; punto a favor de Kripke. Plutón ahora es considerado un planetoteido por la comunidad de astrofísicos.

⁸ QUINE, W. V. O.: “Referencia y modalidad” en *Desde un punto de vista lógico*. Ariel, 1962. (1° ed., 1953).

composición? ¿Cómo evitar el colapso? ¿Se precisan, entonces, *contextos intensionales*, para la interpretación de las fórmulas en las que aparecen las modalidades que dependen de la naturaleza deóntica, temporal, situacional, epistémica, probabilísticas, etc., de los estados de cosas?

El problema anterior se vinculó con un problema técnico quizá más complejo. Antes de la semántica de Kripke se desarrolló considerablemente la sintaxis de la lógica modal por parte de Lewis y sus discípulos. A los axiomas de la lógica clásica se agregaba un subconjunto de los siguientes 4 axiomas:

$$(K) \quad \Box(A \Box B) \Box (\Box A \Box \Box B)$$

$$(Ax_1) \quad \Box A \Box A$$

$$(Ax_2) \quad A \Box \Box \Diamond A$$

$$(Ax_3) \quad \Box A \Box \Box \Box A$$

Tales subconjuntos caracterizan 4 sistemas axiomáticos, T, B, S4 y S5 para la lógica modal. Todos estos y la gran mayoría de los sistemas modales aceptan **K**, pero difieren en el resto de los axiomas que aceptan como premisas:

$$\mathbf{T}: \quad (A_1)$$

$$\mathbf{B} \quad (A_1), (A_2)$$

$$\mathbf{S4}: \quad (A_1), (A_3)$$

$$\mathbf{S5}: \quad (A_1), (A_2), (A_3)$$

Al sistema que tiene solo tiene a **K** como axioma se le llamó, posteriormente, **K** en honor al trabajo semántico de Kripke.

Todos estos sistemas, como la gran mayoría de los sistemas modales, incluyen la regla de necesidad y la de modus ponens en la sintaxis:

$$\text{MP} \quad \frac{A \rightarrow B, A}{B}$$

$$\text{N} \quad \frac{\Box A}{A}$$

Diseñar una teoría de modelos para la lógica modal exigía, por lo tanto, completar varias tareas. Habría que diseñar una semántica para cada sistema. Ya Carnap había proporcionado una semántica para S5 basado en la noción de “estados de cosas” que, sin embargo, no era aplicable a otros sistemas. El problema, entonces, era ¿cómo diseñar un tipo general de teoría de modelos que, al variar las condiciones, podría producir las semánticas específicas para cada sistema? Este último fue el camino que afrontó Kripke, quien crea una teoría general de modelos, tipo Tarski, extensional y referencial, para un conjunto de sistemas modales de los cuales mostró, adicionalmente, que eran correctos y completos. El célebre artículo se llama “A Completeness Theorem in Modal Logic”, del año 1959, y apareció en el volumen 24 del prestigioso *Journal of Symbolic Logic*. Kripke tenía, en ese entonces, tan solo 19 años en el tránsito por este mundo.

La solución de Kripke

Kripke prestó atención al contexto y lo amplió a lo que hoy llamamos “marcos de referencia de Kripke”. Ellos pueden ser entendidos como una ampliación del principio de contexto de Frege. Según Frege “en el contexto de una oración las palabras significan algo”⁹ o, dicho de otra manera, el contexto mínimo de evaluación de la verdad es la proposición. Para Kripke el contexto para la interpretación de la lógica modal es cierto tipo de estructura relacional.

¿Qué es una estructura relacional?

En términos generales, una *estructura relacional* E es una lista ordenada de elementos $\langle W, R \rangle$ cuyo primer elemento es un conjunto no-vacío de elementos W y los restantes elementos son relaciones sobre W . Se asume que una estructura relacional contiene, al menos, una relación. El análisis de redes, los grafos, los sistemas de transición, los autómatas, y los marcos de Kripke son todos estructuras relacionales.

Las estructuras relacionales tienen el atractivo particular de que pueden ser representadas por gráficos simples: grafos, diagramas de Hasse, árboles, etc.

Definición 2: Un *marco de Kripke* F (*frame*) es una lista ordenada de dos elementos $\langle W, R \rangle$ donde:

- a) W es un conjunto de mundos

⁹ FREGE, G.; *Fundamentos de la aritmética*, Sección 60, 1884.

b) $R \subseteq W \times W$ es la relación de accesibilidad entre mundos.

Cuando wRw_1 , se dice que w accede a w_1 , w_1 es accesible desde w o w_1 es el sucesor de w . A R se le conoce con el nombre de “relación de accesibilidad”.

Los marcos de Kripke son importantes estructuras relacionales porque codifican el espacio lógico y son claves para representar la ontología y la noción de “validez”. Los marcos son como los “cuadros matemáticos” de la ontología; ellos caracterizan, mediante la relación de accesibilidad, el espacio lógico de las modalidades y en ellos se distribuye toda la ontología modal. Ellos son como las posibles combinaciones de las tablas de verdad en el espacio lógico proposicional. Por ejemplo, se puede considerar al tiempo como una colección de puntos ordenados por un orden parcial estricto o suponer un análisis del conocimiento que requiera estados epistémicos vinculados por una relación de equivalencia. De hecho, Chalmers, en *La mente consciente*, codifica el espacio lógico para su filosofía de la mente en un marco de Kripke¹⁰. Los marcos, en suma, permiten que se codifiquen nuestras suposiciones ontológicas fundamentales de una forma matemáticamente rigurosa, agotando todas las posibilidades de la distribución de la ontología.

Dos elementos destacan en la definición del marco: el conjunto W y la relación R . Los elementos de W son llamados de muy distintas maneras: puntos, estados, nudos, mundos, tiempos, instantes, situaciones, etc. En fin, los llamados “mundos posibles”. ¿Cuál es el estatus ontológico de los mundos posibles? ¿Son reales o imaginarios? Forbes¹¹ distingue, al menos, tres posturas al respecto. La primera sostiene un *realismo absoluto*: los mundos posibles existen y son entidades *sui generis*. Lewis es uno de sus defensores¹². La segunda sostiene un tipo de conceptualismo llamado *realismo reductivo* según el cual existen mundos posibles, pero pueden reducirse a entidades más inofensivas (por ejemplo, conceptuales o lingüísticas). La tercera sostiene un pleno *anti-realismo*: los mundos posibles no existen, de tal modo las proposiciones posibles sobre los mundos son falsas o sin sentido. La primera y la tercera son posiciones extremas, mientras que ciertas variantes de la segunda son las más comunes. Por ejemplo, Kripke¹³ niega la “visión telescópica” de los mundos de Lewis y concibe los mundos posibles

¹⁰ CHALMERS, D., *La Mente Consciente. En busca de una teoría fundamental*. Barcelona: Gedisa, 1999.

¹¹ FORBES, G., *The Metaphysics of Modality*. Oxford: Clarendon Press, 1985, p. 74

¹² LEWIS, D., *Counterfactuals*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1973, p. 84

¹³ KRIPKE, S. A. *Naming and Necessity*. Oxford: Basil Blackwell, 1972, p. 15

como *estados o historias posibles del mundo real*, esto es, considera a los mundos posibles como contrafácticos. “Es posible que, si abro la gaveta, encuentre un lápiz” es lo mismo que decir “si abriera la gaveta, encontraría un lápiz”. Ha de notarse que la verificación de la verdad del contrafáctico depende de la verificación del contenido proposicional que se expresa en la oración: “Si abro la gaveta, hay un lápiz” que habla del mundo real. Kripke no siempre fue de esta opinión. En los orígenes¹⁴, concibió a los mundos como entidades metalingüísticas, es decir, como *funciones de interpretación* del lenguaje objeto. Carnap¹⁵ identificó los mundos con ciertas entidades del lenguaje objeto, sus denominadas “descripciones de estado”. Hintikka las generalizó¹⁶ y las denominó “descripciones de estado extendidas”, cierto tipo de conjuntos máximamente consistentes. Pareciera, por lo tanto, que la semántica de los mundos posibles da para todos los gustos ontológicos, no obliga a tomar una posición metafísica particular.

El segundo elemento es la relación R , llamada “accesibilidad”; permite controlar el acceso a los mundos. Clásicamente no se supuso, con Leibniz y Carnap, restricciones a los accesos de los mundos posibles o de los estados de cosas. Para ellos:

□ A es verdadera en el mundo real si, y sólo si, A es verdadera en *todo* mundo posible.

◇ A es verdadera en el mundo real si, y solo si, A es verdadera en *algún* mundo posible.

Kripke condicionó el acceso que tienen los mundos a otros mundos. Se puede notar, por ejemplo, que se puede acceder al pasado por medio de los registros históricos, fósiles, arte, etc. y que no todo el tiempo nos es dado acceder al futuro, con la excepción de las buenas predicciones de los físicos. Similarmente, cuando no se conoce un código, no se tiene acceso a ese mundo. Y, si se es esquizofrénico, pareciera que no se tiene acceso ni al propio mundo interno. No se sabe cómo resolver el problema de las otras mentes, no se sabe cómo acceder a la fenomenología de otro, más allá de la simpatía. Así que no todo mundo accede a otro mundo. La relación de accesibilidad establece cierto tipo de “posibilidad relativa” y la reiteración de las modalidades de acuerdo al tipo de acceso. Supongamos que w es el mundo real, entonces wRw^1 representa las posibilidades reales para algún w^1 ; wRw^1 y w^1Rw^2 codifica las posibilidades posiblemente reales para algún w^1 y w^2 ; wRw^1 , w^1Rw^2 y w^2Rw^3 , las posibles posibilidades posiblemente reales para...

¹⁴ KRIPKE, S., “A completeness theorem in modal logic”. *Journal of Symbolic Logic*, 24/1, 1959, pp. 1–14.

¹⁵ CARNAP, R., *Meaning and Necessity*. Chicago: University of Chicago Press, 1947, p. 9

¹⁶ HINTIKKA, J. “Modality and quantification”, *Theoria* 27. Reprinted in J. Hintikka. *Models for Modalities*, Dordrecht, Reidel. 1961. pp. 57–70

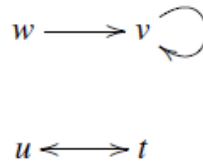
De tal manera, Kripke proporciona una definición de necesidad y posibilidad más flexible que la de Carnap y Leibniz al agregar la relación de accesibilidad:

$\Box A$ es verdadera en un mundo dado $w \in W$ si, y sólo si, A es verdadera en *todo* w^* tal que wRw^* .

$\Diamond A$ es verdadera en un mundo dado $w \in W$ si, y sólo si, A es verdadera en *algún* w^* tal que wRw^* .

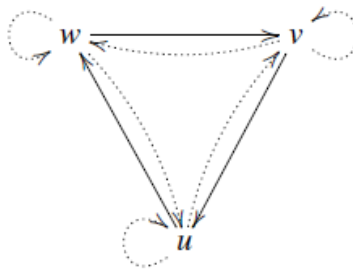
Una proposición p es necesaria en w , si es verdadera en todo mundo accesible desde w y es posible, si es verdadera en algún mundo al que se accede desde w .

Los marcos se pueden representar por grafos. Por ejemplo:



Grafo 1

En el grafo 1 se representa un conjunto de mundos posibles $\{w, v, t, u\}$ y la relación de accesibilidad $R = \{(w, v), (v, v), (u, t), (t, u)\}$. En esta configuración de la accesibilidad, el mundo w accede únicamente a v , v es el único mundo accesible al propio v y los mundos u y t se acceden mutuamente. La relación, evidentemente, no es reflexiva, ni simétrica.



Grafo 2

El grafo 2 representa otro marco. En él R es reflexiva, simétrica y transitiva.

Una vez caracterizado el espacio lógico de la lógica modal, se definen los modelos de la siguiente forma:

Definición 3: Un *modelo de Kripke* M para la lógica modal es una lista ordenada de tres elementos $\langle W, R, V \rangle$ donde:

$\langle W, R \rangle$ es un marco de Kripke (el marco subyace a M).

V es una función que asigna a cada letra proposicional p_i un subconjunto $V(p_i)$ de W .

Los modelos de Kripke (no los marcos) dependen de la elección de las variables proposicionales.

Informalmente, $V(p_i)$ es el conjunto de mundos en el modelo donde p_i es verdadera. Un modelo de Kripke es un marco relacional, una distribución de la ontología, con una relación binaria, la accesibilidad, más una clase de funciones dadas por V (como toda función es una relación, se sigue cumpliendo con la definición de marco relacional). De las definiciones se sigue que:

$$M = \langle W, R, V(p_1), V(p_2), V(p_3), \dots \rangle$$

Las valuaciones llenan, entonces, los marcos con información contingente. “Hay clases el viernes”, “Es legal protestar”, “Néstor toma”, “Juan ama a María”, “5+7=12”, “Leopoldo fuma”, etc. Tal información, sin duda, es importante y ciertamente se necesita para poder trabajar con ella. Sin embargo, las proposiciones solo merecen la descripción lógica, si son invariantes a los cambios de información contingente. Hay, entonces, una distinción fundamental entre la información ontológica de los marcos y la información, más mundana, dada por los modelos. Mientras la noción de verdad en los modelos de Kripke adquiere un carácter local, ya que cada fórmula se evalúa en su mundo, las fórmulas válidas tendrán un carácter universal en la ontología, en los marcos de Kripke. Veamos:

Definición 4: Sea $M = \langle W, R, V \rangle$ un modelo de Kripke y w un mundo posible en W y p_i un conjunto de variables proposicionales atómica. El *valor de verdad de las fórmulas modales* se define inductivamente en relación con M y w , de la manera que se indica a continuación.

$$M, w \models p_i \quad \text{syss} \quad w \in V(p_i)$$

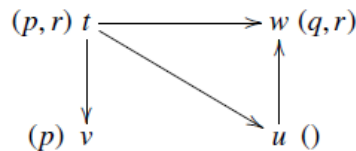
$$M, w \not\models \perp$$

$\mathbf{M}, w \vDash \sim\varphi$	syss	$\mathbf{M}, w \not\vDash \varphi$
$\mathbf{M}, w \vDash \varphi \wedge \psi$	syss	$\mathbf{M}, w \vDash \varphi$ y $\mathbf{M}, w \vDash \psi$
$\mathbf{M}, w \vDash \varphi \vee \psi$	syss	$\mathbf{M}, w \vDash \varphi$ o $\mathbf{M}, w \vDash \psi$
$\mathbf{M}, w \vDash \varphi \rightarrow \psi$	syss	$\mathbf{M}, w \vDash \varphi$ implica a $\mathbf{M}, w \vDash \psi$
$\mathbf{M}, w \vDash \varphi \leftrightarrow \psi$	syss	$\mathbf{M}, w \vDash \varphi$ si, y sólo si $\mathbf{M}, w \vDash \psi$
$\mathbf{M}, w \vDash \diamond\varphi$	syss	para algún $w^* \in W$ tal que Rww^* , $\mathbf{M}, w^* \vDash \varphi$
$\mathbf{M}, w \vDash \square\varphi$	syss	para todo $w^* \in W$ tal que Rww^* , $\mathbf{M}, w^* \vDash \varphi$

En cada mundo evaluamos las fórmulas dentro de los modelos, mientras que \diamond y \square recorren los mundos verificado si alguno o todos, de acuerdo al caso, satisfacen φ , según el tipo de acceso. De manera decisiva, solo los mundos accesibles desde el mundo real pueden ser recorridos. ¡Nada más extensional! Se recorre el marco, toda la ontología.

Por definición, \perp es falso en todo mundo posible, por lo tanto \top es verdadera en cualquier mundo.

Los modelos de Kripke también pueden representarse, como todo marco, por grafos. Ahora, para mayor facilidad, se escribe el conjunto de las proposiciones verdaderas junto al mundo en los gráficos:



Grafo 3

En este modelo Kripke, el marco consta de cuatro mundos posibles $\{w, v, t, u\}$ y la relación de accesibilidad es $R = \{(t, w), (t, v), (t, u), (u, w)\}$. Las proposiciones verdaderas en cada mundo, son: $V(t) = \{p, r\}$ entonces, en t , p y r son verdaderas y q es falsa; $V(v) = \{p\}$ entonces, en v , p es

verdadera y q y r falsas; $V(w) = \{q, r\}$ entonces, en w , q y r son verdaderas y p es falsa; por último, según $V(u)$, no existen proposiciones verdaderas en u .

Para definir un modelo de la semántica de la lógica modal, tenemos que definir, no solo la verdad en los modelos “locales” de cada mundo, también tenemos que definir la validez. Esto se logra generalizando la definición anterior por medio de tres pasos que permiten proporcionar una definición general de validez de una fórmula.

Definición 5: Sea φ una fórmula modal, \mathbf{M} un modelo de Kripke, \mathbf{F} un marco de Kripke:

- | | | |
|---|------|--|
| 5.1) φ es válida en \mathbf{M} ($\mathbf{M} \models \varphi$) | syss | $\mathbf{M}, w \models \varphi$ para todos los mundos posibles w en \mathbf{M} |
| 5.2) φ es válida en \mathbf{F} ($\mathbf{F} \models \varphi$) | syss | $\mathbf{M} \models \varphi$ para todos los modelos \mathbf{M} basados en \mathbf{F} |
| 5.3) φ es válida ($\models \varphi$) | syss | $\mathbf{F} \models \varphi$, para todo marco \mathbf{F} |

Así, una inferencia de ψ a partir de la clase de fórmulas Φ es válida, $\Phi \models \psi$, si y sólo si, para todos los modelos \mathbf{M} y mundos w se cumple: $\mathbf{M}, w \models \varphi$, para todo $\varphi \in \Phi$, implica $\mathbf{M}, w \models \psi$.

Ejemplo: Se prueba que $\Box(p \vee \sim p)$ es verdad en todos los modelos, por lo tanto es válida en todos los marcos. La proposición $(p \vee \sim p)$ es una tautología clásica, ésta es verdadera en todo mundo posible en todos los modelos. Por lo tanto, para todo w y todo \mathbf{M} es claro que $\mathbf{M}, w^* \models \Box(p \vee \sim p)$ para todo w^* tal que wRw^* . Así, $\mathbf{M}, w \models \Box(p \vee \sim p)$ para todo w y todo \mathbf{M} . De donde para todo $\mathbf{F} \models \Box(p \vee \sim p)$.

Los marcos de Kripke aseguran que los mundos posibles son derivados estrictos de W . La estructura \mathbf{F} y los modelos \mathbf{M} , basados en \mathbf{F} , son estructuras relacionales que comparten el mismo universo del discurso W . Si \mathbf{F} tiene una ontología, \mathbf{M} la preserva. Así que los mundos posibles, vía la accesibilidad R , son considerados algo así como muestras del mundo real. En eso consistió una de las estratagemas de Kripke: al considerar que los mundos posibles dependen del marco, asegura que los mundos posibles son distribuciones de la ontología, como las muestras y

poblaciones en los laboratorios de los científicos, objetos sobre los cuales hacemos nuestras teorías. Por supuesto, excluye explícitamente los mundos sin objetos, al excluir el conjunto vacío como mundo posible.

Así que la semántica de Kripke habla sobre las circunstancias que hay y sus modos de presentación, no sobre copias de ellas o de los objetos que están en esas situaciones, ni sobre copias de Ud o mías, en universos paralelos. No; si Ud habla de copias, avatares, zombies filosóficos, idénticos a Ud. comete una violación a tercero excluido: O es Ud o es una copia, pero no ambos. Si alguna vez Ud. me quiere convencer de la verdad de la oración “Si María fuese presidente, todo fuese mucho mejor”, no habla del zombi filosófico de María, ni su avatar o su copia, habla de María. Bueno, esta suposición es la que hace Kripke al considerar que los nombres propios son *designadores rígidos*: designan necesariamente al mismo objeto en todo mundo posible. Los mundos posibles no cambian la designación, así, por ejemplo, si yo tomo una muestra de la población de ratones, es una muestra de la población de ratones, no de copias o avatares de ratones. Esto garantiza que mi hipótesis mantenga la misma referencia objetiva a través de los mundos posibles. En la práctica, la designación rígida comenzó con un acto bautismal y luego la designación del nombre se traspasó a otros mediante cadenas causales de información. Seguir la cadena causal, es seguir la referencia del nombre¹⁷.

Lo mismo no ocurre con la denotación. La designación es individual, particular; la denotación, es múltiple, general. Y así como los nombres designan individuos, los predicados denotan clases de individuos. El predicado lógico *Estudiante* denota a todos y cada uno de los estudiantes en las circunstancias dadas. Hay mundos posibles donde Ud. es una persona solitaria, sin amigos. Hay otros mundos donde Ud. tiene un poco más de amigos y otros mundos donde tiene un millón de amigos (para así más fuerte poder cantar).

Ha de notarse que la denotación del predicado “Amigo” fue cambiando de acuerdo al mundo posible. La extensión de la amistad en algunos mundos es nula, en otros abarca solo a un individuo y, en un plétórico mundo, se tiene un millón de amigos. Cambiaron, como todo en la

¹⁷ Esta teoría es una alternativa a las teorías descriptivistas de los nombres que sostienen, con Frege, Russell, Wittgenstein y Searle, que las descripciones fijan las referencias. Cosa dudosa, porque Aristóteles pudo haber muerto a los 2 años y muchas de sus descripciones serían falsas, esto es, las descripciones designan diferentes objetos en diferentes mundos posibles; no así los nombres. El punto es que en contra de las teorías descriptivas de los nombres, la *teoría causal de la referencia de Kripke* se eleva como una alternativa a cómo fijar la designación de los nombres.

vida, las circunstancias, las extensiones, los objetos presentes en las circunstancias. De tal manera el conjunto de las circunstancias, de los mundos posibles, se convierte en nuestro tan reiterado espacio lógico de la lógica modal o marco de Kripke, pues abarca todas las distribuciones de los objetos en la ontología.

No todos los predicados son como el predicado “amigo” que vimos anteriormente. Hay predicados como “agua”, “oro”, “quarks”, “potasio” y, quizás, “mamífero” que refieren clases naturales. Pero, ¿qué caracteriza a una *clase natural*? Las clases naturales tratan a los objetos como si tuvieran algo en común en la composición. Para Quine, un conjunto de objetos forma una *clase natural*, si los juicios realizados acerca de algún miembro de ese conjunto pueden ser plausiblemente extendido por un científico por razonamiento inductivo a otros miembros. Son predicados intrínsecos y, como tales, monádicos. De tal forma que lo único que garantiza la referencia de las clases naturales es que éstas también designen rígidamente en su recorrido, mediante la accesibilidad, por los mundos.

Lo más sugestivo de la relación de accesibilidad es que podemos cambiar las propiedades que exigimos de la relación. Si todos pueden acceder a su propio mundo, la propiedad es reflexiva; si todos son alienados y no pueden acceder a su propio mundo interno, la relación es irreflexiva. Supongamos que solo se puede acceder del futuro al pasado por medio de la historia, pero que no se puede de ninguna forma acceder del pasado al futuro, la relación sería, entonces, antisimétrica. Listamos las propiedades más comunes que se pueden atribuir a la relación de accesibilidad como relación binaria:

$P_1. \forall x (xRx)$	Reflexiva	T: $\Box A \Box A$
$P_2. \forall xy (xRy \rightarrow yRx)$	Simétrica	B: $A \Box \Box \Diamond A$
$P_3. \forall xyz (xRy \wedge yRz \rightarrow xRz)$	Transitiva	4: $\Box A \Box \Box \Box A$
$P_4. \forall xyz (xRy \wedge xRz \rightarrow yRz)$	Euclidiana	5: $\Diamond A \Box \Box \Diamond A$

Todos estos tipos de accesos son distintos modos en que se evalúa la verdad. Para Kripke la relación de accesibilidad es fundamental para la demostración del carácter correcto y completo de

los sistemas modales¹⁸ y es la que permite una teoría de modelos que interpreta todos los sistemas axiomáticos mencionados y muchísimos más. Ahora resulta que hay una íntima relación entre las propiedades de la accesibilidad y los axiomas que caracterizan T, S4, B y S5, y todas esas correspondencias se pueden probar en la semántica. Si la relación de accesibilidad es solo simétrica, satisface los axiomas del sistema T; si es reflexiva, los de B; si es transitiva, los de S4 y si es euclidiana, los de S5 (o si es reflexiva, simétrica y transitiva). Así, dependiendo de las propiedades que se requieran de la accesibilidad, se satisface un nuevo esquema modal que define un nuevo sistema axiomático. Otras correspondencias son las siguientes:

Relación	Nombre	Principio modal
P5. $\forall x \exists y (xRy)$	Serial	D: $\sim \Box \perp$
P.7 $\forall x \exists !y (xRy)$	Funcional	Q: $\Diamond A \Box \Box A$
P.8 $\forall xy (xRy \rightarrow \exists z (xRz \wedge zRy))$	Densa débil	R: $\Box \Box A \Box \Box A$
P.10 $\forall xyz (xRy \wedge xRz \rightarrow \exists w (yRw \wedge zRw))$	Dirigida débil	G: $\Diamond \Box A \Box \Box \Diamond A$

Se prueba, a continuación, como ejemplo, que R es reflexiva si, y solo si, $\Box A \Box A$ es válida en F :

\Rightarrow Premisa: Supongamos que $F = \langle W, R \rangle$ es reflexivo. Se tiene que probar que $F \models \Box A \Box A$, esto es, para todas las fórmulas A , para toda valuación V , para todo $w \in W$, $\Box A \Box A$ en el modelo $M = \langle W, R, V \rangle$. Así, consideremos una fórmula cualquiera A , cualquier valuación V y cualquier mundo w en W . Ya que R es reflexiva, se cumple wRw para todo w por hipótesis. Ahora se supone que $w \not\models \Box A$ (tenemos que probar A). Esto significa que para todo w^1 , si wRw^1 entonces $w^1 \not\models A$. Ya que wRw , esto implica que $w \not\models A$. Esto prueba que $w \not\models \Box A \Box A$.

\Leftarrow Esta dirección se muestra por contraposición, entonces se supone que $F = \langle W, R \rangle$ no es reflexivo, por lo que se tiene que mostrar que $F \not\models \Box A \Box A$ para alguna fórmula A . En otras

¹⁸ Esta propiedad la llaman “completitud”, otra palabra inventada por los filósofos. El español tiene una antiquísima palabra para la calidad o condición de completo, a saber, “compleción”. “Completitud” e “incompletitud” no son de mi agrado porque no respetan las analogías. De ser así, no veo problema alguno en que se acepte la palabra “idiotitud”, la cualidad esencial de ser idiota.

palabras, se tiene que mostrar que si F no es reflexivo, entonces hay una fórmula A , una valuación V y un mundo w en W tal que $w \neq \Box A \Box A$ en el modelo $M = \langle W, R, V \rangle$. Se hace notar que $w \neq \Box A \Box A$ es lo mismo que $w \vDash \Box A \wedge \sim A$. Por lo que se supone que F no es reflexivo, lo cual quiere decir que hay al menos un mundo w tal que es falso wRw . Ahora, se define la valuación V sobre F de la siguiente manera (con solo una proposición atómica p). Para todos los mundos w^1 :

$$p \in V(w^1) \text{ syss } wRw^1$$

Se ha de ver que en esta definición w^1 es una elección arbitraria, pero w es el mundo en particular tal que es falso wRw . De la definición se sigue, entonces, que $w^1 \vDash p$, si wRw^1 y, para todos los otros mundos w^i en W esto implica $w^i \not\vDash p$, esto es $w^i \vDash \sim p$. Ya que es falso wRw , se tiene que $w \vDash \sim p$. Pero, la definición de V implica que todo mundo tal que wRw^1 se cumple $w^1 \vDash p$. Así, $w \vDash \Box p$. Por lo tanto, $w \vDash \Box p \wedge \sim p$, de lo cual $w \neq \Box p \Box p$. En consecuencia, hay una fórmula A , a saber p , tal que $w \neq \Box A \Box A$. $\Box \Box A$. Esto prueba que $\Box A \Box A$ es caracterizada por los marcos reflexivos.

Se prueba, también como ejemplo, que R es transitiva si, y sólo si, $\Box A \Box \Box A$ es válida en F :

\Rightarrow Premisa: Supongamos que $F = \langle W, R \rangle$ es transitivo. Se tiene que probar que $F \vDash \Box A \Box \Box A$, esto es, para todas las fórmulas A , para toda valuación V , para todo $w \in W$, $\Box A \Box \Box A$ en el modelo $M = \langle W, R, V \rangle$. Así, consideremos una fórmula cualquiera A , cualquier valuación V y cualquier mundo w en W . Ahora se supone $w \vDash \Box A$ Se tiene que probar, entonces, $w \vDash \Box \Box A$, esto es, que para todo w^1 tal que wRw^1 , $w^1 \vDash \Box A$. Dado así el estado de cosas, consideremos un w^1 tal que wRw^1 . Para mostrar $w^1 \vDash \Box A$, se tiene que mostrar, para todo w^2 con w^1Rw^2 , $w^2 \vDash A$. Así, sea un w^2 tal que w^1Rw^2 . La transitividad de R implica que wRw^2 . Por lo tanto, $w \vDash \Box A$, esto significa que todo mundo accesible desde w tiene A . De

donde, wRw^2 , w^2 es accesible desde w . Por lo tanto, $w^2 \vDash A$. En consecuencia, $w^1 \vDash \Box A$. Y esto es lo que teníamos que probar, con esto se prueba que $w \vDash \Box A \supset \Box \Box A$.

⇐ Esta dirección se muestra por contraposición, entonces se supone que $F = \langle W, R \rangle$ no es transitivo, por lo que se tiene que mostrar que $F \not\vDash \Box A \supset \Box \Box A$ para alguna fórmula A . En otras palabras, se tiene que mostrar que si F no es transitivo entonces hay una fórmula A , una valuación V y un mundo w en W tal que $w \not\vDash \Box A \supset \Box \Box A$ en el modelo $M = \langle W, R, V \rangle$.

Se hace notar que $w \not\vDash \Box A \supset \Box \Box A$ es lo mismo que $w \vDash \Box A \wedge \sim \Box \Box A$. Por lo que se supone que F no es transitiva, lo cual quiere decir que hay al menos tres mundos w, w^1, w^2 tal que wRw^1 y w^1Rw^2 y es falso wRw^2 . Ahora, se define la valuación V sobre F de la siguiente manera

$$p \in V(w^i) \text{ si } wRw^i$$

Así, $w^1 \vDash p$, si wRw^1 y, para todos los otros mundos w^2 en W , $w^2 \not\vDash p$, es decir, $w^2 \vDash \sim p$. Ya que falso wRw^2 , se tiene $w^2 \vDash \sim p$. Esto implica que $w^2 \vDash \sim \Box p$. Pero esto implica, nuevamente, $w^2 \vDash \sim \Box \Box p$. Pero la definición de V implica que todo mundo tal que wRw^1 tiene $w^1 \vDash \sim p$. Por lo tanto, $w \vDash \Box p$.

De donde, $w \vDash \Box p \wedge \sim \Box \Box p$ de lo cual $w \not\vDash \Box p \supset \Box \Box p$. En consecuencia, hay una fórmula A , a saber p , tal que $w \not\vDash \Box A \supset \Box \Box A$. Esto prueba que $\Box A \supset \Box \Box A$ es caracterizada por los marcos transitivos.

Se puede mostrar, aprovechando las relaciones y los principios modales correspondientes, cómo funciona la “traducción estándar” de los cuantificadores. Con ello se muestra, definitivamente, la estrecha relación entre la cuantificación y los operadores modales. Consiste en una transformación de las fórmulas modales proposicionales en fórmulas de la lógica de primer orden preservando la semántica de las fórmulas modales, lo cual se logra, nuevamente, gracias a R . La traducción estándar ST se define inductivamente de la siguiente manera:

a) $ST_w(p) = Pw$ donde p es una fórmula atómica. Pw es verdadero cuando p está en w .

b) $ST_w(\top) = \top$

- c) $ST_w(\perp) = \perp$
- d) $ST_w(\sim\varphi) = \sim ST_w(\varphi)$
- e) $ST_w(\varphi \wedge \psi) = ST_w(\varphi) \wedge ST_w(\psi)$
- f) $ST_w(\varphi \vee \psi) = ST_w(\varphi) \vee ST_w(\psi)$
- g) $ST_w(\varphi \rightarrow \psi) = ST_w(\varphi) \rightarrow ST_w(\psi)$
- h) $ST_w(\varphi \leftrightarrow \psi) = ST_w(\varphi) \leftrightarrow ST_w(\psi)$
- i) $ST_w(\diamond_R \varphi) = \exists u(R(w, u) \wedge ST_u(\varphi))$
- j) $ST_w(\square_R \varphi) = \forall u(R(w, u) \rightarrow ST_u(\varphi))$

En la definición anterior, w es el mundo desde el que se evalúa la fórmula. Inicialmente, se usa una variable libre w y, cada vez que se necesita traducir un operador modal, se introduce una nueva variable para indicar que el resto de la fórmula debe evaluarse desde ese mundo. R se refiere, por supuesto, a la relación de accesibilidad que debe ser usada.

Podemos traducir, al fin, $\diamond p$ y $\square p$ en términos de cuantificadores:

$$\diamond p = \exists u (R(w, u) \wedge Pw)$$

Se pasa de w a un mundo accesible u , porque hay un mundo u accesible desde w donde el predicado P es verdadero para w .

$$\square p = \forall u (R(w, u) \rightarrow Pw)$$

Se pasa de w a un mundo accesible u , porque para todo mundo u accesible desde w el predicado P es verdadero para w .

$\square\square p = \forall u (R(w, u) \rightarrow ST_u(\square p))$... se pasa de w a un mundo accesible u . Ahora evaluamos el resto de la fórmula: $\forall u(R(w,u) \rightarrow (\forall v(R(u,v) \rightarrow Pv)))$. Esta cuantificación captura con precisión la semántica de la fórmula modal. Según la traducción, $\square\square p$ está en w cuando para todo mundo accesible u desde w y para todo mundo accesible v desde u , el predicado P es verdadero para v .

Otro ejemplo:

$$\Box p \rightarrow \Diamond p = ST_w(\Box p) \rightarrow ST_w(\Diamond p) = \forall u (R(w, u) \rightarrow Pw) \rightarrow \exists u (R(w, u) \wedge Pw)$$

Las traducciones estándar proveen de un método para pasar del conjunto de todos los mundos posibles a la cuantificación sobre un universo del discurso.

Ahora pasemos a comentar algunas propiedades metateóricas de la lógica modal proposicional.

Kripke vinculó, de forma precisa, la sintaxis y la semántica de la lógica modal al proporcionar una correspondencia entre deducción y validez, demostración y prueba. Demostró que el sistema **K**, el que tiene sólo el axioma **K**, es correcto y completo para la clase de todos los modelos de Kripke. Aún más, demostró que cada uno de los sistemas clásicos en la tradición de Lewis, los sistemas T, B, S4 y S5, son correctos y completos. El que un sistema **S** sea *correcto* quiere decir que, si una fórmula es demostrable en **S**, entonces es verdadera en todos los modelos de Kripke de **S**. En otros términos, si **A** es una fórmula cualquiera del lenguaje y **S** es el sistema modal en consideración, entonces demostró:

$$\vdash_S \mathbf{A} \text{ entonces } \models_S \mathbf{A}$$

Es *completo*, si una fórmula verdadera en todos los modelos de Kripke, es un teorema en **S**.

$$\models_S \mathbf{A} \text{ entonces } \vdash_S \mathbf{A}$$

Por ejemplo, los teoremas de T corresponden con la verdad en todos los modelos de Kripke con una relación de accesibilidad reflexiva. En ellos, la verdad de $\Box A$ en w equivale a la verdad de A para todo w^* tal que wRw^* y la reflexividad garantiza que w estará entre éstos. Los teoremas de B a modelos de Kripke simétricos. Los teoremas de S4 corresponden a modelos de Kripke reflexivos y simétricos. Los de S5 a modelos reflexivos, simétricos y transitivos.

Por otro lado, una lógica es *decidible* si, y solo si, existe un procedimiento efectivo (máquina de Turing) mediante el cual para cada fórmula en el lenguaje se puede establecer si es, de manera general, que es válida (o desde la sintaxis, si es un teorema). La lógica proposicional es decidible, porque el método de la tabla de verdad es uno de tales procedimientos efectivos. La lógica de predicados no es decidible. A. Turing, quien demostró este hecho (al igual que A. Church), dio una definición teórica para "procedimiento efectivo" que luego se denominó

"máquina de Turing". Así, una lógica es *decidible*, si hay una máquina de Turing que compute la (in)validez general de cada fórmula. Un método común de probar que una lógica es decidible es mediante la propiedad del modelo finito. Una lógica tiene la propiedad de modelo finito, si todas las fórmulas que generalmente no son válidas tienen un contra modelo; en otras palabras, si el hecho de que una fórmula sea válida en todos los marcos finitos es suficiente para concluir que es válida en todos los marcos, finitos o no. Cuando una lógica modal tiene esta propiedad, solo necesitamos verificar los marcos finitos para ver si alguna fórmula es válida y resulta que este es un procedimiento efectivo, en el sentido de Turing.

Si una lógica correcta y completa tiene solo un número finito de axiomas y reglas de inferencia, y tiene la propiedad de tener modelos finitos, entonces es *decidible*.

Todas las lógicas modales que hemos considerado son correctas y completas, y solo tienen un número finito de axiomas y reglas de inferencia. Además, los sistemas de lógica modal considerados tienen la propiedad de tener modelos finitos. Podemos concluir, entonces, que son decidibles.

Kripke, entonces, restaura la metafísica de la lógica modal con una base muy sólida de propiedades metateóricas: los sistemas con la propiedad de modelos finitos de la lógica modal proposicional son correctos, completos y decidibles. Tales propiedades restauran su referencia objetiva y, con ella, su transparencia. En lógica proposicional las proposiciones refieren extensionalmente sus valores de verdad. En lógica proposicional modal las proposiciones modales refieren al conjunto formado por todos los mundos donde la proposición es verdadera. Se restauró la consecuencia lógica y la sustitución *salva veritate*. La metafísica es flexible, gracias a la accesibilidad. Se pueden crear muy distintos mundos y estados de cosas de una manera coherente. Es una máquina creadora de juegos del lenguaje. Una máquina tan versátil que permite una reducción de la lógica de segundo orden a la lógica modal¹⁹, una interpretación de la

¹⁹ THOMASON, S. K.: "Reduction of second-order logic to modal logic". *Mathematical Logic Quarterly*. Vol. 21, N° 1, 1975. pp. 107-114

teoría de conjuntos como un tipo de lógica modal²⁰ o una traducción de la lógica modal como una metalógica²¹, en este último caso las traducciones del metalenguaje son casi naturales.

	Metalingüaje	Lógica modal	
φ es válida	$\vDash \varphi$	$\Box\varphi$	φ es necesaria
φ es satisfacible $\sim\varphi$ no es válida	$\not\equiv \sim\varphi$	$\Diamond\varphi$	φ es posible
φ es inválida	$\not\equiv \varphi$	$\sim\Box\varphi$	φ es innecesaria
φ es insatisfacible φ es contradictoria	$\vDash \sim\varphi$	$\sim\Diamond\varphi$	φ es imposible
φ es contingente	$\not\equiv \varphi$ y $\not\equiv \sim\varphi$	$\Diamond\varphi \wedge \Diamond\sim\varphi$ $\sim\Box\varphi \wedge \sim\Box\sim\varphi$	Es posible φ y es posible $\sim\varphi$ Es innecesaria φ y es innecesaria $\sim\varphi$

Metafísicamente, da coherencia a la existencia de necesidades a posteriori, lo que toca el núcleo mismo de la distinción analítico-sintético, como la conocíamos en la tradición de Carnap. Ahora podemos mostrar extensionalmente la verdad de enunciados necesariamente verdaderos de los cuales solo puede ser conocido su valor de verdad mediante la investigación empírica. Seguramente, los ratones de la muestra siguen siendo mamíferos. De tal forma que sobre el universo de los ratones estudiados y las posibles distribuciones de agrupaciones de los ratones el enunciado “Todos los ratones son mamíferos” es una necesidad a posteriori en todos los mundos a los que se tiene acceso, simplemente porque la oración “Todos los ratones son mamíferos” es verdadera para todos y cada uno de ellos, pero no por necesidad lógica, sino por la investigación empírica. En fin “El agua es H₂O”, “Tulio es Cicerón” y “Hesperus es fósforo” son necesarios a posteriori y todas las verdades lógicas son verdaderas en todo mundo.

Las mayores preocupaciones de Quine con respecto a lógica modal se referían a la cuantificación sobre contextos modales *de re*, combinaciones como $\Box x\Box Fx$, cuando \Box se lee “es

²⁰ DISHKANT, Herman: “Set Theory as Modal Logic”. *Studia Logica: An International Journal for Symbolic Logic*, Vol.39, N° 4 (1980), pp. 335-345

²¹ DOSEN, Kosta: “Modal Logic as metalogic”. *Journal of Logic, language, and information*. Vol. 1, N° 3 (1992), pp. 173-201,

lógicamente necesario...” o “es analítico...”. Una fórmula modal A se llama *de re*, si una constante o variable individual en A está libre bajo el alcance de " \Box ". De lo contrario se llama *de dicto*. Por ejemplo, $\Box Fa$ y $\Box x\Box Fx$ son *de re*, mientras que $\Box\Box xFx$ es *de dicto*. La fórmula $\Box x\Box Fx$ dice que en nuestro mundo existe un individuo que en todos los mundos posibles tiene la propiedad F ; en otras palabras, F es una *propiedad esencial* (es decir, necesaria) de este individuo. Ahora bien, la verdad de $\Box x\Box Fx$ requiere la existencia de algo tal que $\Box Fx$, es decir, tal que Fx sea analíticamente cierto, pero ¿qué significa decir que una forma proposicional, con sus variables libres, sea analítica? ¿Es analíticamente cierta de una cosa, independientemente de cómo se nombra o describe? Parece no tener sentido. El problema se torna más pertinente cuando notamos que las modalidades *de re* son las únicas relevantes al tratar la cuestión semántica sobre los designadores rígidos frente a los no-rígidos y que las proposiciones *de dicto* no juegan ningún papel en esta distinción. Esto se debe a que la evaluación de las fórmulas *de re* requiere una identificación de los objetos en diferentes mundos. Por lo tanto, hay que asumir que existe un objeto de nuestro mundo o , al menos, algún correlato identificable de él en todos los demás mundos posibles. En contraste, $\Box\Box xFx$ simplemente afirma que en todos los mundos posibles existe algún individuo que tiene la propiedad F lo cual no presupone ninguna correlación entre los individuos en mundos diferentes.

Tal como está planteado, parece ser un problema que no pueda ser resuelto por la lógica-matemática. Veamos el porqué: al no tener $\Box Fx$ referencia objetiva, lo que nos queda es preguntarnos por su significado y, al decir de Rorty, los problemas de la filosofía son los problemas del significado, esa zona que no es clara ni para los mismos filósofos y sobre la cual tenemos muchos prejuicios. La lógica-matemática, como la ciencia en general, requiere de la preservación de la referencia objetiva, por lo que los modelos matemáticos no pueden resolver los problemas del significado. O hacemos como Rorty y abandonamos la filosofía o seguimos indagando en esa zona difusa que juega con nuestros usos del lenguaje hasta que se restituya la referencia. Quine lo hizo nuevamente, revirtió la debilidad de su argumento a su favor y de una forma muy certera.

Kripke guía su metafísica por su lógica y con aquella explica a ésta. Extrapola la lógica en la metafísica con satisfactorios resultados. Se planteó la adecuación de su teoría y se preguntó cómo refieren los nombres a las cosas. Demolió lo que quedaba de la dicotomía analítico-

sintético. Si hay necesarios a posteriori ¿son analíticos o sintéticos? Pareciera que, como dijo Quine, nada escapa al tribunal de la experiencia, ni siquiera las verdades necesarias. Abordó el problema de las propiedades esenciales y estableció la posibilidad de enunciados necesarios a posteriori. Este trabajo muestra, entonces, como un cambio de lógica condiciona un cambio de metafísica. Ha de notarse, por favor, que Kripke mostró que existen enunciados necesarios a posteriori, esto es, mostró, en contra de la recomendación de Tarski de la separación de niveles del lenguaje para evitar paradojas, la posibilidad de que un enunciado fuese portador de su verdad en el propio lenguaje y con ello mostró la posibilidad de una teoría de la verdad que fuese coherente y que incluyese su propia semántica. Esto lo logró en un “Esbozo de una teoría de la verdad”²², pero ya ese es otro cuento que dejamos para otra oportunidad.

Culmino saldando mis deudas con el aspecto técnico. Las 5 estupendas norias que usé.

Referencias Bibliográficas

Blackburn, Patrick; de Rijke, Maarten; Venema, Yde, *Modal Logic*, Cambridge Univ. Press, 2002.

Burgess, John P., “Kripke Models”, en Alan Berger (ed.), *Saul Kripke*. Cambridge Univ Press, 2011.

Chellas, Brian, *Modal Logic, an introduction*, Cambridge University Press, 1980.

Rosja Mastop, *Modal Logic*. Cambridge University Press, 2001

La página web *Mathematics*: <https://math.stackexchange.com/>

²² KRIPKE, S. “Outline of a Theory of Truth”, *Journal of Philosophy*, 72/19 (1975), pp. 690-715.

Ética vs ontología según Emmanuel Levinas: El vínculo deconstructivo entre el Decir y lo Dicho

Mario Di Giacomo
(Universidad Católica Andrés Bello)

Ética vs ontología según Emmanuel Levinas: El vínculo deconstructivo entre el Decir y lo Dicho

Mario Di Giacomo
(Universidad Católica Andrés Bello)

Artículo Recibido: 24 de noviembre de 2018.

Arbitrado: 17 de enero de 2019.

Resumen: Este artículo se propone examinar los vínculos que Levinas establece en la segunda de sus obras mayores, *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, entre ética y ontología, conceptos que en esa obra se convertirán en los peculiares términos “el Decir” y “lo Dicho” (*le Dire et le Dit*), los cuales cobrarán una fisonomía subversiva, es decir, la ética obtendrá el primado discursivo, mientras que la ontología, habitualmente disciplina primera y fundacional, será sometida a sitio por la búsqueda de la justicia y del profetismo (*le Dire*). La razón fundamental que mueve a Levinas a esta conversión conceptual es la superación del lenguaje todavía ontológico presente en *Totalidad e Infinito*, la primera de sus dos obras mayores, de la cual fluyen nociones inolvidables como “epifanía del rostro”, el Otro, la caricia, la errancia y el nomadismo (el exilio), Dios.

Palabras clave: Levinas, Ética, Ontología, El Decir, Lo Dicho, Subjetividad Vulnerable, El Bien, El Exilio.

Abstract: This article examines the links that Levinas establishes in the second of his major works, *Otherwise Than Being, or, Beyond Essence*, between ethics and ontology, concepts that in the aforementioned work will become the peculiar terms “the Saying” and “the Said” (*le Dire et le Dit*), which will take a subversive appearance, that is, ethics will obtain the discursive primacy, while ontology, usually first and foundational discipline, will be diminished thanks to the search for justice and prophetism (*le Dire*). The fundamental reason that moves Levinas to this conceptual conversion is the overcoming of the still ontological language present in *Totality and Infinity*, the first of his two major works, from which flow unforgettable notions such as “epiphany of the face, the Other, the caress, wandering and nomadism (exile), God”.

Keywords: Levinas, Ethics, Ontology, The Saying, The Said, Vulnerable Subjectivity, The Good, Exile.

1. Proemio

Como nos lo recuerda Derrida, citando *De Dieu qui vient à l'idée*, el lenguaje ontológico de *Totalidad e infinito* no es un lenguaje definitivo. En esta obra el lenguaje es ontológico porque quiere sobre todo no ser psicológico¹. Pero si el lenguaje es ontológico, el esfuerzo antiontológico de Levinas corre el riesgo de contener en sí su propio fracaso. Ciertamente, *The face-to-face relation is an absolute relation*². ¿Qué es “rostro”? La forma en que el Otro se presenta él mismo, excediendo su idea en mí, pero tal presentación sólo ocurre en el lenguaje, discurso o conversación. El respeto por el Otro en su total alteridad, *totaliter aliter*, sólo puede decantar en una filosofía que asuma que el infinito ya ha venido a morar entre nosotros, mediando la relación entre los seres separados. A fin de evitar que la destrucción de la ontología arroje como su residuo una restauración ontológica, esto es, la resurrección de la ontología presuntamente destruida, Levinas, a juicio de Critchley, reemplaza el modelo cara-a-cara con el de Decir y Dicho en *De otro modo que ser o...*, *magnum opus* del filósofo lituano. Dicha obra representa una profundización de la posición de Levinas, debida a la poderosa crítica llevada a cabo por Derrida en *Violencia y metafísica*³. En la “Introducción” a *The Cambridge Companion to Levinas*, el mismo Critchley señala la contradicción interna de una superación de la ontología expresada en términos ontológicos: *The contradiction, where that which is meant to escape ontology is still expressed in ontological language, was powerfully pointed out by Derrida in ‘Violence and Metaphysics’*. *He argued that the attempt to leave the climate of Heidegger’s thinking was doomed from the start because Levinas still employs Heideggerian categories in the attempt to exceed those categories*⁴. Levinas llega a confesar que había sido atormentado por las preguntas de Derrida en *Violencia y metafísica*. En *De otro modo que ser...*, Levinas intenta evitar el problema del lenguaje ontológico a partir de una *sinuous self-critique, by coining the distinction between the saying and the said (le dire et le dit) [...] Crudely stated, the saying is ethical and the said is ontological*⁵.

¹ DERRIDA, J. *Adieu à Emmanuel Levinas*, Paris, Galilée, 1997, p. 112.

² S. Critchley, *The Ethics of Deconstruction: Derrida and Levinas*, Second Edition, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1999, p. 272.

³ Cfr. *Ibid.*, p. 272.

⁴ CRITCHLEY, S. and BERNASCONI, R. (Eds.), “Introduction”. En: *The Cambridge Companion to Levinas*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, p. 17.

⁵ *Ibid.*

Extrañas subversiones las que propicia este esquivo pensador llamado Levinas, uno de los autores incluidos en eso que Dominique Janicaud ha denominado crítica y un tanto acerbamente *Le tournant théologique de la phénoménologie française*⁶. Esquivo y subversivo porque pretende morar más en las errancias que en las esencias, más en los procesos erosivos que en las substancias. Subversiones extrañas, en contra del “apetito de luz que es la intencionalidad”⁷, esto es, en contra de temas nucleares del maestro fundador de la fenomenología, en contra de la autoglorificación del Yo soberano y moderno, en contra de la ontología y de lo que un determinado pensar y hacer ha establecido. Pero ahora se añade un nuevo alzamiento, el alzamiento ético, que parece ascender desde las raíces bíblicas de la denuncia profética, clamando por una promisión a la que el presente, ya agotado, no puede dar cumplimiento, invocando una utopía cuyo *télos* es el desenmascaramiento de cualquier forma imperial que desee refrenar al pensar y al decir que se encuentran más allá de lo pensado y de lo dicho. Entrar en relación con lo que no ha sido involucrado, la puesta en duda de cualquier saturación semántica, si ésta es entendida como la imposibilidad de ir más allá de lo dado, allende lo constituido, fraguando así la deificación de los *eidola* y sus luces precarias, de sus pecios fantasmagóricos y violencias reificadas: significa que todo amanecer ya ha acontecido. Que auroras y ocasos que se suceden monótonamente los unos a los otros en forma meramente temporal y cosmológica han tomado la última palabra, de suerte que el tiempo profético, o mesiánico, ha retrocedido hasta el punto de su más completo desvanecimiento. El adiós a cualquier novedad ha tomado así la palabra de último, para decir, de último, y sin ya sucesores con derecho a la palabra, que la novedad de la justicia y de sus ecos irreductibles no son sino el empecinamiento inútil de una criatura agotada. El maquillaje actual del mundo es la más cumplida utopía, y el más allá que aún exista se cumplirá según una semántica tecnológica-mercadotécnica o simplemente carecerá de sentido. Descontento con lo anterior, Levinas apuesta por la anarquía del Decir o, con más precisión, o con menos, a veces ello es difícil de determinar en el autor lituano, por una ética anterior a la ontología (*ethics is before ontology*), es más ontológica que la ontología (*It is more ontological than ontology*), más sublime que la ontología (*more sublime than ontology*)⁸. Por decirlo de otra manera, más que una corteza cuasi-accidental derivada (o superpuesta a ella) de la sustancia

⁶ Cfr. JANICAUD, D. et al., *Phenomenology and the “Theological Turn”*. *The French Debate*, New York, Fordham University Press, 2000.

⁷ LEVINAS, E. *Humanismo del otro hombre*, México, Siglo XXI, 1974, p. 63.

⁸ LEVINAS, E. *Of God who comes to Mind*, Stanford, Stanford University Press, 1998, p. 90.

ontológica, la ética se convierte de acuerdo con Levinas en la substancia (uso el término casi metafóricamente) misma de todo ulterior vaciamiento ontológico: el hombre nuevo en el Decir se encuentra ya siempre antes que cualquier consolidación antropológica (política, social, cultural, en una palabra, lo Dicho), siendo ella su condición de aparición y al mismo tiempo de disolución.

2. Traición del Decir

Crudamente expresado, el Decir es el momento ético y lo Dicho es el momento ontológico⁹; pero también el Decir vendrá a significar la descosificación y la deconstrucción de semánticas e instituciones constituidas, la puesta en movimiento de aquello sólidamente fortalecido (“que se desvanece en el aire”) o haciéndolo naufragar en el recuerdo de una expresividad fundamental anterior a la vida administrada o al dominio de la vida meramente reflexiva: la conciencia no se administra simplemente a sí misma y desde sí misma, ella está ya siempre condicionada por la vida, pues ésta es el “antes” de toda posible toma de conciencia, la prelación de una conciencia falsamente autoinstituida como Absoluto. Así se ve, por de pronto, que “pensar ya no es contemplar sino comprometerse, estar englobado en aquello que se piensa, estar embarcado –acontecimiento dramático del estar-en-el-mundo”¹⁰. La filosofía, más que olvido del ser, como sostuvo Heidegger, no ha sido sino el olvido del Otro (*forgetfulness of the other*¹¹) o su peculiar descuido. En la filosofía se ha gestado tanto un desvanecimiento de la sensibilidad debido al privilegio acordado a la razón, como la desacreditación de una existencia vivida a flor de piel y *at the edge of the nerves*¹². Pero “en nuestra relación con otro, él no nos afecta a partir de un concepto”¹³, puesto que el Otro no es primero un objeto comprendido y después el sujeto de una interlocución; sociabilidad significa ante todo proximidad y fraternidad experienciales, más que un conocimiento objetual que en términos husserlianos equivaldría a una filosofía del sujeto llevando a cabo el cumplimiento de actos intencionales. La sumisión objetual comprendida en la síntesis involucrada en la filosofía del sujeto moderno aplaca su tentación intelectualista, engolfándose en el maravilloso peligro de la proximidad vivida, narrada,

⁹ Digámoslo con Ricoeur: *le Dire du côté de l'éthique, le dit du côté de l'ontologie*. Vid. RICOEUR, P. *Autrement. Lecture d'Autrement qu'être ou au-delà de l'essence d'Emmanuel Levinas*, Paris, Presses Universitaires de France, 1997, p. 1.

¹⁰ LEVINAS, E. *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*, Valencia, Pre-Textos, 2001, p. 15.

¹¹ CRITCHLEY, S. “Introduction”, p. 19.

¹² *Ibid.*, p. 21.

¹³ LEVINAS, E. *Entre nosotros*, p. 17.

experimentada¹⁴. El empuje fenomenológico de: *De otro modo que ser...* está en, más acá de Husserl, fundar la intencionalidad en la sensibilidad¹⁵, sensibilidad única e irremplazable, sensibilidad mía, sensibilidad de más nadie, pues nadie puede ser capaz de dejarse atrás a sí mismo en aquello que constituye su fondo más abismático.

La ética de Levinas, *like other moral perfectionists*¹⁶, se describiría como sigue: la relación entre los seres humanos, mediando el infinito mismo, se convierte en una responsabilidad infinita por el Otro. Dentro de los límites de semejante exasperación ética, según Critchley, *the ethical demand is impossibly demanding*¹⁷. Ética sobreexigitiva construida sobre el itinerario que va desde *Totalidad e infinito* hasta *De otro modo que ser*, sobre el trayecto que media entre la hospitalidad del Otro y el ser-rehén del Otro. Itinerario de una demanda ética que, sin embargo, no podrá, a la postre, no incorporarse dentro de una justicia institucionalizada. O sea, es preciso dar cabida a lo que había aparecido *in principio* como inconmensurable. Así, en tal institucionalización, y aunque la “acusación de Levinas contra la filosofía occidental es haber perdido su vocación originariamente crítica poniéndose al servicio del poder y la totalidad”¹⁸, en este momento se bienquistan en cierto sentido la anarquía de lo inconmensurable y la tesis de un Dicho: se ingresa en la política, en la historia, en fin, en el coto de una determinada Totalidad.

No es un infortunio escapar de esta manera a la virilidad de la esencia sometiéndola al desvarío de una exclaustación, como no lo es tampoco no sentir repugnancia alguna por una debilidad que nos abre al Otro merced a un yo capaz de decir “heme aquí para los otros”¹⁹. Quienes suelen premiar el justo sentir de los realismos de toda laya, también acostumbran olvidar que lo real le pertenece al porvenir y que el presente, por más que se le endosen glorias y militancias y por más que la política “correcta” lo convierta en su laboratorio de pronósticos y de cálculos poco dados a los sueños, no puede ser la prisión eterna de los hombres. En *De otro modo que ser*, el reproche de utopismo que se le podría endilgar al texto es disipado en el oficio de una

¹⁴ Cfr. LEVINAS, E. *Of God...*, pp. 143-144.

¹⁵ Cfr. CRITCHLEY, S. “Introduction”, p. 21.

¹⁶ *Ibid.*, p. 28.

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ GUILLOT, D. “Emmanuel Levinas, evolución de su pensamiento”. En: E. Dussel y D. Guillot, *Liberación latinoamericana y Emmanuel Levinas*, Buenos Aires, Bonum, 1975, p. 110.

¹⁹ LEVINAS, E. *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, Salamanca, Sígueme, 1987, p. 227. Se abreviará DOM a partir de aquí.

memoria: “lo que humanamente tuvo lugar jamás pudo permanecer encerrado en su lugar”²⁰. Tampoco la caricia pudo ser encerrada en ningún lugar, puesto que también ella, ya en presente, está en fuga, alimentada por el Otro, donde el ego se consume sin jamás renacer del todo. Yo diría que al absolutismo del presente y a las rígidas fronteras de una realidad conminada semánticamente es menester oponer justamente todos aquellos olvidos que romperían con la seguridad de las fortalezas establecidas. El no-lugar se abre paso entre los lugares sacralizados del mundo para plantar justamente esos olvidos, es decir, siguiendo muy de cerca en este punto a Levinas, no es que el no-lugar se aposente como acontecer extraordinario dentro de la historia de este mundo, adquiriendo así la carta de ciudadanía de lugar, haciéndose uno más del orden o de las consignas políticamente correctas. Tal proceder no sería sino una restitución de conceptos y sujetos cuyas rebeldías quedarían así neutralizadas. El más allá del ser no es sencillamente algo que reclama ser reglamentado dentro del ser a partir de unas exigencias preteridas, a partir de una des-situación que deseara ser parte de las situaciones normalizadas de esta vida. La recreación de la subjetividad por este mismo desorden ha exigido hasta la saciedad la huella que rompe con la coraza en la cual el sí Mismo se recluye. Sin embargo, en *De otro modo que ser*, el Otro como transgresor involuntario de la mismidad es la voz que adviene, prohíbe y amonesta el silencio de los claustros y lesiona la violencia de las significaciones acuñadas: “Ni una sola fisura en el desarrollo conducido por la esencia, ni una distracción. Solamente el sentido del otro es irrecusable y prohíbe la reclusión y la vuelta a la concha de sí mismo. Una voz viene de la otra orilla. Una voz interrumpe el decir de lo ya dicho”²¹.

Una voz desdice lo Dicho, pareciendo venir por detrás de lo dicho, de más atrás de las significaciones consagradas y de las estupideces funcionariales, de los códigos inobjektibles, de los reglamentos impecables, de las vigencias inmóviles. Desdecir (Decir redimido en la traición a lo Dicho) como anarquía capaz de arrebatarse la palabra al privilegio de lo Dicho gracias a un Decir nunca reducido a los significados aparentes y a las acepciones consumadas. En esta inquieta geografía “estamos más allá del saber absoluto (y de su sistema ético, estético o religioso) en dirección a aquello a partir de lo que se anuncia y se decide su clausura”²². Esta concepción del ser ha concluido la historia entendida sea como historia audita e indivisible, válida para cualquier geografía humana, sea como historia misional que unos pocos implantan

²⁰ DOM, p. 266.

²¹ DOM, p. 264.

²² DERRIDA, J. *La voz y el fenómeno*, Valencia, Pre-Textos, 1985, p. 166.

como totalidad dominadora. Lo inaudito cae bajo el anatema del destierro para que esa historia se encuentre efectivamente cerrada (Dicha), puesto que “La traducibilidad garantizada, la homogeneidad dada, la coherencia sistemática *absolutas* es lo que hace seguramente [...] que la inyunción, la herencia y el porvenir, en una palabra, lo otro, sean *imposibles*. Es preciso la desconexión, la interrupción, lo heterogéneo...”²³. Aquí es *sine dubio* vivificadora la traición, esta es posible gracias a una anarquía originaria capaz de dismantelar los temas en que un tiempo se piensa con toda seguridad a sí mismo. Solamente así puede ser posible el imposible que toda historia cumplida ansía refutar. El Decir está siempre en trance de “traicionarse al mostrarse en un tema”²⁴, pero, al mismo tiempo, puede redimirse franqueando “lo sabido de las marcas que la tematización le imprime subordinándolo a la ontología”²⁵. Experiencia de redención conducida por quien ha sido de antemano traicionado al encerrarse en una experiencia de unidad temática y de clausura semántica. De modo tal que la traición constituirá el evento por el cual el ser manifiesta su rechazo a traducirse en “tesis dóxicas”²⁶ y a la gesta filosófica mediante la cual el ente disimula al ser. Lo anárquico tendría así que tomar la palabra no solo para contradecir el universo del discurso constituido, sino también para recordarnos el envejecimiento de la esencia, esto es, para traernos a la memoria que sólo el Decir como experiencia originaria que da pie a la significación nunca puede ser capturada por el hambre de ésta.

Lo más allá del ser que Levinas piensa con un lenguaje que se encuentra ya siempre hollando el ser, ¿no es una aventura desmesurada, surcada de antemano por su propio fracaso? La trascendencia que la experiencia de redención evoca, ¿no deviene *per se* en una significación esclava de la esencia, no deriva acaso de toda necesidad en la lógica cuadrículada del ser constituido? Lo de otro modo que ser enuncia, pues, la posibilidad de que el ser se hurte al rigor de lo Dicho y al del *establishment*, pero también apunta a un ser de otro modo. Es como si el ser debiera caer en cuenta de su trascendencia con respecto a lo establecido, repostular su anarquía originaria, sacarse del marasmo a sí mismo en la propia contracción que la historia ha hecho de él, fosilizándolo en ente. No obstante, el mismo Levinas se formula la siguiente pregunta: “¿Lo más allá del ser que la filosofía enuncia –y que enuncia en razón de la propia trascendencia de lo

²³ DERRIDA, J. *Espectros de Marx*, 3ª ed., Madrid, Trotta, 1998, p. 48.

²⁴ DOM, p. 50.

²⁵ DOM, p. 50.

²⁶ DOM, p. 50.

más allá— cae en las formas del enunciado esclavo sin poder desembarazarse de él”²⁷ El no-ser anunciado en el (des)Decir vendría a ser la purificación del ser mismo en la intervención de un lenguaje traidor. Lenguaje ambiguo, lenguaje enigmático, cuyo propio ejercicio querría correr por encima de los límites genéricos, haciéndose él mismo un más allá del ser para así poder hablar del más allá del ser. Se ve que esta experiencia del desdecir enigmático o ambiguo se topa con unos límites interiores que cortan la fidelidad a tal exceso: hartado de lo mismo en lo cual ha devenido como Dicho, el Decir emprende el viaje llevando en sus alforjas la posibilidad de un esperado fracaso. La anarquía originaria se guía a sí misma a través de realismos irrefutables y algoritmos apodícticos con el propósito de señalar un claro más allá del bosque circundante. Su propio enunciar, apto una vez más para sustraerse al imperialismo ontológico de una siempre autorrecobrada esencia, realizaría su labor imposible por medio del enunciado de semejante imposibilidad. Es como si a lo indecible se le convirtiese en el motor de la historia, ubicado más atrás de la historia. Es como si ese indecible que permanece agazapado por detrás de lo Dicho estuviese en la capacidad de rejuvenecer, mediante su propia imposibilidad de hacer carpas en el territorio de lo constituido, los establecimientos de la esencia. Regocijada en el silencio, imperturbable en sus límites, asentada sobre un sentido, la esencia obedece a una disposición en la cual todos los elementos se copertenecen.

3. El Bien como disolución del orden manifiesto

La intervención de otro territorio por la incursión nocturna del Decir, explica Levinas, desea desarreglar el Orden, yendo más allá incluso de la libertad, “se trata de una tentativa más allá de la Libertad”²⁸, puesto que ésta todavía no escapa a la inmanencia del orden ni al destino de la esencia. La libertad es así cuestionada en la medida en que sucumbe al ser, unificada (sublimada) en el seno de lo que ya es. La libertad que toma cuerpo en las fórmulas jurídicas y en los códigos legales ya está ordenada al interior de lo constituido o se inscribe en él. Levinas daría gracias a Dios por una identidad en discordia consigo misma apartada del dominio de la esencia: todos los tiempos recuperables deberían poder hallar su propio lugar en el que algo se pierde, en el que la identidad ya no puede volver simplemente a sí misma porque se ha diferenciado en sí misma. Una vez más, la responsabilidad ética sólo puede aflorar entre “seres separados”²⁹, ya que

²⁷ DOM, p. 50.

²⁸ DOM, p. 51.

²⁹ DOM, p. 54.

nace en un no-lugar con respecto a la esencia, más allá de todo compromiso que haría del sujeto un ser voluntariamente comprometido. Por lo tanto, la responsabilidad como atribución del Otro libera del aburrimiento, de la tautología y de su tedio, y de la monotonía de la esencia; el Otro despierta al Mismo³⁰.

Lo curioso de tal sujeción al Bien es que este no se ofrece a una captura voluntaria o a un pacto entre los seres humanos decididos a asumir responsabilidades recíprocas. De acuerdo con Levinas, el Bien no se ofrece a la libertad (a mi libertad de asumirlo y de canonizarlo en fórmulas jurídicas), pues él “me ha elegido antes de que yo lo elija”³¹. Levinas nos atrapa en la extraña paradoja de no ser ni sujetos del Bien ni esclavos de él. La voluntad se expulsa de su ámbito, pero también con la esclavitud se hace lo propio. El sujeto no es tan sujeto como para pretender voluntariamente construir el Bien, zanjar mediante él las consecuencias indeseables de una antropología egoísta o agresiva; pero tampoco el sujeto es tan poco sujeto que deba conformarse a los dictámenes de un Bien frente a los cuales quepa poca libertad de movimientos. Ni siervos ni señores del Bien, pues. Si bien el autor desea disolver conciencia, libertad y presente del movimiento ético por el cual el Bien elige antes de ser elegido (si se elige el Bien es porque éste ya nos ha elegido, si se lo ama, es porque él ama antes de haberle amado). Ello no ocurre sino porque la propia intimidad es intervenida por otra intimidad. Solo así, piensa Levinas, en el *factum* metafísico de ser para el Otro, puede suceder “el hecho mismo de reencontrarse perdiéndose”³² y de re-engendrarse en ese mismo extravío. El recubrimiento (o encubrimiento) de la propia piel con otra piel únicamente es posible en la concepción de un Infinito que media semejante recubrimiento. Una piel se mete bajo la otra sin ser jamás disuelta en ésta. El Infinito prohíbe gloriosamente, por su desmesura, tanto la anulación de la subjetividad que visita, como la anulación de la subjetividad visitada.

Concibe Levinas una subjetividad por fuera del tiempo autoidéntico de la esencia y por fuera de las temporalizaciones que liquidan toda diferencia entre los seres que se visitan. Una piel plegada en otra, por más que la cercanía sea asombrosamente cercana, siempre indicará un punto de ruptura, la proximidad asintótica de dos tegumentos que incluso en su máxima cercanía se mantienen separados. En efecto, la corporalidad, cuyo límite último es la misma piel, no es

³⁰ Cfr. LEVINAS, E. *Dios, la muerte y el tiempo*, Madrid, Cátedra, 1994, p. 215.

³¹ DOM, p. 55.

³² DOM, p. 56.

absorbida por otra corporalidad, aunque el Bien como responsabilidad por el Otro nos convoque a una custodia por él. Se trata de romper con la manifestación de la esencia en un acercamiento que es siempre una ruptura, que parte de la ruptura y se vincula desde esta. En la mediación del Infinito no puede triunfar sino la ruptura. Pero de nuevo, por medio de un magisterio paradójico, el punto de ruptura aspira a indicar precisamente su contrario: a indicarlo, no a ser sustituido por él: “Punto de ruptura, pero también de sutura”³³. Hastiado el Decir de la clausura de lo Dicho, Levinas querría correr hasta ese lugar donde no son posibles sino la disolución y el poder de larvar un nuevo comienzo. Si no sintiera una cierta alergia a la letra y a los contratos, podría decirse, metafóricamente, desde luego, que Levinas se dirige hacia ese punto donde no hay puntos, hacia ese contractualismo metafísico que no es contrato, pero que es capaz de disolver cualquier régimen contractual determinado o positivamente instaurado. Y parece dirigirse también hacia una anterioridad magmática siempre lo suficientemente vieja como para resistirse a ser concebida dentro de los límites del tiempo o recuperada en él. Esta diacronía fundamental capaz de romper el mudo ensobrecimiento de la esencia y de incrustar en Infinito en la piel que se arropa con otra piel, permite la entrada del incumplimiento como cumplimiento y de la separación como fecundidad. Los dioses se encuentran, pues, en su intemperie; los hombres se solicitan desde ella. El Infinito es la huella. La huella cuya pesquisa no traslada ninguna presencia, no conduce a ésta. No existe animal alguno detrás de la huella seguida por el cazador. El rostro anuncia la huella y es su rodeo al mismo tiempo. El Infinito que él –el rostro– anuncia se desenvuelve como enigma, bajo la luz de un brillo ambiguo. Ni positividad ni negatividad, la huella señala la trascendencia del propio presente y la trascendencia del tema que podría anunciar. El Infinito notifica el fin de mi dominio y el fin de una forma de asumir el dominio, el fin de mis poderes y el fin de una forma de concebir la voluntad.

La Modernidad se encuentra en cuestión, pero asimismo se encuentra en cuestión el “tú” de Buber, sometido a una relación de conciencia. El Infinito como huella es lo que se rehúsa, escapa, evade. Es lo que ya siempre ha pasado, o, aún mejor, lo que habrá de pasar, pero imposible de ser capturado incluso en el futuro, en el horizonte de un presente y de un pasado trascendidos. El Infinito da su propio rodeo en el rostro, se anuncia, previene y pasa en el rostro mismo que nos concierne, siendo “este rodeo a partir del rostro y este rodeo a la vista del rodeo en el propio

³³ DOM, p. 56.

enigma de la huella lo que hemos llamado illeidad”³⁴. Si no existiese el rodeo, ya no estaríamos en la habitación del Infinito, por consiguiente, dar un rodeo significa a la vez escapar del dominio de la esencia y de las palabras cómplices que arraigan en ella. Dice Báñez, citado por Gilson, deseando él también hablar más allá de la esencia, que esta *imperficitur*³⁵ al *Esse*, que la contracción del *Esse* por medio de la esencia no significa sino una pérdida de dignidad de aquel. El “imperfeccionamiento” del ser por parte de la esencia, aunque sea un acto de piedad con nuestra condición ontológicamente malograda en un contexto cristiano, no es sino una pérdida metafísica. Hablando desde Dios, pero dentro de límites humanos, Báñez habría querido señalar *via remotionis* la elevada dignidad de Él –de Dios– mediante la supresión de las contracciones a las que el *Esse* se encuentra sujeto por intermedio de la forma o esencia. La esencia sería así el rodeo practicado para que el entendimiento humano, a duras penas, pueda comprender el océano infinito de sustancia que la misma esencia reseca. La esencia es algo así como el embudo del ser, para que éste pueda ser en las condiciones propias de la finitud. Sin embargo, en Levinas el rodeo pasa por la illeidad, por un concernir empujado más atrás de la gnoseología, más allá de una certeza autocolocada, más atrás de la toma de conciencia de un objeto cualquiera del mundo. El proceso de destrascendentalización llevado a cabo por Levinas resbala más allá de la ontología y de la epistemología, pues se “pone lejos” en el sentido de residir en una paradoja absoluta, la de la responsabilidad sin voluntad, la de la ética sin actividad, la del testimonio sin sujeto autoafirmado en él. El rostro, una vez más, llama, interpelación que concierne y obliga “sin que tal obligación haya comenzado en mí”³⁶. Obediencia prestada antes de la recepción de una orden y antes de la formalización de un contrato, pues se está bajo un mandato que jamás es formulado.

4. Ruptura de la esencia

“Trascendencia” significa en este contexto prohibición al no poder franquearse la infinitud que separa e interpela. El Otro, cuya vitalidad prohíbe su conquista y su reducción noemática, escapa así de la tanatización del tema, esa noche donde todos los gatos son pardos. Instigadora de la muerte, la generalización sólo deja ante sí la monótona llanura del concepto y de la persona. No le incumbe la diferencia, que ha reducido, ni la unicidad de las relaciones fundadas en esa misma diferencia, que ha abstraído. Introducido en la generalidad, el yo se disuelve en ella,

³⁴ DOM, p. 57.

³⁵ Cfr. GILSON, É. *Introducción a la filosofía cristiana*, Madrid, Encuentro, 2007, p. 138.

³⁶ DOM, p. 57.

mientras que “la singularidad insustituible del yo remite a su vida”³⁷. Yo, interlocutor del Infinito, descalabro de mi propio Yo, lo separo del concepto y de las condiciones de posibilidad que lo convierten en una trama lógica a fin de que el conocimiento sea explicitado. El Yo deja de pertenecer al reino nouménico, dándose la licencia de permanecer más atrás como productor de significado o como “significación (que) precede a la esencia”³⁸. El Yo cae (o se eleva), disuelve la fibra íntima que traba generalidades y participa activamente en la génesis de sus objetos. La gloria de la trascendencia requiere del esfuerzo por prescindir del Yo trascendental. En esta filosofía el pensamiento se desliza hacia una experiencia de unicidad, pero con eso mismo corre el riesgo de atorarse en sus propias imposibilidades. Un nominalismo extremo no haría sino imposible el pensamiento de tal experiencia, porque el mismo pensar tiende a reducir la experiencia en formulaciones más o menos comprensibles para todos. Pero Levinas toma ese riesgo con el propósito de salvar al Otro en su trascendencia, para que la trascendencia en efecto se cubra de la gloria merecida. La exterioridad coincide con el Bien.

A toda unidad ontológica o epistemológica antecedería así un fundamento último no-conceptualizable y, sin embargo, resistido a la irracionalidad. A la razón precedería, pues, una relación personalísima entendida como “expiación”³⁹ y subjetividad vulnerable, como “sensibilidad incomunicable y no-conceptualizable”⁴⁰, donde el Yo ya descargado de sí mismo y de sus pretendidas purezas recobra su carne y su sangre. En suma, su finitud. Dirá no ‘Yo’, sino modestamente ‘mí’: “El sujeto, que ya no es un yo pero que soy yo, no es susceptible de generalización, no es un sujeto en general; eso viene a significar el paso del Yo al mí, que soy yo y no otro”⁴¹. Kant debería haber entendido que sus esperanzas éticas ubicadas en el final camino perpetuamente recorrido –y jamás completamente agotado– solo eran posibles merced a una pre-ética, o sea, a una vinculación primordial rebelada contra el absurdo de una identidad definitivamente colmada. Al mundo de las significaciones asentadas precedería un mundo al cual aquél habría traicionado, al cual aquel, en cuentas resumidas, siempre habrá de traicionar: un mundo en estado líquido, territorio en el cual el espíritu hace *epoché* de sí mismo, pero también *epoché* con relación a lo consagrado, mundo hecho de soplos, de humo, de expiraciones, mundo

³⁷ LEVINAS, E. *Entre nosotros*, p. 40.

³⁸ DOM, p. 58; paréntesis añadido.

³⁹ DOM, p. 59.

⁴⁰ DOM, p. 59.

⁴¹ DOM, p. 58.

que no se deja recoger en la inmensidad perpetua de un tema, la llanura total de un mundo sin hitos ni mojones, sin balizas ni términos. A la metafísica del *Esse*, a Dios y a la metafísica del sujeto se le antepondría la cabalidad de un mundo jamás cabal, la semántica de un mundo sin semántica, el cumplimiento de aquello que precisamente carece de él. Al temor por lo establecido, porque este no es sino el establecimiento del temor, Levinas enfrenta un misterioso recuerdo: “la ruptura de la esencia es ética”⁴².

El más allá al que alude el autor lituano es “un Decir ahogado”⁴³ que rejuvenece lo ya Dicho, más allá capaz de marcar los límites de una derrota en el horizonte de una victoria: la unicidad del sí Mismo epitomiza la deserción del Yo, la huida o retroceso del Yo ante el mí. La síntesis subjetiva se desactiva, activándose una “síntesis pasiva” a causa de una vulnerabilidad que no se encubre a sí misma, no ofreciendo de sí misma sino precisamente una irreductible pasividad, llamada en *Totalidad e infinito* hospitalidad y acogimiento del Otro. Pasividad que no se guarda nada, pasividad que se entrega del todo, expuesta antes de poder escudarse en la trinchera de palabras ofrecidas por lo Dicho⁴⁴.

5. El Decir: parresía y exposición

Así, pues, el Decir es franqueza, sinceridad, veracidad, acogimiento de una convertida que hiere. El Decir no se apertrecha en la falsa fortaleza de lo Dicho, nos asegura Levinas, sino que “se descubre –esto es, que se desnuda de su piel– como sensibilidad a flor de piel, a flor de nervios, que se ofrece hasta el sufrimiento”⁴⁵, ya que la cultura en lo Dicho no ha hecho sino entibiar la vulnerabilidad a la que, desde un tiempo más que remoto, pertenecemos. Por lo tanto, existiría en el seno mismo de las subjetividades que se trascienden mutuamente una expresividad previa a los campos semánticos cerrados y a la clausura de los sentidos: una sensibilidad que es *per se* significación y autodonación expresiva. La alteridad habla, pero desde su misma exposición. Su misma exposición es lenguaje, superior a todo otro lenguaje y fuente de cualquier

⁴² DOM, p. 59.

⁴³ DOM, p. 59

⁴⁴ *Salvatis salvandis*, tal vez sea algo similar lo que Henry quiera afirmar con relación a la impotencia original del sujeto, constitutiva e irreductible, esa impotencia que le impide dejarse de lado, desprenderse de sí o desalojarse de sus más íntimas fibras afectivas: *Être un sujet veut dire «subir», veut dire «être». L'être du sujet est l'être lui-même. L'être du sujet est la subjectivité. La subjectivité constitutive de l'être et identique à celui-ci est l'être-avec-soi, le parvenir en soi-même de l'être tel qu'il s'accomplit dans la passivité originelle du souffrir. L'essence de la subjectivité est l'affectivité.* HENRY, Michel. *L'essence de la manifestation*, deuxième édition en un volume, Presses Universitaires de France, s.f., p. 515.

⁴⁵ DOM, p. 60.

lenguaje. Levinas lo indica explícitamente, "... sinceridad de la exposición; un decir que es anterior al lenguaje, pero sin el cual no sería posible ningún lenguaje en tanto que transmisión de mensajes"⁴⁶. La paradoja levinasiana consiste en pensar el no-lugar que ocupa el Decir, "al margen del absoluto"⁴⁷, justamente con el mismo lenguaje que no hace ascos a la esencia ni se rehúsa a las cláusulas de la ontología. Se comprende la necesidad de correr por detrás de los sermones constituidos, así como de las regiones del ser que tienden a cristalizar tanto en saberes como en prejuicios. Pero una desontologización como la propuesta asume el riesgo de tender más allá del ser, utilizando entonces el lenguaje habitual acerca del ser. ¿No pecará así semejante pensamiento de caer en una *contradictio in terminis*? ¿No sería más conveniente callar antes que usar un lenguaje ya siempre caído dentro del perímetro del ser? ¿No sería más elocuente el silencio ante esa empresa desmedida? ¿No sería el silencio el verdadero parricida en el drama del ser?

Fuera del límite externo del ser parmenídeo se ubicaría un lenguaje desesperado por hallar el más allá del ser. Por ello el texto levinasiano se autoimprime de imposibilidades, esto es, intenta perder su estatuto ontológico a fin de alcanzar a esa alteridad más allá de la esencia y más allá del absoluto dicho en términos de ser. Para encerrar lo real, el filósofo debe dejar de lado sus propias imprudencias, en especial la imprudencia de ser ingenuo con respecto al ser, de esta guisa el pensamiento podrá erigir su propia obra, la obra de un olvido, el olvido de sus sombras genéticas y el borrado de las huellas que lo condujeron hasta ese olvido fundamental. No obstante, de acuerdo con Levinas, el Decir representa tanto esa fisura de la esencia, como la fisura del mismo sujeto, la producción de subjetividad del sujeto y su más íntimo rejuvenecimiento, ya que "el sujeto resiste a esta ontologización ya desde el momento en que es pensado como Decir"⁴⁸. Al cuestionar el privilegio teórico del ser, Levinas querría reconstruir un tipo de intencionalidad llamada "intención *hacia el otro*"⁴⁹, a saber, un tipo de vínculo que deje indemne justamente la alteridad de aquello a que se vincula. Pero en su propia rebelión en contra de lo Dicho, en la catástrofe cultural y semántica que ella comporta, Levinas parece soliviantarse incluso en contra del pasado sublimado-conservado en el presente de un pensamiento sintético (*Aufhebung*) y contra la historia y un pasado petrificado en el presente. Toda actualidad muestra

⁴⁶ DOM, p. 61.

⁴⁷ DOM, p. 63.

⁴⁸ DOM, p. 63.

⁴⁹ DOM, p. 63.

así sus estigmas, su burocrática resignación. Esa rebelión comporta una ruptura fundamental, “destruye sin dejar recuerdos”⁵⁰ y “quema los bosques sagrados”⁵¹: no hay más que inseguridades en esta marcha hacia no se sabe dónde. Viaje hacia un balbucir primigenio que lo Dicho intenta continuamente suprimir. La bondad, vivir para otro y sufrir por su sufrir, se deshace de los cálculos de la historia.

El Bien (una vez más, el *epekeina tes ousías* de Platón, o el *epekeina nu*, el más allá de la mente del Uno de Plotino⁵²) guarda en sí algo catastrófico con el propósito de que la catástrofe no sea total (la catástrofe, ¿emblema disfrazado de la Gracia?). Sin embargo, cuando el Bien aparece en lo Dicho, este aflora como su sombra, como su traición. Solo en la bruma apocalíptica aparece la gracia, la gracia como el hermano adverso del horror. La gracia como el cuervo del horror. Pero el apocalipsis es sinónimo de conclusión y de nuevo comienzo si ha quedado, de la catástrofe, “un resto”. La destrucción, si no llega a ser ultimidad, no es más que el reinicio de las catástrofes sucesivas, mediadas por un tiempo de precaria paz o de paz senil. Levinas prefiere el mundo inestable del Decir a las cómodas poltronas de lo Dicho. Lo Dicho como apolillada senectud es la catástrofe de los nuevos comienzos, mientras que el Decir es la catástrofe gloriosa de lo Dicho; aseverado sin demasiados ambages, los sujetos reposarían en una intranquilidad infinita, mientras la tranquilidad finita se edifica únicamente para destruirse. Por eso el mesías escribe unos pocos símbolos en la arena, solamente para que ellos –cuanto antes– se los lleve el viento. El sujeto humano moraría así en la más amplia de las inseguridades, a la intemperie y bajo la furia de los elementos en una ancha tierra que no es sino desolación y desierto. La intemperie como morada. Es preferible tal desdicha a la imaginaria dicha de una vida administrada.

No hay –creemos– sino un Dios enojado tras las líneas de este Bien que exige demasiado, tal vez demasiado, a los hombres, enfrascados éstos en diseñar los becerros de oro ante los cuales prosternarse. Porque los hombres se encuentran por lo general en el trance de erigir ídolos a su altura, de llenar de mercaderías los templos o de hacer de éstos el bazar de ídolos y bagatelas. Las transacciones del espíritu se transforman en comercios materiales donde el mismo cuerpo es órgano de intercambios. Carne y espíritu, inescindibles, forman parte de una dinámica hecha a la medida de los comerciantes. Lo Dicho vende sus bagatelas como perfume del espíritu y como

⁵⁰ DOM, p. 63.

⁵¹ DOM, p. 63.

⁵² Cfr. LEVINAS, E. *La huella del otro*, México, Taurus, 2001, p. 50.

ornato del cuerpo. No es solamente que tu templo, Señor, se ha llenado de ídolos, es que tú mismo templo se ha convertido en ídolo, en mercancía capaz de degradar Tu Altura: el *logos* se contrae a prácticas sociales neodarwinistas por medio de las cuales se intenta simplemente sobrevivir en medio de entornos adversos y complejos. El pánico que la filosofía y la normalidad constituida sienten ante la alteridad recurre a la técnica como fruto de una negatividad que reduce aquella a la idea del hombre: éste se convierte así en la reducción de todo lo que lo excede. Y tú, Señor, has sido suplantado por unas conciliaciones más viles, o más humanas. El mercado se ha hecho cargo de Ti y de nosotros, armonizando lo inarmonizable, haciendo conmensurable precisamente lo inconmensurable. Bajo la ley implacable del precio, hasta el misterio adquiere sus rótulos, su medida, su dimensión. Las obras son tasadas de tal modo que la lógica de la competencia rige *urbi et orbi*, y el *conatus* que allí reside vuelve a contemplar al Otro como aquel a quien hay que suprimir o vencer. Comentando a Adorno, Habermas escribe lo siguiente: “Adorno estaba convencido de que, a medida que la sociedad burguesa fue quedando sometida al principio organizativo del intercambio, el principio de la identidad llegó a dominar universalmente: «En el intercambio tiene ese principio su modelo social; por medio de él los seres y realizaciones no idénticos se hacen conmensurables, idénticos. La explotación del principio de intercambio convierte al mundo en idéntico, en totalidad»⁵³. ¿Y qué de la compasión? Queda por allí, como un archivo que debe regularse, a fin de evitar las consecuencias indeseadas de la dinámica mercantil. En este contexto de domesticación cabal, por consiguiente, se estataliza hasta la compasión, mientras los seres humanos ven como buena la administración disciplinada de sus propias existencias.

Más que la verdad clásica de la filosofía, Levinas busca “remontarse desde lo Dicho hasta el Decir”⁵⁴, hasta ese lugar ubicado más acá o más allá de la *quidditas rei*, localizado más allá o más acá de los escorzos iluminadores de la conciencia. Lo que ha sido hasta ahora para los filósofos lo más inteligible debe volver sobre sus pasos para encontrar un fundamento último, cuyo primado no se deje reducir por la transparente manifestación del ser. Levinas, entonces, busca captar en lo Dicho y su transparencia lo indecible⁵⁵, ese mismo indecible que los filósofos han tratado de reducir o de enmudecer. Todo aquello que no sea estandarte de una luz manifiesta dentro de la filosofía clásica, en el ser o en la conciencia, debe ser u obliterado o transformado en

⁵³ HABERMAS, Jürgen. *Perfiles filosófico-políticos*, Madrid, Taurus, 2000, p. 160.

⁵⁴ DOM, p. 69.

⁵⁵ Cfr. DOM, p. 70, n. 2.

principio de inteligencia. Pero Levinas desea pensar en el subsuelo de esa transparencia, mostrando que antes que ella existe una esfera de no inteligibilidad que da pábulo a la muy buscada inteligibilidad. Levinas se ha propuesto pensar “el intervalo que separa el Mismo del Otro”⁵⁶, ese Otro no adherido a la esfera inteligible, pero entregado y recibido en la respiración de una cercanía. Entonces, más que una conciencia que aspira a la objetivación del ser y más que enfrentamiento entre conciencia y mundo, Levinas piensa en los términos de una presencia fugitiva, cuya proximidad en su carne y sus huesos se transforma en la inquietud del Mismo: inquietud del Mismo por obra del Otro, sumisión del Mismo al Otro, producción de subjetividad y condición de posibilidad del nacimiento de la misma conciencia, gracias a la perturbación (cuestionamiento) provocada en el advenimiento de ese Otro.

6. Intemperie y exilio antes que logos

Algo se ha despertado antes que el ser y la conciencia, por lo tanto, “el ser no será [...] la construcción de un sujeto cognoscente, al contrario de lo que pretende el idealismo”⁵⁷, sino una afección, un patetismo, una piel, una vulnerabilidad, radicados en una metafísica previa a cualquier ontología y que la hace posible. El patetismo de la percepción invierte los términos aquellos por los cuales la conciencia idealista se da un mundo; al contrario, por encontrarse aquélla ya siempre incorporada puede haber experiencia de mundo y experiencia del Otro, aunque después la idealidad de la conciencia desee borrar las trazas de su suelo nativo. *Proprium* y *alienum* no son posibles como tales sino en la cita de una experiencia corpórea, incluyendo el encuentro sexual, por el cual cada cuerpo da al otro lo que este no posee: así cada cuerpo va sabiendo de sí mismo, por esa experiencia de dar lo que el otro cuerpo nunca sabría de sí mismo en soledad. *A disembodied ego would have no perceptual experience...*⁵⁸. La afección precede así a la comprensión habitual del ser y de la conciencia. Como si una conciencia constituida sensiblemente fuese previa a la construcción noética que la filosofía ha propiciado en torno al ser como verdad y a la conciencia como certeza. La autofundación del sujeto es desplazada por una heterofundación del mismo, de modo que “el ser no procederá del conocimiento”⁵⁹, y a lo Dicho, esfera de actuación de la ontología en su sentido tradicional, le será antepuesta una matriz significativa anterior, la cual aún reverbera en lo Dicho. Lo no-dicho en lo Dicho, la cicatriz de

⁵⁶ DOM, p. 71.

⁵⁷ DOM, p. 72.

⁵⁸ BICEAGA, V. *The Concept of Passivity in Husserl's Phenomenology*, Canada, Nipissing University, 2010, p. 99.

⁵⁹ DOM, p. 72.

los textos alterados en lo Dicho y el silencio en lo Dicho servirán para corregir, precisamente, lo Dicho. Empero, ni lo no-dicho, ni las cicatrices, ni los textos no redimidos en lo Dicho, ni la suma de los silencios que allí se guardan pueden ser reunidos en una esencia reestructurada de lo Dicho, esto es, en una esencia que ha recapturado la totalidad de sus afueras. Por nada del mundo. Para que la relación tormentosa entre Decir y Dicho se sostenga perpetuamente es menester que el afuera del Decir permanezca eternamente afuera, de forma que “en esto Dicho (sorprendamos) el eco del Decir”⁶⁰, a saber, justamente eso que impide la coagulación definitiva de las esencias en el ámbito de lo Dicho. O sea, el envejecimiento de la vida se imposibilita en este afuera capaz de mortificar incluso las semánticas más depuradas.

Aquí no hay reposo, incluso el reposo más duradero no habrá de durar para siempre: pronto vendrá a su encuentro precisamente ese (un *quién*, un semblante, un vínculo, sociabilidad y ética) con poder suficiente como para desacomodar la seguridad del *logos*. Un *logos* desconcertado no sabe cómo atrapar como “algo” a ese *quién* que ya no se hurta a la “labilidad del tiempo”⁶¹, sino que se muestra como origen de este. Desde el punto de vista de Levinas, capturar a ese alguien movilizador, asegurándolo en el interior de un sentido, sería como atrapar en un recipiente la misma luz. El Decir que allí se expresa está “a salvo” de la significación acotada de la esencia y de la inmunización contra el tiempo, de manera tal que la significación más allá de lo Dicho reside en el Decir. Y este, el Decir, que muere en lo Dicho, jamás muere en lo Dicho: la historización es una suerte de desfallecimiento del Decir, sin embargo, este nunca se identifica con el horizonte de lo Dicho que propicia. Permanece más atrás, siendo fuente perpetua de una significación siempre amenazada por la cristalización en lo Dicho. Más allá de la suma de enunciados fosilizados se encuentra un Decir que los propicia y eventualmente los disuelve. Nunca lo Dicho podrá reunir en sí la fuente de significaciones inagotables del Decir, pues jamás reunirá en un presente la dispersión que conlleva el Decir. Así, pues, en el seno de una metafísica diacrónica, fundante e inmemorial, y de una filosofía patética llevada aún por un énfasis trascendental, lo que quedará en entredicho es el privilegio del presente y de la presencia como un proceso de autoclarificación típico de la ontología. El olvido del ser muta en Levinas en el olvido del Decir por obra de una significación anterior a los sedimentos de lo Dicho, sobre los cuales el Decir tiene que retornar insertando una significación no-ontológica. La ‘pura pérdida’

⁶⁰ DOM, p. 73.

⁶¹ DOM, p. 86.

representada en ese tiempo irrecuperable del Decir contiene en sí una ganancia resuelta en significación no-esencial.

La óptica levinasiana se ha desplazado en el lapso temporal que separa a *Totalidad e infinito* de *De otro modo que ser*. Sin embargo, en una y otra obra se conserva ese ‘retroceso’ que Levinas desea conservar sobre el pensamiento identitario. Si se desea pensar al margen del absoluto, esto es, en contra de cierta tradición filosófica, no habrá más remedio que ir hasta los predios de la sensibilidad, de un rostro que es *per se* signo, ese lenguaje del cual otro lenguaje no es sino signo vicario. La subjetividad es pensada, por ende, como una producción ya no contraída a la transparencia del ser ni a la unanimidad trascendental del Sujeto pensante, antes bien, “el sujeto resiste a esta ontologización desde el momento en que es pensado como Decir”⁶². La historia se aclara en lo Dicho, pero allí no se agotaría el Decir, encargado de subsanar los mismos cansancios de la historia. El Decir se presentaría de esta guisa como el devenir de lo Dicho y la redención de un acto prevaricador. Por consiguiente, la apofansis del ser llega a ese extraño cruce de caminos donde el olvido mismo toma la palabra, donde resuena una antiquísima vigilia: “Desde ahora, detrás del ser y su mostración se escucha la resonancia de otras significaciones olvidadas en la ontología y que reclaman investigación”⁶³. Nos remontaremos, pues, desde la positividad de lo Dicho hasta el santo grial del Decir, desde el imperio del ser hasta la “violencia buena”⁶⁴ capaz de interrumpir la violencia de lo Dicho. De este modo, el ser-para-sí comienza a mostrar su más íntima herida, la de ser-para-Otro, mientras la clausura de la esencia viene a ser herida por la presencia de una significación que jamás es clausura. El lenguaje, en opinión de Levinas, no se agota en el acto intencional (*noesis*) que deriva en un *noema* (lo Dicho), como si el lenguaje no fuese más que pensamiento cosificado o dispuesto a ello en su propio movimiento. El desahogo de la conciencia soberana se asocia entonces a un “decir puro”⁶⁵ por el cual el sujeto abandona su recurrencia y “la comunicación no se reduce al fenómeno de la verdad y la manifestación de la verdad”⁶⁶. La intencionalidad es sustituida por la proximidad de la visitación del Otro y por el exilio. Por consiguiente, el sujeto, a la deriva, como un corcho agitado por las

⁶² DOM, p. 63.

⁶³ DOM, p. 88.

⁶⁴ DOM, p. 95.

⁶⁵ DOM, p. 100.

⁶⁶ DOM, p. 100.

olas, abandonando lo que ha sido su lugar y morando en su propia vulnerabilidad, sale a la intemperie.

La epifanía del rostro, suficientemente caracterizada en *Totalidad e infinito*, resurge ahora como el sujeto del Decir: allende el acto comunicativo que aporta un mensaje a un decodificador, el Decir no aporta signos, él mismo es signo, aproximación significativa en un lenguaje silencioso y expresivo. Proximidad que va “de alma a alma”⁶⁷, evade cualquier *quidditas*. Fugitiva de la identidad, se hace apta para asumir la singularidad del hombre que voca y de la relación con *quien* voca. Pero entonces si el ser no aparece allí como tema, ¿cómo es él concebido? Levinas lo señala claramente: el ser es vulnerabilidad⁶⁸. El sujeto del Decir es él mismo signo, *hoc signum*, es él mismo intemperie, incluso, intemperie gnoseológica, pues se rehúsa a echar raíces en la seguridad de lo Dicho. Ese *uno* que habla no ha sido encomendado como si fuese un objeto a la teoría, sino que en el mismo Decir se autoexpone desnudo, camina hacia la posibilidad del ultraje y rescata una *lectio* no-conceptual que ha sustituido los escorzos intencionales por una intemperie donde hasta la misma piel desaparece o se convierte en el índice de la desnudez. Parecería que recuperar el habla auténtica en ese Decir fugitivo coloca a la subjetividad en el trance de una absoluta indefensión. De la subjetividad que significa sin reservas no ha de esperarse un renacimiento de los actos constituyentes ni de la voluntad conquistadora. Según Levinas tales figuras son secundarias en comparación con un “antes” más fundamental que ellos. En la sinceridad del Decir se ha perforado “el muro del sentido dicho para retornar a este más acá de la civilización”⁶⁹. La desnudez del Decir y del uno que se hace signo en él remite a esa desnudez civilizatoria no afectada aún por la uniformidad cultural de lo Dicho. A la unidad del género y a las técnicas de equilibrio social las antecedería una proximidad-fraternidad por la cual los otros ya siempre conciernen (me conciernen). Si “el Decir se fija en Dicho, se escribe, se convierte en libro, derecho y ciencia”⁷⁰, esto es, pierde su unicidad fundamental y el dios de la proximidad, entra en el campo de las relaciones conmensurables y controlables. Existe, pues, el *locus* de una naturaleza salvaje que ninguna fijación significativa es capaz de reducir, llamada a poner en suspenso el imperio de los *noemata*, cuestionando la

⁶⁷ DOM, p. 102, n. 35.

⁶⁸ Cfr. DOM, pp. 102-103.

⁶⁹ DOM, p. 219, n. 7.

⁷⁰ DOM, p. 238.

desensibilización de lo individual, “ya referido a lo universal en la intuición”⁷¹. Existiría, entonces, un ámbito semánticamente insaturado que permitiría al singular recuperarse a sí mismo y, a la vez, huir de las tendencias normalizadoras de los saberes constituidos. Aunque la salvación guarde en sí el dolor, la exposición, la herida y, en suma, la vulnerabilidad, ella es preferible a la comodidad de todos sus contrarios. Decir ‘subjektividad’ en el territorio leviansiano es dejarse atrapar por el des-interés del sujeto, o sea, por el revés del sujeto al cual nos hemos habituado, desinterés que lleva a sufrir por el Otro “pero para nada”⁷², porque la ética no debe jamás recoger en sí una ganancia cuando el sujeto se da en una entrega genuina. Por eso la entrega genuina no es tampoco un dar, sino una pasividad tremenda, una pasividad desordenada, tanto, que no es jamás la antesala de un acto sucesivo. Solamente de esta manera, quemándome por el otro, por mi herida fecundada en y desde la herida del Otro a mi pesar, “el ser *para-el-otro* [...] se guarda del *para-sí*”⁷³.

La exposición en el Decir y la entrega del uno que habla no esperan emolumentos. Tal rédito lesionaría la heterodidáctica inscrita en la *illeidad*, en la alteridad que impide la recuperación ilesa del sí mismo. Solo en la lesión inevitable puede la subjektividad salvarse a sí misma, pero huyendo a la vez de sí misma. Aquí, para ser salvado, deben marrarse los centros habituales y las zonas marcadas por la fortuna. La verdadera fortuna será, por lo tanto, el infortunio. Y la subjektividad solo podrá vivir inflamada si del *foyer* del sí Mismo solo quedan cenizas, si el Yo no se tiene como su propio destino. El Decir abaliza la ruta hacia el Otro, es para-Otro, ya y siempre exilado, sin que este mismo exilio aflore como un acto de exilio ni como voluntad de acogerse a un destierro. La herida que hiere y el exilio que exilia llegan como a pesar del herido y a pesar del exiliado. Estar “penetrado por el otro”⁷⁴ no implica una entrega con condiciones, un pacto en el cual el vencido pide en la rendición reservar algunas cláusulas para sí; más bien, ello involucra un dar que no es dar deliberado y una entrega que no es voluntaria. En el Decir existe un sujeto enriquecido en su pasividad, a saber, una ofrenda en la que el sujeto solo se gana en el más absoluto de los extravíos, pues “en el Decir el sujeto se aproxima al prójimo expresándose en el sentido literal del término; esto es, expulsándose de todo lugar, no *morando* ya

⁷¹ DOM, p. 119.

⁷² DOM, p. 104.

⁷³ DOM, p. 104.

⁷⁴ DOM, p. 103.

más, sin pisar ningún suelo”⁷⁵ ni el pavimento de la voluntad y del narcisismo coagulado en ella. Para que la ética encarne y el Bien sea posible, para que el protocompromiso del Decir funde los compromisos ulteriores de la ciencia y del Estado, Levinas propone que el sí Mismo aflorado de esta pasividad lo haga a su pesar, identidad de quien en su ser-para-Otro deja de vivir para-sí, y, sin embargo, ella no deja de resplandecer en su propia destitución. A este punto vale la siguiente reflexión de Dussel, aunque formulada desde y para un contexto sociológico: “Esta aceptación “a pesar mío”, en la paciencia absoluta, es siempre una re-ligación de ex-posición responsable”⁷⁶.

7. Morir por...

De un yo arrancado de sí mismo en virtud del Otro no debería quedar sino el mismo arrancar. Pero del mismo arrancar en que aún habita el yo y en la suave languidez de lo poco que ha quedado el yo no se marra completamente. La tragedia del yo por no recuperarse es justamente su eterna recuperación, por más delgada que ésta sea. El retorno tiene lugar, aunque la misma voluntad de retorno no se halle en su fuente. Volcado desinteresadamente hacia el Otro, el Yo, perdiéndose, se gana; el Yo, desvaneciéndose, se autoproduce, vuelve a sí mismo no en la mediación del antojo, sino a su pesar. Un volver involuntario, nacido en la pasividad extrema del para-el Otro. Vale decir: a su pesar, el Yo nunca se pierde del todo, incluso en el sufrimiento y en el traumatismo, incluso en la máxima agonía de una vulnerabilidad herida, en el martirio de una carne crucificada: “Es a pesar mío que el Otro me concierne”⁷⁷. En el máximo de su propia disolución, la subjetividad crece, en el ápice de su desvanecimiento, se empalma con la obediencia: obediencia a un mandato que nadie ha emitido y al edicto de un *quién* incapaz de formular edictos. La subjetividad es su propio *perpetuum mobile*, desobedece el imperio de las reducciones ejercidas sobre lo mundanovital, se rehúsa a la captura elaborada desde las mallas lógicas de un yo purificado de mundo, se hurta a los paréntesis que desangran la vida. El diluvio siempre amenaza⁷⁸. También, el apocalipsis, la catástrofe. La intemperie no deja de ser la morada. Se obedece sin mando y sin autoobligarse a la obediencia; por así decir, la estructura ética primordial desde la cual se habla exige que la obediencia no sea exigida. Se presta obediencia no a la vida reducida, no al mundo guardado entre paréntesis reductores, no al *cogito*

⁷⁵ DOM, p. 101.

⁷⁶ DUSSEL, E. *Filosofía ética latinoamericana V. Arqueológica latinoamericana. Una filosofía de la religión antifetichista*, Bogotá, Universidad Santo Tomás, 1980, p. 53.

⁷⁷ LEVINAS, E. *Humanismo del otro...*, p. 110.

⁷⁸ Cfr. *Ibid.*, p. 130.

que se presenta como el arca del ser, sino a “la violencia de un verbo inaudito”⁷⁹ que manche, con la tintura del mundo, los mismos dedos del Yo puro que pusieron en entredicho al mundo. Ser compelido por una alteridad a cuya invasión no se puede sino dar anuencia expresa, una coacción sin coacciones, mas no racional, sino performativa, plasmación en el Decir y en el rostro que es *in se signum*, palabra plenamente expresiva que ha dejado atrás la cristalización del saber en un Absoluto (Saber Absoluto) textual, en cuyo cuerpo –el cuerpo de este Saber Absoluto– ya no circula una posible transformación de los mensajes. Aquí el lector es incapaz de adscribir el texto a otro sentido, pues está encerrado en los calabozos del sentido ya localizado y ya asentado. El saber Absoluto no es sino la autocelebración del saber en la identidad del concepto, en la identidad de lo idéntico y de lo no-idéntico⁸⁰, en una palabra, en la supresión de toda excedencia con respecto al pensamiento.

Levinas siembra de inseguridad su filosofía. El Decir nos enseña la imposibilidad de “saturación semántica”⁸¹ de los sentidos, su repulsa a la estructura *more geometrico* de los textos consagrados, para así perderse en la tentación de un nuevo amanecer, auscultando lo por venir y lo inaudito que palpita en el sistema de los afectos humanos. Ni el sujeto controla los textos que escribe, ni la firma cierra las lecturas posibles, ni la voluntad regula el destino que la espera. Pero entonces es así como el Bien viene al mundo, como la responsabilidad se convierte en un compromiso más primitivo que cualquier compromiso. Por consiguiente, la respuesta ante un llamamiento ya está dada en la piel misma que hemos descrito como susceptión y vulnerabilidad. Se es recepción antes que voluntad; se es acogimiento antes que cualquier género de compromiso o de cualquier especie de rúbrica que avala a una voluntad. Reino del Bien⁸². Reino de un tiempo sin presente, reino de un tiempo que el presente de la conciencia no atrapa. Por ser para-el-Otro y nunca para-sí, el Yo tiende su propio para-sí.

Llegar hasta a morir por el Otro señala el lugar de una sensibilidad abierta y de una piel susceptible de ser afectada: no afectación debida a una voluntad que decide ser afectada, sino afección que ya ha ocurrido antes de que la voluntad pueda decidir cosa alguna. La piel no está allí para proteger los límites de una corporalidad ante la dolencia, al contrario, la piel está allí como posibilidad de ser vulnerada antes de cualquier decisión de ser vulnerable. La iniciativa se

⁷⁹ *Ibid.*, p. 127.

⁸⁰ Cfr. LEVINAS, E. *Ética e infinito*, Madrid, Machado Libros, 2000, p. 58.

⁸¹ PEÑALVER, P. “Jacques Derrida: la clausura del saber”. En: J. Derrida, *La voz y el fenómeno*, p. 23.

⁸² DOM, p. 106.

ha perdido, el sujeto ha dejado de lado toda clase de gloriosa *Entscheidung* o ha desistido de los movimientos que conducen hacia el *telos* que se desea. Más aun, el *telos* ni siquiera debe ser deseado; si este se desea, se heteronomiza negativamente el movimiento que a él conduce sin querer conducir a él. Asimismo, si el *telos* llega a desearse, el sujeto mismo se desea, recentrándose entonces y expatriando la centralidad del *telos*. Si el sujeto se interpone a sí mismo en la realización del bien moral, es decir, si está demasiado inmerso en el movimiento que lleva hasta el Bien. Este desaloja la escena que él debía copar enteramente, para dar espacio a un sí Mismo demasiado autoconsciente. Si se vive no tanto por la obra como por la propia gloria, o si la gloria intercepta de alguna forma la gloria genuina de la obra, ya no se vive por esta, sino por aquello que se interpone o pestañea en el camino hacia ella. El Yo ha vuelto por sus fueros, expulsando con ello la entrega a la obra, reasumiendo una fatal importancia en el camino hacia la obra, porque no ha comprendido que el autor debe desvanecerse para que la obra viva su vida: desprendida de su autor cobra una vida otra, otra vida, diferente de la del autor. A la síntesis activa se la sustituye por una susceptibilidad o una vulnerabilidad fundamental que ha renunciado a la ordenación a la que el concepto (o la identidad) le llama. La acción es suplantada por la paciencia, la espontaneidad que engendra la unidad de lo múltiple por una síntesis pasiva⁸³.

8. Obediencia

En este punto reiteramos la pregunta de Levinas: “¿Cómo comprender, entonces, el *a su pesar?*⁸⁴”, la “Obediencia sin deserción”⁸⁵, la “deuda impagable”⁸⁶, el “tiempo como obediencia?”⁸⁷. El sujeto ni contrata ni renuncia la llamada a la cual responde. Una heteronomía alejada del erotismo (este siempre recalca en el sujeto como expresión de un viejo egoísmo en que el Yo se tiene a sí mismo como verdadero blanco del movimiento, y al que el erotismo solamente da inicio) se instala de esta manera en el corazón de la subjetividad, sin que esta pueda salir indemne de la maravilla de un golpe traumático que proviene de fuera. Es menester remontarse hasta el Decir para así superar las constricciones identitarias tanto de lo Dicho, como de su testamento, lo Escrito. Hay una indignidad esencial en el ámbito de lo Dicho, así como en sus soportes testamentarios: es como si la muerte hubiese, en él, alcanzado a la vida y a la sinceridad

⁸³ Cfr. DOM, pp. 105 y 106.

⁸⁴ DOM, p. 104.

⁸⁵ DOM, p. 106.

⁸⁶ DOM, p. 106.

⁸⁷ DOM, p. 107.

expresiva de la vida en lo que ella tiene de irreductible: el *uno* o el *alguien*. Es como si una semilla necrológica anidara en el seno de lo admitido, como si en lo logrado se domiciliase, al mismo tiempo, una pérdida, pérdida retraída tras lo logrado que, en un momento propicio, es capaz de contrarrestar la necrofilia de lo Dicho.

En la huella del Decir, remanente en lo Dicho, se absuelve la existencia de sus costosas seguridades: las pólizas contra todo riesgo olvidan únicamente una cosa, ¿quién nos asegura en contra de las pólizas contra todo riesgo? ¿Y quién ha dicho que una vida con sentido es una vida asegurada en contra de todo riesgo? Quien piensa así, se inoculara contra el dolor, el sufrimiento y el gozo que brotan en lo inesperado. La expresión agustiniana (o antiagustiniana, dependiendo de la lectura) cobra aquí todo su vigor: *Semper quaerere, nunquam invenire*. Si la vida es una liturgia perenne y si el oficio divino no puede capturar justamente lo divino es porque lo divino es siempre retracción, una magnitud inapresable por el mundo de los *phaenomena*. Jamás encontrar, aunque busquemos eternamente, es la consigna de un espíritu contrariado, pero animado y enriquecido en la fuente de su misma contrariedad. Saber que una situación adverbial no da pábulo al Absoluto no significa despreciar su búsqueda, como tampoco saber que Dios no existe, sino buscarle desesperadamente. En los privilegios sostenidos en la cosificación de lo Dicho tienen lugar los males de la vida. Por ello Dios no puede sino contraerse ante el mundo y su precaria sabiduría. Dios, perpetua exterioridad ante la conciencia y Gran Ausente fenoménico, nutre con su ausencia a un mundo que malamente ha prescindido de Él, porque se ha limitado a multiplicar sus imágenes en ídolos adquiribles. En Levinas, la marcha de esta intención hacia la exterioridad tiene como su vehículo a la paciencia: el uno o el alguien, desalojándose del centro de su identidad, ingresa en la responsabilidad por el Otro. El sí mismo en que se encuentra el sujeto desautoriza su entrada en los actos volitivos propios del sujeto tradicional que elabora síntesis tras síntesis en su apoderamiento hostil del mundo. De acuerdo con Levinas, por el contrario, la pasividad indica un estadio distinto al de la voluntad constituyente, pero no por eso menos constitutivo y creador de subjetividad. Se supone que puede darse una carrera hacia eso que se halla al margen de lo Dicho, por la huella que se conserva de ese “antes” en lo Dicho. La pasividad se contrae a ‘esto se pasa’, a una ocurrencia en la cual la responsabilidad por el otro comienza. El sí mismo subsiste en la forma de un *conatus existendi*, más lejano del control volitivo de las circunstancias, afortunadamente atrapado en el *pathos* por el otro. El sujeto visualizado como sí Mismo está “colocado de entrada en el acusativo (¡o bajo la

acusación!)...”⁸⁸; “... sujeto que vive en algo como «el reverso» del Yo activo...”⁸⁹, “se trata de una exposición pasiva al ser sin asumirlo”.⁹⁰ La piel entra en otra piel gracias al margen de lo Dicho en que habita el Decir, inagotable en la cosificación de todos los Dichos posibles. Pasividad obediente en la cual el sujeto jamás reposa.

No parece haber, lo aseveramos una vez más, reposo en el pensamiento de Levinas. Incluso la pasividad más pasiva, la pasividad cuyo subterfugio no es servir a ningún acto, se transforma en la intranquilidad del sujeto vulnerable y, por lo tanto, en modificación del yo que se ha deslindado de su propio sí Mismo. La fecundidad entra por el Otro y se maximiza en la vida llevada a efecto merced a él. La Mismidad reposada ha dejado de ser una puerta abierta a la vida, más aun, es la puerta que ya se ha cerrado a la vida. El vitalismo de la pasividad levinasiana, como los cuernos de Josué ante Jericó, derrumba las altas murallas en que la Mismidad ha anhelado enclaustrarse. El testimonio del Bien, incluso en los términos de su antinomia, es cualquier cosa menos una esencia testamentaria, menos una palabra que ha guardado las notas fundamentales de la cosa. La voz guarda el fenómeno, pero también recuerda en sí el talante de otro tipo de lenguaje. El testimonio del Bien se alimenta de una inquietud sin lugar a dudas “*mejor que el reposo*”⁹¹. Pero todo se pasa como si el sujeto no actuase en ese mismo pasar, como si el ser de la vulnerabilidad fuese más potente que el ser de la voluntad, como si el sujeto moderno hubiese sido presa de tal olvido, siendo Levinas la coartada de una memoria indispensable. El ofertorio de sí mismo en la vulnerabilidad deja de lado lo habitualmente asociado a nuestro modelo de sujeto; es más, el mismo Decir testimonia esa pasividad primigenia y la bondad que por ella ocurre a pesar del sujeto. Sin embargo, el autor desea que, aun en la pasividad y en la vulnerabilidad se mantenga el sujeto, pues la vida retorna justamente en ellas (pasividad y vulnerabilidad), rescatándose en ellas. Por eso reprocha a Heidegger la pasividad de un lenguaje sin sujeto (*die Sprache spricht*) o del cual el mismo lenguaje es el sujeto. En la pasividad levinasiana ni siquiera se da una experiencia de pasividad en el sentido de que el sujeto armaría sus menajes para comenzar el largo viaje hacia sí mismo; no obstante, insiste Levinas, sí se produce una irrecusable responsabilidad, un vínculo suficientemente analizado en *Totalidad e infinito*.

⁸⁸ DOM, p. 108.

⁸⁹ DOM, p. 108.

⁹⁰ DOM, p. 108.

⁹¹ DOM, p. 109.

El dolor por el Otro no se sufre voluntariamente ni se activa en el sujeto por obra de la voluntad: ello ocurre, pasa, pasa a pesar del sujeto, pesa, a pesar del sujeto, en el sujeto. Pero aquí sujeto significa unicidad de quien obra a su pesar, o lo que es lo mismo, imposibilidad de ser reemplazado en la inquietud pasiva de la sensibilidad que se deja penetrar por el sufrimiento del Otro. Por lo tanto, existe una autonomía de la sensibilidad, aunque ella conste sólo de una pasividad fundamental apta para abrir al sujeto a la recepción sufrida del Otro. Es más, no es propiamente hablando apta para abrir al sujeto, sino que el sujeto, en ella y por ella, ya se encuentra abierto al sufrimiento del Otro. Es decir, ya ella indica una proximidad. Entonces, el sufrir es el sufrimiento de un *quién* en su unicidad e irremplazable en esta: “Unicidad significa aquí imposibilidad de hurtarse y de hacerse remplazar en la que se teje la propia recurrencia del yo”⁹². En su carácter pasivo, la sensibilidad no puede sino decir ‘heme aquí’, *hineni*, con lo cual la bondad ya me ha elegido para ser la puerta de ingreso de la afrenta y del dolor, y para no anestesiarme ante ellos. Claro, la hiperestesia levinasiana impone en su texto una elección pre-original, pues el Bien, en la misma pasividad, elige a un *quién* sin ser elegido a su vez por este: el Bien ocurre y no puede sino ocurrir, y no puede sino ocurrir a pesar del sujeto y al margen de la conciencia. La bondad es siempre antes que la elección. Hurtarse al sufrimiento del Otro significaría añadir un *plus* de sufrimiento al sufrimiento ya ocurrido. Se puede huir ante la afrenta y ante el dolor, pero la huida misma no será sino el testimonio –negativo– de mi propio sufrimiento ante el sufrimiento del Otro: el Otro y su dolor ya han entrado en mí, aunque mi yo, siempre rezagado con respecto a la sensibilidad, dictamine mi condición de fugitivo frente a la desgracia del Otro.

La bondad me ha elegido antes de mi huida: de ello es testimonio la huida. Pero si no huyo, ¿soy por eso bueno? Levinas es categórico en este aspecto: saberse bueno y complacerse en la propia bondad, alimentando el propio narcisismo, sería perder la propia bondad⁹³. La bondad, por decirlo de alguna manera, debe actuar siempre *a tergo* para que en efecto pueda serlo. Toda recurrencia del Yo se revela como comprometiendo la vida moral anterior al Yo. El Yo que no sabe cómo escapar de sí es el epígrafe de una vida sustantivizada, pero no moralizada. La posición absoluta del Yo y de su identidad indica la renuncia a ser fecundado por la alteridad, sometiendo la sensibilidad al lazo unificador del entendimiento, engolfándose así en un olvido

⁹² DOM, p. 112.

⁹³ Cfr. DOM, p. 112.

fundamental: en el olvido de la autonomía de la sensibilidad por la cual el Bien ya siempre se ha infiltrado en la propia vida. Hay un olvido fundamental que Levinas desea recuperar para una filosofía en la que las comunidades conceptuales han incurrido al sustituir la unicidad del sufrimiento, del vínculo y del Bien. La diferencia irreductible entre uno y otro debe ser comprendida siempre como no-indiferencia, “en tanto no-indiferencia”⁹⁴. Desposeído de mi soberanía que urbaniza lo *alienum a me*, desciendo entonces a una alienación irremplazable, en la cual nadie puede tomar mi lugar: la separación mía con respecto al Otro no significa indiferencia, sino, al contrario, obsesión.

9. Alienación vulnerable

Desde la perspectiva de Levinas, la propia alienación por la alteridad del Otro es al mismo tiempo la condición de posibilidad de no estar alienado. La alienación provocada por el Bien es, *eo ipso*, cordura, desalienación, amor. Gracias a la no-recusación de mi responsabilidad el reino ético ha entrado en mí antes de que yo mismo haya gestualizado una anuencia y mi palabra lo haya autorizado. Cautivo de esa pasividad, me alieno al sufrimiento del Otro, respiro la asfixia de su opresión, pero justamente allí soy cualquier cosa menos una alienación insignificante. En tanto que *alienus* el hombre no se aliena. En tanto que no sé cómo evitar que otra piel deslice sus heridas bajo mi piel y eludir que su herida devenga mi herida y responsabilidad por ella, es como no estoy alienado. La auto-recuperación del sujeto no es conceptual en lo absoluto, es ética, pero para que lo sea debe primero cubrirse de los jirones de una existencia marcada por la sensibilidad, el gozo y el sufrimiento. Correr en pos de una subjetividad indemne a fin de salir de los estrechos marcos de la filosofía y del derecho, supone casi ir al encuentro de un más allá rousseauiano en el cual la naturaleza no ha mostrado aún las cicatrices del siempre alterado texto civilizatorio.

La categórica diferencia entre Levinas y otras *formae mentis* radica precisamente en la pasividad inscrita en su pensamiento. Es que para el autor lituano allí donde emerge la voluntad lo propiamente humano deja de ser. En la sociedad ya incoada, imperio de lo Dicho anudado en el olvido del Decir, existe un orden de impostores, de certezas ligadas a la fuerza y al frío clavado en el corazón de quienes se interpelan. Pero en el cénit de semejante barbarie, pareciera que el vértigo de los orígenes corre como una redención al encuentro de un orden particularmente peligroso, descalificador de la autonomía de la sensibilidad y de la vulnerabilidad, esa larga

⁹⁴ DOM, p. 114.

herida que recubre a nuestra propia piel. La inscripción primitiva a la cual Levinas quiere echar mano corre los riesgos de todo mundo primitivo: lo primitivo ya no puede ser alcanzado, mientras que el mundo civilizado, cosificado y custodiado por funcionarios serviles ya no debe ser aceptado: es una *contradictio in terminis* la esloganización de la espiritualidad, confiada a unos funcionarios sistémicos, adscritos a una estupidez encostrada de la cual ni siquiera son conscientes.

En el pensamiento de Levinas, diciéndolo con las notables palabras de Starobinski referidas a Rousseau, “la felicidad está tras de nosotros”⁹⁵. Por supuesto, con una diferencia capital: en la cercanía con lo lejano y lo separado, el pensamiento de Levinas no argumenta en sentido felicitarario, sino, por el contrario, en el sentido de no ser insensible ante el dolor que interpela; si se quiere, el de Levinas podría reiterar las palabras de Starobinski, sufriendo estas una ligera variación, “la autenticidad está tras de nosotros”, aunque sus huellas recorren el presente mismo que las vive en forma de olvido. Pero el Decir, recuperado, desempolva ese olvido, da su pasión al reencuentro con ese olvido. Desencuentro como encuentro y alienación como no alienación (incapacidad radical de ser indiferente a la vista de lo humano. Mas tanto el sujeto como el objeto del Decir se topan con la ineludible significación de lo Dicho: ¿qué decir del sujeto que huye de su propio Decir y de su propio acusativo frente al sufrimiento ajeno, para así anestesiar su vulnerabilidad constitutiva? ¿Qué decir de quien se arredra ante el espectáculo del Decir ajeno, eternamente siervo de un sufrimiento que interpela? ¿Qué decir de la perpetua huida de los hombres hacia las significaciones establecidas, hacia la comodidad de los sitios habituales, hacia los prejuicios normalizadores?

⁹⁵ STAROBINSKI, Jean. “Introducción”. En: Jean-Jacques Rousseau, *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres. El contrato social*, Barcelona, Orbis, 1984, p. 35. *Sine dubio*, todavía en la notable estela de Starobinski, Rousseau no pudo con Jean-Jacques. No obstante, ello, y argumentando en pro de Jean-Jacques, no creo que la filosofía deba suprimir en sí al niño asombrado que ahora adulto argumenta. Tal supresión significaría sencillamente y *a fortiori* la del asombro y la de la posibilidad de retomar la palabra más allá del cerco asfixiante de lo Dicho. La normalidad del cliché ha de ser desbaratada por el coraje del asombro y por la pregunta ingenua que todavía no ha sido calmada en el universo de respuestas pre-elaboradas y santificadas por la confianza que todo el mundo les presta. Confiarse al Decir significa darse a una anomalía descosificadora, a una destrucción edificante, aunque ello a veces signifique partirse el alma en una habitación edificada fuera de los límites de la esencia. Un viejo amigo me confesó una vez que el filósofo, entre los cuales él mismo se cuenta, reside entre el libertino y el sacerdote, sin atreverse con denuedo a tomar ora los cuerpos, ora las sotanas. Lo admito, milito en esa afirmación. Pero las reticencias inscritas en lo anterior tal vez solamente signifiquen que una cierta infancia filosófica no debe resignarse a su muerte, pues la filosofía vive de esa resistencia. Salvando las distancias que haya que salvar, repito aquí las palabras de Habermas escritas a propósito de Adorno: “No es casualidad que el misterio del genio se cifre en una edad adulta que logra retener su infancia”. *Perfiles filosóficos...*, p. 149.

En la aparición de la verdad, encajada en la aparente superioridad del entendimiento unificador, la sensibilidad es esa inmediatez hecha para ser reprimida. La intuición sensible es un momento que nace apagado, subordinándose a los privilegios del entendimiento, sea este caracterizado en su plenitud subjetiva, sea en la síntesis preconciada de la *adaequatio*. Si se pudiera afirmar algo puntual del pensamiento de Emmanuel Levinas, esa afirmación sería: inadecuación. Inadecuación entre quien aborda y lo abordado, inadecuación entre interpelante e interpelado, por consiguiente, el sujeto del enunciado no haría jamás desaparecer al sujeto de la enunciación (rostro, *quién*, Decir), con lo cual la proposición no se reduce a una fórmula para la transmisión de una significación dentro de la arquitectura de lo Dicho, sino que en su enunciación es ya más que lo Dicho. Entonces, propiamente hablando, ni el *noema* practica su indiferencia frente a la *noesis* y al pensador, ni el Decir se sumerge para siempre en las cálidas entrañas de lo Dicho. Lo sensible no estaría fatalmente atado al más allá que lo corona y le da cumplimiento. Para rescatar la inmediatez y autonomía de lo sensible, Levinas tiene que llevar a afecto un recorrido tan largo que terminamos por recordar el carácter siempre mediado de toda presunta inmediatez. Para llegar al lugar otro que el autor nos propone en la forma de una inmediatez y de una sensibilidad no referida a lo universal que habita ya en el corazón de la intuición, es menester denunciar los elementos monopólicos del procedimiento gnoseológico que la filosofía ha sabido privilegiar, sin advertir en tal privilegio, justamente, el riesgo de ciertos olvidos y de ciertas autonomías, *in concreto*, de la autonomía de una sensibilidad no reabsorbida en la luz del entendimiento, y de la autonomía de lo individual que el entendimiento tiende a desensibilizar y a desindividuar. Así, pues, el entendimiento posee “la autoridad de una instancia suprema y soberana, en tanto que proclama y promulga la identidad de esto y de aquello; ello es algo que se le reconoce desde hace tiempo en filosofía bajo el título de espontaneidad del entendimiento”⁹⁶. Sin embargo, lo sensible se reserva su propia significación divorciada del movimiento cognoscitivo, entendido en términos de gozo y herida, esto es, en términos de proximidad. La intuición tal como habitualmente se ha entendido se encuentra ya siempre perteneciendo al trance de ser confiscada por el concepto.

El recurso de Levinas consiste en ir tras las sombras mismas de aquello que normalmente se ha dispuesto al horizonte conceptual del entendimiento, es decir, ir tras aquello que usualmente tiene su *ratio essendi* y su *ratio cognoscendi* en un lugar distinto de la luz en el cual se origina.

⁹⁶ DOM, p. 119.

La intuición no se difuminaría así en la esencia immanente de la conciencia (lo cual representa la grandeza y el límite del idealismo), a saber, “la coincidencia del ser y de su manifestación”⁹⁷. El idealismo zanjaría la disputa con la sensibilidad ahogando a esta en la síntesis unificadora de la conciencia: la sensación como fuente del idealismo es ultimada por el mismo idealismo, transparentándola en el iniciático orden de la intuición y en el orden categorial del entendimiento, su remate. Levinas no querrá remitir la opacidad sensible a ninguna transparencia, pero al mismo tiempo no deseará retirar significación al elemento opaco en que reside la sensibilidad. La sensación se escabulle de la claridad y de la idea, conceptuales hasta el fondo, *hoc est*, de la relación sujeto-objeto que transforma al objeto en mera alteridad del sujeto suprimiéndole a aquél tanto su alteridad como su autonomía. La luminosidad de lo opaco es la inmediatez que debe salir a flote para poder pensar ese lugar que no es conceptual hasta el tope: “La sensación es vulnerabilidad, gozo y sufrimiento, cuyo estatuto no se reduce al hecho de colocarse delante de un sujeto espectador. La intencionalidad del develamiento y la simbolización de una totalidad, que comprende la *apertura* del ser apuntado por la intencionalidad, no constituyen la única significación, ni siquiera la dominante de lo sensible”⁹⁸. Con lo cual, el conocimiento no precede a la sociabilidad ni el vínculo se halla sujeto a una gnoseología, sino a una significación otra, a una desmesura del sentido, al reflejo del infinito en los rostros. El encuentro con el rostro es ya y siempre conciencia moral en una relación que no es un poder. Lo racional no se contrae, pues, al control del objeto, ni a reprimir su palabra, si el objeto posee tal palabra, en virtud de la palabra urbanizadora del sujeto dominante. Desde esta perspectiva, la apofansis del objeto habita en la intimidad iluminadora del sujeto, *locus* en el cual el objeto por fin consigue su racionalidad y, en ese mismo instante, su autoerradicación, o, acaso, su olvido. El objeto igualado por la conciencia y sujeto a una abstracción desgarradora queda así prisionero de una ruptura con la inmediatez, y la sensación se convierte en reo de una configuración, puesto que el desenlace de ella es un discurso tematizador. La inmediatez, por de pronto, no se justifica a sí misma. Solo se justifica a sí misma al ser borrada en el proceso del saber, en el largo camino que lleva a la conciencia a presencia de sí y a espectáculo de sí. Su propia gloria. El objeto, despojado de su fundamental alteridad, sería así obra de la conciencia, su propio ectoplasma. El sujeto llega a borrar –aunque no sea capaz de borrar la misma borradura– de esta forma las huellas que le han conducido hasta

⁹⁷ DOM, p. 120.

⁹⁸ DOM, p. 120.

sí mismo. Deja de lado, pues, la alteridad y su castigo; lo otro de sí, y su laceración. No dejar de lado ese origen es la intención de Levinas. Pero no dejarlo de lado en su aspecto más puro, más originario, es decir, no ordenándolo a la esencia habitual del saber, sino conservando de él su esencial retracción frente al saber. Es decir, un origen capaz de bastarse a sí mismo, antes que una actividad en pro de la esencia o encaminada hacia ella. Empecinado con la inmediatez, Levinas rescata de su subsidiariedad lo sensible dentro del esquema ontológico de la significación, de esta forma la inmediatez ya no aparece anestesiada en el proceso del saber ni “reprimida o suspendida”⁹⁹. Con ello se lograría subordinar a la ontología misma a una significación ocurrida más allá de la esencia.

La fenomenología, entendida como “vuelta a lo inmediato”¹⁰⁰, es abordada por Levinas desde la audacia de una “revolución permanente”¹⁰¹, desde el no-lugar que señala la preeminencia del Decir sobre lo Dicho, anterioridad de la ética sobre la política y de la justicia consolidada en las instituciones. Desdecir ambas figuras, política y derecho, revela la rebelión en contra del sitio satisfactorio que ocupan, así como del aburguesamiento radicado allí: *Des prolongements inattendus de l'éthique levinassienne dans la politique et la justice à laquelle je suis nécessaire sont dévoilés dans le premier essai de De Dieu qui vient à l'idée, lorsqu'il évoque la «révolution permanente»; ce texte nous permet d'entrevoir comment la lettre peut, aussi bien que l'esprit, exprimer une possibilité politique fidèlement levinassienne. La révolution dont il est question ici, consistant à dédire continuellement la politique au nom de la justice, est menée contre l'idéologie bourgeoise (en jouant avec le vocabulaire de Marx) ou mieux, contre ceux qui «s'embourgeoise[nt]» dans la présence satisfaite de son lieu*¹⁰². Traición, pues, de lo Dicho al Decir, pero este se encarga de interrumpir dicha traición; por tanto, ahora, traición del Decir sobre lo Dicho, negación de lo que éste ha negado de aquel. Entonces, relación mutua entre Decir y Dicho, *interruption mutuelle*¹⁰³ entre uno y otro, continuación problemática entre la ética y la política, en otros términos, alternancia entre uno y otro, tanto cosificación imposible del orden de la ontología atada a sus Dichos, como triunfo insostenible de la anarquía del Decir (del desdecir

⁹⁹ DOM, p. 120.

¹⁰⁰ CHECCHI, T. “Presentación”. En: LEVINAS, E. *La teoría fenomenológica de la intuición*, Salamanca, Sígueme, 2004, p. 9.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 10

¹⁰² WOLFF, E. *De l'éthique à la justice. Langage et politique dans la philosophie de Lévinas*, Dordrecht, Spinger, 2007, p. 373.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 396.

que en nombre de la justicia rompe con las satisfacciones de lo Dicho), amarrada a sus negaciones.

Lo curioso de tal vuelta a la inmediatez es el largo rodeo que ella requiere, por tanto, tal inmediatez se suprime en el perímetro recorrido, donde nunca se alcanza a sí misma. Ese no-autoalcance y esa diseminación del origen sería precisamente el auténtico alcance del origen. La vida concreta de una sensibilidad no menos concreta encuentra su espacio de adscripción en esa utopía encargada de desacomodar los privilegios de un encierro pequeño y burgués. Es justamente esa inmediatez el lugar que el Decir aspira a reparar: el dermografismo de la propia corporalidad, tierra santa que, no obstante, en su propia traición (lo Dicho, el refugio, el amparo, Israel), debe volver a rescatarse de sí misma a fin de que la verdadera reparación consista una vez más en el exilio. El Decir representaría la respuesta neutralizadora a los espantosos lugares comunes de lo Dicho. Desierto alimentado de su propia erosión, tierra santa que no es sino desierto y erosión en su misma santidad: la traición del lugar arraiga en la construcción de ídolos capaces de preterir la voz que los rescató del cautiverio. El Dios de nuestras viejas plegarias revierte en solo plegaria, en una oración apartada de los recursos amansados del saber. La sola oración de quien se siente dejado de la mano de Dios es ya la mano de Dios. Huella de la mano de Dios, siempre lejanía en la cercanía, siempre presencia en la ausencia. Evidentemente, lo Dicho es la rebelión contra esa ausencia y las secuelas de una inseguridad arraigada en el exilio. Y el Decir es la descosificación o la revolución permanente que desgasta la penuria de las grandes murallas; en el Decir se suscita la excepción, es el estado de sitio en contra de las respuestas preformadas, de los clichés normalizadores y de la cháchara (*Gerede*) que junta rostros que en realidad no se hablan. Apátridas, siempre apátridas, los seres humanos hacen de su exilio concreto la residencia de la verdad, y ello despierta en nosotros, lectores de Levinas, una profunda extrañeza, pero también una no menos profunda admiración. No es la paz, ni la de los difuntos ni la de los burócratas, a la que nos invita el sabio tejido de este discurso siempre en trance de fragmentarse, sino a la inquietud, al gozo, y al infortunio reparador que rescata del egocentrismo del gozo. La encarnación en la cual ya siempre estamos es apertura al Otro (el cuerpo como lugar de la verdad. En Henry, la carne, incapaz de mentir, es el lugar de la verdad;

en la Encarnación la Imagen aparece en toda su verdad cuando Él mismo viene a convertirse en aquello que era su Imagen¹⁰⁴).

10. La política del Decir

Las revoluciones políticas ya no nos convencen, pues han quedado atrapadas en sus consecuencias terroristas, o la promesa emancipatoria a la que adherían se ha hundido en la burocracia y en la experiencia de la represión totalitaria de las diferencias, de manera que “en ellas se aliena la desalienación misma”¹⁰⁵. Si existe una revolución, esta no puede residir ni en un formalismo brutal que tortura los hechos, a fin de exprimir una ley universal, ni en los feriantes de una economía planetaria. El lugar remoto de la metafísica queda precisado, por consiguiente, en la religión de la proximidad y en la íntima comunión de dioses disminuidos, cuya alteridad jamás será suprimida: alteridad insuprimible, porque nuestro propio manto de piel vulnerable y poroso, donde se escribe una significación anterior a las reputadas significaciones, es la frontera que nos guarda del peligro de un vínculo aniquilador. El más allá de la metafísica se ubica precisamente en la encarnación de seres vinculados en su propia separación. El más allá se ha descubierto en el más próximo de los más acá. El no-lugar es la vida misma capaz de frustrar su propio egoísmo, escapar de su repliegue complacido, para así dar(se), arrancando el pan de su propia boca: generosidad desprovista de voluntad, generosidad que ni siquiera es generosidad si ésta implica la actuación del alguien arrancado de sí mismo.

En este marco de comprensión, se trata de “haber-sido-ofrecido-sin-reserva y no generosidad de ofrecerse, lo cual sería un *acto* que supone ya el padecer ilimitado de la sensibilidad”¹⁰⁶. No debe existir iniciativa en la sensibilidad. Pensando desde el “revés” del sujeto y desde antes de todo acto volitivo, la sensibilidad es perpetuamente actuada e impresionada. Sobre ella se gofra la suscepción de la vida: es el texto de una vida ambiguamente escrita muchísimo antes de la entrada en escena de los actos propiamente reflexivos, es decir, de la entrada en la significación ordenada (ontología). Trae a colación Levinas en *La huella del otro* aquel ayer tan profundo que nadie podría jamás atraer hasta sí: “El rostro está en la huella del Ausente absolutamente perimido, absolutamente pasado, retirado en aquello que Paul Valéry

¹⁰⁴ Cfr. HENRY, M. *Encarnación. Una filosofía de la carne*, Salamanca, Sígueme, 2001, p. 335.

¹⁰⁵ LEVINAS, E. *Humanismo del otro hombre*, p. 116.

¹⁰⁶ DOM, p. 133.

llama ‘*profond jadis, jadis jamais assez*’ y que ninguna introspección sabría descubrir en sí”¹⁰⁷. La significación migra a su verdadero origen, la sensibilidad recaptura la significatividad en el contacto y, al margen del ser, se anuncia allí la anarquía del Bien. No obstante, para que el Bien se mantenga como Bien, es menester que la obsesión por el Otro no se fije jamás en una reproducción eidética que haría de la alteridad no más que un ídolo en la consumación de un conocimiento.

En la huella ve Levinas desvanecerse el desliz de la idolatría, porque en su presencia constantemente ausente y en su ausencia continuamente presente se borra la tematización ilusoria que querría esencializar incluso el *chorismós* categórico del infinito. Infinito, empero, radicado en lo humano, en una separación fundamental que en *Totalidad e infinito* se anunciaba como “ateísmo”. Sin duda, la poesía del mundo es anterior a la verdad de las cosas¹⁰⁸, aunque el mundo no quiera sino erradicarla porque su decir, que no dice, dice, porque la palabra poética significa allende o aquende los sentidos familiares de la esencia, porque ella, la poesía, vuelve expósitas nuestras acepciones más solidificadas; la caricia, el contacto y la proximidad solo podrían versificarse, nunca tematizarse, solo podrían caer en el ámbito del puro enunciar, en el ámbito de una palabra que jamás encierra aquello que enuncia. La caricia es más que el concepto que la aprisiona, es más, infinitamente, que una cópula de vocablos prodigada en describirla. Es como si la piel pudiese saber más de sí escapando del concepto o de la pretensión de la plenitud discursiva. El adiós nunca cumplido de la caricia se infiltra en la proximidad, pasando por encima del tema y del saber, deslizándose entre los hoyos jamás azolvados de las redes discursivas. La caricia se marcha y no se marcha al mismo tiempo, vive del tiempo de su consumación y de su acabamiento, que en ella parecen coincidir, vive del apuro de su propia desaparición, por lo cual requiere constantemente de un inicio renovado y agotado a la vez. Ella expresa el hambre de contacto y el tipo de significación incorporado en esta, “lo tematizado desaparece en la caricia, en la cual la tematización se convierte en proximidad”¹⁰⁹. En ella no hay mineralización ni fosilización cósmica que permita la aproximación objetivante a eso mineralizado o cosificado. La piel no es tema ni se ofrece como cosa a la mirada, sino que se expresa como proximidad que invita al contacto; la piel no es perspectiva deslucida, sino palpitación, dios kinestésico inagotable en el mismo contacto. En el espíritu de las líneas anteriores se puede inscribir el rechazo de

¹⁰⁷ LEVINAS, E. *La huella del otro*, p. 67.

¹⁰⁸ Cfr. DOM, p. 135, n. 10.

¹⁰⁹ DOM, p. 135, n. 10.

Henry a la contemplación de la corporalidad como mero objeto manipulable y disponible, exonerado de cualquier género de sacralidad y pneumaticidad: “Ahora bien, para nosotros, fenomenólogos post-husserlianos, o sea, no griegos, el presupuesto cristiano adquiere una significación decisiva. No solo nos ayuda a rechazar la reducción ruinosa y absurda de nuestro cuerpo a un objeto, objeto ofrecido a la investigación científica antes de ser entregado a la manipulación técnica y genética...”¹¹⁰, antes de ser entregado, añadimos nosotros, a la protección liberal y jurídica de las patentes que de allí resultan. Por lo tanto, esta clase de intervención no solo mina el misterio divino (cristiano) o la metafísica (levinasiana), sino también transforma en simple comercio eso mismo que, tras la inteligibilidad, es capaz de sentir, de abrirnos al mundo y revelarnos a él. Porque “no toda espiritualidad es necesariamente comprensión, verdad del ser y apertura al mundo”¹¹¹, la proximidad acoge y recoge en una modulación opaca al lenguaje filosófico (aunque luego éste intente aclararla) la maravilla del mundo.

El agotamiento del discurso es combatido, pues, por el desdecir del mismo Decir. Anarquía anterior y superior a todo *arché* postulado, a todo gobierno consolidado, a la *aletheia* como principio sistémico. Por así decir, el *analogatum princeps* de este pensamiento es el revuelo, la conmoción, el temor y el temblor. El verde narrado de los prados que veo nunca será superior al verde de los prados que veo (desde luego, a menos que la poesía supere en su elemento la distancia que la visión impone. ¿Puede ser la palabra que narra a la flor que el amanecer abre más hermosa que esa flor anunciándose a sí misma en tal amanecer? Únicamente si la palabra produce una evocación de nuestros propios olvidos y asombros). En una palabra, la palabra acerca del infinito toma la palabra para denunciar su propia imposibilidad como palabra. Impotencia de una obra que deriva inmediatamente en su contrario: una obra surgida de las vísceras de la impotencia; “poder hecho de impotencias”¹¹².

En términos de crítica a la política habitual, la inquietud de los singulares vinculados se expresa de la manera siguiente: allí donde solamente hay leyes, normas generales y códigos normalizadores, allí mismo la justicia se encuentra en entredicho. La obligación jurídica parece insuficiente a los ojos de Levinas para que la justicia entre de veras en el mundo. A su juicio, “la política debe poder ser siempre controlada y criticada por la ética. Esta segunda forma de

¹¹⁰ HENRY, M. *Encarnación...*, p. 330.

¹¹¹ DOM, p. 142.

¹¹² LEVINAS, E. *Humanismo del otro hombre*, p. 64. Véase *La huella del otro*, p. 64.

sociabilidad haría justicia a ese secreto que para cada uno es su vida...”¹¹³. El amor por el Otro es la justicia sin retorno, desprovisto de recompensa, “no es un amor que se lanza a lo que es mío. No es el amor ni siquiera del bien común de la totalidad; es el amor gratuito al Otro como otro. El amor-de-justicia lo que ama es el bien del Otro y no el mío”¹¹⁴.

11. Coda

La imprescriptible obsesión por el Otro es la herida del sujeto que se expone en su Decir. El enunciado de la herida dice: *adsum*, heme aquí, aquí estoy, sin coartada y sin reciprocidad, sin pedir nada a cambio, sin asumir la catástrofe de mi egocentrismo, incluso sin pensar en que mi egocentrismo sería mi propia catástrofe y sin que la no-remuneración en mi herida se circunscriba a la voluntariedad de mis actos de sujeto. En el Decir el sujeto no entrega el resultado de una gnosis intelectual, pues no se habla en este marco significativo de un pensamiento que sería *noesis noeseos*, resultado de abstracciones y contemplaciones que han desnudado la esencia del objeto sometido a distintos escorzos teóricos. No. Decir es sinceridad en la exposición, comunicación como entrega al Otro, no comunicación como entrega de informaciones, sino como respuesta –responsorio– a la provocación de un inquilino incómodo¹¹⁵. El propio despertar de mi mismidad devela el Decir. Soy sujeto y subjetividad *a mi pesar*, como pasando de mí, *a tergo* de mí. La afección del sujeto se exige de solicitar reciprocidad al sujeto que lo afecta. El sujeto cuya subjetividad ha instilado en sí un grano de locura en el poder universal de la razón es incapaz de pensar en la reciprocidad general de la obsesión, porque, por un lado, ello significaría depositar a la sensibilidad en el viejo juego de las generalidades normativas y filosóficas, por el otro, negar la subjetividad del sujeto, esto es, su producción en relaciones no reversibles. En la irreversibilidad está el sujeto. Además, el sujeto no solamente está ocupado por su obsesión del Otro, sino que “también se encuentra obsesionado por la obsesión que podría ejercer sobre aquel que le obsesiona”¹¹⁶. Una obsesión multiplicada llega al corazón del sujeto, mientras el infinito construye en el ser-para-el-Otro su propia cercanía: la afección dice sí a la interpelación, sin pensar en la medida común de un sufrimiento compartido, pues la propia obsesión se convierte a sí misma en preocupación de la obsesión del Otro ante la obsesión propia.

¹¹³ LEVINAS, E. *Ética e infinito*, p. 70.

¹¹⁴ DUSSEL, E. “Para una fundamentación filosófica de la liberación latinoamericana”. En: E. Dussel y D. Guillot, *Liberación latinoamericana y Emmanuel Levinas*, Buenos Aires, Bonum, 1975, p. 25.

¹¹⁵ Cfr. LEVINAS, E. *Dios, la muerte y el tiempo*, pp. 230-234.

¹¹⁶ DOM, p. 144.

Al destruir la simetría de las responsabilidades, Levinas querría hurtarse del mecanismo universalizador inscrito en las éticas ya pensadas socialmente. El grano de locura sería, entonces, la simiente de una reversibilidad siempre imposible que permitiría rescatar la unicidad de la afección sufrida y de la subjetividad del sufriente. La herida no permite parámetros comunes. Sin embargo, este escape ante la ontología y ante sus registros normalizadores parece no advertir la necesaria universalidad que entra de contrabando en sus propios rechazos. A saber, aunque Levinas llame “metafísica” –para deslindarse del imperialismo ontológico– a su discurso ético, aunque quiera él exponer el “*más-acá* pre-originario de la abnegación”¹¹⁷ y la inmediatez de una piel, sin embargo, el registro de una cierta generalización parece inevitable al tratar de derivar consecuencias del lugar trascendental que examina, remontándose hasta él. En su nido de águilas, Levinas generaliza, como suele hacerlo todo lenguaje, aunque busque revocar constante e insistentemente la simetría, reversibilidad y reciprocidad de las relaciones que el yo de carne y sangre establece con la carne y la sangre del otro, es decir, de las relaciones urdidas de herida a herida, trazadas de oscuridad a oscuridad, hiladas de temblor a temblor.

¹¹⁷ DOM, p. 144.

Introducción a la filosofía y a la ética de Maimónides

María Guadalupe Llanes

(Universidad Central de Venezuela)

Introducción a la filosofía y a la ética de Maimónides *

Introduction to the philosophy and ethics of Maimonides

María Guadalupe Llanes
(Universidad Central de Venezuela)

Artículo recibido: 10 de diciembre de 2018.

Arbitrado: 22 de enero de 2019.

Resumen: La facultad racional del alma humana que caracteriza el proceso intelectual del hombre y lo distingue de los animales, es analizada por Maimónides en armonía con la posición defendida por Aristóteles, siglos antes. Maimónides sigue a Aristóteles en casi toda su explicación sobre la división entre *entendimiento en potencia, o posible* y *entendimiento agente, o activo* pero introduce algunas ideas (como la noción de un *entendimiento adquirido*) en su teoría del conocimiento, que toma de otras filosofías. En este artículo mostramos algunas analogías y diferencias entre las gnoseologías de ambos filósofos y finalizamos con una breve consideración de la conexión entre gnoseología y ética en Maimónides, pues él pensaba que la conducta moral adecuada debe acompañar a la especulación racional, y que el hombre es responsable de sus acciones. Además, la moralidad requiere de la razón para su ejercicio.

Palabras clave: Entendimiento posible, Entendimiento Agente, Entendimiento Adquirido, Moralidad.

Abstract: The rational faculty of the human soul that characterizes the intellectual process of man and distinguishes it from animals is analyzed by Maimonides in harmony with the position defended by Aristotle, centuries before. Maimonides follows Aristotle in almost all of his explanation of the division between *potential, or possible intellect*, and *agent, or active intellect*, but introduces some ideas (such as the notion of an *acquired intellect*) into his theory of knowledge, which he takes from other philosophies. In this article we show some analogies and differences between the gnoseologies of both philosophers and we finish with a brief consideration of the connection between gnoseology and ethics in Maimónides, because he thought that the suitable moral conduct must accompany the rational speculation, and that the man is responsible for their actions. In addition, morality requires the faculty of reason for its exercise.

* Conferencia presentada en V Jornadas Nacionales de Investigación Humanística y Educativa. **Apertura Hacia El Futuro**- Caracas, 1, 2 y 3 de diciembre de 2004, UCV / UCAB.

Keywords: Possible intellect, Agent Intellect, Acquired Intellect, Morality.

*“Si los ojos no fueran solares, ¿cómo podrían ver el sol?
Si el espíritu de Dios no morara en nosotros,
¿cómo podría inspirarnos lo divino?”
Johann Wolfgang Von Goethe
Teoría de los colores.*

La Edad Media fue considerada por algunos historiadores como una época oscura, pero, en realidad, los diez siglos de riqueza cultural que vivió aquel mundo, no tan antiguo, no tan alejado de nosotros, fueron tiempos de un infinito culto a la luz, a la espiritualidad, al conocimiento de lo supremo, al desarrollo de la ontología, de la ciencia de los abismos del ser. El contacto con lo divino y la autotranscendencia llegaron a ser prácticas y bienes codiciados por todo creyente de las principales religiones. El elemento religioso enriquecía la entera civilización medieval.

Pero ésta es también la época del redescubrimiento de Aristóteles. La filosofía árabe fue el canal principal para la introducción de la filosofía aristotélica en Occidente; grandes filósofos como Avicena (nació en Persia, cerca de Bokhara, y murió en Hamadan) y Averroes (nació en Córdoba en 1126, y murió en Marruecos en 1198) fueron más que simples comentaristas, ellos desarrollaron y transformaron la filosofía del estagirita, dejándose llevar, en mayor o menor grado, por la influencia neoplatónica. La llegada avasalladora de la racionalidad aristotélica al universo místico, bíblico, europeo, causó un desbalance espiritual en los grandes intelectos de la época. El acabado sistema aristotélico resuelve problemas relacionados con la teoría del conocimiento, la economía, el arte, la naturaleza, la metafísica, la teología natural, etc., de manera incuestionable e impecable. ¿Cuál sería la respuesta de la fe a tales soluciones racionales?, ¿si Dios es racionalidad suprema, no tendría que coincidir la Palabra de Dios con un pensamiento tan impecablemente racional?

Tanto el judaísmo, como el islamismo y el cristianismo, se enfrentaron a este inédito dilema produciendo cuerpos de doctrinas en los que la fe religiosa y la filosofía convivían con mayor o menor fortuna. A este esfuerzo se le denominó, como sabemos, la escolástica. El problema consiste ahora en determinar si a estas escolásticas musulmanas, judías o cristianas se las puede considerar apropiadamente como filosofías, o si debemos pensar en ellas como teologías que usan la lógica aristotélica como método apologético, con el único propósito de

defender una fe, partiendo de premisas de esa creencia y llegando a conclusiones igualmente religiosas.

Los racionalistas puros consideran que entre religión y filosofía hay una insalvable, irreconciliable, diferencia de esencia. Para ellos la Revelación es irracional. Y tan ilógico resulta hablar de una matemática cristiana, por ejemplo, como de una filosofía cristiana o judía. Para ellos la monumental labor de la Escolástica, no es más que un gigantesco collage, donde Platón y Aristóteles se pegan, en una imposible composición, junto a dogmas religiosos.

Afortunadamente, estos racionalistas a ultranza no son los únicos intérpretes de la historia, ni los más atinados, por cierto. Los filósofos de la Neoescolástica (como Gilson y Maritain) de nuestros días encontraron en pensadores como Santo Tomás de Aquino, auténticos filósofos. El argumento que desarrollaron para apoyar este punto es igualmente aplicable a las escolásticas judías, cristianas y musulmanas. Y me gustaría citarlo en palabras del doctor Carlos Paván:

La fe, [...] auxiliar indispensable de la razón, entabla con esta última una relación intrínseca, en cuyo marco la fe misma no debe ser entendida como elemento que, desde afuera, condiciona la filosofía, sino como una fuente que, desde adentro, alimenta no tanto la estructura del pensamiento filosófico (lo cual sería contradictorio precisamente porque confundiría dos elementos (fe y razón) que es menester mantener separados) sino su misma “obra de constitución”. Los dos órdenes se mantienen distintos pero su colaboración es intrínsecamente necesaria para la formación de lo que Gilson denomina filosofía cristiana. En este sentido, [...] la filosofía cristiana es una especie, históricamente determinada, del género abstracto de la filosofía y su especificidad estriba en la función orientadora de la fe respecto de la razón.¹

Es decir, la fe sugiere la selección de problemas, o temas, que el filósofo someterá al escrutinio de la razón utilizando la metodología filosófica que considere apropiada. Así razón y fe se convierten en íntimas colaboradoras sin que se confundan sus diferentes órdenes. La fe cumple una función orientadora del pensamiento racional.

Esta fue, así mismo, la labor conciliadora que **Maimónides** se esforzó por llevar a cabo en su libro más famoso: *Guía de Perplejos*.

Mosés ben Maimón, conocido como Maimónides, nació en Córdoba en el año de 1135 y murió en el Cairo en 1204. Es considerado como la figura más culminante del hebraísmo hispano-meridional.

¹ PAVÁN, Carlos, *Existencia, razón y moral en Étienne Gilson*, Comisión de Estudios de Postgrado, Facultad de Humanidades y Educación – Universidad Central de Venezuela, Caracas, 2000, pág. 36 ss.

Para muchos, en la antigua Andalucía de nuestro filósofo, la Sagrada Escritura y la doctrina aristotélica eran contradictorias, no podían creer en su fe mientras, al mismo tiempo, intentaban interpretar el mundo mediante el pensamiento racional griego, tan aparentemente ajeno a su fe. Se sentían desorientados, perplejos, no podían abandonar la fe de sus antepasados, pero tampoco podían dejar de lado el nuevo conocimiento. Estaban inseguros, errantes, sin saber qué camino debían seguir. Si bien Maimónides nunca se sintió así, entendió la necesidad de guiar a estas personas, cuya situación vital resultaba insostenible. Por ello decidió escribir su libro en auxilio de los indecisos, tratando de conciliar fe y razón. No obstante, para Maimónides, éste no era un libro de filosofía. La filosofía, pensaba, era aquella que había llegado a su época a través de los registros de la historia. Según él, su trabajo consistía únicamente en conciliarla con la Escritura Sagrada. Pero, para nosotros, su filosofía consiste precisamente en esa obra de conciliación.

Maimónides se inspira en el neoplatonismo y en Aristóteles, en la citada obra, igual que las filosofías árabes, aunque la tendencia aristotélica ocupa un primer plano. Es por esto que ejerció una gran influencia sobre los filósofos cristianos del siglo siguiente, especialmente sobre Santo Tomás. De hecho, Gilson afirma:

Si Maimónides no hubiera enseñado una doctrina del alma fuertemente influenciada por la de Averroes, y que lo condujo a una especialísima concepción de la inmortalidad, podríamos decir que sus filosofías concuerdan en todos los puntos verdaderamente importantes².

Uno de los problemas tratados en el libro es el enigma fundamental de la filosofía: el tema del conocimiento, que abordaremos a continuación.

Aquello que hace al hombre un ser humano y lo diferencia de los demás seres que habitan en la Tierra es su alma racional. He aquí una doctrina que fue aceptada tanto por los filósofos griegos como por los medievales. En efecto, Maimónides define el alma, a la manera aristotélica, como forma. En un mundo hilemórfico, todo lo que ha sido creado por Dios está compuesto de materia y forma, así lo afirmaba Aristóteles y así lo recalca Maimónides. Todos los seres terrenales son compuestos, por ello corruptibles, contingentes y mortales. Entre las criaturas contingentes de la tierra, la más perfecta es el hombre, aunque sea poca cosa, comparado con las inteligencias puras del mundo superior. En palabras de nuestro autor:

Si consideras tu substancia y la de las esferas celestes, de los astros y de las Inteligencias separadas, reconocerás la verdad y te darás cuenta de que el hombre ciertamente es el ser

² GILSON, E., *La filosofía en la Edad Media*, Ed. Gredos, Madrid, 1965.

más perfecto y noble nacido de la materia (inferior), pero que, comparado con el ser de las esferas, y más con el de las Inteligencias separadas, es muy poca cosa.³

El alma es la forma del hombre y es distinta de las formas de los demás seres:

El alma de todo hombre es la forma que le dio Dios. El conocimiento de todos los preceptos (está) en el alma, forma del hombre, los que cumple, conociéndolos. Sobre esta forma del hombre se ha dicho en la Ley: *Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza* (Gén., I, 26). Como si dijera que se le dio una forma que conociera y adquiriera los conocimientos de los que no tienen cuerpo, como los ángeles, cuya forma no tiene cuerpo, para asemejarse a ellos.⁴

El alma humana no es material, por ello, para conocerla hay que observar sus manifestaciones. De hecho, utiliza los miembros corporales para realizar sus operaciones. Las facultades del alma actúan por medio de los sentidos internos, los externos, los miembros de la generación, el cerebro, etc. Maimónides (al igual que Aristóteles en su *De ánima*, II, 2) agrupa las facultades del alma en cinco clases: *nutritiva, sensitiva, imaginativa, apetitiva e intelectual*. La facultad nutritiva incluye la asimilación, retención, digestión, expulsión, crecimiento y disimilación. La sensitiva comprende los cinco sentidos externos. La imaginación guarda en sí y fija las imágenes de los objetos que son aprehendidas por los sentidos, y realiza combinaciones que pueden dar como resultado otras imágenes que no se encuentran en la realidad. También tiene la tarea de ser memoria de las imágenes:

La imaginación conserva los recuerdos de los objetos sensibles y reproduce las imágenes. Su actividad más intensa tiene lugar cuando los sentidos están en reposo.⁵

El apetito es la facultad que tiene el alma de desear o de rechazar, de donde deriva toda pasión humana como el amor, la ira, el temor, etc. Con esta actividad del alma colaboran todas las partes de cuerpo. Así lo expresa nuestro autor:

La parte atractiva es la facultad que lleva al hombre a desear una cosa o a alejarse de ella por aversión [...] Todos los miembros del cuerpo son órganos al servicio de esta facultad; la mano se utiliza para el apresamiento; el pie, para la marcha; el ojo, para la visión; el corazón, para inspirar valor o miedo. Dígase lo mismo de los restantes órganos interiores y exteriores, pues todos, con sus capacidades respectivas, están al servicio de la facultad atractiva.⁶

Por fin, la facultad intelectual o racional es la que hace al hombre un ser diferente y a su alma una forma superior a las demás formas de los seres de nuestro planeta. Gracias a ella, el

³ Maimónides, *Guía de perplejos*, III, 13, Editorial Trotta, S.A., Madrid, 1998.

⁴ Maimónides, *Jesode Torah*, IV, 8. Citado en P. José Llamas, O.S.A., *Maimónides siglo XII*, Ed. Aguilar, Madrid, pág. 120. Énfasis añadido.

⁵ Maimónides, *Guía de Perplejos*, II, 36.

⁶ Maimónides, *Ocho Capítulos*, I. Citado en P. José Llamas, *Maimónides siglo XII*, p. 120.

hombre conoce, reflexiona, distingue lo útil de lo inútil, y tiene un lenguaje articulado. La ciencia es un producto racional del alma humana, que proporciona el conocimiento verdadero de las cosas. El alma también reflexiona de manera práctica y artística, y determina la posibilidad y la manera de realizar una tarea. Como dice Maimónides:

La parte intelectual es una facultad que existe en el hombre, por la cual es inteligente, se dedica a la reflexión, adquiere la ciencia y distingue entre las acciones indignas y nobles. Entre estas operaciones, unas son de orden práctico, otras, especulativo. Algunas de las primeras atañen a las artes, otras son puramente meditativas. La actividad especulativa del hombre consiste en conocer las cosas invariables tal cual son y que de una manera genérica recibe el nombre de ciencia. Por la facultad artística, el hombre adquiere las artes; por ejemplo, la carpintería, la agricultura, la medicina y la navegación. La operación meditativa consiste en examinar, con ocasión de una cosa que se pretende ejecutar o del momento en que se la quiere poner en práctica, si es posible o no, y en el primer caso, cómo hay que ejecutarla.⁷

Por vía de ejemplo te aduciré la facultad racional del hombre, pues, por esta facultad, que es una sin multiplicidad, el hombre abarca las ciencias y las artes, y por ella a la vez cose, teje, edifica, sabe geometría y gobierna el Estado.⁸

La facultad racional del alma humana que caracteriza el proceso intelectual del hombre y lo distingue de los animales, es analizada por Maimónides en armonía con la posición defendida por Aristóteles, siglos antes. En efecto, el entendimiento tiene para los dos autores una función doble: la de entendimiento pasivo y entendimiento activo, o *patheticós* y *poieticós*.

Aristóteles dice que “El matemático despoja a las cosas de todas las cualidades sensibles (peso, ligereza, dureza, etc.) y las reduce a la cantidad discreta y continua; el físico prescinde de todas las determinaciones del ser que no se reduzcan al movimiento. De análoga manera el filósofo despoja al ser de todas las determinaciones particulares (cantidad, movimiento, etc.) y se limita a considerarlo solo en cuanto ser” (Metafísica XI, 3, 1061a 28 ss., 1061b) Según Aristóteles, tanto el conocimiento sensible como el intelectual proceden por abstracción: “El conocimiento sensible consiste, en efecto, en adquirir las formas sensibles sin la materia, como la cera adquiere la impronta del sello sin el hierro o el oro de que está compuesto” (*Acerca del alma*, II, 12, 424 a 18) y el intelectual abstrae de las formas sensibles, las formas inteligibles que están presentes en ellas. Aristóteles no acepta que los principios universales se encuentren en

⁷ *Ibíd.*

⁸ Maimónides, *Guía de Perplejos*, I, 53.

nuestra mente impresos por Dios, él opina que tenemos alguna capacidad que nos permite obtener los universales de las cosas⁹.

Entonces, para él, el hombre no tiene ideas innatas, sino capacidades innatas, como, por ejemplo, la capacidad de percibir, de recordar, de abstraer los universales y hacer definiciones de las cosas, es decir, de hacer ciencia¹⁰.

Tales capacidades son manifestaciones del alma racional humana, que es la forma más elevada de alma.

Los tres tipos de almas que enumera Aristóteles forman una serie en la cual la superior presupone la inferior, de manera que la humana, la más excelente, presupone la vegetativa (cuyas funciones son la asimilación y la reproducción) y la sensitiva (que se ocupa de la percepción sensible, el deseo y el movimiento local. La imaginación y la memoria pertenecen también al alma sensitiva).

El alma humana posee una función sobresaliente, que es el entendimiento (*nous*), capaz de intuir los principios de las demostraciones que no pueden ser deducidos por la ciencia y los “términos últimos”, es decir, los fines a los cuales se subordina la acción. El *nous* es la única parte del alma que preexiste al cuerpo y es inmortal, pero aunque proceda del exterior, permanece en el alma mientras vive el hombre, por eso su procedencia externa significa, más bien, según

⁹ Así lo dice el propio Aristóteles: “Sostener que los tenemos desde el principio es absurdo: que poseemos, en realidad, tales elementos del conocimiento, conocimiento superior a la demostración, sin reparar en él. Pero si los adquirimos sin haberlos tenido anteriormente, ¿cómo podríamos llegar a conocerlos y aprenderlos si no tenemos ningún conocimiento pre-existente? Esto es imposible, como decíamos al hablar de la demostración. Es, por lo tanto, evidentemente imposible, o bien que lo tengamos desde el comienzo, o bien que lo adquiramos, si somos ignorantes y carecemos de toda clase de conocimiento. De ello se sigue que debemos tener ya alguna capacidad” (*Segundos Analíticos* II, 19, 99b 26-34)

¹⁰ Aristóteles explica cómo se desarrolla el conocimiento empezando por la capacidad de percibir y pasando por las otras capacidades del hombre: “Esta capacidad pertenece, en realidad, a todos los animales, pues tienen ellos una capacidad innata de discernimiento, la denominada percepción. En algunos animales tiene lugar la retención de los preceptos, en otros no. Para aquellos en los que no tiene lugar... no hay conocimiento fuera de la percepción; pero otros pueden después de percibir algo, retenerlo aun en sus mentes. Y después de muchas ocasiones de este tipo, se origina una nueva diferencia: algunos llegan a tener un *logos* a partir de la retención de tales cosas, mientras que otros no. De la percepción, pues, proviene el recuerdo, y del recuerdo –cuando el recuerdo de la misma cosa ocurre con frecuencia– la experiencia. Y de la experiencia, o del todo universal que ha llegado a quedarse en la mente –lo uno distinto de lo múltiple, siempre que sea uno y el mismo en todas las cosas distintas–, proviene un principio de la técnica o del conocimiento científico: de la técnica, si concierne a lo que llega a ser; del conocimiento científico, si concierne a lo que es. Así, los estados en cuestión (i.e. los del conocimiento de los principios), ni se dan en nosotros de una forma ya determinada, ni se originan de otros estados que conozcan más que ellos, sino que se originan en la percepción [...] Es, pues, evidente que es mediante la inducción como hemos de alcanzar a conocer las primeras cosas. Porque es también de este modo como la percepción implanta lo universal en nosotros” (*Segundos Analíticos* II, 19, 99b 34-100b 4)

Reale, “su trascendencia en el sentido de diferencia de naturaleza; es decir, significa alteridad de esencia con respecto al cuerpo; significa la proclamación de la dimensión metaempírica, suprasensible y espiritual que hay en nosotros”¹¹.

Si la misión del entendimiento es aprehender las formas puras, entonces debe contener un principio potencial donde pueda recibirlas. Eso piensa Aristóteles:

Con respecto a la parte del alma, con la que ésta conoce y piensa –ya sea ésta algo separado, o bien algo no separable espacialmente pero sí idealmente– [...] la mencionada parte del alma no debe padecer nada, sino tan sólo recibir la forma, y convertirse potencialmente en semejante a la cosa, pero no ya en la cosa misma; en suma, la relación del pensante con lo pensado debe ser semejante a la del que siente con lo sentido. [...] el intelecto no puede tener ninguna otra naturaleza que no sea precisamente el ser potencialidad. Por tanto, la parte del alma que llamamos *nous* no es, en acto, ninguna de las realidades existentes, antes de su pensar efectivo¹²

Por otro lado, si las formas están potencialmente contenidas en las sensaciones, en la imaginación y en la memoria, será menester que el entendimiento posea también un principio de acción que actualice el pensamiento, que sea capaz de aprehender en acto a las formas, para que éstas, que están en las imágenes, lleguen a ser conceptos poseídos en acto. Es decir, un entendimiento que sea pura potencialidad no puede conocer, solo puede registrar formas. De ahí nace la división aristotélica entre “entendimiento en potencia, o posible” y “entendimiento agente, o activo”.

El entendimiento agente es el que intuye los primeros principios y es, también, el que abstrae las formas que están potencialmente en las imágenes sensibles. Cuando deposita esas formas en el entendimiento posible, ya son conceptos en acto. Aristóteles menciona así esta división:

por una parte, está el intelecto que tiene la potencialidad de ser todos los objetos, por la otra, el intelecto que produce todos, [...] y este intelecto está separado, es impasible y carece de toda mezcla, puesto que en su esencia es acto¹³

Aristóteles considera al conocimiento científico como un procedimiento fundamentalmente deductivo, cuya herramienta es la demostración silogística. Su meta es hallar las causas de las que dependen hechos determinados, deduciendo lo particular de lo general y el efecto de su causa. Pero reconoció que la premisa mayor del silogismo no puede obtenerse deduciéndola de los

¹¹ REALE, G. *Introducción a Aristóteles*, pág. 94.

¹² Aristóteles, *Acerca del alma*, T 4, 429a 10-429b 10.

¹³ Aristóteles, *Acerca del alma*, T 5, 430a 10-23.

primeros principios (por ejemplo, “Todos los hombres son mortales” es una afirmación que proviene de la observación de tantos casos particulares a lo largo de la historia, que se puede decir de todos los casos) pues nuestro conocimiento comienza con lo particular (con los productos de la sensación) para llegar después a lo universal. Así que tampoco se pueden *deducir* los universales a partir de las imágenes sensibles. Por ello recurrió a la inducción como el procedimiento por el que se obtiene lo universal a partir de lo particular. La inducción que Aristóteles considera científica es la *completa*, la que enumera todos los casos. No se trata de un raciocinio, como asegura Reale, sino de “una ‘conducción’ de lo particular a lo universal en virtud de una especie de aprehensión inmediata o de intuición”, que, podemos añadir, es la abstracción. Es decir, abstracción es la captación inmediata de la semejanza entre grupos de objetos singulares o entre eventos repetidos.

Resumiendo, el entendimiento agente realiza, en primer lugar, el acto de intuición que de manera pura y simple aprehende los primeros principios (el principal es el de ‘no contradicción’ y luego están los axiomas fundamentales de las ciencias) y, en segundo lugar, participa en el proceso inductivo, captando de manera inmediata, es decir, abstrayendo, la condición necesaria que permite enunciar algo con respecto a cada objeto particular (el que se elige como un ejemplar del caso determinado) y que podremos, finalmente, afirmar de todo el conjunto (por ejemplo, enunciamos algo con respecto a cada una de las especies de un género y luego lo afirmamos con respecto al género).

Maimónides sigue a Aristóteles en casi toda su explicación pero introduce algunas ideas, que toma de otras filosofías, en su teoría del conocimiento. Sobre el proceso gnoseológico en el cual entendimiento pasivo y activo colaboran, dice:

El hombre, antes de pensar una cosa, es inteligente en potencia; pero cuando ha pensado alguna cosa, como, por ejemplo, cuando ha pensado la forma de esta madera, abstrayéndola de su materia, y se ha representado la forma abstracta (porque en eso consiste la acción del entendimiento), se ha hecho inteligente en acto. El entendimiento que ha pasado al acto es la forma de la madera abstraída en el espíritu del hombre; porque el entendimiento no es otra cosa que el objeto inteligible. Comprenderás, pues, que la cosa inteligible es la forma abstraída de la madera, que es a la vez el entendimiento en acto: no hay allí dos cosas, a saber, el entendimiento y la forma pensada de la madera, porque el entendimiento en acto no es otra cosa que lo que ha sido pensado, y la cosa por la cual la forma de la madera ha sido pensada y abstraída, y que constituye lo *inteligente*, es, sin disputa, el entendimiento que ha

pasado al acto. [...] Pero siendo su acción su esencia, no hay, en lo que se ha puesto como entendimiento en acto, sino la forma de la madera en cuestión.¹⁴

A pesar de las evidentes similitudes entre ambas doctrinas (Aristóteles y Maimónides), existe una importante diferencia: para Aristóteles, el entendimiento agente era una facultad inmanente del alma humana; en cambio, para Maimónides, era una realidad externa al hombre y no una facultad propia del hombre, era una inteligencia pura (pero no Dios). El filósofo cordobés se inspiraba en teorías de Avicena y otros filósofos árabes que concebían tres Inteligencias en el universo: la Inteligencia suprema de Dios, la de la esfera del movimiento (esta inteligencia emana de Dios mismo y abarca todo el universo) y el entendimiento agente universal (este entendimiento emana de la inteligencia que corresponde a la esfera lunar y afecta a nuestro mundo).

Es decir, el hombre no tiene en su alma un entendimiento pasivo y uno agente que colaboren para lograr el conocimiento verdadero del mundo, sino que el hombre tiene un entendimiento en potencia, pasivo, que se vuelve activo, o en acto, durante el proceso de conocer en virtud de la actividad de un Entendimiento agente universal, una inteligencia pura que emana de Dios, del cual participa el entendimiento humano y, gracias a tal participación y a la acción poderosa de esa Inteligencia, nuestro entendimiento pasa de potencia a acto. El Entendimiento agente universal es, entonces, ‘causa’ y nuestro entendimiento en acto es ‘efecto’. Por ello, es fácil entender que las dos funciones del entendimiento humano según Maimónides se identifiquen entre sí y con lo inteligible que proviene del mundo.

Este Entendimiento agente universal, no se limita a su actuación sobre nuestro entendimiento, sino que actualiza, es decir, hace pasar de la ‘posibilidad de ser’ al ‘ser de hecho’, a todos los seres que están en relación de dependencia con él. Además, es el encargado de

¹⁴ Y continúa diciendo en el mismo texto: “Es, pues, claro (de una parte) que siempre que el entendimiento existe en acto, este entendimiento es la misma cosa inteligible, y (de otra parte) hemos dicho que la acción que constituye la esencia de todo entendimiento es ser inteligente; de donde se sigue que el entendimiento, lo inteligente y lo inteligible son siempre una sola y misma cosa, cuando se trata de un pensamiento en acto. Pero cuando se pone (un pensamiento) en potencia, hay necesariamente dos cosas: el entendimiento en potencia y lo inteligible en potencia. [...] Así, pues, el entendimiento en potencia y el inteligible en potencia son siempre dos cosas. Pero todo lo que está en potencia debe necesariamente tener un *substratum* que soporte esta potencia, como, por ejemplo, el hombre; de suerte que habrá allí tres cosas: el hombre que soporta dicha potencia, y que es el inteligente en potencia, esta potencia misma, que es el entendimiento en potencia, y la cosa apta para ser pensada, que es el inteligible en potencia; o bien, para hablar conforme a nuestro ejemplo: el hombre, el entendimiento *hylico* y la forma de la madera, que son tres cosas distintas. Pero cuando el entendimiento ha llegado al acto, las tres cosas no hacen más que una, y jamás se hallarán en el entendimiento y en lo inteligible dos cosas diferentes, sino cuando se toman en potencia”. Maimónides, *Guía de Perplejos*, I, 68.

informar todas las materias. Cuando el hombre piensa, participa (comparte de manera regateada) del entendimiento agente universal, el cual se vierte sobre la facultad racional humana. Así lo expresa Maimónides:

“La Inteligencia décima es el entendimiento activo, cuya existencia se demuestra por nuestros entendimientos, que pasan de la potencia al acto, y por las formas que sobrevienen a los seres que nacen y mueren, puesto que ellas no han estado en sus materias más que en potencia. Porque todo lo que pasa de la potencia al acto tiene necesariamente fuera de sí una cosa que le hace pasar; y es necesario que este eficiente sea de la misma especie que la cosa sobre la cual actúa. En efecto, el carpintero no hace el cofre porque él sea artesano, sino porque tiene en su espíritu la forma del cofre; y es la forma del cofre en el espíritu del artesano quien ha hecho pasar al acto y sobrevinir a la madera la forma del cofre. Igualmente, y sin duda alguna, lo que da la forma es una forma separada, y lo que da la existencia al entendimiento es un entendimiento, a saber, el entendimiento activo. De manera que el entendimiento activo es para los elementos y para lo que de ellos se compone lo que cada inteligencia separada, perteneciente a cualquiera esfera, es a esta esfera, y el papel del entendimiento en acto existente en nosotros, el cual emana del entendimiento activo y por el cual nosotros percibimos este último, es el mismo del entendimiento existente en cualquiera esfera, el cual emana de la Inteligencia separada y por el cual ella (la esfera) percibe la Inteligencia separada, la concibe, desea asimilarse a ella y llega de este modo al movimiento”¹⁵.

A esto añade Maimónides un concepto nuevo: el de *entendimiento adquirido*. En efecto, el conocimiento inteligible adquirido según el proceso que describió en el texto anterior, es un conjunto de realidades inteligibles positivas, las cuales quedan registradas permanentemente en la razón humana. A estas realidades las llama *entendimiento adquirido* o ciencia. Este entendimiento es de diferente naturaleza que el cuerpo en el cual es vertido, de hecho es inmortal y acción pura, es decir, es la actividad permanente que el entendimiento agente ejecuta sobre nuestra razón, así como el conjunto del conocimiento intelectual que resulta de esa actividad, y que no se extingue en el tiempo ni en el espacio.

El conocimiento intelectual, la ciencia, es el conocimiento de las formas, de las esencias de las cosas, que a pesar de tener en el proceso de su obtención un origen externo a nuestro cuerpo, o una dependencia de una potencia exterior y superior a nosotros, tiene que permanecer en nosotros, pues de lo contrario no nos sería de ninguna utilidad a la hora de conocer el mundo sensible, sede de las formas, manifestación de las esencias. De ahí que este fragmento del libro se torne particularmente oscuro, en donde se afirma la separación y al mismo tiempo la propiedad

¹⁵ Maimónides, *Guía de Perplejos*, II, 4. Énfasis añadido.

que el hombre tiene del ‘entendimiento adquirido’. Su propio nombre ‘adquirido’ parece indicar la posesión por parte de un sujeto. Veamos:

Sábetete que las relaciones entre Dios y el universo se podrán comparar con las que existen entre el *entendimiento adquirido* y el hombre, pues este entendimiento no es una facultad en un cuerpo, puesto que está separada realmente del cuerpo sobre el que se derrama. Por lo que respecta a la facultad racional, se la podría comparar con las inteligencias de las esferas que se hallan en los cuerpos. Pero la cuestión de inteligencias de las esferas, la existencia de inteligencias separadas y la idea del entendimiento adquirido, que es igualmente separado, son cosas que necesitan un estudio especial, pues sus demostraciones, aunque verdaderas, son oscuras¹⁶.

El entendimiento adquirido no es otra cosa que el entendimiento en acto, que en alguna manera se ha hecho propiedad del hombre, al estar continuamente presentes en su inteligencia las formas inteligibles y poderse en cada instante identificar con ellas sin necesidad de nuevos esfuerzos¹⁷.

Además, coincidiendo con Aristóteles, Maimónides considera que el conocimiento racional del hombre procede por abstracción. El objeto a que aspira la razón es la forma (es decir, la unidad estructural que posibilita la cohesión, la existencia de una cosa como algo determinado y por ello su definición) y ésta se encuentra siempre unida a una materia; luego es función de la facultad superior del ser humano, la razón, abstraer, sacar, separar la forma (lo general e invariable) de los accidentes cambiantes, junto con los cuales constituye los entes naturales existentes en acto.

Pero la inteligencia es capaz de conocer dos tipos diferentes de realidades generales, dice Maimónides, el *general abstracto* y el *general real*. El *general abstracto* es una representación puramente subjetiva del espíritu humano, como por ejemplo: los axiomas, los conceptos lógicos y los matemáticos. Para nuestro filósofo, esta clase de universal, no tiene un correlato real, pues el mundo está formado únicamente por individuos. En cambio, por *general real* entiende la forma de los entes.

El tipo de conocimiento que considera superior es el conocimiento profético. La profecía es un conocimiento humano habitual, racional, que se obtienen bajo condiciones morales, intelectuales y psíquicas excepcionalmente favorables. Cuando el entendimiento agente universal, explica Maimónides, se derrama sobre la facultad racional produce los sabios especulativos y científicos, cuando se derrama sobre la imaginación produce los legisladores, augures,

¹⁶ Maimónides, *Guía de Perplejos*, I, 72

¹⁷ *Ibid.* II, 38.

taumaturgos y adivinos. Y cuando se derrama sobre la facultad racional y también sobre la imaginación produce los profetas. A más intensidad del influjo, mayor calidad del profeta que participa del entendimiento universal.

El hombre que aspire al conocimiento profético tiene que estar dotado de una inteligencia sólida y profunda, interesada por los grandes problemas humanos, y ejercitada en la especulación. Debe poseer, además, una moralidad extraordinaria y un cerebro sano provisto de una imaginación vigorosa. Esta imagen sobre cómo debe ser un profeta está muy lejos de la idea cristiana del don de la profecía. Recordemos, por ejemplo, a Juan el Bautista vagando por el desierto, comiendo langostas, y recibiendo la inspiración divina en medio de una conducta rayana en la locura, o los descensos del ‘Espíritu Santo’ sobre gente iletrada y del vulgo que inmediatamente empezaban a hablar en lenguas o a profetizar. Dice Ramban:

Sabe bien que un profeta, para poder profetizar, debe poseer todas las cualidades intelectuales y la mayor parte de las morales, sobre todo las contenidas en esta sentencia de los Doctores: ‘La inspiración profética se concede solamente al hombre sabio, fuerte y rico’. El término sabio abarca ciertamente las cualidades intelectuales; el vocablo rico se aplica a las morales, es decir, al contentamiento, porque los doctores al hombre contento con su suerte le llaman rico, en conformidad con la sentencia de Aboth: ‘¿Quién es rico? El que está contento con su suerte, o sea el que se contenta con lo que su destino le ha concedido y no se aflige por lo que no le ha otorgado’. Asimismo, el término fuerte se asigna a las cualidades morales, a saber, a aquel que encamina sus actividades según las normas de la razón. Por eso dicen los Doctores: ‘¿Quién es fuerte? El que domina sus pasiones¹⁸

El profeta ha de ser un hombre superior, intelectual y moralmente, y, además, debe tener la vocación divina para ejercer ese ministerio. Pero aun un hombre superior que cumpla con todos los requisitos para recibir la fuerte inspiración que Dios le otorga a través del entendimiento agente universal, solo la recibirá, solo será un profeta, cuando Dios así lo decida.

Ahora bien, todos los hombres deben buscar la perfección aunque no sean elegidos para ser profetas, de ello depende su inmortalidad.

En efecto, no toda alma es inmortal, para Maimónides solo aquella que se perfecciona por medio de la adquisición de conocimiento. Hay dos perfecciones que tiene que lograr el hombre: la primera es la del cuerpo, la segunda la del alma.

La primera consiste en el disfrute de una completa salud en toda la economía corporal, la que no se puede conseguir sin lo necesario que se busca, a saber: los alimentos y demás cosas

¹⁸ Maimónides, *Ocho Capítulos*, VII. Citado en P. José Llamas, *Maimónides siglo XII*.

atañentes al régimen del cuerpo, [...] El hombre, solo y aislado, no podría conseguirlo, y el individuo llega a este punto por la reunión en sociedad, pues es una máxima conocida que el hombre es naturalmente sociable. La segunda perfección es la de ser racional en acto, o sea, poseer la inteligencia en acto, para que el hombre adquiriera los conocimientos posibles de todo lo que existe. Es evidente que en esta segunda perfección no se trata ni de acciones ni de costumbres, sino únicamente de ideas, a las cuales se llega por la especulación, siendo aquellas el resultado de la reflexión. Es evidente que a esa segunda perfección sublime no se puede llegar sin la previa posesión de la primera, pues es imposible que el hombre, atormentado por un dolor, por el hambre, sed, calor, frío, perciba las ideas de lo que se pretende comprender. Una vez conseguida la primera perfección, es posible la de la segunda, que es más noble, pues sólo por ella el hombre es inmortal.¹⁹

Únicamente los que llegan a la muerte con tales perfecciones poseen el entendimiento adquirido, el cual es la parte del alma que sobrevive a la muerte. No es igual, por lo tanto, el alma del que nace que la del que muere. La primera es el entendimiento *hylico*, pura disposición, en cambio la segunda es el entendimiento adquirido que después de morir el individuo, se identifica con el entendimiento agente universal.

La conducta moral adecuada debe acompañar, como vimos, a la especulación racional. El hombre es responsable de sus acciones, además, la moralidad requiere de la razón para su ejercicio. Y es la ley positiva la que completa la ley natural inserta en el hombre, por medio de disposiciones que corrigen los defectos que le impiden llegar a la perfección.

La ley tiene, entre otros fines, lograr que el hombre rechace y menosprecie los apetitos, que los restrinja y solo los satisfaga en la medida estrictamente necesaria. También estimula al hombre a la práctica de las virtudes, las cuales son de dos tipos: intelectuales y morales. Las primeras son operaciones de la facultad racional, como la sabiduría y la razón teórica; las segundas atañen a la parte apetitiva que tiene que estar moderada por la facultad racional. Éstas son numerosas, algunas son la continencia, la generosidad, la honestidad, la mansedumbre, la humildad, la valentía, etc. Los vicios consisten en el defecto o el exceso de tales cualidades.

La acción virtuosa consiste, entonces, en lograr la equidistancia entre los dos extremos: el defecto y el exceso. “Solamente es loable la disposición que tiende a conservar el justo medio”, dice Maimónides. Y tal disposición se instala en el alma a través de la repetición frecuente. El ejercicio continuado de las virtudes conduce a la santidad y la perfección moral suma es la tendencia al conocimiento de Dios. Hay varios grados de perfección accesibles al hombre y el último grado de perfección es el de los profetas.

¹⁹ Maimónides, *Guía de Perplejos*, III, 27.

Así pues, para concluir, aunque según Maimónides la inmortalidad era un privilegio de los justos, mantenía la libertad de la voluntad por la que los hombres decidían ser o no justos y negaba el determinismo de los cuerpos celestes sobre la conducta humana. Además, tuvo más éxito que sus contemporáneos en la labor de conciliar la filosofía aristotélica con la ortodoxia judía. Es un pensador valioso, precursor, que nos proporciona intensas luces para entender las síntesis escolásticas del siglo XIII.

Filosofía del teatro

José Julián Martínez

(Universidad Central de Venezuela)



**apuntes
filosóficos**

Vol. 27 No. 53

Filosofía del teatro
Philosophy of theater

José Julián Martínez
(Universidad Central de Venezuela)

Artículo Recibido: 1 de diciembre de 2018.

Arbitrado: 29 de enero de 2019.

Resumen: El propósito de este artículo es plantear algunas reflexiones sobre la filosofía del teatro y, así mismo, usar el caso de Antígona a manera de ejemplo de cómo aparecen indagaciones y problemas filosóficos en una pieza teatral.

Palabras clave: Teatro, filosofía, Antígona, Platón, Shakespeare.

Abstract: The purpose of this article is to propose some reflections on the philosophy of theater and, likewise, use the case of Antigone as an example of how inquiries and philosophical problems appear in a theatrical piece.

Keywords: Theater, philosophy, Antigone, Plato, Shakespeare.

La filosofía del teatro propone preguntas y algunas respuestas que intentan dar cuenta de las posibilidades del hecho teatral, su arquitectura ontológica y aquello que lo caracteriza de manera específica. Así mismo, aborda el fenómeno del teatro viéndolo –entre otras cosas– como una fuente de reflexión acerca de quiénes somos y del mundo que nos rodea, pues en cualquier producto de la creación teatral hay siempre la sugerencia de una o varias ideas que podemos llamar *filosóficas*.

A manera de un primer acercamiento, encontramos al menos tres ejes centrales para hablar en general de la filosofía del teatro: 1) el teatro como problema filosófico (sobre todo desde su ontología), 2) el teatro como práctica concreta (lo que la experiencia de hacer teatro tiene de experiencia filosófica) y por último 3) el teatro como generador escénico de los problemas del pensar filosófico.

La pregunta por la ontología del teatro –por el ser de la actividad teatral en todo su espectro– puede ser un objeto de estudio para la filosofía. Si el teatro, como *el ser* según Aristóteles, se dice de muchas maneras, será válido intentar responder por qué llamamos teatro a eventos tan disímiles como el sainete, el montaje posmoderno, el teatro clásico y las vanguardias. Ante esta pregunta una de las aproximaciones más lúcidas e influyentes ha sido la de Grotowski: “encontramos que el teatro puede existir sin maquillaje, sin vestuarios especiales, sin escenografía [...] sin iluminación, sin efectos de sonido, etc. No puede existir sin la relación actor-espectador en la que se establece la comunión perceptual, directa y viva”¹. Entonces –en un primer acercamiento– lo que tendrían en común las diversas poéticas y expresiones teatrales sería el hecho de que en todas ellas existe la relación actor-espectador desde el “aquí” y el “ahora”. A diferencia del cine, donde los actores pueden incluso estar muertos o miles de kilómetros de distancia, el hecho teatral implica una experiencia inmediata, en el mismo lugar y en el mismo tiempo, donde se encuentran en vivo tanto artistas como espectadores-participantes. Esto, por supuesto, no es lo único que cabe decir sobre el tema, es solo un abreboza a la problemática y el universo reflexivo de la ontología del teatro.

En otro orden de ideas, dentro de la creación teatral vista como una especie de escenificación de temáticas que bien podrían llamarse *filosóficas*, quizá el primer aspecto a resaltar es que de alguna manera los montajes teatrales (unos más y mejor, otros menos y peor)

¹ GROTOWSKI, Jerzy, *Hacia un teatro pobre*, México, Siglo XXI, 1986, p. 13.

apuntan a una o varias reflexiones acerca del mundo y la vida. Quizá esto funciona también en sentido inverso: de cierta forma la actividad filosófica se sustenta en una o varias situaciones teatrales. Esta relación imbricada parece ser así desde hace mucho tiempo. En la Atenas clásica, por ejemplo, los espectadores sabían que el evento teatral era también un encuentro dialógico, crítico, propositivo. La gente iba al teatro para entretenerse, encontrarse con la vida y confrontar ideas. Por otro lado, una parte de la filosofía como pensamiento sistemático, nació con obras teatrales centradas en las preguntas por nuestra humanidad, la sociedad y el cosmos que nos rodea. Los diálogos platónicos son dramatizaciones de las propuestas que Sócrates y Platón ofrecieron para formular modelos, preguntas, enfoques y respuestas acerca del mundo humano.

Sin embargo, el tipo de filosofía que encontramos en el teatro no es tanto un edificio intelectual sino más bien un planteamiento no particularmente académico que conecta con nuestras existencias en general o, al menos, con muchas de nuestras interrogantes, apreciaciones e inquietudes. Cuando el teatro vale la pena es una especie de filosofía; si toca lo esencial nos muestra el mundo y también lo que hay detrás del mundo. Actores y actrices son el profundo alter ego del público y, a su vez, los espectadores-participantes son la materia de donde salen los personajes o las imágenes teatralizadas. Porque no solo en lo que presencia el público aparece el teatro. También está el proceso, lo que le ocurre a la gente que monta una obra. Sujetos que empiezan a sentir y a pensar como nunca antes habían sentido y pensado. Seres que retoman su propio crecimiento, aunque a veces sólo sea en la dimensión de un centímetro. Se trata, diría Grotowski "... de la superación de los límites [...] de una confrontación, de un proceso de autoconocimiento"².

Ahora bien, es posible que en la cotidianidad del siglo XXI el teatro como contexto de discusiones sobre problemas actuales o eternos, no tenga la misma presencia que en la antigüedad. Porque hoy los tiempos son distintos, la calle posee otro ritmo, el tráfico tiene otra dimensión y la competencia con medios como la televisión, Internet y el cine es casi desleal. No obstante, el teatro tiene la ventaja de compartir la misma temporalidad y el mismo espacio que el público, es en esencia un encuentro en tiempo real, la misa artística o la terapia estética donde se muestran virtudes y problemas humanos. Una especie de ágora filosófica en el que las miradas se

² GROTOWSKI, Op. Cit., p. 93.

cruzan dentro de un aquí y un ahora esencial en las conversaciones, que resulta imposible para el cine y la televisión.

Inspirado en el concepto de *convivialité* que Florence Dupont aplica al contexto de la literatura³, Jorge Dubatti, introduce el término “convivio” (a pesar de que tal vez una traducción más orgánica habría sido “convivialidad”). Para el teatrólogo argentino, el convivio ocurre cuando dos o más seres humanos se encuentran en un mismo sitio y de cuerpo presente, en “una encrucijada espacio-temporal cotidiana”⁴. Tal como se planteó unas líneas más arriba, sin ese mínimo encuentro donde alguien hace de artista creador y otro de espectador-participante, no hay teatro. De ahí que el convivio, según Dubatti, es “el principio –en el doble sentido de fundamento y punto de partida lógico-temporal– de la teatralidad”⁵. O sea, el convivio es un principio fundamental porque sin presencia física no hay teatro y, a su vez, toda obra de teatro comienza, principia, en el encuentro convivial.

Además podemos agregar que por su estar en ese convivio del aquí y el ahora el teatro, lo mismo que la filosofía, puede ocurrir en cualquier momento. La relación interhumana que comparten artistas y público de manera directa, poder hablarle al espectador-participante, entregarle una pelota, cruzar miradas u oír los mismos sonidos, crea una complicidad parecida a la charla, al intercambio de ideas. El diálogo inmediato del teatro es parte de su naturaleza, así que no es de extrañar que lo político y las preocupaciones éticas y metafísicas, cientos de años antes de Sócrates, se plantearan a través de los mitos, los ditirambos, las representaciones que, en mayor o menor grado, han construido desde siempre escenas para ver nuestra humanidad; para preguntarnos desde un diálogo cómplice qué significa ser humano, qué hacemos con nuestras vidas o en quiénes queremos convertirnos. El teatro, en su sentido más amplio, sea creación colectiva, mímica, dramaturgia sensorial o coqueteo con la danza, es también una proposición conceptual. Esta idea ha acompañado desde hace siglos a los filósofos. Por nombrar solo un ejemplo véase la famosa tríada Sócrates, Platón y Aristóteles citando constantemente a dramaturgos y poetas a la hora de hacer filosofía. Estos tres pensadores estaban al tanto de que cualquier parecido entre nosotros y los personajes de ficción no es mera coincidencia.

³ DUPONT, Florence, *L'Invention de la littérature. De L'ivresse grecque au livre Latin*, París, La Decouverte, 1994.

⁴ DUBATTI, Jorge, *Filosofía del teatro I*, Buenos Aires, Atuel, 2007, p. 43.

⁵ *Ibidem*.

Incluso aunque posea una baja dosis de riesgo, creatividad y valentía, todo montaje es una búsqueda, una suerte de pensamiento que se mueve entre la carne y los huesos. En tal sentido, cuando una obra nos conmueve o nos re-mueve, contacta con nuestras circunstancias políticas, sociales, psicológicas, morales y nos devuelve, en los casos más relevantes, una mirada aguda, sagaz. Mirada que en ocasiones puede ser de una gran influencia en lo social.

Dentro su famosa *República*, Platón reconoce esta influencia del arte sobre los ciudadanos. Sabe que universos como la *Iliada* y la *Odisea* encierran modelos políticos y éticos. Enseñan el valor del amor filial y conyugal, también muestran las lágrimas de los héroes, así como sus valientes hazañas. Por eso Platón quiere controlar los enormes poderes de la poesía. Con una actitud similar a la de nuestra tradición respecto a los héroes de la patria, quiere pintarlos sin miedos, ni dudas, ni astucias inmorales, ni prejuicios despreciables. El dibujo ideal de los héroes de Platón no debe tener ninguna mancha; sin importar que eso los haga inhumanos. No deben ser mostrados “quejándose y lamentándose de tantas otras cosas como las que Homero ha descrito”⁶ (por eso, no sin dificultad para el filósofo ateniense, Homero, el gran poeta y educador de los griegos, es también expulsado de la Polis platónica). Es curioso que, desde esta perspectiva, lo que quiere Platón es crear un personaje de ficción. Con determinación de acercarse a una idea más pura de héroe y de ciudadano ejemplar, termina creando una fantasía cercana a sus gustos y a su postura política. A partir de esa propuesta, también vemos junto a Platón un problema que aborda la poética desde una inquietud central de la *paideia* (de la educación integral: cívica e intelectual), y que puede resumirse en esta pregunta: *¿Qué es lo que hay que enseñar?*

Pregunta difícil y polémica, porque incluso sin proponérselo todo arte enseña. El Platón de este período nos dirá que el estilo del poeta ideal será austero y poco encantador y, sobre todo, se esperará que tenga más que ver con el modo de hablar del hombre de bien⁷; o sea, el que es valiente en todo momento, que nunca flaquea, que es justo, etc. Por eso condena a casi todos los creadores brillantes, hacedores de tramas en las que los héroes son sospechosamente humanos: lloran, temen, mienten, son seductores y llegan a ser impíos. A Platón le parece que esto no puede permitirse, defiende al personaje unidimensional (¿aburrido?) pues de lo contrario se estaría incentivando una conducta contraria a la del ciudadano “ideal”.

⁶ Platón, *República*, En *Diálogos*, Madrid, Gredos, 2000, vol. IV, Libro III, 388b, p.153.

⁷ *Ibidem*.

Así que los personajes del *poietés*, del artista creador, del dramaturgo, pueden ser unos excelsos maestros o unos tergiversadores infames. Es decir: el arte dramático es un cuchillo de doble filo. Si nos corta o no, dependerá del criterio de los receptores, del público, y de todos aquellos que funjan de censores o analistas. De ahí que lo que el teatro nos pueda hacer descubrir, es y será un asunto controvertible.

Por otro lado Platón, lo mismo que nosotros –aunque tal vez por distintas razones– sabía que no todas las obras teatrales vuelan con maestría. Y hoy, al igual que antes, resulta difícil ponerse de acuerdo sobre cuáles son las que logran cierta altura. En nuestros días, aunque no seamos tan totalitarios como Platón, a muchos nos da la impresión de que el 90% de la cartelera teatral y cinematográfica, así como de los títulos que se ofrecen en las librerías, son un material del que podemos prescindir, por no decir otra cosa. Pero ese 10% que se vuelve apreciable sigue siendo un arma de doble filo.

Nos enamoramos pocas veces. Y pocas veces salimos realmente encantados del encuentro con lo que llamamos teatro. Pero cuando eso ocurre sentimos algo parecido a estar enamorados. Como si el evento hubiera sido puesto en escena en algún lugar del corazón.

En todo caso todos los universos teatrales –a su manera– procuran averiguar dónde estamos parados y de qué estamos rodeados. Esto es una guía –no determinista pero sin duda fundamental– sobre lo que se hace y se podría hacer a partir de cada campo de la creación teatral. ¿Desde qué sociedad se actúa y se dirige? ¿Cuál es la moda ideológica imperante? ¿Existe la moda? ¿Cuáles son las formas de ir en contra o a favor? ¿Por qué hacerlo? ¿Qué derechos están vigentes o por lograr? ¿Cuál es el conflicto? ¿Hay un enfoque que debe ser planteado? ¿Cómo podemos mejorar nuestras vidas? ¿Qué las hace peores o mejores?

Si bien es cierto que el teatro es mucho más que un tipo de conocimiento estético-racional, creo que tenemos derecho a ver en él un tipo de pensamiento que, desde la libertad del juego, la imaginación y el vértigo, implica una búsqueda similar a la de la filosofía, pues ofrece preguntas y respuestas sobre la política, el amor, la moral, el placer, la muerte, el alma. En fin, averigua y se asombra.

Pero el teatro es también subversión, absurdo, provocación, embriaguez de Dionisio. Es el actor que recorre dos cuadras de la ciudad arrastrándose por la acera; sin necesidad de querer decirnos algo en concreto con su obra, y a la vez siempre apuntando a un descubrimiento

reflexivo. En mi opinión, cuando Nietzsche se erige como el asesino de la razón, es solo para proponer una forma “distinta” de razonar; tal vez más cercana al cuerpo, quizá menos segura de sí misma. Se trata de encarnar una vez más la propia vida y de pensar con nuevos ojos lo ya pensado. “¿*En qué crees?*” –pregunta Nietzsche– “En que los pesos de todas las cosas han de ser fijados de nuevo”⁸.

Esta racionalidad que ha perdido cierta rigidez dogmática, y esta poesía filosófica que ausculta nuestro cuerpo, se encuentran tanto en la máscara alegre como en la triste. En la tragedia y en la comedia. Está en el *clown* tradicional o en el metafórico. Lo vemos en el circo pobre de toda la vida, pero también en el sofisticado *Cirque du Soleil*. Es la psicoterapia graciosa y profunda de *Lo Frío y lo Caliente*, de Pacho O’Donnell⁹. Son las *Lomas de Poleo*, de Edeberto Galindo¹⁰, arrancando casi literalmente la piel de los personajes para mostrar la realidad de una ciudad (¿de un mundo?) cada vez más célebre por las innumerables formas en que ejerce la violencia. De ahí que, por ejemplo, filósofas de la altura de Martha Nussbaum o Úrsula Wolf, consideren que una pieza teatral puede ilustrar mejor que la filosofía estrictamente académica nuestras angustias, aciertos, desaciertos y descubrimientos.

En su célebre tercer acto, Hamlet dice aquello de: “*To be or not to be, that is the question*”. Si alguien demostrara que toda la filosofía puede reducirse a sólo diez verdaderos problemas, sin la menor duda en la lista estaría el de “ser o no ser”. De una u otra forma todos nos hemos planteado (y nos seguiremos planteando) esta cuestión. Nos toca elegir, en la vida real y concreta, entre el movimiento o la calma, entre la aceptación o la lucha. Hamlet se pregunta: “Ser o no ser. ¿Qué es más noble para el alma, sufrir los dardos y las flechas de la despiadada fortuna; o armarse contra un mar de problemas y darles fin oponiéndose a ellos?”¹¹ Eso también puede preguntárselo el taxista que ha de decidir entre seguir en su trabajo o dedicarse a otra cosa. Ante las distintas encrucijadas de la vida hemos de resolver si vamos a aceptar las flechas y los dardos de la fortuna (como dirían Hamlet y Séneca) o si vamos a pelear y combatir. ¿Qué ha de hacer el portero que no sabe si fugarse con su amante o enderezar su vida matrimonial? ¿Es impulsiva e inmadura la opción de fugarse? ¿Si continua en su matrimonio es un conformista? Nuestro portero, devanándose los sesos y estrujándose el corazón, es un poco Hamlet. Y como sabemos

⁸ NIETZSCHE, Friedrich, *La Gaya ciencia*, Madrid, Akal, 1998, § 269, p.190.

⁹ O’DONELL, Pacho, *Teatro*, Buenos Aires, Galerna, 1997.

¹⁰ HUGO, Víctor (y otros), *Cinco dramaturgos chihuahuenses*, México, Gobierno Municipal, 2005.

¹¹ SHAKESPEARE, *Hamlet*, Londres, Penguin Books, 2005, p.55.

que Séneca, filósofo y dramaturgo romano, fue una influencia en la obra de Shakespeare, podemos imaginar que el portero hace suyo este texto de Séneca: “Nadie se preocupa de vivir bien, sino de vivir mucho tiempo; a pesar de que en poder de todos está vivir bien, mientras que vivir largo tiempo no está en poder de ninguno”¹².

El famoso *To be or not to be* parece igualmente el nombre de un juego. *Ser o no ser*, tal vez así se llama el juego del teatro y de la vida. Si ese fuera el caso, la fluidez y la alegría típica de los juegos nos podrían hacer más llevadero el enorme esfuerzo por lograr un buen teatro y una vida que valga la pena. Las obras que nos ponen a pensar dentro de un juego emocional, nos transportan mucho más allá de las apariencias (quizá esa sea su tarea) y nos hacen volar a una altura ideal. Finalmente, al caer, podría ser que aterricemos más vivos que de costumbre y con los pies mejor puestos sobre la tierra.

Esto de volar y caer mejor posicionados es incluso un efecto del performance teatral abstracto, al menos mientras no nos resulte indiferente, demasiado alejado o aburrido. Siempre y cuando nos toque, nos signifique algo. El simple hecho de que nos remueva emocionalmente conlleva una reflexión implícita o explícita, que puede ir desde un vago preconceito hasta un claro planteamiento social, afectivo, ético o existencial. En general –aunque no siempre– todo esto se ve con más claridad en el caso de las obras clásicas, con principio, desarrollo y fin. Permítanme unos minutos para echarle un vistazo al caso de Antígona.

Como en muchas tragedias teatrales y también humanas, la desgracia de Antígona es no ver lo evidente. La obra trata de la infelicidad de unos seres que no oyen ni se oyen. Igualmente habla de las consecuencias éticas y políticas cuando se simplifica en exceso. Claro está que Antígona es muchas cosas más, pero aquí me interesa resaltar algunos enfoques ético-políticos que aparecen en ella, factores que podrían sintetizarse en algo llamado “el factor *Deinon*”. Los griegos usaban ese vocablo para referirse a algo deslumbrante, pavoroso o digno de mucha admiración. Lo *deinón* es algo extremo, extraño, casi anormal. Los seres humanos pueden, por ejemplo, hacer cosas bellas fuera de lo común; también son capaces de ser unos monstruos extraños y atípicos dentro del reino animal. El Coro de Antígona dice: “Muchas cosas portentosas hay, y ninguna más portentosa (*deinón*) que el ser humano”¹³. Un ser que curiosamente puede llevar a cabo actos asombrosos debido a su ramplona simplificación. Un caso típico de *deinón* sucede cuando

¹² Séneca, *Epístolas Morales a Lucilio*, Madrid, Gredos, 2001, Libro III, Epíst 22, p.99.

¹³ SÓFOCLES, *Antígona En: Tragedias y fragmentos*, Madrid, Ediciones Clásicas, 1999, p.422.

estrechamos las fronteras de nuestro ego y nos dividimos entre el bando de los buenos y el de los malos, llegando incluso a deshumanizar al otro. Creonte no asume que hay intereses encontrados en la situación en la que se encuentra; la mujer a la que mandará a matar es su sobrina y la prometida de su hijo, pero él prefiere verla como un simple obstáculo más. En su insistencia por simplificar las cosas, el rey Creonte pasa por alto que Polinices también era su pariente, por lo cual estaría obligado a brindarle alguna opción funeraria medianamente digna, distinta a la de quedar a merced de los buitres.

Incluso se asoma la posibilidad de que el pueblo de Tebas no esté de acuerdo con el rey. Escuchar la voz de su pueblo sería, por un lado, el deber de un buen gobernante y, por otro, una acertada maniobra política que le permitiría a Creonte quedar como un rey comprensivo y justo. No obstante hace oídos sordos cuando su hijo Hemón le pide que recapacite; no está dispuesto a escuchar.

Para el monarca, Antígona es, pase lo que pase, alguien que se ha rebelado a la palabra del rey y debe pagar por ello. A Creonte no le importa que ella sea su sobrina y la prometida de su hijo. ¿Dónde ha escondido su filiación y su relación afectiva con su hijo y su sobrina? También cabe preguntar cuál es el verdadero criterio de Creonte, ¿Es su cólera la rabia de un niño al que no se le ha hecho caso? ¿Están sus actos guiados por el beneficio de la ciudad o por los caprichos del monarca?

CREONTE: ¿Es la ciudad la que me va a decir lo que tengo que mandar?

HEMÓN: ¡Bien mandarías tú solo en una ciudad desierta!¹⁴.

Ningún criterio que no venga del rey será sabio y ninguna voz que no sea la suya será oída. Es posible que Sófocles nos esté diciendo que la simplificación de los conflictos, donde las cosas solo son blancas o negras, está emparentada con la autocracia. La tiranía es por definición la imposición de un poder y un criterio por encima del de los demás, así que la simplificación le viene como anillo al dedo.

La rigidez en la simplificación de Creonte persigue el sueño de los reaccionarios: un mundo lleno de paz (la del sepulcro), “sin conflictos”, “seguro” y de valores inamovibles. En cierto sentido representa, *mutatis mutandis*, algo parecido a la homogeneización religiosa que en distintos niveles encontramos en la mayor parte de las iglesias, o el pensamiento unívoco de

¹⁴ *Ibíd.*, p.439.

ciertas escuelas de la izquierda institucionalizada, o la globalización uniformadora de la sociedad de consumo.

Pero, ¿es Creonte el único que simplifica en exceso? Pareciera que no. En la conversación que antecede a los desgraciados eventos, Antígona simplifica las cosas con el aterrador argumento de que debe defender el honor. Es cierto que ella es también la mujer que se niega a cumplir el rol que le tiene preparado un mundo gobernado por hombres. Sin embargo, cuando le cuenta su plan a su hermana Ismene, que intenta convencerla de no contradecir a Creonte, Antígona decide no ver ni oír. De nada valen los intentos de Ismene por lograr que su hermana entre en razón. Antígona es tan testaruda como Creonte y en el fondo sabe que es una insensata, pero actúa como si todo aquello (incluida su imprudencia) fuese necesario. Situación que no es muy distinta en la versión de Jean Anouilh, donde su Antígona suelta frases tan sedimentadas como: “No quiero comprender. Eso está bien para usted. Yo estoy aquí para otra cosa que para comprender. Estoy aquí para decirle que no y para morir”¹⁵.

Nuestra heroína lo reserva todo para su estancia entre los muertos; incluyendo el amor. Con su prometido Hemón nunca habla, a Creonte no intenta recordarle el afecto que se deben, y a su hermana no le dedica ningún gesto afectivo. Por su parte, Creonte actúa de manera muy similar. De alguna forma ambos personajes han alterado su naturaleza humana. *Eros* ya no los alcanza ni ellos lo sienten.

Tal y como sugiere Hegel, tanto el rey como Antígona creen tener una postura “válida” que defender. El primero, siente “la preocupación por el bien de toda la ciudad. Pero Antígona está animada de una fuerza también ética, el sagrado amor por el hermano, a quien ella no puede dejar insepulto como despojo de las aves de presa”¹⁶. Para Hegel el reto consiste en superar las diferencias entre el Estado (Creonte) y la familia (Antígona). “Solamente cuando ambos lados se someten por igual se cumple el derecho absoluto y surge la sustancia ética, como la potencia negativa que absorbe a ambos lados como el destino omnipotente y justo”¹⁷.

Ahora bien, una cosa es pensar en un Estado menos autocrático, con un marco que implica el derecho y que respete ciertas tradiciones (según Hegel esto aparecerá en Roma y no en Grecia), y otra muy distinta es creer que se podrán eliminar definitivamente las tensiones y los conflictos

¹⁵ ANOUILH, Jean, *Antígona*, Buenos Aires, Losada, 2009, p.175.

¹⁶ HEGEL, G.W.F, *Estética (2), La idea de lo bello artístico*, Buenos Aires, Siglo XX, 1983, p.p 189-90.

¹⁷ HEGEL, G.W.F, *Fenomenología del espíritu*, México, FCE, 279.

en un destino “omnipotente y justo”. En primer lugar, para alcanzar eso harían falta unos cambios en el Estado tan radicales que serían casi mágicos. Y en segundo lugar, resultan dudosas las ventajas que se esperan de una campaña contra la superación *total* de los conflictos. Justamente el problema en la Antígona de Sófocles es que no se toleran las diferencias personales en cuanto a creencias y deseos. Tampoco se respetan ni se reconocen las diferencias (el conflicto de intereses) en el propio sujeto. Es decir, la dificultad está en no admitir lo imposible que resulta una total superación del desencuentro y, a partir de esto, entender que inevitablemente hay intereses que chocan y generan contradicciones que, si queremos evitar la tragedia, deben ser asumidos sin esperar una superación *absoluta*, pero sí al menos una negociación, un acuerdo donde se consideren –hasta donde se pueda– las perspectivas de lado y lado.

No obstante, podría pensarse que el argumento final de la obra no tiene un tono pesimista, sino más bien de advertencia: quien sea tan ciego como Creonte o Antígona, sólo traerá desgracias para sí y para quienes les rodean. En cambio, quien tenga la sabiduría del ciego Tiresias, sabrá que los ojos del otro siempre nos ayudan a ver. No es gratuito que al final aparezca este viejo ciego, acompañado y guiado por un niño. Dos seres que a pesar de su enorme vulnerabilidad, o quizá justamente por eso, encuentran fuerzas en la mutua compañía. De ahí que anden, dice el viejo adivino, “por común camino”¹⁸. Tiresias es el pensamiento prudente, no en balde tiene a la *phrónesis* por el mayor de los bienes¹⁹. Estos dos sujetos vulnerables (el ciego y el niño) conviviendo en armonía, intentando entenderse desde sus diferencias y ayudándose mutuamente, son la respuesta.

La conclusión de Sófocles se resume en estas palabras: “*con mucho el ser prudentes es lo primero de la felicidad*”. Pero lo que Antígona pueda proponernos viene gracias a su aspecto emocional y humano. Como dice Richard Jebb, “es debido a que Creonte y Antígona son muy humanos, que la controversia que ellos representan se vuelve muy vívida”²⁰.

En otro orden de ideas, el Creonte que encontramos en la *Antígona* de Jean Anouilh nos plantea la perspectiva del político cínicamente práctico e indiferente. A diferencia del creado por Sófocles, este Creonte no está muy interesado en rectificar su actitud y, una vez que su hijo muere en sus brazos ante el cadáver de su sobrina, una vez enterado del suicidio de su esposa por

¹⁸ SÓFOCLES, ob.cit., p.452.

¹⁹ *Ibíd.*, p.455.

²⁰ JEEB, Richard, *The Antigone of Sophocles*, Cambridge, CUP, 1966, p.XVIII.

no poder aguantar tantas desgracias, dice sin pena ni arrepentimiento: “Todos duermen, está bien. La jornada ha sido ruda”²¹. Y más adelante dice a su paje: “Bueno, pues si tenemos consejo, pequeño, podemos ir andando”²². O sea, la vida continúa como si nada. Esa noche Creonte dormirá con la misma tranquilidad con la que duermen los mandatarios que hoy nos roban sin ser considerados delincuentes.

El teatro es un laboratorio emocional donde experimentamos con nuestros mundos externos e internos. Sus situaciones, imágenes y personajes son lo mismo que nosotros: una mezcla de ficción y facticidad. Por eso, con un poco de suerte y de empeño, los poderes del teatro vendrán constantemente al rescate de nuestra realidad. Y desde sus particulares estilos, esos poderes volverán siempre a convivir con las indagaciones de la filosofía.

²¹ ANOUILH, Jean, Ob. Cit., p. 201.

²² ANOUILH, Jean, Ob. Cit., p. 202.

**La cruzada de Putnam contra *La Dicotomía Hecho/Valor*:
Entre la inevitabilidad de su desplome
y la edificación de una concepción alternativa**

Néstor Rodríguez

(Universidad Central de Venezuela)

**La cruzada de Putnam contra *La Dicotomía Hecho/Valor*:
Entre la inevitabilidad de su desplome y la edificación de una concepción
alternativa**

**Putnam's crusade against the fact/value dichotomy:
Between the inevitability of the collapse and the defense of an alternative
conception**

Néstor Rodríguez
(Universidad Central de Venezuela)

Artículo Recibido: 7 de diciembre de 2018.

Arbitrado: 18 de enero de 2019.

Resumen: La infame dicotomía hecho/valor ha sido una controvertida tesis que, especialmente durante el siglo XX, ha influenciado las reflexiones éticas y epistemológicas de la filosofía analítica y también varias disciplinas no filosóficas como el derecho y la economía al mismo tiempo que la manera de pensar del hombre de a pie sobre cuestiones morales. La dicotomía nos dice, básicamente, que nuestros enunciados fácticos son objetivos y racionales mientras que nuestros juicios valorativos son necesariamente subjetivos y no merecen ser debatidos racionalmente. Esta manera de pensar ha sido bastante dañina para la reflexión ética en general y varios filósofos han buscado la manera de argumentar en contra de ella y promover el abandono de la misma para así recuperar la posibilidad de hablar de objetividad moral. Este artículo divulgativo sirve como un repaso general a la discusión concerniente a la dicotomía hecho/valor y sobre su presunto desplome.

Tomamos de referencia el trabajo del difunto filósofo estadounidense Hilary Putnam pues ha sido el suyo el más representativo a la hora de favorecer el abandono de la dicotomía y el que más ha profundizado en esbozar una concepción alternativa. Conforme a esto la estructura del artículo se divide en tres secciones. En la primera sección se abordarán los argumentos de Putnam a favor del desplome de la dicotomía hecho/valor. En la segunda se dará un vistazo al panorama ético y metaético condicionado por la defensa de la dicotomía y algunos de los supuestos que la han acompañado. Finalmente, la tercera sección se presentará brevemente la posición alternativa que Putnam ofrece frente lo inevitable del desplome.

Palabras clave: Epistemología, Metaética, Objetividad, Ontología.

Abstract: The infamous fact/value dichotomy has been a controversial thesis that, especially during the twentieth century, has influenced the ethical and epistemological reflections within analytic philosophy, several non-philosophical disciplines like law and economics, and also the laymen way of thinking about moral subjects. The dichotomy basically says that our statements of fact are objective and

rational while our value judgments are, necessarily, subjective and, therefore, don't deserve to be rationally discussed. This way of thinking has been largely detrimental to ethical reflection in general and various philosophers have been looking for a way to argue against it and to promote its abandonment in order to recover talk of moral objectivity. This article serves as a general review of the discussion concerning the fact/value dichotomy and its alleged collapse.

We follow, as a guide, the work of the late American philosopher Hilary Putnam since his has become the most significant when it comes to favor the abandonment of the dichotomy and the one most prominent in sketching an alternative perspective. According to this, the structure of the article puts forwards three sections. In the first we consider the arguments Putnam has in favor of the collapse of the fact/value dichotomy. In the second we take a look at the ethical and metaethical landscape modeled by the defense of the dichotomy and also at some of the assumptions that have been linked to it. Finally, the third section presents briefly the alternative position Putnam offers in face of the inevitable collapse.

Keywords: Epistemology, Metaethics, Objectivity, Ontology.

Introducción

Como tema central para el presente artículo se seleccionó una controvertida discusión contemporánea que, enmarcada dentro de la corriente de la filosofía analítica, ha condicionado muchos debates, tanto en la filosofía de la ciencia como en la metaética del siglo XX. Básicamente ha sido un secreto a voces que:

... la mayor parte de la filosofía del lenguaje y gran parte de la metafísica y la epistemología analítica se han mostrado abiertamente hostiles al discurso sobre el florecimiento humano, considerándolo irremediamente «subjetivo», a menudo relegando toda la ética a esta categoría de desecho.¹

y semejante disposición ha conducido a una acalorada discusión. Dicha discusión es aquella sobre la famosa o, mejor dicho, infame dicotomía hecho/valor. “*La concepción de que los juicios de valor no son afirmaciones fácticas y la inferencia de que, dado que no lo son, entonces deben ser subjetivos ...*”² Esto sencillamente quiere decir que nuestros enunciados fácticos, ya que describen hechos, tendrán siempre un valor de verdad que puede ser determinado objetivamente

¹ PUTNAM, H. El Desplome de la Dicotomía Hecho/Valor y Otros Ensayos. Ediciones Piados Ibérica, S.A. Barcelona. 2004. Pág. 12

² *Ibíd.* Pág. 21

mientras que, como respecto a valores nunca podemos ponernos de acuerdo, todos nuestros juicios valorativos son irremediamente subjetivos.

Nos resultó pertinente escoger dicha temática porque ella no solamente tiene consecuencias dentro de la filosofía. De hecho, existen graves implicaciones indudablemente extra-filosóficas que afectan nuestro proceder en varias disciplinas (como la economía y el derecho) y hasta condicionan nuestro quehacer en la cotidianidad. Considerar a la dicotomía como verdadera nos lleva a desarrollar una concepción subjetivista sobre la ética y sobre los juicios de valor que ella contempla. Básicamente, el aceptarla nos condiciona a pensar que todas las interrogantes acerca de la normatividad han de excluirse de la discusión racional y que ninguna de nuestras preocupaciones valorativas merece ser investigada pues todo ello pertenece a la esfera de la subjetividad.

En pocas palabras, nos parece alarmante que se tenga como consecuencia el simplemente parar la discusión acerca de la ética o renegar de cualquier intento por estimularla pues se piensa que no hay posibilidad de alcanzar ningún tipo de objetividad al respecto. Semejante preocupación se ve sintetizada en la siguiente expresión: *“Lo peor de la dicotomía hecho/valor es que en la práctica funciona como freno de la discusión, y no sólo de la discusión, sino del pensamiento”*³. Y es que ello captura precisamente por qué la dicotomía hecho/valor resulta en un arma de doble filo.

Ciertamente, quienes la defienden no están en contra de la discusión, la crítica ni mucho menos de la reflexión en general. Sin embargo, uno de los principales motivos que les lleva a aceptar la dicotomía es su esperanza por no solo proteger la racionalidad, la búsqueda del conocimiento y la empresa científica en general, sino que tratan de evitar que se desperdicien esfuerzos y recursos en reflexiones que no conducen a ningún lado. Para los defensores de la dicotomía, la ética y la discusión respecto a valores es justamente una empresa fútil y conviene no embarcarse en ella. Es por este esquema que se sienten confiados en desestimar preguntas acerca de la normatividad; porque piensan que tales preguntas no conciernen a las empresas epistemológicas legítimas.

³ *Ibíd.* Pág. 22

Lo que nos quiere indicar el fragmento citado es que ello no es así. Resulta inevitable en la ciencia, en la reflexión y el pensamiento considerar valores y a la normatividad. Por esto, prescindir de tan esenciales elementos conduce a atacar directamente todo lo que se buscaba defender en un principio de la subjetividad y de la irracionalidad. Ello, así pues, si los valores y la normatividad son inherentemente subjetivos e irracionales de manera que no cabe la más mínima discusión respecto a ellos, no solo la ética sino la ciencia y hasta el pensamiento reflexivo no podrán ser discutidos porque cada una de estas instancias requiere de consideraciones valorativas y normativas.

Nuestro objetivo en este artículo será, entonces, el de argumentar en contra del desesperanzador panorama que deja la dicotomía para la ética y, en su lugar, abogar por una manera distinta de pensar que nos permita predicar objetividad de nuestros juicios valorativos. Para ello decidimos apoyarnos en la obra del prolífico, y ya difunto, filósofo estadounidense Hilary Putnam. Optamos por el trabajo de Putnam pues él ha llegado a ser considerado uno de los principales responsables del desplome de la dicotomía hecho/valor.

También porque su aceptación de dicho desplome se ha convertido en un elemento fundamental en la evolución de su pensamiento filosófico durante las últimas décadas. Es además esto último lo que lo posiciona como uno de los filósofos que más ha profundizado en el perfilado de una concepción alternativa. Es decir, de una concepción sobre la ética y las inquietudes valorativas que no acepte a la dicotomía hecho/valor y que, por ello, permita reivindicar la idea de una objetividad moral.

Recorrido a seguir

El artículo se estructura en tres grandes apartados. El primero de ellos se titula: “*Juzgando y sentenciando a la dicotomía*” En éste se presentará la discusión de la dicotomía y algunas de las principales razones para declarar a su desplome como inevitable. Para ello se realizará un fugaz diagnóstico sobre algunas de las fuentes de inspiración de la dicotomía y del tipo de argumentos que la sustentan. Tras esto, se expondrán muy sucintamente los argumentos de Putnam a favor del desplome de la misma.

La segunda sección se adentra ya en el terreno metaético de la reflexión de Putnam y se aborda el siguiente paso que él realiza en sus esfuerzos para reivindicar la objetividad en la ética.

Conforme a esto se analizarán y criticarán, de pasada, a las más significativas posturas metaéticas que, durante gran parte del siglo XX, han atentado contra la posibilidad de una objetividad moral. Tras esto, se presentará, a modo de bosquejo, el tipo de enfoque alternativo de la ética que Putnam cree recomendable si lo que se busca es garantizar un panorama más estimulante para la posibilidad de su objetividad.

Finalmente, para cerrar esta segunda sección, se reconstruirá una versión resumida de la crítica de Putnam contra otro prejuicio que, junto con la dicotomía hecho/valor, socava la posibilidad de hablar de objetividad moral: *El prejuicio de la explicación ontológica de la objetividad*. Un prejuicio que autoriza a pensar como indispensable el vínculo de la ética con una ontología en tanto que la segunda sea la garantía de la objetividad de la primera. Conforme a todo lo que se trabajará en dicha sección es que se juzgó adecuado titularla “*Consideraciones metaéticas a partir del desplome*”.

Ya en la tercera y última sección se presentará un esbozo general de la propuesta alternativa de Putnam. En concordancia con ello se comenzará por su recomendación de abandonar la concepción tradicional de la objetividad: aquella que la entiende como descripción de objetos y la hace inseparable del *realismo metafísico*. Daremos un repaso muy conciso por las que Putnam considera como instancias definitivas de objetividad sin objeto pues estas contribuyen a la credibilidad de que sea posible una objetividad similar en la ética. Finalmente, y a modo de cierre, se perfilan los rasgos más característicos de lo que es para Putnam una ética sin ontología pero que, aun así, tiene garantizada su objetividad. El título de esta última sección es: “*La propuesta putnamiana*” Teniendo claro el recorrido a seguir, procedemos en la exposición.

Juzgando y sentenciando a la dicotomía

La dicotomía asocia a nuestros enunciados de hechos con la objetividad y excluye a nuestros juicios de valor de la esfera de la racionalidad para dejarlos bajo el dominio de la subjetividad. El siguiente fragmento de Putnam es muy ilustrativo para entender este punto:

... los «enunciados» fácticos pueden ser «objetivamente verdaderos» y también «objetivamente justificados», mientras que los juicios de valor no pueden ser ni una cosa ni otro. Según los partidarios más extremos de una dicotomía tajante entre «hecho» y «valor», los juicios de valor están completamente al margen de la esfera de la razón.⁴

⁴ *Ibíd.* pág. 15

Para defender esta creencia, el mismo Putnam reconoce, que se ha apoyado en dos clases de argumentos que, curiosamente, tienen cierto parecido en su estructura. Está primero la defensa epistemológica y luego la defensa ontológica o metafísica. Será ideal dejar a Putnam hablar al respecto:

De entre las defensas epistemológicas de la dicotomía hecho/valor, la más antigua y rudimentaria que conozco se plantea así: «Cómo puede haber “hechos de valor”? Al fin y al cabo, carecemos de órgano sensorial para percibirlos. Podemos explicar cómo percibimos el amarillo porque tenemos ojos, pero ¿qué órgano sensorial percibe los valores?».⁵

Semejante defensa ha sido una asociada claramente con la tradición empirista, particularmente en su vinculación con el neo-positivismo del siglo XX. Al plantearse así, la exclusión de los valores parece legítimamente justificada pues al uno comprometerse con la *teoría verificacionista del significado*, el arma más preciada en el Círculo de Viena, es claro que si la verificación es la que sustenta la significatividad cognitiva de cualquier discurso y los valores no cumplen con ese criterio, entonces el discurso sobre ellos será cognoscitivamente carente de significado.

En cualquier caso, el movimiento del positivismo lógico y sus discusiones en la filosofía de la ciencia dieron paso a que otras posturas, próximas en espíritu, inspiraran una defensa ontológica o metafísica. Posturas como *el cientismo, el fisicalismo y el materialismo*, ya sea en sus versiones reduccionistas o eliminativistas, autorizan la eliminación y omisión de los valores de toda discusión racional pues siguen el siguiente criterio: “... *ontologically, by making an inventory of the Furniture of the Universe, and banishing from the realm of the ‘objective’ whatever cannot be reduced to what the philosopher takes to be the basic building blocks of Reality ...*”⁶ Así, tanto el argumento epistemológico como el ontológico o metafísico asumen que existe una única categoría garante de objetividad y que todo lo que no caiga bajo ella entonces le pertenecerá a la subjetividad.

Ya con respecto a las fuentes de inspiración para la dicotomía, Putnam reconoce que, a grandes rasgos, han sido cuatro. Las primeras dos son las interpretaciones exageradas, realizadas por los Positivistas Lógicos, tanto de *la brecha humeana entre es y debe* como de *la distinción kantiana entre juicios analíticos y juicios sintéticos*. El otro par de influencias es también del

⁵ *Ibíd.* pág. 123

⁶ PUTNAM, H. “How not to Solve Ethical Problems” en *Realism with a Human Face*. (Edited by Conant, J.) Harvard University Press. 1990. (Pp. 179-192) pág. 184

aporte de los Positivistas Lógicos, los principales defensores de la dicotomía hecho/valor. Tales aportes fueron tanto a) su proyecto filosófico en general como b) su manera de entender la noción de “*hecho*” en particular.

Comenzando por los antecedentes de la dicotomía, el primero se enmarca en la tradición del *empirismo clásico* y se instancia en la figura del filósofo David Hume, específicamente en la postulación que éste hizo de una tajante división entre dos esferas. Esta postulación se conoce como la brecha *es-debe*. Esta brecha ha inspirado una compleja discusión que afecta al pensamiento ético y metaético posterior a Hume y, ciertamente, su formulación parece surgir de una reflexión sobre la filosofía moral y sobre los fundamentos o maneras de justificar la misma. Sin embargo, es bastante cuestionable el anunciar que cuando Hume postuló semejante brecha lo hizo con la intención de autorizar la llamada dicotomía hecho/valor.

En cualquier caso, lo que sí han considerado partidarios de la dicotomía sobre la brecha *es-debe* lo recoge muy bien J.L. Mackie con las siguientes palabras: “... *this is one of the best-known ways of drawing a sharp distinction between moral facts and all others, or between all facts on the one hand and values on the other, between description and evaluation*”⁷. Teniendo esto en mente, cabe atender a lo que dijo Hume pues ello iluminará un poco por qué los positivistas tomaron inspiración en su brecha *es-debe* para la articulación de la dicotomía hecho/valor.

La brecha *es-debe*, en su forma más básica, habla de que tanto el discurso descriptivo (caracterizado por el uso de *es*) como el normativo (caracterizado por el uso de *debe*) son de naturalezas distintas. El fragmento que introduce la famosa brecha comienza hablando sobre los sistemas de moralidad que hasta el momento Hume había encontrado y denuncia que los autores de tales sistemas realizan un cambio imperceptible entre el modo de razonar corriente, que establece como enlace entre las proposiciones *es/no es*, a un modo distinto, uno que las enlaza con *debe o no debe*⁸. Hume, entonces, nos dice que la relación del *es* (descriptiva) y la relación del *debe* (normativa) son distintas y nos recomienda que el paso de la una a la otra ha de examinarse con cuidado. Esto así porque “*debe darse una razón para lo que parece*

⁷ MACKIE, J.L. *Inventing Right and Wrong*. Penguin Group. England. 1990. Pág. 64

⁸ Cfr. HUME, D. *Tratado de la Naturaleza Humana*. Libros en la Red. Diputación de Albacete. Edición Electrónica. 2001.pág. 340

completamente inconcebible, a saber: como esta nueva relación puede ser una deducción de otras que son totalmente diferentes a ella”⁹.

La filosofía moral de Hume, adicional a la advertencia de la brecha, o mejor dicho en afinidad con ella, argumentaba en contra del *racionalismo ético* de su época y, en dicha medida, negaba que las distinciones morales fueran derivadas de la razón. Adicional a esto, el esquema empirista del autor lo comprometía a negar que dichas distinciones morales fueran observadas por los sentidos. Negadas ambas posibilidades, las consideraciones sobre la moralidad parecer sumamente misteriosas tanto en origen como en justificación y de ello se infiere, de acuerdo con corriente *neo-positivista*, que carecen, entonces, de todo valor cognitivo y han de abandonarse por completo. Ya como última fuente de inspiración para la apropiación de la brecha, por parte de los Positivistas Lógicos en su defensa de la dicotomía, es que ésta conecta con la distinción que hizo Hume entre “*relaciones de ideas*” y “*cuestiones de hecho*”.

Esta otra distinción es una sumamente importante a la hora de rastrear e identificar a la brecha *es-debe* como fuente de inspiración para la dicotomía. Hasta cierto punto, es la conexión que tiene la brecha *es-debe* con la distinción entre “*relaciones de ideas*” y “*cuestiones de hecho*” la que garantiza la utilidad filosófica que los positivistas le atribuyeron. Visto así, y para concluir el examen del rol de la brecha humeana, las siguientes palabras de Putnam resumen muy bien el razonamiento que convierte este aporte de Hume en un antecedente para la dicotomía:

Hume suponía más bien una dicotomía metafísica entre «cuestiones de hecho» y «relaciones de ideas» (la dicotomía que constituye su anticipación temprana de la «distinción analítico/sintético»). Lo que Hume quería decir era que cuando un juicio con «es» describe una «cuestión de hecho», no puede derivarse de él ningún juicio con «debe». La metafísica humeana de las «cuestiones de hecho» constituye todo el fundamento de la supuesta inderivabilidad de los «debe» a partir de los «es».¹⁰

Sintetizando, lo que observa Putnam aquí es que la perspectiva metafísica de Hume, expresada en su distinción entre “*relaciones de ideas*” y “*cuestiones de hecho*”, junto con la semántica figurativa que se sigue implícitamente de su teoría de la mente; permiten concluir que los *debe* son inderivables de los *es* puesto que aquello sobre lo que versan los *debe* (pasiones, acciones y distinciones morales) son de una categoría ontológica distinta a las “*relaciones de*

⁹ HUME, D. Tratado de la Naturaleza Humana. Libros en la Red. Diputación de Albacete. Edición Electrónica. 2001. pág. 340

¹⁰ PUTNAM, H. *El Desplome ...* Op. Cit. pág. 29

ideas” y las “*cuestiones de hecho*”; las únicas clases que si son susceptibles de ser verdaderas o falsas, razonables o irracionales¹¹.

Como segunda fuente de inspiración Putnam denuncia a la distinción semántica que propone Kant: “... *la idea de una dicotomía absoluta entre «hechos» y «valores» tiene su origen en otra dicotomía menos familiar para los no versados en filosofía: la que se establece entre juicios «analíticos» y «sintéticos»*”¹². Este puede reconocerse como el aporte kantiano pero bajo la aclaratoria de que el autor original, al igual que Hume, no pretendía fundar una visión semejante. Otra advertencia importante es que la separación entre estas dos clases de juicios no posee la misma formulación en Kant que en manos de los Positivistas Lógicos. Esto así pues por más que se inspire en la formulación kantiana, autores posteriores introdujeron transformaciones considerables que la distancian claramente de la intención original de Kant.

Sea como sea, las varias modificaciones que sufrió la distinción *analítico-sintético* para llegar a manos de los Positivistas Lógicos la terminaron por convertir en una herramienta beneficiosa para sus intereses: explicar la matemática, permitir el logicismo y excluir la metafísica detrás del sintético *a priori*. Dicho esto, e ignorando un examen de las diferencias puntuales entre la formulación original y la versión de los positivistas, hay que repasar el rol de la distinción en el marco del proyecto de este movimiento filosófico.

Un rasgo importante del movimiento era el de acercar la filosofía a la ciencia y, por consiguiente, distanciarla considerablemente de sus orígenes especulativos y de la metafísica por considerarla no solo un obstáculo sino un claro detrimento para la reflexión rigurosa. Conforme a esto, los Positivistas Lógicos desarrollaron como una de sus herramientas la famosa la teoría *verificacionista del significado*. Esta propuesta adquirió un estatus central dentro del movimiento pues iba acorde a la recomendación general de un análisis lingüístico de los problemas filosóficos y parecía ofrecer un método definitivo para discriminar entre metafísica y ciencia con tan solo dar un criterio para identificar la significatividad cognitiva de los enunciados dignos de estudio científico.

Claro que semejante herramienta semántica se asistía de la distinción *analítico-sintético* y por esto es que el criterio verificacionista permitía que: a) se discriminaran las preguntas e

¹¹ Cfr. *Ibíd.* pág. 29

¹² *Ibíd.* Pág. 17

inquietudes pertinentes a ser investigadas y respondidas de las prescindibles e irrelevantes b) se desterrara a la metafísica y c) se asegurara el progreso de la filosofía. Para explicar este punto vale la pena citar a Putnam:

Los positivistas lógicos introdujeron una célebre clasificación tripartita de todos nuestros presuntos juicios dividiéndolos en «sintéticos» (y, por ende, según los positivistas lógicos, verificables o falsables empíricamente), «analíticas» (y, por ende, según los positivistas lógicos, «verdaderos [o falsos] con arreglo sólo a las reglas [lógicas]») y, por último –y esta categoría incluye especialmente todos nuestros juicios éticos, metafísicos y estéticos– «carentes de valor cognitivo» (aunque puedan tener una función práctica como imperativos, modos camuflados de influir en las actitudes de otros, etc.). Aunque nuestro lenguaje ordinario es confuso y vago, de modo que algunas de sus oraciones pueden no ser clasificables con claridad como analíticas o sintéticas (o incluso como dotadas o carentes de valor cognitivo), una vez que queda claro lo que el hablante quiere decir –tal vez después de haberle presentado un conjunto de precisas formulaciones alternativas en un lenguaje artificial–, la formulación (o «reconstrucción racional») clara que él escoja de lo que está intentando decir, sea ésta cual sea, será 1) verdadera (o falsa) en virtud de las reglas (o convenciones) mismas del lenguaje artificial, o 2) comprobable mediante la confrontación con «oraciones observacionales», o 3) un mero sinsentido «cognitivamente hablando».¹³

Así, y gracias a su radical compromiso con el criterio verificacionista del significado, los positivistas etiquetaron como sinsentido toda proposición del discurso normativo. Es decir, dado que para ellos el tipo de discurso privilegiado era el descriptivo, el propiamente científico, no había cabida para la ética ni para la estética por ser ambos discursos que prescriben. Por otro lado, al ser estos (la ética y la estética) ya caracterizados como discursos prescriptivos y, por lo tanto, basados en la relación de *debe* no podían trabajar, en ninguna medida, con la relación es que, en tanto descriptiva, pertenece a la ciencia. Por esto, viendo a los valores, sean éticos o estéticos, como fuera del discurso descriptivo entonces se eliminan de la discusión filosófica. Y es que, por si fuera poco, si se trataran de incluir fallarían en ser clasificados del lado de los enunciados con valor cognitivo.

Los enunciados que hacen mención de los valores se convierten en sinsentidos pues la determinación de sus valores de verdad no se da a partir de las reglas lógicas ni mucho menos con base en una verificación en la experiencia. Toda esta perspectiva positivista con respecto al valor en general y particularmente con respecto a la ética se ve muy bien condensado por Putnam en el siguiente fragmento:

El propósito de Carnap era expulsar la ética del dominio del conocimiento, no reconstruirla. Pero la confianza de los positivistas lógicos en que podrían expulsar la ética del dominio de

¹³ *Ibíd.* Pág. 24

lo racionalmente discutible derivaba en parte del modo en que, en sus manos, los dualismos analítico/sintético y hecho/valor se reforzaban mutuamente. Según los positivistas, para constituir conocimientos las «proposiciones» éticas deberían ser o bien analíticas, cosa que manifiestamente no son, o bien «fácticas». Y el convencimiento de los positivistas de que no podían ser fácticas, al igual que el de Hume de que «el crimen de la ingratitud no es ningún hecho individual», derivaba del convencimiento de que sabían exactamente qué es un hecho. En los escritos de los positivistas, tanto en el caso del dualismo de los enunciados analíticos y fácticos como en el dualismo de los juicios éticos y fácticos es la concepción de lo «fáctico» la que hace todo el trabajo filosófico.¹⁴

Básicamente, el panorama positivista moldeado por estas influencias daba credibilidad a la dicotomía. Se aceptaba que los discursos descriptivo y normativo eran mutuamente excluyentes y que el segundo no era cognitivo mientras que el primero sí. Se tenía la infundada idea de que absolutamente todo enunciado significativo del lenguaje podía clasificarse bajo la categoría de analítico, cuyo valor de verdad dependía exclusivamente del significado de sus términos, o bajo la categoría de sintético, cuyo valor de verdad dependía de cómo son las cosas en el mundo.

Con base en esta distinción los Positivistas Lógicos emprendían su proyecto de reconstrucción racional de la ciencia. Se interesaron por analizar el lenguaje y desenmascarar en él a las pseudo preguntas y las pseudo-proposiciones que debían ser eliminadas por su condición de sinsentidos en tanto que son obstáculos para el progreso de la ciencia. Claro que, integral a todo esto se presuponía que todo *hecho* era aquello de lo cual se tiene una impresión sensorial o que es sensorialmente perceptible. Como confirmación de este último punto está el siguiente fragmento:

... la noción de «hecho» que subyace a la distinción de Hume entre «cuestiones de hecho» y «relaciones de ideas» (que luego se convertiría en la dicotomía analítico/sintético), al igual que el dictum humeano de que un «debe» nunca puede ser derivado de un «es» (que luego se convertiría en la dicotomía hecho/valor), es una noción estrecha según la cual un hecho es algo que corresponde a una impresión sensorial.¹⁵

Frente a este panorama, Putnam ofrece dos tipos de argumentos a favor del desplome de la dicotomía. *El argumento histórico y el argumento de los “cómplices en el crimen”*. *El argumento histórico* propone, en líneas generales, que una vez cuestionadas, y hasta abandonadas, las tesis que sustentan a la dicotomía ella misma también debe ser cuestionada e incluso abandonada. El primer estadio de dicho argumento es *la crítica quineana a la distinción analítico-sintético*. Recordemos que, en su artículo de “*Dos Dogmas del Empirismo*”, W.V.O Quine advierte que la

¹⁴ *Ibíd.* Pág. 35

¹⁵ *Ibíd.* Pág. 43

categoría de *analiticidad* necesita ser esclarecida pero las nociones que se emplean para su explicación terminan siendo igual de confusas y de presuponerse las unas a las otras hasta producir un círculo vicioso.¹⁶ La analiticidad presupone sinonimia y la sinonimia necesidad, pero la necesidad, a su vez, analiticidad. Además, la manera en la cual se reconoce la categoría complementaria de lo sintético presupone al *dogma del reduccionismo*¹⁷.

Otro de los pasos del argumento histórico es advertir cuan limitadas son las concepciones positivistas del lenguaje en general y de “*hecho*” en particular. Para los positivistas, la función esencial del lenguaje era la *descripción* pero dado que el vocabulario de la misma se distinguía solamente entre *términos observacionales* y *términos teóricos*¹⁸ se excluyen en el proceso muchos de los predicados que podríamos usar para hacer descripciones.

La insistencia en juzgar que todas nuestras descripciones pueden descomponerse en términos observacionales y teóricos se convierte, entonces, en un esfuerzo de los positivistas lógicos de forzar todas nuestras instancias de descripciones a corresponder con su noción limitada de hecho. De esta manera, esa concepción idealizada del lenguaje, como solamente encargado de describir, excluye absolutamente toda consideración valorativa y satisface por completo el proyecto de los positivistas

Lo problemático, y es en ello que Putnam apoya su crítica, es que nuestras descripciones comunes, y hasta paradigmáticas, contradicen tan restringido modelo positivista del discurso descriptivo. Incluso, lo que se llega a considerar como una descripción legítima expresa una dimensión mucho más amplia que la del “hecho” en tanto aquello que siempre va acompañado por una percepción sensorial. Resumiendo, la formulación positivista de su concepción de hecho (sensorialmente perceptible) y del lenguaje (encargado solo de describir estados de cosas) resultó ser considerablemente restringida debido a tener presupuestos arraigados en el empirismo clásico. El ejemplo representativo de Putnam es el de que un historiador describa a Calígula o a Stalin como cruel¹⁹.

¹⁶ Cfr. QUINE, W.V.O. “Dos Dogmas del Empirismo” en Desde un Punto de Vista Lógico. Segunda edición revisada con un nuevo prólogo del autor. Ediciones Piados Ibérica, S.A. España. 2002. (Pp. 61-91)

¹⁷ Cfr. Ibídem.

¹⁸ Cfr. DÍEZ, J.A. y Moulines, C. U. Fundamentos de Filosofía de la Ciencia. Editorial Ariel, S.A. Barcelona. 1997. Pág. 290-293

¹⁹ Cfr. PUTNAM, H. *El Desplome ...* Op. Cit. Pág. 39-40

Ya otra de las advertencias de Putnam es que la noción de hecho no puede ser tan limitada como algo que se percibe por los sentidos pues los mismos avances científicos demuestran la existencia de fenómenos y entidades que no pueden percibirse con una observación directa. Él dice textualmente:

Pero la ciencia ha cambiado radicalmente desde los días de Hume, y los positivistas se vieron cada vez más forzados en abandonar su noción inicial de hecho, en cierto modo similar a la de Hume, con el fin de hacer justicia a la revolución científica de la primera mitad del siglo xx. Y [...] al revisar su noción de hecho destruyeron el mismísimo fundamento sobre el cual habían erigido la dicotomía hecho/valor. En tiempos de Hume, todavía era razonable mantener que no había predicados científicamente indispensables referidos a entidades no observables por los sentidos humanos. [...] La situación era, sin embargo, muy distinta en la época en la que se constituyó el Círculo de Viena. Se sabía que existían cosas tales como las bacterias, no «observables» en el sentido de los positivistas lógicos (pero sí con la ayuda de un microscopio), y, a pesar de que antes de los experimentos de Perrin de 1909 sobre el movimiento browniano algunos de los mejores físicos del mundo negaban la realidad de los «átomos», tras estos experimentos casi todos los físicos [...] estaban dispuestos a considerarlos cosas perfectamente reales. Es más, en esa época se estaba descubriendo con rapidez la estructura interna de los átomos –electrones, protones y neutrones, seguidos de positrones, mesones y una multitud de otras partículas, pasaron a formar una parte importante de la ontología cotidiana de los físicos–. Los mismos positivistas lógicos quedaron profundamente impresionados por los éxitos de la teoría de la relatividad, que habla de un «espacio-tiempo curvo», y de la mecánica cuántica. La idea de que un «hecho» es solo una «impresión» sensorial parecía difícilmente sostenible por más tiempo.²⁰

Como último estadio del argumento histórico, Putnam ya no presenta objeciones a las bases de la dicotomía, sino que ofrece contraejemplos de la misma. Es decir, llama la atención sobre fenómenos que evidencian una imbricación entre hecho y valor. El primero de ellos es la *indispensabilidad de los valores epistémicos en la ciencia*. Dicho fenómeno simplemente indica que, para garantizar la racionalidad de la elección entre teorías científicas rivales, aquellas que pueden explicar el mismo fenómeno de maneras distintas, se necesita de valores epistémicos como *simplicidad, coherencia, plausibilidad* y otros similares.

En defensa de este fenómeno, tanto Putnam²¹ como otros autores²² han apelado a varios ejemplos históricos que confirman el empleo de estos valores epistémicos, por parte de científicos, a la hora de favorecer la elección de una teoría por encima de otra. Claro que Putnam

²⁰ PUTNAM, H. El Desplome ... Op. Cit. Pág. 35-37

²¹ Cfr. Ibíd. Pág. 165-166

²² DE CARO, M. "Introduction" en *Naturalism, Realism and Normativity*. (Edited by De Caro, M.) Harvard University Press. United States. 2016. (Pp. 1-18) Pág. 16

no reduce su defensa del fenómeno a la cita de instancias históricas y es que el núcleo de su argumentación al respecto lo sintetiza muy bien Richard Bernstein en el siguiente fragmento:

It is difficult to imagine any philosopher of science—including the most orthodox positivists—denying that such criteria as simplicity, coherence, and plausibility are relevant to the assessment of scientific hypotheses and theories [...] Putnam’s point is that there is no way of making sense of these concepts unless we understand that they are values and involve normative judgments about what ought to be; they cannot be analyzed or reduced to what is “merely” factual. He supports his claim in a variety of ways, appealing to what he calls “indispensability arguments.” Values and norms are indispensable for an analysis and assessment of knowledge claims; they are epistemologically indispensable.²³

El segundo fenómeno es el de *la existencia de los conceptos éticos “densos”*, una clase de conceptos que, en oposición a los conceptos éticos finos como *bueno malo, correcto e incorrecto*, usamos al mismo tiempo para describir como para evaluar: *cruel, gentil, casto, brutal, grosero, valiente, obstinado, inconsiderado* etc. Dicho fenómeno es uno sobre el cual han reflexionado varios filósofos ya desde la década de los 50 y sobre el cual han podido sostenerse varios argumentos en contra de algunas posturas influyentes en ética y metaética. Podría decirse que, para todas esas discusiones, el mayor atractivo de estos conceptos éticos “densos” es que denuncian como inescapable el hecho de que nuestro discurso moral parte del lenguaje natural y es condicionado por nuestras prácticas lingüísticas. Ese reconocimiento de que la complejidad de nuestras prácticas acompaña necesariamente al uso y significado que atribuimos a los conceptos éticos ha servido específicamente para refutar la dicotomía pues tal como lo enuncia claramente Bernard Williams:

Lo que ha sucedido es que los teóricos han introducido la distinción hecho/valor en el lenguaje en vez de descubrir cómo se revela en él. Lo que han hallado son muchas de esas nociones éticas «densas» [...] tales como la traición, la promesa, la brutalidad o la valentía, que parecen expresar una unión entre hechos y valores. La manera en que se aplican esas nociones está determinada por cómo es el mundo (por ejemplo, por cómo ha actuado alguien), y, sin embargo, al mismo tiempo, su aplicación comporta normalmente una determinada valoración de la situación, de las personas o de las acciones. Además, suelen proporcionar razones para la acción (aunque no necesariamente de manera directa).²⁴

Planteamientos de ésta índole, entonces, le permiten a Putnam asumir como inevitable que: “Si observamos el vocabulario de nuestro lenguaje en su totalidad, y no la parte diminuta que los positivistas lógicos consideraban suficiente para la descripción de los «hechos» nos

²³ BERNSTEIN, R. J. “The Pragmatic Turn: The Entanglement of Fact and Value” en *Hilary Putnam*. (Edited by Ben-Menahem, Y.) Cambridge University Press. 2005. (Pp. 251-265) Pág. 254-255

²⁴ WILLIAMS, B. *La Ética y los Límites de la Filosofía*. 1era Edición. Colección Teorema Serie Mayor. Ediciones Cátedra. Grupo Anaya, S.A. Madrid. España. 2016. Pág. 167

encontraremos con una imbricación mucho más profunda de hechos y valores ...”²⁵ El argumento histórico, entonces, concluye con que si la tesis de la dicotomía y los argumentos que la apoyan ya no tienen vigencia ambos deben de abandonarse.

Ya el argumento de “cómplices en el crimen” va un paso más allá pues advierte que si se llega a preservar la dicotomía hecho/valor se termina atentando contra la objetividad y racionalidad de la ciencia que tanto se busca proteger. Calificar de subjetivo a toda consideración valorativa y normativa conllevaría a calificar de subjetivo también a una larga lista de nociones y conceptos que son fundamentales para el funcionamiento racional de la ciencia. Conceptos como *justificación, coherencia, simplicidad, referencia y verdad* serían eliminados pues no cumplen con los requisitos exigidos por los argumentos epistemológicos y ontológicos a favor de la dicotomía. En las propias palabras del autor:

The argument [...] has been called a “companions in the guilt” argument. The structure is: “You say [imagine this addressed to a philosopher who believes in a sharp fact-value dichotomy] that value judgments have no objective truth-value, that they are pure expressions of preference. But the reasons that you give that there are disagreements between cultures (and within one culture) over what is and is not valuable; that these controversies cannot be settled ‘intersubjectively’; that our conceptions of value are historically conditioned; that there is no ‘scientific’ (reductive) account of what value is—all apply immediately, and without the slightest change, to judgments of justification, warrant, reasonableness-to epistemic values generally. So, if you are right, judgments of epistemic justification (warrant) are also entirely subjective. But judgments of coreferentiality, and hence of reference and truth, depend on judgments of reasonableness. So instead of giving us a fact-value dichotomy, you have given us a reason for abandoning epistemic concepts, semantic concepts, indeed, abandoning the notion of a fact altogether.”²⁶

Consideraciones metaéticas a partir del desplome

Aprovecharemos ahora para tratar de desenmascarar la preocupación subyacente a la hora de tratar el tema de la dicotomía: *el problema de la objetividad moral*. Analizaremos brevemente las posturas metaéticas más reconocidas en haber obstaculizado el convincente e intuitivo supuesto de objetividad en ética y nada más se mencionarán las razones por las cuales Putnam las rechaza.

Comenzando por la postura *no-cognitivista*, que enuncia que el discurso ético es incapaz de poseer valores de verdad, ella termina por contradecir nuestra concepción intuitiva de

²⁵ PUTNAM, H. *El Desplome ...* Op. Cit. Pág. 49

²⁶ PUTNAM, H. “Why Is a Philosopher” en *Realism with a Human Face*. (Edited by Conant, J.) Harvard University Press. 1990. (Pp. 105-119) Pág. 116-117

desacuerdo, equivocación y, con dar pie al problema Frege-Geach, simplemente anula la posibilidad de construir argumentos en ética.²⁷ En otras palabras, “*Noncognitivists [...] need to explain the apparent rationality of moral discourse and the appearance that moral judgment can be correct or incorrect*”²⁸. Lamentablemente ellos fallan en dar cuenta de dicho elemento y concluyen que: “*Moral disagreement is not a case of having contradictory beliefs, but rather a matter of having a clash of feelings*”²⁹. Una consecuencia que va en contra de nuestras más arraigadas intuiciones y que es bastante insatisfactoria como explicación del fenómeno de la reflexión moral en general.

Ya con respecto a la postura *cognitivista*, ella es sumamente cuestionable por los argumentos metafísicos que la sustentan, ya sea al instanciarse en el *relativismo metaético* de Bernard Williams³⁰ o en *la teoría del error* de John R. L. Mackie³¹. En el caso de Williams es la problemática de preservar, mediante un *fisicalismo*, la objetividad en la ciencia pero, al mismo tiempo, reconocer un relativismo para la ética³². El problema con Mackie son sus compromisos *emotivistas* y *fisicalistas* al igual que su deficiente argumentación sobre la “rareza” tanto ontológica como epistemológica de las propiedades morales³³.

Finalmente, la postura del realismo ingenuo, instanciada particularmente en el intuicionismo de G.E. Moore es rechazada por Putnam no porque impida hablar de objetividad moral sino porque para garantizarla conlleva a un platonismo con respecto a las propiedades morales. Esto es problemático para el autor pues considera que: “... *to account for the objectivity of the discourse in question by positing non-natural objects (even if they are called ‘abstract entities’)* is to offer a pseudo-explanation”³⁴.

²⁷ Cfr. SCHROEDER, M. “Tempered Expressivism” en *Oxford Studies in Metaethics Volume 8*. Oxford University Press. 2013. (Pp. 283-313)

²⁸ KUUSEELA, O. *Key Terms in Ethics*. Continuum International Publishing Group. 2011. Pág. 12

²⁹ KUUSEELA, O. *Key Terms in Ethics*. Continuum International Publishing Group. 2011. Pág. 12

³⁰ Cfr. PUTNAM, H. *Cómo Renovar la Filosofía*. Colección Teorema. Ediciones Cátedra, S.A. Madrid. España. 1994. Pág. 125-159

³¹ Cfr. PUTNAM, H. *El Desplome ...* Op. Cit. Pág. 58-59

³² Cfr. *Ibíd.* Pág. 157

³³ Cfr. PUTNAM, H. “Pragmatism and Moral Objectivity” en *Words and Life*. (Edited by Conant, J.) Harvard University Press. United States. Second Printing. 1995. (Pp. 151-181) Pág. 157-159

³⁴ PUTNAM, H. *Ethics without Ontology*. Harvard University Press. 2004. Pág. 78

En vista de semejante panorama Putnam nos advierte sobre como el *abordaje sistemático de la ética*³⁵ es un prejuicio íntimamente ligado a la explicación ontológica de la objetividad y que si se abandona haría ver más prometedora a la idea de una objetividad moral. Conforme a esta advertencia Putnam nos recomienda su manera de entender a la ética. “*I am not going to understand “ethics” as the name of a system of principles-although principles [...] are certainly a part of ethics but rather as a system of interrelated concerns, concerns which I see as mutually supporting but also in partial tension.*”³⁶ En apoyo a esta concepción alternativa Putnam critica que al abordaje sistemático de la ética por asumir equivocadamente que la ética se sostiene en una única preocupación:

... ethicists, starting with Aristotle, responded by pointing out that there are many questions concerning ethics, not only questions about good but questions about virtue [...]and, as eighteenth- and nineteenth-century ethicists were to add, questions about duty, questions about obligation, and so on; and the assumption that all the many sorts of questions that there are in Ethics can be reduced to one single question is quite unjustified.³⁷

Resumiendo, su propuesta consiste en *su concepción pluralista* o, mejor dicho, su tesis fundamental de que la ética aborda varias preocupaciones centrales interrelacionadas, las cuales se complementan mutuamente, aunque estén constantemente en parcial tensión. Así, conforme a esto, inspirando y dando forma a esta concepción se presentan las perspectivas o preocupaciones que, a juicio de Putnam, son las más fundamentales de la ética. Estas preocupaciones son instanciadas por el pensamiento ético de tres grandes filósofos: *Levinas con la obligación por aliviar el sufrimiento del otro, Kant con la proyección universal del deber moral y Aristóteles con el interés por alcanzar la eudaimonía (felicidad o florecimiento de la vida) mediante el cultivo de las virtudes*³⁸.

Adicional a esto, resulta conveniente exponer una concepción que fortalece la manera alternativa de entender la ética por la cual Putnam se decanta y las razones para hacerlo. Putnam defiende específicamente a la concepción pragmatista de John Dewey en la cual la ética investiga y soluciona problemas prácticos. En las palabras del autor:

What I want to stress from Dewey is the idea of ethics as concerned with the solution of practical problems. But [...] “practical problems” here means simply ‘problems we encounter in practice’ specific and situated problems, as opposed to abstract, idealized, or

³⁵ Cfr. KUUSEELA, O. *Key Terms in Ethics*. Continuum International Publishing Group. 2011. Pág. 73

³⁶ PUTNAM, H. *Ethics without...* Op. Cit. Pág. 22

³⁷ *Ibíd.* Pág. 19

³⁸ Cfr. *Ibíd.* 23-27

theoretical problems. “Practical” does not mean “instrumental” although instrumental thinking is part of what the solution of a practical problem typically involves. What is important is that practical problems, unlike the idealized thought experiments of the philosophers, are typically “messy”. They do not have clear-cut solutions, but there are better and worse ways of approaching a given practical problem.³⁹

Según tal postura, los problemas éticos son problemas dados en la práctica y para cuya solución se requiere realizar una investigación asistida por la discusión racional de consideraciones tanto descriptivas como valorativas⁴⁰. A partir de esto es que se puede enunciar que hay respuestas objetivamente peores o mejores a problemas éticos dados sus contextos. Cuando Dewey identifica a los problemas éticos como problemas prácticos protege a la reflexión ética de idealizaciones exageradas.

Asistido por esta postura y al dejar a un lado el proceder sistemático sobre la ética Putnam reivindica el rol de la actividad y de las peculiaridades contextuales en las que se enmarcan necesariamente las preguntas morales. Con un marco de referencia así, la objetividad deja de ser un monstruo metafísico y la que se asegura es una objetividad para el hombre la cual es suficiente. Y lo más curioso es que esta conclusión a la que llega Putnam al inspirarse en el pensamiento de Dewey tal como lo confirma el siguiente fragmento:

Como John Dewey proclamó hace ya mucho tiempo, la objetividad requerida por las afirmaciones éticas no es del género de la que proporciona una fundamentación platónica o de otra índole que esté ahí previamente a nuestro entregarnos a la vida y reflexión éticas; es la capacidad para superar la clase de crítica que emerge en las situaciones problemáticas con las que nos enfrentamos en la vida real ...⁴¹

En este punto, el siguiente paso ha de ser examinar el cuestionamiento que Putnam realiza al vínculo entre ética y ontología. Es decir, luego de plantear su propuesta, Putnam debe argumentar a favor del abandono de la concepción tradicional de la ética asociada a un proceder sistemático. Dicha argumentación en contra del *abordaje sistemático de la ética* su ataque a dicho proyecto, el autor realmente está evidenciando la presencia de un supuesto tan errado como insostenible en la actualidad: “*The whole idea that the world dictates a unique ‘true’ way of dividing the world into objects, situations, properties, etc., is a piece of philosophical*

³⁹ *Ibíd.* 28-29

⁴⁰ Cfr. ELDRIDGE, M. and Pihlström, S. “Glossary” en *The Continuum Companion to Pragmatism*. Continuum International Publishing Group. 2011. (Pp. 29-45) Pág. 34

⁴¹ PUTNAM, H. *El Desplome ... Op. Cit.* Pág. 114

parochialism. But just that parochialism is and always has been behind the subject called Ontology”⁴².

La particular crítica de Putnam infiere que, si el proyecto ontológico es insalvable, al rechazarse el supuesto detrás del mismo, claramente la *explicación ontológica de la objetividad* pierde credibilidad. Es decir, perderá vigencia la pretensión de que todo discurso para ser objetivo necesita de una ontología. Semejante razonamiento es uno motivado, en parte, por la consideración de que, de por sí, las explicaciones ontológicas de la objetividad son problemáticas para cualquier área de discurso y no sólo para la ética. En realidad, cuando Putnam declara:

... I see the attempt to provide an Ontological explanation of the objectivity of mathematics as, in effect, an attempt to provide reasons which are not part of mathematics for the truth of mathematical statements and the attempt to provide an Ontological explanation of the objectivity of ethics as a similar attempt to provide reasons which are not part of ethics for the truth of ethical statements; and I see both attempts as deeply misguided.⁴³

lo que está denunciando es que la ineficacia de las explicaciones ontológicas son evidencia de que la ontología como tal es una empresa filosófica defectuosa y prácticamente discontinuada. Precisamente, será esta opinión la que se concilia con la irrefutable evidencia que el autor ofrece para el abandono del *proyecto ontológico*:

- 1) Los fracasos del proyecto por explicar dos fenómenos innegables: *relativismo ontológico* y *pluralismo conceptual*.
- 2) El prejuicio de creer unívocas a las nociones ontológicas fundamentales como: *hay, existencia, objeto, entidad, individuo* y otras similares.

Al examinarlo desde la reflexión de Putnam, se ve que el sustento exclusivamente ontológico de la objetividad cae por su propio peso⁴⁴. Por un lado, el fenómeno del relativismo ontológico confirma que hay distintas maneras de estructurar la realidad de entre las cuales elegimos la que elegimos sin perder la objetividad de nuestras descripciones. Conforme a esto es que tiene sentido la siguiente aclaratoria: “Relatividad conceptual [...] no tiene ninguna de las

⁴² PUTNAM, H. *Ethics without...* Op. Cit. Pág. 51

⁴³ *Ibíd.* Pág. 3

⁴⁴ *Ibíd.* Pág. 33-51

implicaciones del relativismo del tipo «no existe ninguna verdad que descubrir [...] ‘verdadero’ no es más que un nombre para aquello en lo que un grupo de gente puede estar de acuerdo»⁴⁵.

Por otro lado, Putnam nos advierte, con el caso del pluralismo conceptual, que hablar de una descripción de la realidad como objetivamente verdadera independientemente de todos nuestros conceptos y esquemas conceptuales termina siendo un sinsentido. Dejando hablar al autor directamente: “*Lo que es erróneo con la noción de objetos que existen «independientemente» de los esquemas conceptuales es el hecho de no haber estándares ni siquiera para el uso de las nociones lógicas al margen de las elecciones conceptuales.*”⁴⁶ O, más contundentemente, “*Lo que no podemos decir —porque no tiene sentido— es que los hechos sean independientes de todas las elecciones conceptuales*”⁴⁷.

Ya con respecto al otro punto, para Putnam es sencillamente injustificado pensar que las nociones indispensables para nuestras preguntas ontológicas son unívocas pues ello no solo presupone un *cientismo* sino que es refutado por las explicaciones que se dan en la práctica y la misma manera de entender las preguntas sobre lo que hay. Sus palabras textuales al respecto: “*Hablar de los «hechos» sin especificar el lenguaje que va a utilizarse no es hablar de nada; la palabra «hecho» no tiene fijado su uso por la realidad misma más de lo que lo tiene [...] «existe» o la palabra «objeto»*”⁴⁸.

Luego de este repaso podemos denunciar, junto con Putnam, cuál es el prejuicio que inspira la vinculación entre objetividad y ontología. La manera tradicional de entender la objetividad. Aquella que, en parte, se debe a la etimología de la palabra y se fundamenta en la siguiente inferencia:

P1) *Lo objetivo presupone objetos*

P2) *Si lo real es independiente de quien lo considere, entonces, para haber objetividad debe haber objetos indiferentemente de su naturaleza*

Por lo tanto:

⁴⁵ PUTNAM, H. *Las Mil Caras del Realismo*. (Introducción de Miguel Ángel Quintanilla) Ediciones Piados Ibérica, S.A. Barcelona, España. 1era Edición. 1994. Pág 61-62

⁴⁶ *Ibíd.* Pág. 86

⁴⁷ *Ibíd.* Pág. 82

⁴⁸ *Ibíd.* Pág. 87

C) *La objetividad es descripción de objetos*⁴⁹

Siguiendo esta inferencia llegamos al indeseable compromiso que afecta a la ética al sustentarla en una ontología. Sencillamente, la vinculación entre objetividad y ontología autorizada por ese razonamiento obliga a quien aspire defender una objetividad moral a basarla en la postulación de una ontología particular. Con toda claridad Putnam advierte el problema subyacente:

Accept all three ideas, and, if you regard some value judgments as objectively true, you will conclude that they are descriptions; and if you cannot construe them to your own satisfaction as descriptions of natural objects and properties, you will be forced to construe them as descriptions which refer to non-natural entities.⁵⁰

La propuesta putnamiana

Corresponde en esta sección invitar a desmontar la asociación de la objetividad y la ontología. Tradicionalmente, se asume que la objetividad es algo que se da más allá de todo contexto y se estima como un ideal del cual sólo se da cuenta, adecuada y exclusivamente, en el discurso metafísico.

In fact, metaphysical realist definitions of ‘objectivity’ are easily seen to be failures in their own terms. Re ‘something’s being the case is independent of how anyone would regard it’, it suffices to note that reality does not have an existence and character wholly independent of human practices, beliefs, and evidence for the simple reason that human practices beliefs and evidence are a very large part of the reality we talk about, and reality would be quite different were they different.⁵¹

Putnam nos advierte que ello es una exageración metafísica y que realmente debemos de reconocer que la objetividad es algo que se da en nuestras prácticas y que, en especial en el caso de la reflexión moral, requiere necesariamente de nuestra capacidad de identificar una alternativa como objetivamente mejor que otra. Son inescapables consideraciones sobre el contexto y nuestros intereses pues los fenómenos sobre los que hablan nuestros discursos no están separados de nosotros. De hecho:

Forma parte de la noción misma de ser una buena solución a una situación humana problemática el que los seres humanos puedan reconocer que lo es. La idea de que algo puede ser una buena solución, aunque los seres humanos seamos incapaces por principio de

⁴⁹ Cfr. *Ibíd.* Pág. 52-53

⁵⁰ *Ibíd.*

⁵¹ PUTNAM, H. “Pragmatism and Nonscientific Knowledge” en *Hilary Putnam Pragmatism and Realism*. (Edited by Conant, J. and Zeglen, U. M.) Routledge Taylor & Francis Group. Published in the Taylor & Francis e-Library. 2005. (Pp. 14-24)

reconocer que lo es completamente inútil. Esa clase de platonismo recalcitrante resulta incoherente.⁵²

Con lo cual, la objetividad independientemente de todo criterio para reconocerla es un sinsentido. Permitiendo, así, declarar que “La objetividad será objetividad para nosotros los humanos en el contexto de nuestras prácticas y discusiones racionales y ello es objetividad suficiente.” Y es que, siguiendo a Dewey, Putnam hace esta recomendación:

... accept the position we are fated to occupy in any case, the position of beings who cannot have a view of the world that does not reflect our interests and values, but who are, for all that, committed to regarding some views of the world –and, for that matter, some interests and values– as better than others. This may mean giving up a certain metaphysical picture of objectivity, but it does not mean giving up the idea that there are what Dewey called “objective resolutions of problematical situations” –objective resolutions to problems which are situated in a place, at a time, as opposed to an “absolute” answer to “perspective-independent” questions. And that is objectivity enough.⁵³

En este punto, tras criticar la idea de que la objetividad es una descripción de objetos uno puede preguntarse si realmente la idea de una objetividad sin objeto es realmente viable o siquiera plausible. Para responder a estas inquietudes, al mismo tiempo que fortalecer el abandono de esa asociación entre descripción y objetividad Putnam dice:

... one may wonder, “how can there be such a thing as a truth which is not a description of some object or objects?” Actually, however, examples of statements which are uncontroversially true, but which cannot without metaphysical fantasy be understood as descriptions of objects, are not hard to give. Perhaps the most obvious examples are statements from logic.⁵⁴

Tenemos aquí un autor que defiende la posibilidad de hablar de objetividad sin objeto, particularmente en la ética, pero que no se limita a esta área del discurso exclusivamente. Su defensa de una objetividad que no es descripción de objetos es una que se apoya en el funcionamiento de otras disciplinas como la matemática y la lógica. En otras palabras, Putnam al rechazar la fundamentación o justificación ontológica de la objetividad y al no desear postular un reino platónico de propiedades morales, ha de apoyar su tesis de que puede existir una objetividad sin objetos. Ello lo hace al tomar en cuenta algunas consideraciones sobre la lógica y la matemática. Para aclarar esta idea basta el siguiente fragmento: “*Pero no son sólo las verdades normativas como «El asesinato está mal» las que sirven de contraejemplos de esta idea: como*

⁵² PUTNAM, H. *El Desplome ...* Op. Cit. Pág. 130

⁵³ PUTNAM, H. “Objectivity and the Science/Ethics Distinction” en *Realism with a Human Face*. (Edited by Conant, J.) Harvard University Press. 1990. (Pp. 163-178) Pág. 178

⁵⁴ PUTNAM, H. *Ethics without...* Op. Cit. Pág. 55

*argumento en otro lugar, la verdad matemática y la verdad lógica son igualmente ejemplos de «objetividad sin objetos»*⁵⁵.

Adicionales a éstas dos, Putnam menciona varias instancias que considera que ejemplifican a una objetividad que no presupone objetos. Claro que, para abogar por ellas, hacen falta ciertas aclaraciones preliminares. En primer lugar, hay inevitables problemas a la hora de pensar que la objetividad de la validez lógica se da en tanto que ella sea una descripción de objetos, pero un caso muy similar concierne a las verdades de la matemática.

En efecto, muchos filósofos aseveran que para explicar la verdad matemática tenemos que postular objetos peculiares (las llamadas «entidades abstractas»); pero esto no es de ninguna ayuda, como podemos ver si nos preguntamos: «¿Funcionarían las matemáticas un ápice peor de lo que funcionan si esos extraños objetos dejaran de existir?» Aquellos que postulan «entidades abstractas» para dar cuenta del éxito de las matemáticas no afirman que nosotros (o cualesquiera otras cosas del mundo empírico) interactuemos con las entidades abstractas. Pero si una entidad no interactúa en absoluto con nosotros ni con el mundo empírico, ¿no se sigue entonces que todo sería igual si no existiera? En el caso de la verdad lógica, las explicaciones ontológicas también tropiezan con dificultades bien conocidas, relacionadas con la noción lógica central de «validez».⁵⁶

Visto esto en el caso de las verdades de la matemática, existe en la lógica un mal similar. Tal prejuicio de concebir a la validez lógica como descripción de objetos nos compromete con un platonismo en filosofía de la lógica pues sencillamente se postulan, innecesariamente, la existencia de entidades abstractas para justificar la objetividad de los enunciados verdaderos de la lógica. El mayor problema con todo esto es que, además de que muy pocos filósofos la aceptarían, el postulado de una ontología inflacionista terminando una pseudo-explicación⁵⁷.

Frente a esta insatisfactoria manera de explicar la objetividad de las verdades lógicas Putnam contempla una alternativa para explicar, en parte, qué constituye y bajo qué criterios se establece la atribución de objetividad para esta área del discurso. *“But how do we know that statements of logic are correct if they are not descriptions of some part of reality?” Well, some statements, in fact the axioms of quantificational logic, are what I have elsewhere defended calling conceptual truths*⁵⁸.

⁵⁵ PUTNAM, H. *El Desplome ...* Op. Cit. Pág. 48

⁵⁶ *Ibidem.*

⁵⁷ Cfr. PUTNAM, H. *Ethics without...* Op. Cit. Pág. 60

⁵⁸ *Ibid.* Pág. 60-61

Sin embargo, al decir verdad conceptual, Putnam precisa que su manera de entender esta noción la exenta de la carga metafísica a la cual se le ha asociado y por la cual se le ha criticado. Por eso, y en defensa de la imbricación que el autor defiende entre componentes fácticos y conceptuales, nos dice: “*The conception of conceptual truth that I defend, I repeat, recognizes the interpenetration of conceptual relations and facts, and it grants that there is an important sense in which knowledge of conceptual truth is corrigible*”⁵⁹.

En vista de esto Putnam advierte que el reconocimiento de la objetividad de las verdades lógicas no es una especie de dado autoevidente e incuestionable sino algo que es un elemento inserto en la práctica. De hecho, la objetividad que se asocia a las verdades lógicas se da en el marco de una dinámica la de la justificación lógica; con lo cual realmente sería errado hablar de una mera descripción de objetos⁶⁰.

Otra de las instancias de objetividad sin objetos es aquella que procura la ciencia a la hora de elegir entre teorías rivales. Los llamados *juicios de valor metodológicos* trabajan reconociendo el entramado de descripción y valoración. Resulta completamente descabellado autorizar un *platonismo* sobre valores epistémicos y creer que cada vez que se predica *coherencia*, *simplicidad* o *plausibilidad* de las teorías o hipótesis científicas se está haciendo referencia a propiedades intangibles⁶¹. Más bien, y como Putnam nos indica, es la práctica científica la que enmarca el reconocimiento de valores epistémicos.

Es indispensable para hablar de la objetividad y la racionalidad de la ciencia el que los mismos científicos desarrollen la capacidad para identificar virtudes epistémicas incluso antes de adentrarse en la más mínima recolección de datos. Por esto, es válido decir que ya en la ciencia existe un tipo de objetividad que no es una descripción de objetos y que ir en contra de la posibilidad de la objetividad acerca de valores éticos es una amenaza para la objetividad de los valores epistémicos que resultan indispensables en el proceder de la ciencia.

En pocas palabras, en la física se presuponen juicios de coherencia, simplicidad, etc. Y sin embargo la coherencia, la simplicidad y similares son valores. Es más, todos y cada uno de los conocidos argumentos a favor del relativismo en ética pueden repetirse con respecto a esos valores epistémicos. El argumento de que los valores éticos son metafísicamente «sospechosos» por (entre otras cosas) carecemos de órgano sensorial para percibir la

⁵⁹ *Ibíd.* Pág. 62

⁶⁰ *Cfr. Ibíd.* Pág. 64-65

⁶¹ *Cfr. Ibíd.* Pág. 60

«bondad» podría modificarse de modo que rezara: «Los valores epistémicos son ontológicamente sospechosos porque carecemos de órgano sensorial para percibir la simplicidad y la coherencia». Los conocidos argumentos a favor del relativismo o del no cognitivismo a partir de las diferencias interculturales con respecto a los valores (argumentos a menudo derivados de la imagen de las distintas culturas como «inconmensurables», tan de moda hoy en día pero a mi entender completamente insostenible) podrían también modificarse de modo que sostuviesen que hay diferencias interculturales con respecto a qué creencias son más «coherentes», «plausibles», «más simples en tanto que explicaciones de los hechos», etc.; y tanto en el caso de la ética como en el de la ciencia seguiría habiendo quien dijese que, cuando culturas distintas difieren entre sí, decir que una de las partes está objetivamente en lo cierto es mera retórica.⁶²

Como último estadio de este artículo divulgativo cabe, por lo menos, perfilar lo que representa para Putnam una ética sin ontología y develar brevemente algunas de las inspiraciones pragmatistas de dicha concepción. Vimos que Putnam reconoce que la objetividad es alcanzable gracias a una discusión inteligente y que, por tanto, lo objetivo es identificable con lo razonable. Resumiendo, esto último cabe decir que, para Putnam, en la ética sin ontología se busca *reflexionar sobre lo que es razonable para el obrar humano*. Asistiendo a la explicación de este compromiso con las influencias pragmatistas Richard Bernstein nos dice:

... distinguishing objectionable forms of moral objectivity and moral realism from those he is advocating. He places the stress on how we ought to achieve this objectivity – through discussion, open debate, deliberation, and reasonable argumentation. These are the democratic practices he praises, and these are the practices that need to be cultivated and instituted. These practices are not merely Putnam’s “subjective” preferences. He argues that these provide better norms and standards for achieving moral objectivity.⁶³

También ha sido el caso que contemplamos hasta ahora que, para asegurar la efectividad de la discusión ética, es indispensable que se reconsideren la justificación de los supuestos tanto fácticos como valorativos pues al hacer ello realmente se procura la solución más razonable de los problemas éticos. Esto así pues si todo problema ético es un problema práctico y dado que todo problema práctico, en el marco de la postura pragmatista, suscita el desarrollo de una investigación es necesario para el éxito de la investigación la reconsideración de elementos tanto fácticos como valorativos. En otras palabras, la ética de Putnam reconoce integral para su funcionamiento la imbricación de valoraciones y descripciones. Esto lo confirman sus propias palabras:

⁶² *Ibíd.* Pág. 166

⁶³ BERNSTEIN, R. J. “The Pragmatic Turn: The Entanglement of Fact and Value” en *Hilary Putnam*. (Edited by Ben-Menahem, Y.) Cambridge University Press. 2005. (Pp. 251-265) Pág. 263

Toda investigación tiene tanto presuposiciones «fácticas», incluidas las relativas a la eficiencia de ciertos medios para conseguir ciertos fines, como presuposiciones «valorativas», y si nuestro problema es de difícil solución podemos muy bien replanteamos nuestros fines del mismo modo que nos replanteamos nuestros supuestos «fácticos». En resumen, cambiar los propios valores no es sólo un medio legítimo de resolver un problema: a menudo es el único modo de hacerlo.⁶⁴

Adicional a dicho punto, esta ética sin ontología reconoce como compatible el desacuerdo y la posibilidad de alcanzar la objetividad sobre nuestros juicios de valor. Los problemas éticos son parte de un entramado que acompaña a nuestras prácticas y ello es evidencia contundente de que no podemos ignorarlos al supeditarlos a un tratamiento reduccionista. En las palabras del autor: “... *that real ethical questions are a species of practical question, and practical questions don't only involve valuings, they involve a complex mixture of philosophical beliefs, religious beliefs, and factual beliefs as well*”⁶⁵. En breve, se considera que *el desacuerdo ético no garantiza la imposibilidad de la objetividad*. Como último punto tenemos que *los problemas éticos son un tipo de problemas prácticos*. Ya entrelazando estas dos últimas ideas el siguiente extracto ilustra muy bien la perspectiva del autor:

...the view that there is ‘no more’ to reasonableness than what a particular culture believes leads immediately to paradox; for since our own culture does not believe that cultural relativism is correct as a general view of truth and justification, it follows from cultural relativism itself that cultural relativism is neither true nor justified!⁶⁶

Con esto Putnam quiere decir que tales problemas poseen unas coordenadas específicas en la práctica de manera que su solución no puede ignorar las particularidades de su contexto y, así, la solución objetiva de los mismos no puede ser una abstracción metafísica sino algo razonable para nosotros los humanos siempre que sea alcanzado mediante un debate inteligente.

Conclusión

Cerramos ahora con las siguientes palabras de Richard Bernstein respecto al trabajo de Putnam sobre el desplome de la dicotomía hecho/valor y sobre la reivindicación de la objetividad moral. “*Objectivity is not a metaphysical or an epistemological given, it is an ongoing achievement – one that must be constantly rethought*”⁶⁷. Claro que, aunque lo que Putnam nos ha

⁶⁴ PUTNAM, H. *El Desplome ...* Op. Cit. Pág.118

⁶⁵ PUTNAM, H. *Ethics without...*Op. Cit. Pág.75

⁶⁶ PUTNAM, H. “Pragmatism and Nonscientific Knowledge” en *Hilary Putnam Pragmatism and Realism*. (Edited by Conant, J. and Zeglen, U. M.) Routledge Taylor & Francis Group. Published in the Taylor & Francis e-Library. 2005. (Pp. 14-24) Pág. 22

⁶⁷ BERNSTEIN, R. J. “The Pragmatic Turn...”Op. Cit. Pág. 260

mostrado es extremadamente iluminador todavía sigue siendo un bosquejo abstracto, uno que requiere ser rellenado por detalles concretos.

En otras palabras, *“What Putnam has already shown us is extremely illuminating, but it is still only an abstract sketch –one that requires the filling in of its concrete details”*⁶⁸. Trabajo que corresponderá ser abordado en futuras reflexiones de indudable valor tanto para el abordaje de problemáticas teóricas especializadas como para estimular a la solución de controversias que afectan a las personas comunes en su cotidianidad.

⁶⁸ *Ibíd.* Pág. 264

**La tesis del placer-repleción como elemento
articulador de la psicología platónica del placer
a partir de *Gorgias, República y Filebo***

Gabriela Silva

(Universidad Central de Venezuela)

La tesis del placer-repleción como elemento articulador de la psicología platónica del placer a partir de *Gorgias*, *República* y *Filebo*
The replenishment thesis as a key element of platonic psychology of pleasure through the *Gorgias*, the *Republic* and the *Philebus*

Gabriela Silva
(Universidad Central de Venezuela)

Artículo Recibido: 20 de noviembre de 2018.

Arbitrado: 21 de enero de 2019.

Resumen: Si bien la tesis platónica del placer-repleción tiene su germen en el *Gorgias*, es en *República* y, especialmente, en *Filebo*, donde podemos apreciar realmente sus alcances y su importancia como elemento que está a la base de la psicología del placer desplegada en dichos diálogos. Según dicha tesis, el placer se define como un movimiento o proceso de llenado que busca satisfacer una necesidad previa, y así, restablecer nuestra armonía natural propia, por lo que, definitivamente, aporta importantes conclusiones respecto a la naturaleza misma del placer, cuestión que se inscribe en la tradición científica. Pero, además, la tesis del placer-repleción permite sentar las bases para la reflexión del ateniense en torno al lugar del placer en la vida humana, cuestión propia de la tradición evaluativa, dado que ella es determinante en cuanto a la reflexión sobre cuáles son los placeres que deben tomar parte en la mejor vida para el hombre. Mostrar cómo la tesis del placer-repleción tiende puentes entre las preocupaciones en torno a la naturaleza de placer y las preocupaciones éticas de Platón, dándole, así, forma al complejo que es su psicología del placer, es la finalidad del presente trabajo.

Palabras clave: Placer, Repleción, Dolor, Alma, Psicología del Placer, Vida Buena.

Abstract: We find the Platonic replenishment theory for the first time in the *Gorgias*, but it definitely can be find at its clearest in the *Republic* and the *Philebus*, where it plays a key role in the Platonic psychology of pleasure. According to the replenishment theory, pleasure is defined as a movement or process or fulfillment that satisfies a previous lack, amounting to the recovery of our natural human balance state. Also, replenishment theory underpins ethical issues on the necessity of pleasure in a good life. The aim of this work is to show how the replenishment theory shapes Platonic general theory of pleasure, as it is the link between ontological questions about pleasure's true nature and ethical questions about its importance in human life.

Keywords: Pleasure, Replenishment, Pain, Soul, Psychology of pleasure, Good life.

Si bien, en un primer momento, al pensar en Platón no pensamos precisamente en un filósofo hedonista, la verdad es que el tema de la naturaleza y lugar del placer en la vida humana es uno que atrae de forma poderosa la atención del ateniense, desde los diálogos más prominentes del periodo socrático, como son el *Protágoras* y el *Gorgias*, hasta sus obras de vejez, como el *Filebo*, donde, de hecho, Platón deja plasmados para nosotros sus pensamientos últimos y más claros en torno al tema. Y es que, aunque Platón no es un defensor del placer a ultranza, no podemos decir tampoco que pueda imponérsele la etiqueta de anti-hedonista, pues opta, más bien, por una postura intermedia, al pensar en el placer como fin de la acción humana, lo cual lo acerca al *hedonismo psicológico*, pero defender, al tiempo, la necesidad de unos placeres por encima de otros al hacerse la pregunta por el valor del placer en el marco de una vida buena y feliz, lo cual lo aleja del *hedonismo ético*¹.

Ahora bien, más allá de la disputa sobre si Platón es hedonista o anti-hedonista, es importante hacer notar que el filósofo oscila, a la hora de centrar su reflexión en el placer, entre las dos grandes vertientes del tema: la cuestión de la determinación de la naturaleza del placer, que se inscribe en la tradición científica, y la cuestión del lugar del placer en la vida del hombre, propia de la cuestión didáctica o evaluativa². De hecho, muchas de las conclusiones que alcanza en el segundo registro están condicionadas por la respuesta que se ofrece a la pregunta por la naturaleza, siendo así esta la pregunta que está al centro de la problemática. La respuesta ofrecida por Platón presenta variaciones a medida que vamos avanzando en los diálogos en los que toca el tema; no obstante, podemos identificar un hilo conductor que nos lleva del *Gorgias* al *Filebo* pasando por la *República*, y que es fundamental para poder comprender las implicaciones de la psicología del placer más elaborada presentada, precisamente, en estos dos últimos diálogos, especialmente en el *Filebo*³. Nos referimos a la tesis del placer entendido como un movimiento

¹ El hedonismo psicológico es la doctrina según la cual el placer es la motivación fundamental del hombre, mientras que, el hedonismo ético, es la doctrina según la cual el placer es el único bien (Cf. BRAVO, 1994, p. 11).

² Entre los principales exponentes de la tradición científica, que ha sentado las bases del hedonismo psicológico, se incluyen Empédocles, Anaxágoras y Diógenes de Apolonia, mientras que la tradición didáctica o evaluativa, la cual ha sentado los precedentes de lo que se conoce como hedonismo ético, fue impulsada por Hesíodo, Teognis y los Siete Sabios, desarrollada por Demócrito, Sócrates y Aristipo, y basada en las conclusiones arrojadas por la tradición científica bien (Cf. BRAVO, F., 2016. *Las Ambigüedades del Placer: Ensayo Sobre el Placer en la Filosofía de Platón*. Caracas: Monte Ávila Editores, pp. 30-43).

³ En este sentido, comenta Van Riel (Cf. 2000, p. 7), que, si bien Platón nunca presentó un compendio definitivo de sus ideas en torno al placer, y sus diferentes visiones se despliegan a lo largo de sus diálogos, la tesis del placer-repleción es, no obstante, el elemento que le da consistencia a su teoría sobre el placer. Sin duda, dicha teoría evolucionó a través de su obra, pero la noción general del placer como repleción se mantuvo intacta. Así, afirma: "Plato always defines pleasure as the replenishment of a lack, and the manner in which definition is elaborated

de *repleción* o llenado, tesis que estudiaremos en el presente trabajo con la finalidad de dar cuenta de su evolución en las tres obras mencionadas arriba y revelar su importancia para la articulación de la psicología del placer más desarrollada de Platón, en la medida en que, no sólo aporta respuestas a la investigación científica sobre la naturaleza de *hedoné*, sino, que, en tanto hace esto, se convierte en factor determinante en lo referente al tipo de placeres que han de ser considerados como merecedores de un lugar en el esquema de la vida buena, tendiendo así también un puente hacia el tratamiento de la cuestión didáctica o evaluativa.

I. Toneles agujereados vs toneles cabales: antecedentes de la tesis del placer-repleción en el *Gorgias*

Es en el *Gorgias* donde encontramos los primeros indicios de la concepción del placer entendido como una *repleción* o *plérosis*, esto es, como un proceso, y por tanto, como un movimiento de llenado (que tiene como finalidad la restitución de nuestra plenitud o equilibrio natural), en contraste con, y como respuesta por un vacío o *depleción*, una necesidad o carencia caracterizada como algo penoso o doloroso⁴ (que equivaldría, precisamente, a la ruptura o pérdida de nuestra plenitud o equilibrio natural)⁵. Hay que observar que, aquí en el *Gorgias*, la caracterización del placer como repleción aplica explícitamente sólo a los placeres relacionados a afecciones fisiológicas, como el hambre y la sed⁶, y rascarse cuando pica⁷, aunque en cierto punto encontramos una breve (y ciertamente poco clara) referencia a posibles placeres del alma, o a un posible origen de los placeres en el alma⁸.

Ahora, la concepción del placer como repleción surge en el marco de la conversación sostenida por Sócrates y Calicles, el aristócrata y hedonista desenfrenado, quien afirma que “el vivir agradablemente consiste en derramar todo lo posible”⁹. Esta identificación por parte de Calicles entre el placer y un proceso de llenado toma forma a partir de la metáfora de los toneles

evolves, culminating in the *Philebus*” VAN RIEL, G. (2000). *Pleasure and the good life. Plato, Aristotle and the neoplatonists*. The Netherlands: Brill. (p. 7).

⁴ Cf. Platón. (2000). *Gorgias* 496d5-6. En *Diálogos* (Vol. II). Madrid: Gredos.

⁵ Cf. BRAVO (1995), La Naturaleza del Placer en la Filosofía de Platón. *Apuntes Filosóficos*(7-8), 9-30, p. 14.

⁶ “Y dime, ¿quieres decir, por ejemplo, que es preciso tener hambre y, cuando se tiene hambre, comer? – Sí, ciertamente – ¿Y tener sed y beber cuando se la tiene? – Sí, y tener todos los demás deseos y, a tenerlos y ser capaz de satisfacerlos, gozar y vivir felizmente” (*Gorg.* 494b7-c1).

⁷ Cf. *Gorg.* 494d7.

⁸ “... Dices que se siente dolor y placer al mismo tiempo si se bebe teniendo sed. ¿O es que estas dos sensaciones no se producen en el mismo lugar y tiempo, sea del cuerpo, *sea del alma*, según prefieras, pues en mi opinión no hay diferencia ...” (*Gorg.* 496e13-17, cursivas nuestras).

⁹ *Gorg.* 494b-1.

agujereados empleada por Sócrates, con la intención de persuadir a su interlocutor de que es mejor llevar una vida de autocontrol y moderación. Según dicha metáfora, que dice haber escuchado de un hombre ingenioso¹⁰, que: "... aquella parte del alma de los insensatos en que se hallan las pasiones, fijando la atención en lo irreprimido y descubierto de ella, era como un tonel agujereado aludiendo a su carácter insaciable"¹¹. Así, en los insensatos, los deseos van en aumento cada vez más, sin poder hallar nunca satisfacción total, por lo que la parte de sus almas donde esos deseos habitan es comparada con un tonel que, así como está, permanentemente, recibiendo líquido, también está, permanentemente, derramándolo por sus grietas. Con apoyo en esta imagen, Sócrates busca convencer a su interlocutor de que, mientras un hombre moderado, cuyos toneles se encuentran "sanos y cabales"¹², una vez que los ha llenado, "ni echaría ya más líquido en ellos, ni volvería a preocuparse, sino que quedaría tranquilo respecto a ellos"¹³, el hombre disoluto o intemperante "teniendo sus recipientes agujereados y podridos, se vería obligado a estarlos llenando constantemente, de día y de noche, o soportaría los más graves sufrimientos"¹⁴. Lefebvre explica este contraste de la siguiente manera:

Sócrates [...] opone un relleno susceptible de rellenarse completamente a un relleno que no terminará, a la vez porque en el primer caso el tonel es de buena calidad y porque es llenado con materias de calidad aunque sean difíciles de procurarse, en tanto que en el otro caso hay defecto de calidad tanto en el tonel como en la materia [...] un alma en un buen o mal estado particular se vuelve hacia un tipo de "alimento" particular, y los alimentos respectivos la colman o no son lo suficientemente buenos para hacerlo. Un alma en mal estado se vuelve hacia alimentos incapaces de colmarla, incluso si estar colmada sería algo bueno¹⁵.

En todo caso, aunque Calicles no se deje, finalmente, convencer por la metáfora de Sócrates¹⁶, e insista en la felicidad que le proporciona llevar una vida de desenfreno muy a pesar

¹⁰ Señala Francisco Bravo (Cf. 2016, p. 86) que el hombre ingenioso es, probablemente, Empédocles, para quien, influenciado por las doctrinas médicas y biológicas del siglo V, el estado normal del organismo se traduce en el equilibrio de sus cuatro elementos constitutivos, equilibrio que, al verse perturbado por la deficiencia de alguno de ellos, tenía como respuesta un impulso del organismo a reponer lo faltante, siendo este restablecimiento un evento que resultaba placentero.

¹¹ *Gorg.* 493b-4.

¹² *Gorg.* 493d9.

¹³ *Gorg.* 493e3-6.

¹⁴ *Gorg.* 493e8-494a2.

¹⁵ LEFEBVRE, R. (2011). *Platón: Filósofo del Placer*. Buenos Aires: Biblos, p. 86.

¹⁶ A este respecto, A. E. Taylor (1997, p. 120) señala: "The leaking pitcher, or sieve, is 'the part of the soul in which our desires are'; the more gratification you give them, the more they crave, and this impossibility of ever containing them shows the absurdity of the attempt.... Calicles, however, thinks this simile misleading. When the vessel has been filled, you can get no more enjoyment out of the process of 'filling' it; the enjoyment (*'don'*) depends on the continuance of the flow. To get it, you must always have room for 'more' to flow in". TAYLOR, A. E. (1955). *Plato. The Man and His Work*. London: METHUEN & CO. LTD.

de que esto sea evidencia de que su alma está, tal y como la ha calificado Lefebvre, en mal estado, lo importante es notar que, tanto para el hombre moderado como para el inmoderado, el placer se traduce en un proceso de repleción o llenado de una necesidad o carencia previa, con la diferencia, claro está, de que el primero tiene conciencia del límite y de los medios y objetos adecuados a la hora de placerse, es decir, tiene dominio sobre sus deseos, mientras que, el segundo, piensa, como Calicles, que “el que quiera vivir rectamente debe dejar que sus deseos se hagan tan grandes como sea posible, y no reprimirlos, sino que, siendo los mayores que sea posible, debe ser capaz de satisfacerlos con decisión e inteligencia y saciarlos con lo que en cada ocasión sea el objeto de deseo”¹⁷. Por tanto, para Calicles, al contrario de Sócrates, quien piensa que lo que vale es llegar al objetivo de llenarnos o alcanzar la plenitud y no quedarnos atrapados en un bucle infinito de llenado, lograr el objetivo de saciarnos equivale a llegar al estado de una piedra, pues, una vez llenos ni se goza ni se sufre¹⁸, encontrando placer solo en el proceso de estar continuamente satisfaciéndose, como quien solo halla placer en el estar permanentemente comiendo y bebiendo.

Teniendo en cuenta lo dicho hasta el momento, surge entonces una preocupación que demanda nuestra atención teniendo en cuenta la finalidad que nos hemos propuesto en estas páginas, a saber, explicar cómo la tesis del placer-repleción es clave para la articulación de la psicología del placer última de Platón, en tanto no solo responde a la pregunta por la naturaleza de *hedoné*, sino permite sentar las bases para la consideración del valor del placer en la vida humana. Podemos traducir esa preocupación en una pregunta formulada por el Profesor Bravo: “¿debe entenderse la repleción como un simple proceso (sentido activo), o también como resultado del mismo (sentido pasivo)?”¹⁹. Esto es importante, pues, si una repleción efectiva y completa supone, para Platón, no solo la actividad de llenarse sino la experimentación de un estado de plenitud posterior al proceso, entonces los placeres tal y como los entiende un hedonista desenfrenado como Calicles, reducidos solo a un proceso continuo de llenado, serían, en realidad, repleciones imposibles e irreales, que, por tanto, nunca conducirán al restablecimiento la armonía natural perdida, y, no siendo verdaderos placeres-repleción, no

¹⁷ Gor. 491e9-492a2. Sobre esto comenta René Lefebvre (2011, p. 86: “la vida de Calicles es inacabada y está privada de sentido, no alcanza el objetivo de estar colmada, repite constantemente esta insuficiencia, desarrolla un esfuerzo en dirección de resultados que nunca podrán ser alcanzados y que, por eso, será mejor ahorrarse. Es una vida de *charadrios*, de ‘alcaraván’ voraz”.

¹⁸ Cf. Gorg. 494a9-b.

¹⁹ BRAVO, 2016, p. 86.

pueden aspirar a lugar alguno en el esquema de la vida buena, en lo que se evidencia el cruce de la dimensión científica con la evaluativa (más allá de que, en términos éticos, los placeres desenfrenados sean el signo de un vida inmoderada y, por tanto, incompatibles con una vida examinada). Pero no es en los pasajes del *Gorgias* donde nos acercaremos a una respuesta, pues, aunque es cierto que Sócrates valoró, aquí, el alcance de la plenitud, posterior al proceso placentero de llenado, como algo bueno y definitorio de la vida moderada, no nos deja saber, sin embargo, si estar saciados es también parte de lo placentero (al contrario de su interlocutor, quien sí fija una posición clara al afirmar que al estar llenos termina el placer).

II. De las repleciones del cuerpo a las repleciones del alma en la *República*

Es a partir de la *República*, que encontramos al alma o *psyché* constituida, definitivamente, en único principio apetitivo, y, por tanto, en la única instancia en la que radica la condición de posibilidad del placer, lo cual permite despejar dudas sobre los alcances de la tesis del placer-repleción que no quedaban claros en el *Gorgias*. En efecto, todos los deseos, tanto los que “concernen al placer del alma misma y por sí misma”²⁰ como los que se canalizan a través del cuerpo, como el hambre y la sed²¹, tienen un origen anímico, sellándose así el vínculo indisoluble alma-placer que está a la base de una psicología platónica del placer propiamente dicha, la cual alcanzará su versión más acabada en el *Filebo*.

En efecto, en la *República* reaparece la noción de placer como *plérosis* o repleción en contraste con la de *kénosis* o depleción, la carencia o necesidad entendida como algo doloroso²², siendo el placer que nos trae satisfacción la respuesta demandada por el vacío y, por tanto, por el deseo que surge de la experimentación de ese vacío. Pero ahora estas nociones se extienden del ámbito fisiológico a los placeres intelectuales, abriendo la posibilidad de repleción del “vacío en los hábitos del alma”²³, representado por la insensatez y la locura, a través de la adquisición de inteligencia, así como los “vacíos en los hábitos del cuerpo”²⁴, como el hambre y la sed, se satisfacen con la bebida y el alimento, respectivamente. Más aun, en *Rep.* 583e11, placer y dolor son expresamente definidos como “una suerte de movimiento”, en contraste con aquellos estados

²⁰ Platón. (2006). *República* 485d12-13. (Vol. IV). Madrid: Gredos.

²¹ Cf. *Rep.* 584c4-7; y en 585b afirma Platón: “¿no son el hambre y la sed –y lo similar a estas– algo así como vacíos en los hábitos del cuerpo?”.

²² Cf. *Rep.* 585a11-b8.

²³ *Rep.* 585b3-4.

²⁴ *Rep.* 5885b-1.

de *reposo* en los que no acaece proceso alguno pero, no obstante, pueden prestarse a confusión para quienes no han experimentado realmente el placer y el dolor²⁵. En este sentido, afirma el Profesor Bravo que “así, según la teoría general del placer alcanzada en la *República*, el placer es, no un estado (*héxis*), sino un movimiento (*kínêsis*), o, con más precisión, un proceso (*génesis*) y proceso de repleción (*plérosis*)”²⁶. Con el establecimiento de estas conexiones podemos observar con claridad, también junto a Bravo, como transita Platón de una física a una fisiología del placer, para desembocar, tanto a partir de una como de otra, en una psicología del placer; la primera, al identificar placer con un movimiento no físico sino psíquico o anímico, y la segunda, al extender los alcances de la tesis del placer-repleción del ámbito corporal al mental²⁷.

Ya en este diálogo se tienden puentes entre la investigación científica y la investigación evaluativa sobre el placer. La tesis placer-repleción aplicada tanto a placeres somáticos (en tanto se canalizan a través del cuerpo) como mentales (en tanto se dan propiamente en el alma), tiene implicaciones en lo que respecta a la configuración del tipo de vida más agradable o placentera para el hombre. Ciertamente, Platón no habla aquí de “vida buena”; no obstante, podemos, sin riesgo, identificar la vida más placentera con la vida buena, pues, como se va revelando a medida que avanzamos por *Rep.* IX, y en conexión con ideas planteadas en *Rep.* IV, la vida más placentera es la que lleva el filósofo, hombre justo, epítome de virtud. Ahora, ¿por qué es la vida más agradable? Precisamente en *Rep.* IX, como prueba complementaria de la superioridad de la vida filosófica como la más agradable, en contraste con la del hombre ambicioso y la del codicioso²⁸, Platón se dispone a fundamentar su afirmación de que el placer escogido por el filósofo es el más real y puro, mientras que los restantes son meras sombras²⁹, fundamentación que hace presentando una *diáiresis* o división de los placeres sin precedentes en sus diálogos

²⁵ Cf. *Rep.* 583c5. Este estado de reposo supone un mero cese o descanso (*'suc...a*) del dolor experimentado. Sin embargo, este mero cese o descanso es erróneamente considerado como placer por algunos, cuando lo comparan con el dolor. A la inversa, el descanso del placer experimentado puede ser tomado erróneamente por dolor, de manera que “el reposo no es, en realidad, sino parece agradable al lado de lo doloroso, y doloroso al lado de lo agradable” (584a7-9). Así, este estado de reposo le servirá a Platón como punto de contraste para poder diferenciar los verdaderos placeres y dolores en tanto consistentes en procesos o movimientos.

²⁶ Bravo, 1995, p. 15.

²⁷ Cf. BRAVO, 2016, pp. 85, 89.

²⁸ En conexión con la división tripartita del alma delineada en *Rep.* IV, tenemos que en el alma de cada hombre prima una de las partes distinguidas por encima de las otras dos, y, en consecuencia, también prima la tendencia al tipo de deseo y la preferencia por el placer que corresponden a dicha parte. Esto da lugar, a la distinción de tres géneros principales de hombre: el *filósofo* o amante de la sabiduría, en quien gobierna el elemento racional, el *ambicioso* o amante de los honores, en quien gobierna el elemento pasional, y el *codicioso* o amante del lucro en quien gobierna el elemento apetitivo.

²⁹ Cf. *Rep.* 583b-7.

anteriores, por lo que se trata del punto culminante de la psicología del placer tal y como se nos presenta aquí en la *República*.

Dicha división pone de relieve una distinción fundamental entre los placeres puros y verdaderos y los placeres mezclados y engañosos. Los primeros son aquellos placeres que no acaecen como consecuencia de un vacío doloroso, siendo ejemplo de ellos, aunque hay muchos y muy variados, los relativos al olfato: “éstos, en efecto –afirma Platón–, sin que se haya sentido antes dolor alguno, se presentan súbitamente, extraordinarios en magnitud, y, cuando cesan, no dejan tras de sí dolor alguno”³⁰. Pero a pesar de que los placeres olfativos son el paradigma de esta clase correspondiente a los placeres puros, el filósofo afirmará, un poco más adelante, que dichos placeres son propios del alma y tienen por objeto lo no percedero y más real, “la opinión verdadera, [y] el conocimiento científico”³¹, de lo que se sigue que en este grupo se incluyen, como indica Van Riel, el “... placer verdadero en sus ocurrencias físicas (como en el ejemplo del olfato) así como también en la forma de satisfacción de deseos del alma”³². Los segundos son los que suponen una liberación de dolores previos, y, por lo tanto, consisten en una mezcla entre padecimiento y deleite. Son los que llegan al alma a través del cuerpo, en tanto se valen de este último como canal, y que tienen por objeto “la bebida y el alimento en general”³³, y, agregamos, los goces sexuales y las riquezas³⁴. Son tomados por muchos hombres como placeres verdaderos, pero no son más que apariencias o ilusiones, como las que estarían implicadas si al ser llevados desde abajo hacia un lugar intermedio, creemos haber llegado a arriba, precisamente, por no conocer el verdadero arriba³⁵. Son descritos, en consecuencia, como “imágenes y pinturas sombreadas del verdadero placer”³⁶, en virtud de su yuxtaposición con las penas que les preceden.

Podemos ver, entonces, cómo la tesis del placer-repleción es determinante en las conclusiones alcanzadas por Platón, aquí en la *República*, en torno a la vida más agradable, en la

³⁰ *Rep.* 584b8-11.

³¹ *Rep.* 585b14-c1

³² Original del inglés: “... true pleasure in its physical occurrences (as in the example of smell) as well as in the form of satisfactions of the desires of the soul” (VAN RIEL, Op. Cit., p. 15, traducción nuestra).

³³ *Rep.* 585b13-14.

³⁴ Cf. *Rep.* 580e4-5.

³⁵ Cf. *Rep.* 584d5-10. Lefebvre (2011, p. 140) lo explica así: “El placer que se da al comer, en un proceso de este tipo, es comparado con un movimiento desde lo bajo hacia lo alto con una parada a mitad de camino, donde se confunde el punto medio con el alto, en una experiencia muy diferente de la quien tendría el conocimiento efectivo de lo que verdaderamente es alto”.

³⁶ *Rep.* 586b8-9

medida en que nos ofrece más información en cuanto a la naturaleza de *hedoné*. La vida más agradable, que es la vida filosófica y justa, es la que incluye a los placeres puros y verdaderos, aquellos que, como hemos dicho arriba, no están precedidos por una necesidad o carencia dolorosa. Pero entonces nos preguntamos: si placer y dolor son definidos como movimientos, uno condicionado por el otro (siendo el placer un movimiento hacia la repleción que viene a reponer las faltas causadas, precisamente, por un movimiento de depleción previo caracterizado como doloroso), y si en estos placeres verdaderos no se cumple esa condición del vacío doloroso previo que necesariamente ha de motivar la búsqueda de satisfacción, ¿realmente ocurre en ellos un movimiento de repleción, y por tanto, son realmente placeres?

Resulta que, aunque los placeres verdaderos no están precedidos por dolor alguno, esto no significa, sin embargo, que no ocurran en respuesta a un movimiento de depleción previo que, precisamente, demanda el posterior y efectivo llenado que nos da satisfacción. Lo que ocurre es que aquí, en la *República*, este punto permanece aún confuso y oscuro, y será solo en el *Filebo*, como veremos, donde Platón afirmará, sin titubeos, que vacío y dolor no son necesariamente identificables, así como las razones de que esto así sea. No obstante podemos concluir que, tanto placer-repleción como depleción, dolorosa o no dolorosa, son, por definición, movimientos o procesos que acaecen en el alma, de forma que, cualquier otra experiencia que sea considerada como placentera o dolorosa, pero en la que dichos movimientos o procesos sean inexistentes, no serán más que placeres/dolores irreales, como es el caso de los llamados placeres-reposo que mencionamos anteriormente³⁷.

Y en cuanto a las conclusiones que esto nos permite alcanzar en el plano de la investigación evaluativa sobre el placer, tenemos que, la vida más agradable, identificable con la vida buena, será aquella centrada en aquellos placeres-repleción que son puros y verdaderos por no sobrevenir a costa de una depleción-padecimiento, y que tienen por objeto a la opinión verdadera, el conocimiento y la virtud, quedando fuera de ella los placeres mezclados con dolor y engañosos³⁸, y los placeres irreales como los placeres-reposo. En este sentido, se hace visible

³⁷ Cf. BRAVO, 1995, p. 21.

³⁸ A este respecto es necesario hacer la salvedad, aunque se trata de un punto que no es tan claro aquí en la *República* como lo es en el *Filebo*, de que en la mejor de las vidas también habría que reservar un espacio para los placeres considerados como necesarios, definidos en *Rep.* IX (Cf. 558d11-558e1) como aquellos que nos sobrevienen sin que los podamos evitar, y que, al ser satisfechos, nos benefician, en tanto nos resultan útiles para el cuidado y mantenimiento de nuestro organismo y de nuestra vida, como es el caso del deseo propio de las comidas frugales (Cf. 559a12-b8), en contraste con los innecesarios, que son “aquellos de los cuales uno podría desembarazarse si se

cómo el concepto de placer como proceso de repleción, constituye el contexto más amplio donde se inscribe la *diaíresis* de placeres verdaderos/engañosos, y cómo, a la luz de dicha distinción, se hacen las consideraciones sobre la participación y significado de *hedoné* en la vida más agradable para el hombre. Apreciamos, ahora, como se refuerzan estas relaciones en el marco de la psicología del placer última de Platón.

III. La tesis placer-repleción clarificada como fundamento de la psicología del placer más desarrollada del *Filebo*

En el *Filebo*, en el marco de una reflexión que se plantea explícitamente la pregunta sobre la vida buena para el hombre, encontramos las consideraciones últimas de Platón, no solo sobre la naturaleza de *hedoné*, sino sobre el lugar del mismo en esa vida que es considerada como la mejor. Tradición científica y tradición evaluativa se cruzan de nuevo, en un paso desde la caracterización del placer, de nuevo y de manera más clara y completa, como repleción, hasta la justificación de la afirmación según la cual es una vida mezclada de placer e intelecto el tipo de vida la se lleva el título de máximo bien para el hombre³⁹. Ese paso está mediado por una nueva *diaíresis* de placeres, que recoge, amplía y clarifica las conclusiones alcanzadas en la *República*, y en la que la tesis del placer-repleción vuelve para jugar un papel determinante en la distinción principal entre placeres puros/verdaderos y mezclados/falsos.

En *Fil.* 32d3-5, señala Platón que “al deshacerse en nosotros los seres vivos la armonía, simultánea en el tiempo a la disolución de la naturaleza es la aparición de dolores”, y en 31d8-10 afirma que “al ajustarse de nuevo la armonía y volver a su propia naturaleza aparece el placer”.

ha adiestrado desde la juventud, y que en nada benefician al individuo” (559a3-5), ilustrados por las comidas excesivas y goces sexuales desenfrenados (Cf. 559b9-c9). En este sentido, podemos entender que, aunque los placeres necesarios e innecesarios se inscriben, ambos en la esfera de los disfrutes del cuerpo, y, por tanto, son todos ellos mezclas de placer-dolor, en la vida buena tendrían cabida, no obstante, ciertos placeres mezclados, contando entre ellos la comida, la bebida, los goces sexuales, el descanso, etc., en cuanto sean moderados y aporten algún beneficio para nuestra salud y nuestra vida en general, de forma que, cumpliendo con estas condiciones, lo cual ocurriría bajo el arbitrio de la razón, dejarían de ser “engañosos”, mientras que quedarían propiamente excluidas las mezclas que se traducen en placeres innecesarios y desenfrenados, y que solo vendrían a constituirse en un elemento de perturbación para el hombre.

³⁹Cf. Platón. (2002). *Filebo* 22a-b. En *Diálogos* (Vol. VI). Madrid: Gredos. Esta vida mezclada es considerada como la que satisface dos criterios fundamentales que la hacen universalmente elegible: *perfección y suficiencia*. Para poder experimentar el placer son necesarias ciertas formas de conciencia racional que nos hagan posible estar consientes de que nos estamos placiendo en el presente, recordar que hemos sentido placer en el pasado y estimar que lo podremos sentir en el futuro, por lo que, ni una vida de puro placer (que sería la vida simplísima propia de un pulmón marino o de un crustáceo), ni tampoco una vida de pura inteligencia (que sería la vida impasible propia de dioses pero no de hombres), sino la mezcla de ambas, es lo necesario para hacer de nuestra existencia en el mundo una existencia digna de ser vivida (Cf. *Fil.* 21a-22a).

Así tenemos ahora, explícitamente, a placer y dolor definidos en relación a la recuperación y pérdida, respectivamente, de nuestro estado armónico natural, estado de satisfacción y plenitud⁴⁰, reafirmando, además, la idea de *República* 583e10, de que, en ambos casos, se trata de cambios, procesos, transiciones o movimientos, y contrastando, también como en dicho diálogo, placer y dolor como procesos con un estado de reposo en el que no acaece movimiento alguno⁴¹. También se reafirma con claridad la idea del alma como principio apetitivo único (“todo impulso, deseo, el principio de todo ser vivo, reside en el alma”, dice Platón en *Fil.* 35d1-2), de manera que estamos hablando de procesos o movimientos no físicos, sino psíquicos, siendo el cuerpo, cuando viene al caso, un mero receptáculo o canal de ciertas experiencias placenteras y dolorosas. Platón se vale, precisamente, de estas experiencias como ejemplos para explicar la tesis del placer-repleción, bajo el precepto metodológico de estudiar primero el placer en sus más claras manifestaciones, como se evidencia en este diálogo entre Sócrates y Protarco:

Sóc. – Por ejemplo, el hambre, ¿es disolución y dolor?

Prot. – Sí.

Sóc. – Y el hecho de comer, que es satisfacción de nuevo, ¿será placer?

Prot. – Sí.

Sóc. – Y la sed, por su parte, destrucción, dolor y disolución, mientras la capacidad de lo húmedo al llenar lo que estaba seco, es placer; también la separación y disolución contra la naturaleza, efectos del calor sofocante, son dolor, mientras que la restitución conforme a la naturaleza, es placer.

Pro. – Completamente.

No obstante, la tesis del placer-repleción aplica, además, como ya se había establecido en la *República*, a experiencias puramente mentales, lo cual podemos confirmar en el marco de una nueva *diaíresis* de placeres que arroja luces sobre aspectos anteriormente confusos o, incluso, aparentemente contradictorios.

La distinción fundamental se da entre placeres puros o inmezclados y verdaderos y placeres puros o mezclados y falsos. Los primeros no están precedidos por dolor alguno, son todos propiamente mentales o anímicos, y se subdividen en tres clases: los estéticos, “los relativos a los

⁴⁰A este respecto, el Prof. Bravo (2016, p. 90), señala: “el placer es posible si y solo si hay una armonía pre-establecida de la naturaleza que hay que recuperar, cultivar o conservar. Se identifica, por consiguiente, con el estado más alto de la naturaleza, con su *plêrôsis*, que también podríamos traducir por plenitud”. No obstante, como comenta Van Riel (2000, p. 20), nunca alcanzamos esa plenitud de manera definitiva: “the process of the replenishment of a lack is always thwarted by a new lack, and so on. Our life is a permanent flux between a 'preternatural' and a 'natural' condition, and pleasure and distress are to be situated within this flux”.

⁴¹De acuerdo con el *Filebo* (Cf. 42d8-43a3), en este estado de reposo el cuerpo no es movido ni en una ni en otra dirección, por lo que no hay, en tal caso, ni placer ni dolor, aunque pueda ser confundido con uno o con otro desde la inexperiencia del placer y el dolor reales (Véase nota 25).

colores que llamamos bonitos, a las figuras, la mayoría de los perfumes, los de las voces y todos aquellos cuya carencia no se nota o no causa dolor, y que procuran satisfacciones perceptibles y agradables”⁴²; los epistémicos, “los placeres relativos a los conocimientos, a no ser que nos parezca que incluyen hambres de saber o que se den desde el principio dolores por causa del hambre de conocimientos”⁴³, y, por último, los estéticos, “los que, tomando parte en el cortejo de toda virtud como en el de un dios, la acompañan por doquier”⁴⁴. En cuanto a los segundos, precedidos siempre por un padecimiento, hay mezclas de tres clases: las puramente somáticas, relativas a afecciones corporales, como las ya referidas del hambre y la sed, rascarse cuando pica⁴⁵, o como “cuando tiene frío y va entrando en calor o cuando tiene calor y se refresca, buscando, creo, conservar uno de esos estados y liberarse del otro”⁴⁶; las puramente mentales, que involucran pasiones o sentimientos como “ira, miedo, añoranza y duelo, amor celos y envidia, y todo lo semejante”⁴⁷; y las somático-mentales, los llamados *placeres anticipatorios*, que ocurren cuando, mientras sufrimos una necesidad corporal, nos deleitamos, sin embargo, mentalmente, con la perspectiva del placer que nos dará la satisfacción de dicha necesidad en el futuro⁴⁸.

Especialmente en cuanto a los dos primeros tipos de placer puro, enfatiza Platón su condición de inmezclados en tanto no están precedidos por un padecimiento, lo que no significa que no supongan la satisfacción de un deseo, y, por tanto, la repleción de un vacío previo, aunque este no resulte doloroso. Este punto, oscuro en la *República*, se aclara aquí en el *Filebo*, donde se diferencia expresamente entre vacío y dolor a partir de un criterio de *sensibilidad*. De hecho, Platón explica que, mientras los vacíos o depleciones que preceden a todos los placeres mezclados son dolorosos y sentidos debido a que son provocados por cambios violentos, afecciones que afectan conjuntamente a cuerpo y alma (de acuerdo con la definición de *sensación*, en *Fil.* 34a1-4⁴⁹), los placeres puros, si bien no sobrevienen a costa de padecimiento,

⁴² *Fil.* 51b2-6.

⁴³ *Fil.* 52a1-3.

⁴⁴ *Fil.* 63e4-6.

⁴⁵ Cf. *Fil.* 46d7e8.

⁴⁶ *Fil.* 46c6-9.

⁴⁷ *Fil.* 47e-1.

⁴⁸ Cf. *Fil.* 47cd3. Estos placeres también eran mencionados brevemente en *Rep.* 584c9-11, donde eran caracterizados como “los que proceden de las expectativas de los goces y penas que van a venir”. No obstante, es aquí, en el *Filebo*, donde Platón ofrece un análisis increíblemente detallado sobre ellos (32c y ss).

⁴⁹“Y al hecho de que el alma y el cuerpo sean afectados juntamente en una misma afección y juntamente sean movidos, si le llamas a este movimiento «sensación» no hablarías fuera de tono.

están precedidos por vacíos *no sentidos* o *insensibles*, en la medida en que son producidos por cambios leves que se desvanecen antes de llegar al alma⁵⁰. Así, afirmamos con Bravo, quien se remite, además, al *Timeo*, para ampliar el punto, que:

... no todos los *vacíos* son dolorosos sino únicamente los vacíos *sentidos* [...] El *Timeo* (64c-d) explicita las condiciones para que el vacío sea doloroso: «una impresión contraria a la naturaleza y violenta, producida en nosotros de un solo golpe, es dolorosa (*algeinón*) [...] la que tiene lugar progresiva y paulatinamente es insensible (*anaísthêton*)». Así, para ser doloroso, un vacío debe ser: a) contrario a la naturaleza, b) violento, c) sentido. El vacío que precede a los placeres puros carece de estas características y por ello, no constituye un dolor propiamente dicho ...⁵¹

En este sentido, los placeres puros son placeres reales⁵² en tanto constituyen un movimiento de repleción que se da en respuesta a una depleción o vacío previo, con la diferencia de que dicho vacío, a diferencia de los placeres impuros, resulta indoloro por no acaecer de forma violenta sino progresiva. Podríamos interpretar que estos vacíos se perciben, entonces, como molestias leves, que no llegan a captar particularmente la atención del sujeto, y que, por tanto, no afectan su actividad normal, lo que no significa que el sujeto no se haga consciente de ellos y organice su acción en favor de satisfacer su necesidad cuando las condiciones estén dadas para ellos. Esta es precisamente, la ventaja de los placeres verdaderos sobre el resto; suponen ausencia de dolor y repleción sentida, de manera que la experiencia está libre de elementos perturbadores y resulta placentera de principio a fin.

Y es por ello que los placeres puros ocuparan un lugar primordial en el esquema de la vida buena y feliz planteado por Platón en el *Filebo*, junto a aquellos placeres mezclados que, no obstante, están regidos por la moderación y procuran algún bienestar para nuestra salud⁵³, mostrando, de esta forma, como, de nuevo, la tesis del placer-repleción, ahora más clara y completa, permite establecer la conexión entre las preocupaciones científicas y la preocupaciones éticas que animan la psicología del placer última de Platón.

IV. Conclusiones de un diálogo a tres voces: la tesis del placer-repleción como puente entre la cuestión científica y la cuestión evaluativa a través de *Gorgias*, *República* y *Filebo*

⁵⁰ Cf. *Fil.* 43b-c7.

⁵¹ BRAVO, 2016, p. 132.

⁵² Sobre el adjetivo “puro” tal y como es empleado por Platón en este caso, señala el Prof. Bravo (2016, p. 31), que “no tiene un sentido místico ni moral, sino el ontológico de real”.

⁵³ Que serían los placeres previamente definidos en la *República* como *necesarios* (Véase nota 38).

En lo que hemos dicho hasta ahora se evidencia la importancia de la tesis del placer-repleción en el contexto amplio de la teoría platónica del placer, y, particularmente en el marco de la psicología del mismo desarrollada de forma más concreta en *República* y *Filebo*, aunque ya el ateniense nos había mostrado sus primeras aproximaciones sobre ella en el *Gorgias*. Ahora, a modo de epílogo, nos dispondremos a extraer algunas breves conclusiones, precisamente, en torno al papel fundamental de la mencionada tesis para la adecuada comprensión de la naturaleza de *hedoné*, así como de su condición de puente entre la tradición científica y la tradición evaluativa, lo que se traduce en la consideración de su impacto global en la psicología platónica del placer.

Pare ello, retomemos, como primer punto, una duda que ha quedado pendiente de nuestro análisis del *Gorgias*, respecto a lo que en realidad estaba implicado en la experiencia total de la repleción. Nos preguntábamos en su momento si la repleción suponía solo el momento activo del proceso o también el momento pasivo del resultado de dicho proceso, pero el *Gorgias* no aportaba los elementos necesarios para dar una respuesta a la cuestión, y debemos agregar que la *República* tampoco⁵⁴. Sin embargo, el caso del *Filebo* es distinto, pues, en la definición más clara de placer que se nos ofrece en sus páginas, Platón ha establecido explícitamente que la finalidad de la repleción es la restitución de nuestro estado armónico natural, esto es, nuestra plenitud, lo que significa que la repleción completa y efectiva abarca tanto el disfrute del proceso de llenarnos como el disfrute de la satisfacción que obtenemos a partir del proceso. En síntesis, como comenta el Prof. Bravo, “*hêdonê* no se identifica, pues, únicamente con la repleción *in fieri* o con la actividad de llenar un vacío previamente presente, sino también con la repleción en tanto *factum esse*”⁵⁵.

Un segundo punto, en relación con el anterior, es la diferencia entre placeres reales, placeres inexistentes y placeres imposibles. Reales son los que implican una repleción completa y efectiva (proceso y resultado) que se da en respuesta a un vacío previo pero no doloroso, traduciéndose en los placeres puros tanto de *República* como de *Filebo*. Imposibles son los de

⁵⁴ A este respecto, Gosling y Taylor (1982, p. 125) señalan: “There seems, then, no reason for supposing that at the time of writing *The Republic* Plato had become aware of the importance of the distinction between the process of replenishment and the end state of repletion... As we shall see, the vital distinction was noticed by him later and may well have been part cause of later developments”. GOSLING, J. C., & TAYLOR, C. C. (1982). *The Greeks On Pleasure*. New York: Oxford University Press.

⁵⁵ BRAVO, 2016, p. 91.

Calicles del *Gorgias*, las propias de los hombres cuyas almas son comparables a toneles agujereados, que identifican el placer solo con el momento activo del proceso de repleción, razón por la que consideran que la culminación del proceso marca el fin del disfrute y el paso a un estado impasible en el que ya no sienten nada más. Inexistentes son las de los placeres-reposo, tratados tanto en *República* como *Filebo* como contraste del placer-repleción y dolor-depleción, es decir, placer y dolor entendido como procesos, pues dicho estado, aunque sea confundido por ignorancia con el placer, en realidad no implica su movimiento definitorio. Es necesario observar que, aunque un placer real es un placer puro y verdadero y una repleción completa y efectiva, los placeres mezclados también son repleciones completas y efectivas, pero falsos en tanto sobrevienen, a diferencia de aquellos, a partir de vacíos previos dolorosos. En síntesis, mientras que un placer puro y verdadero es, necesariamente, una repleción efectiva, una repleción efectiva no es necesariamente un placer real.

Y hablando de placeres mezclados, el tercer y último punto se refiere a la aceptación de los mismos, hasta cierto punto, en la vida buena, lo cual se infería en la *República*, pero se afirma claramente en el *Filebo*. La vida agradable, buena y feliz recibe tales calificativos por la presencia dominante en ella de los placeres puros y verdaderos, pero Platón también les reserva un espacio a aquellos placeres que, a pesar de su condición mezclada con el dolor, pueden aportarnos algún tipo de beneficio, especialmente en cuanto a nuestra salud. Pero, si hilamos fino, nos damos cuenta de que la condición de bienvenida de tales placeres a la vida buena es el hecho de que estén correctamente arbitrados por la razón bajo la forma de la temperancia o moderación. En este sentido, citamos una vez más a Lefebvre, quien afirma que esta aceptación por parte de Platón “implica una cierta legitimidad de los placeres corporales y la existencia de un interés de buscarlos, si es bajo la correcta conducción, pero probablemente eso no los liberaría de la mezcla que los hace codearse con el dolor”⁵⁶. Pero, de lo que sí se liberarían es de su etiqueta de “falsos” o “engañosos”, pues en la medida en que sean arbitrados por la razón, ha de ocurrir lo que Platón señala en *Rep.* 586e6-587a respecto a los placeres buscados por el alma tripartita, a saber, que “cuando el alma íntegra sigue a la parte filosófica sin disensiones, sucede que cada una de las partes hacen todo sentido lo que le corresponde y lo que es justo, y también que cada una recoge

⁵⁶ LEFEBVRE, 2011, p. 142.

como frutos los placeres que le son propios, que son los mejores y, en cuanto es posible, los más verdaderos”.

Cerramos así este recorrido por tres diálogos clave de la obra platónica en relación a la importancia de la tesis del placer-repleción para la articulación de la psicología del placer, tanto en cuanto al aspecto científico como al aspecto evaluativo o didáctico. Al estilo de un diálogo socrático, escribimos a la par de estas últimas líneas una invitación a seguir reflexionando sobre esta idea, defendida por Platón, de la necesidad de una vida en la que la racionalidad, como aquello que nos constituye esencialmente, no sea, sin embargo, incompatible con, sino que venga de la mano de, el disfrute del placer, pues nuestra naturaleza, si bien tiene el sello de lo divino, es también contingente, es también anhelante, es también imperfecta e incompleta. La tesis del placer-repleción, precisamente, lejos de hablarnos de algo extraño, nos habla del siempre emergente deseo de recuperación, cuando perdido, de nuestro balance armónico natural, de la aspiración de plenitud en la que todos los hombres, en lo elevado y en lo cotidiano, nos hacemos uno cada día de nuestra existencia. Y, ¿qué cosa más cercana a nosotros que esa?

Ensayos

**Encontrando nuestro lugar a través del sentimiento
o cómo salir del laberinto**

Argenis Pareles

(Universidad Central de Venezuela)

Encontrando nuestro lugar a través del sentimiento o cómo salir del laberinto*

Argenis Pareles
(Universidad Central de Venezuela)

En su ensayo *La pregunta por la cosa*, Heidegger comenta que si un médico comete un error con un paciente, algo importante ha sucedido pero, sigue comentando Heidegger, si un profesor interpreta mal un poema no pasa nada. Heidegger nos da tiempo de tomar postura, para de seguidas preguntar de nuevo “pero ¿realmente no pasa nada?” Este texto me ha guiñado un ojo por más tiempo del que he debido dejar pasar y ha quedado en mi subconsciente solicitando ser atendido ¿Por qué, me pregunto, habría de ser más importante o menos importante la equivocación de un profesor respecto de la condición de un poema? ¿En qué sentido un poema puede ser malinterpretado y por qué ésta habría de evaluarse como un daño semejante o mayor al que se desprende del error médico? Puesto que mis pasiones heideggerianas han sido escasas no he procurado un alumbramiento de mi perplejidad desde ese horizonte.

Quisiera apuntar desde la perspectiva kantiana una posible salida a la inicial perplejidad que pudiera suscitar en nosotros el señalamiento heideggeriano. Supongamos que el error respecto del poema no consiste en una equivocación puntual sino, más bien, en un modo de estar ante el poema, ante los mundos y horizontes que sugiere, ante la poesía como un todo; digamos que se trata de un platónico para quien los poetas deben ser llevados a las puertas de la ciudad y obligados a abandonarla. La razón de este trato se apoyaría en la posible identificación de los ciudadanos con las seductoras locuras y fantasías que pueblan sus versos. También podría tratarse de un utopista para quien el poema debe necesariamente ser ejemplar en términos morales, quienes también, seguramente, extraviarán el camino por atender a lo bueno y no a lo bello. Nuestra cuestión se transforma entonces en la pregunta: ¿Qué pierde la *polis* cuando pierde a sus poetas? ¿Cuál es la importancia de traer a los poetas o a su espíritu de vuelta a la ciudad? Lo que vale para la poesía debe valer seguramente para el arte en general, así que podemos generalizar la pregunta y hacerla más relevante poniéndola en la perspectiva del intérprete. Ahora preguntamos

* Texto recibido el 10 de diciembre de 2018; arbitrado el 19 de enero de 2019.

A través de este enlace remitimos al lector a la nota de presentación del presente volumen a fin de suministrarle detalles vinculados al formato de presentación de su publicación.

por lo que pierde la *polis* cuando pierde a sus artistas o mejor aún ¿qué perdemos nosotros cuando perdemos o carecemos de la perspectiva que el arte puede introducir en nuestras vidas?

Como ustedes ya habrán anticipado, si queremos poner la pregunta en términos que posibiliten una respuesta kantiana necesitamos modificarla una vez más, porque, más que reflexionar sobre el arte, Kant habla del juicio sobre la belleza natural y artística. La pregunta reformulada es ahora acerca del daño que la ausencia de una capacidad para juzgar sobre lo bello, la falta de gusto, introduciría en nuestras vidas. Para poder evaluar este daño tenemos que precisar el papel de la belleza en nuestras vidas, lo que ella revela de nuestra naturaleza, disposiciones y posibilidades, lo que ella promete a seres encarnados y libres como nosotros. Veamos por lo pronto la importancia de la estética en la reflexión kantiana. El concepto más importante de la ética kantiana es la libertad o autonomía de la voluntad racional, nuestra capacidad para ser morales que nos convierte en seres con dignidad y no precio; sin embargo, se trata de una capacidad que compartiríamos con cualquier otro ser racional si es que existe alguno que, por tanto, no es característicamente humana. Lo que es característico de los hombres o único de nuestra humanidad, a diferencia de su animalidad o de su carácter angelical, es la belleza:

Agradable llama a alguien a lo que le deleita; bello a lo que simplemente le place; bueno, a lo que es estimado, aprobado, esto es, aquello en lo que él pone un valor objetivo. El agrado vale también para los animales desprovistos de razón, la belleza solo para los hombres, es decir, para seres de naturaleza animal y, sin embargo, racionales aunque no sencillamente como tales (espíritus, por ejemplo), sino a la vez como de índole animal; lo bueno en cambio para todo ser racional en general¹.

El juicio sobre lo bello, que es al fin y al cabo de lo que trata Kant, es un juicio estético. Esto significa que, en tanto tal, está esencialmente conectado con el sentimiento o con la sensibilidad; un juicio estético no resulta de la subsunción de su objeto bajo un concepto determinado, gira, más bien, sobre aquella parte de nuestra percepción que nunca puede volverse parte del conocimiento de un objeto, esto es, del placer que el objeto produce en el observador. De hecho el sentimiento de placer es básicamente la expresión del juicio. Pero, también es cierto que, en tanto se trata de un juicio, el juicio estético demanda aceptabilidad, no solo de la persona que lo afirma tras su encuentro con el objeto, sino también de todos aquellos que pudieran encontrarse con el mismo objeto. Cuando decimos de algo que es bello tenemos siempre la pretensión, a diferencia de lo que consideramos agradable, que cada uno debe ser complacido por

¹ KANT, Immanuel. *Crítica de la facultad de juzgar*. Traducción Pablo Oyarzún. Monte Ávila Editores, Caracas, 2006, § 5, p. 135.

el objeto. Esta exigencia normativa se desprende de nuestra condición racional. Se trata de una pretensión de universalidad que debe tener algún fundamento a priori. Que lo bello satisfaga nuestra condición animal se desprende de su carácter placentero. El placer es un sentimiento y estos son privativos de nuestra receptividad, del modo como somos afectados.

El segundo y el tercer momentos de la Analítica de lo Bello, en la *Crítica de la facultad de juzgar*, buscan responder a la pregunta: ¿Cómo es posible que podamos hacer reclamos válidos al acuerdo de los demás con nuestra respuesta subjetiva, placentera o displacentera, frente a un objeto, sea artístico o natural? Es decir, ¿qué derecho tenemos a suponer que todos los otros deben sentir el mismo o un placer análogo al mío en su encuentro con el objeto? La respuesta se apoyará en la teoría kantiana de la fuente del placer en el juicio de gusto estético. En diversos lugares Kant refiere al placer como el sentimiento de promoción de la vida y a su contrario, el displacer, como al sentimiento de los obstáculos a la vida. Por vida se entiende “la facultad de un ser de actuar de acuerdo con la facultad de desear”. Y a esta última se la entiende como “la facultad que tiene un ser de causar, a través de sus ideas, la realidad de los objetos de esas ideas”. En ese contexto Kant define al placer como “la idea del acuerdo de un objeto o una acción con las condiciones subjetivas de la vida.”² Si el placer y el displacer refieren a algo como un incremento o disminución de nuestro nivel de actividad, en especial de nuestra actividad como seres pensantes, entonces estos sentimientos no pueden ser producto de la mera receptividad. Tiene que existir en relación con estos sentimientos alguna facultad activa o evaluativa. En el caso estético lo que se juzga o evalúa es la capacidad de una representación considerada en sí misma, es decir, sin referencia a ningún objetivo extrínseco, de ocasionar un fortalecimiento o una merma de nuestras facultades cognoscitivas (imaginación y entendimiento), en su actividad cooperativa. Se trata de un acto de evaluación meramente reflexivo que “compara la representación dada en el sujeto con la entera facultad representacional de la cual la mente se vuelve consciente cuando siente su propio estado. Se acepta lo que fortalece y se rechaza su contrario. Nos dilatamos en nuestra contemplación de lo bello, porque esta contemplación se refuerza y reproduce a sí misma”³. Entonces el sentimiento de placer o displacer sirve como el vehículo a través del cual percibimos la aptitud o la finalidad subjetiva (o su ausencia) de una representación dada para el

² KANT, Immanuel. *Crítica de la razón práctica*. Traducción Emilio Miñana y Villagrasa, Manuel García Morente. Ediciones del Círculo de Lectores, Barcelona, 1996, nota 4, p. 49.

³ KANT. *Crítica de la facultad de juzgar*. § 12, p. 149–150.

ejercicio activo de nuestras facultades cognitivas. El sentimiento de placer realiza en el territorio de lo bello lo que el reconocimiento del concepto en el ámbito teórico.

Ahora bien, cuál puede ser el objetivo o la finalidad envueltos en el placer estético puesto que no parece haber demanda de su necesidad ni teórica ni práctica. Nuestro placer en la belleza surge, señala Kant, cuando el múltiple de la intuición producida por un objeto –esto es la variedad de las experiencias que la percepción del objeto nos produce– pone a nuestras facultades de la imaginación y el entendimiento en un libre juego armonioso, que es sentido como si el mismo satisficiera nuestro propósito subjetivo en el conocimiento, el de encontrar la unidad en el múltiple de nuestras intuiciones, pero sin producir efectivamente la unidad propia del conocimiento, esto es, la subsunción de la diversidad de nuestras experiencias bajo los conceptos determinados del entendimiento. La armonía de la imaginación y el entendimiento inducida por el objeto bello es placentera justamente porque parece satisfacer un propósito cognitivo básico de nuestras facultades cognitivas: encontrar unidad en la diversidad de nuestras intuiciones. Sin embargo, esta unidad parece contingente en la medida en que no resulta de la aplicación de algún concepto determinado al objeto, de uno que produzca una garantía de la unificación producida.

La condición de plenitud que la belleza promete, en tanto conjuga nuestras dos naturalezas y nos hace conscientes de nuestra condición de seres racionales encarnados, tiene también una dimensión política. El disfrute de la belleza puede ser un asunto privado pero la preparación para la creación y el disfrute de la misma tiene repercusiones públicas.

La propedéutica de todo arte bello, en la medida en que está dirigida hacia el más alto grado de su perfección, no parece residir en los preceptos, sino en la cultura de las fuerzas del ánimo a través de aquellos conocimientos previos a los que se denomina *humaniora*: presumiblemente porque *humanitas* designa por una parte el universal sentimiento de simpatía, y por otra, la facultad de poder comunicarse íntima y universalmente; propiedades que enlazadas, constituyen la sociabilidad apropiada a la humanidad, por lo cual se distingue ella de la estrechez animal.⁴

Se trata aquí de una sociabilidad que se plantea como alternativa a la concepción agonal de lo social, a la que presiona sobre la insociabilidad y el conflicto e introduce una posibilidad, que históricamente se concretó en la Atenas clásica, de construir un “ente común duradero” en el que la garantía de la libertad y la igualdad residían más en la disposición al deber de sus miembros que en la amenaza de coacción. En tal sentido señala nuestro autor:

⁴ *Ibíd.*, § 60, p. 257.

Una época tal y un tal pueblo tenían que descubrir el arte de la recíproca comunicación de las ideas entre la parte más formada y la más ruda, la armonización de la amplitud y refinamiento de la primera con la sencillez y originalidad naturales de la última y, de este modo, aquel término medio entre la cultura más alta y la naturaleza contentadiza, que constituye la recta medida también para el gusto, como sentido humano universal, que no se puede dar según reglas universales.⁵

Según esto “la recta medida del Juicio” tiene un rol esencial en nuestra posibilidad de concebir la efectuación en el mundo social real de las demandas de la moralidad. Si volvemos, entonces, a la pregunta por lo que sucede cuando el poema es malinterpretado podemos decir con Kant que, en ese caso, lo que hay es una falta de gusto: “Así como reprochamos a alguien quien es indiferente en la estimación de un objeto natural que encontramos bello con falta de gusto”⁶, así también lo reprochamos como falto de sentimientos si no se emociona ante lo sublime. Pero carecer de gusto es carecer de la capacidad para una comunicación “íntima y universal” y de la disciplina de los afectos que nos prepara para la virtud moral. La importancia del gusto deriva entonces no solo del disfrute desinteresado que comporta el goce de la belleza sino también de su capacidad para hacer las ideas morales evidentes a los sentidos, para darnos una huella sensible de nuestro destino moral, de que este destino no le es indiferente a la naturaleza. Como difícilmente podemos negar que esto es importante podemos ver la conexión entre la falta de gusto y la esperanza en las posibilidades jurídicas y morales de la humanidad. Qué significa este término medio que el gusto posibilita y cómo llegamos al mismo es lo que quisiera discutir en lo que sigue.

Hablar del gusto estético es, como se desprende de lo dicho, hablar de la esperanza, de la respuesta kantiana en la tercera de sus grandes críticas a la tercera de sus grandes interrogantes, de la respuesta a la pregunta ¿qué podemos esperar? Como ustedes saben en la primera crítica nuestro autor puso límites a las pretensiones dogmáticas de una razón, que armada de supuestos lógicos pretendía abrirse camino hacia conclusiones ontológicas. Limitar las exigencias teóricas de la razón le permitió garantizar las posibilidades de un orden práctico racional ético y jurídico, acorde con la dignidad de un ser autónomo, de un ser con dignidad y no precio. Nuestro carácter de espectadores de un mundo indiferente sujeto a leyes inmutables, ese que maravillaba a Kant pero horrorizó a Pascal, y nuestro carácter de agentes, de seres que pueden disponer autónomamente de sí mismos, pueden ser compatibilizados gracias al idealismo trascendental. A

⁵ KANT, *loc. cit.*

⁶ KANT, *Ibíd.*, § 29, p.113.

Kant no se le ocultaba sin embargo, que la compatibilidad de las legislaciones de la ciencia y de la moral no se desprendía del solo hecho de que fueran prácticas humanas sujetas a principios distintos puestos por nuestras capacidades racionales y que había que explicar de qué modo la legislación moral podía efectivamente producir el impacto buscado en el mundo real posibilitado cognitivamente por la razón teórica.

El problema con la separación de estos dos mundos proviene de que el concepto de libertad ha de tener influencia sobre la naturaleza “i. e., debe el concepto de la libertad hacer efectivo en el mundo de los sentidos el fin encomendado por su leyes”⁷. Lo que está en cuestión aquí es la persecución de los fines morales dictados por la ley moral. Estos incluyen los fines éticos de nuestra perfección, no dejar oxidar nuestros talentos, y de la felicidad ajena, tanto como los fines morales, políticos o jurídicos de una condición legal, esto es, la sociedad civil bajo una constitución republicana, y una condición de paz perpetua entre los Estados. Del modo más general concebible se trata de trabajar por el avance del más alto bien sobre la tierra, que debe ser visto como un concepto totalizador que cubre todos los fines universalmente válidos y no como un fin distinto.

Tenemos entonces la necesidad moral de presuponer la posibilidad de realizar o, mejor, promover los fines dictados por la ley moral. No se trata de garantizar su éxito, bastaría mostrar que no son imposibles de hecho. El asunto es que uno no puede actuar racionalmente en la persecución de un fin cuya promoción se considera imposible. Puesto que estos fines han de ser realizados o promovidos en el mundo sensible, se sigue que un agente moral debe presuponer una cierta disposición de la naturaleza y su orden legal a nuestros proyectos morales. Tiene que haber entonces un fundamento, algo “cuyo concepto [de ese fundamento], aunque no alcance ni teórica ni prácticamente para un conocimiento suyo, y no tenga, por tanto, ningún dominio propio, haga posible, sin embargo, el tránsito desde el modo de pensar según los principios de uno (la naturaleza) al [modo de pensar] según los principios del otro (la libertad)”⁸.

No se trata de un tránsito de la naturaleza a la libertad, sino de nuestro modo de pensar acerca de la primera, en términos de leyes causales, a nuestro modo de pensar acerca de la libertad, en términos de leyes prácticas y morales. Concebir el tránsito en los términos de los

⁷ KANT, *Ibíd.*, *Introducción*, II, B XIX, p. 87.

⁸ KANT, *loc. cit.*

modos de pensar pone el problema en el territorio práctico. De lo que se trata es de cómo debemos pensar, en tanto agentes, a la naturaleza si es que queremos perseguir racionalmente los fines dictados por la moralidad. A menos que encontremos un modo de pensar a la naturaleza en la que esta parezca bien dispuesta para la realización de las demandas morales, la moralidad en sí misma o una parte significativa de la misma, lucirá bizarra, calenturienta y fantasmal.

Esa otra manera de pensar a la naturaleza es la que introduce el principio del juicio reflexionante o principio de la facultad de juzgar. De acuerdo con la deducción trascendental de las categorías y los principios del entendimiento puro conozco de antemano que cualquier cosa que pueda ser objeto de mi conocimiento ha de ocupar un lugar y un momento en el espacio-tiempo, que ese algo permanece en cierto modo en la diversidad de sus cambios, que estos cambios obedecen a leyes causales y que su estado depende de su interacción con todos los demás objetos. Leyes tan generales no eliminan, sin embargo, la posibilidad de que el número y la complejidad de las leyes empíricas fuese tan grande que no hubiese posibilidad de construir una imagen unificada del orden real de una tal naturaleza y, por lo mismo, que podamos enfrentarnos al caos en relación con el mundo externo, a un caos empírico. Puede haber entonces en relación con la investigación de la naturaleza un temor análogo al que se da en relación con la legislación de la moralidad. Pudiera ser que nuestros esfuerzos se considerasen irracionales porque estarían condenados al infortunio.

El hilo de Ariadna para salir del posible laberinto de la naturaleza exterior lo encontramos en el principio de la conformidad a fin formal de la naturaleza: “el principio de la facultad de juzgar, en vista de la forma de las cosas de la naturaleza bajo leyes empíricas en general, es, entonces, la conformidad a fin de la naturaleza en su diversidad. Es decir, por medio de este concepto la naturaleza es representada como si un entendimiento contuviese el fundamento de la unidad de lo múltiple de sus leyes empíricas”⁹.

En la reflexión juzgamos como si la constitución de los objetos particulares o de las leyes particulares, cuyos universales buscamos, estuvieran sintonizados, ajustados, con nuestras facultades cognitivas; como si esos objetos fuesen puestos allí para el propósito o el fin de nuestras facultades cognitivas, como si hubieran sido diseñados a propósito por un entendimiento como el nuestro (pero no el nuestro) para satisfacer la demanda de un orden con sentido o

⁹ KANT, *Ibíd.*, *Introducción*, V, B XXVIII. pp. 92-93.

significativo de la experiencia. El encuentro afortunado con tales casos es contingente, no hay ninguna garantía lógica, epistemológica o metafísica de que tenga que ser así, se trata de un afortunado azar. Cuando las leyes de la naturaleza se ajustan a nuestras máximas de parsimonia, continuidad y no multiplicación de principios hablamos de la conformidad a fin formal de la naturaleza. El encuentro viene acompañado o más bien señalado por un sentimiento de placer, un regocijo que nos pone en escena y así como la derecha y la izquierda de nuestro cuerpo nos ponen hacia el norte o hacia el sur de nuestra orientación geográfica, el placer por el ajuste nos orienta en el laberinto de la naturaleza, nos hace partícipes de un todo sistemático o al menos nos invita a concebir tal aproximación. La reflexividad de nuestra facultad de juzgar nos vuelve parte integral de la naturaleza. La reflexión nos reconcilia con los objetos que juzgamos y nos conecta con ellos: nuestra experiencia del objeto se vuelve una experiencia de nosotros mismos. El principio de la conformidad a fin formal de la naturaleza y el placer que posibilita señalan entonces un punto de encuentro entre las formas de la naturaleza y nosotros mismos.

Ahora bien, el sentimiento de placer que surge de la actividad reflexiva de algún modo nos ayuda a encontrar nuestro lugar en un universo de donde la perspectiva había sido desterrada, esto es, nos revela la dimensión corporal de nuestra reflexión; pero también los juicios hechos por medio del concepto de finalidad presuponen la condición necesaria para el logro eficaz en el mundo sensible de las exigencias de una libertad guiada moralmente. La salida de nuestro laberinto interior, del caos inherente a nuestra perspectiva egocéntrica, dependerá también en cierto sentido del placer que se desprende de que la naturaleza esté de acuerdo con nuestros requerimientos cognitivos.

Recordemos que la posibilidad del caos interior y también social tiene que ver con que es la naturaleza humana en su carácter empírico la que parece presentar el mayor obstáculo natural a los fines dictados por la moral. Como señala Kant, la característica más distintiva de esta naturaleza es la propensión a la discordia o insociable-sociabilidad, la cual lleva a los seres humanos, por un lado, a buscar la sociedad con los otros pero, por el otro, genera conflictos que hacen la condición social inestable y amenazada permanentemente por los conflictos y la guerra.

En el numeral 83 de la *Crítica de la facultad de juzgar*, Kant precisa el elemento agonal de nuestras pasiones señalando que la ambición, el afán de poder, la avaricia, particularmente de parte de los que gobiernan, hacen la guerra inevitable y obstaculizan el fin moralmente requerido

de una paz perpetua entre los estados. Otras pasiones como el deseo de venganza, las manías por el honor, la dominación y la posesión son todas contrarias a los fines de la razón pura práctica. Esta antropología parece plantear un obvio conflicto entre las demandas de esta pobre visión de la naturaleza y las exigencias de la humanidad. Otra vez se trata como en el caso de la naturaleza externa de las demandas que la particularidad le hace a las exigencias de necesidad y universalidad.

Inmediatamente nos viene a la mente dos de las posibles relaciones que pudieran plantearse entre las antagónicas demandas del escindido primate racional: o lo dominan sus pasiones y entonces se convierte en un salvaje; o lo domina la razón pero entonces se vuelve un misterio cómo tal cosa puede suceder y si podemos esperar que tenga los efectos humanizadores que de su cumplimiento se seguirían. Este es el predicamento que Kant quiere superar con su planteamiento sobre la transición que introduce la facultad de juzgar y su principio. Es con respecto al pensamiento de los efectos fenoménicos de la libertad (y de su sustrato suprasensible) que debemos entender la función del juicio reflexionante y su categoría la finalidad de la naturaleza en suministrar el tránsito prácticamente necesario entre naturaleza y libertad. Lo que Kant sostiene es que los juicios realizados por medio del concepto de finalidad presuponen la condición necesaria para la eficacia en el mundo sensible de una voluntad moral o de su propósito más elevado. Lo importante aquí es que la disposición es de la naturaleza sin necesidad de presuponer la ley práctica. Pero entonces lo que la ley moral o la voluntad racional determinan como fines a perseguir debe estar posibilitado de algún modo en nuestra experiencia del mundo. El tránsito entre naturaleza y libertad se da, entonces, porque el juicio hace determinable, lo que el entendimiento en su función teórica dejó sin determinar y la razón determina a través de su legislación práctica, a saber el sustrato suprasensible de la naturaleza tanto interior como exterior. Cuando pensamos a la naturaleza como con finalidad en relación con nuestras facultades cognitivas ya no la pensamos como mera apariencia puesto que referimos la finalidad a su fundamento en un entendimiento, aunque no el nuestro. Entonces, pensar la naturaleza como conforme a fines es considerarla como ordenada de una cierta forma (para el beneficio de nuestras facultades cognitivas) y esto implica el pensamiento, aunque en ningún caso el conocimiento, de alguna fuente subyacente de este orden que, por descarte, además de ser suprasensible, puesto que no aparece, tiene que ser un entendimiento práctico en tanto fuente de fines.

Recordemos que el tránsito entre naturaleza y libertad es solo un tránsito en el modo de pensar de la una al modo de pensar acerca de la otra. Debemos poder pensar el mundo sensible como asequible a los fines morales, si el mundo está de algún modo diseñado para nuestras capacidades, lo que incluye las morales, entonces el sustrato de ese mundo tiene finalidad moral. Esto es lo que introduce el concepto de una finalidad de la naturaleza: el juicio reflexionante hace el pensamiento de la naturaleza moralmente determinable, dado que prepara el modo de pensar acerca de la primera como si tuviera finalidad moral sin imponer categorías morales determinadas.

Ahora bien, no solo podemos oír la voz teórica de la naturaleza en tanto ordenada para nuestras facultades. También nos habla íntimamente en un lenguaje que nuestra imaginación entiende sin necesidad de conceptos definidos: nos habla de un modo figurativo a través de sus formas bellas. Nuestro gozo o nuestro placer no es una simple consecuencia accesoria de nuestra búsqueda de descifrar lo que se expresa en el atardecer o en el poema, se trata más bien de un ingrediente constitutivo de esa búsqueda. Entonces la posibilidad de reunificar en el sujeto humano las dos legislaciones en pugna requiere de la introducción de una tercera facultad, el sentimiento, junto con su principio correspondiente del juicio. En la medida en que nos alejamos de la preocupación por el orden externo del mundo y nos adentramos en la pretensión de evitar el caos interior, más prominente se vuelve el papel del sentimiento y más urgente entender las posibilidades que ofrece.

Textos Genéricos

Heymanniana: La filosofía como reflexión cruzada y su carácter no teórico y antisistemático

Leopoldo Márquez Velasco

Heymanniana: La filosofía como reflexión cruzada y su carácter no teórico y antisistemático*

Leopoldo Márquez Velasco

Nota preliminar

A pesar de que el profesor Ezra Heymann todavía impartía clases como “jubilado activo” cuando yo era estudiante de pregrado, su influencia en mí y mi admiración hacia él creció al reunirnos junto con otros profesores y compañeros en el jardín de la Escuela los viernes en la mañana, en lo que llamábamos oportunamente “el grupo de los viernes”. Por casi 10 años consecutivos discutimos, a veces amablemente, a veces no tanto. Esa fue mi escuela, el jardín. Yo no fui sino una planta salvaje que nuestro amable jardinero regó con largos silencios de meditación, abonó con preguntas certeras y podó en medio de acalorados debates: un proceso arduo, complejo y, a veces, doloroso. En agosto del 2011, le envié al profesor un texto sobre filosofía que quería publicar y respondió: “Cuando lanzamos algo al mundo queremos que sea algo bien bueno, y no un aumento de la polución semántica”. No era la primera vez que Heymann me “podaba” de esa forma, de hecho, pero esa vez me sentí especialmente mal. Decidí entonces poner todo mi esfuerzo en asimilar su contundente *mail* que, según sus propias palabras: “A fin de cuentas es para esto que me envías el texto, para que te haga algunas críticas que te permitan comenzar a usar el cincel.” Entonces me apliqué con el cincel y concentré todas mis energías, no en entender qué era *la* filosofía, sino en precisar qué era lo que *él* entendía por filosofía. Así fue como emergió el texto que llamé “La Heymanniana”, sobre el cual el profesor comentó en un correo electrónico del 3/11/2011 (que reproduzco en su totalidad):

Hola Leopoldo,

Estoy ampliamente de acuerdo contigo en la tendencia de conjunto y con los detalles, y en particular con el señalamiento de la necesidad de matizar y moderar las tesis. Tus nociones de reflexión cruzada y de entendimiento cruzado son originales y me parecen muy acertadas. Me parece muy sano como, por ejemplo, señalas la necesidad de tomar en serio la distinción de sentido y referencia, y de repente encuentras un orden en el cual esta distinción parece volverse irrelevante¹. Esto da la idea del pensamiento como andanza y aventura, que sin embargo no deja de ser *so-phrosyne*, cuidado por resguardar la sensatez (según la etimología que le ve Aristóteles *so de sozein*, poner a salvo) y mantener la cabeza suficientemente fría.

* A través de este enlace remitimos al lector a la nota de presentación del presente volumen a fin de suministrarle detalles vinculados al formato de presentación de su publicación.

¹ Este ejemplo ilustra muy bien la actitud heymanniana que intento explicar en el texto.

Transmite nomás tu ensayo a los amigos para que lo podamos discutir.

Así que, cumpliendo con los deseos del profesor, les transmito el ensayo.

Advertencia: Las notas que terminan en (NP) han sido agregadas posteriormente. El resto del texto, salvo algunas erratas, es idéntico en contenido al leído por el profesor Heymann.

1. En las discusiones con el profesor Ezra Heymann se deja entrever una concepción sobre la metodología filosófica muy concreta. Puesto que desconozco si se trata de algo premeditado o simplemente espontaneo diré: el profesor *inspira* cierta metodología filosófica. Lo que considero como tesis principal es la siguiente:

(T1) *Antiteóreticidad*= La filosofía no establece teorías.

Ello puede querer decir dos cosas diferentes, según entiendo:

(T2) *Metareflexividad*= La filosofía no habla del mundo.

(T3) *Antisistematicidad* = La filosofía no debe ser sistemática.

Creo que con T2 muy pocas personas estarán en desacuerdo, y ello daría la impresión, si no se es cuidadoso, de que también se está de acuerdo con T1. T3 es una parte crucial en el pensamiento del Profesor Heymann y es importante en muchos casos para el establecimiento de la antiteoreticidad de la filosofía. Es necesario, sin embargo, aclarar qué quiere decir, de tal forma que sea posible para cualquiera tomar o no partido por la metodología heymanianna (i. e. por la metodología antiteórica). Lo que propondré es que (T1) se sostiene en (T3) sobre la base de una tesis adicional:

(T4) *Independencia*²: No hay relaciones de vinculación necesaria entre las tesis filosóficas.

Es la plausibilidad o no de T4 lo que permite sostener T3 y, con ello, T1. Cabe preguntarse por la forma como T4 se vincula o permite explicar ciertas inclinaciones (que a menudo

² Con el profesor Heymann, cuando creías llegar a una conclusión contundente un día lunes, te encontrabas con la sorpresa el día viernes de escucharlo defendiendo algo que parecía entrar en contradicción. Si la proposición filosóficamente alcanzada implicaba la consecuencia *p*, yo creía que debía aceptarse *p necesariamente*, pero Heymann no reconocía en lo absoluto dichas vinculaciones. (NP)

escuchamos a nuestro profesor) en relación con el significado de los “conceptos filosóficos” y el “discurso filosófico”. Estas son (expresadas de la forma más chocante):

(T5) *Anti-precisión* = Los conceptos filosóficos deben ser siempre vagos. No se debe buscar la *precisión* conceptual.

(T6) *Anti-objetivo final*³ = Una discusión o planteamiento filosófico no debe “llegar a ninguna parte”.

Además, debemos agregar también la siguiente recomendación metodológica sobre el abordaje de los textos o las discusiones que denominaré irreverentemente:

(T7) *La tesis de la primera línea*⁴ o “Las partes no se entienden por el todo” = Al abordar una “propuesta filosófica” debemos tomar cada afirmación independiente de forma literal.

Me propongo, para comenzar, a dar sentido a T5-T7 de manera que no resulten lo chocante que parecen y de tal forma que se muestren como consecuencias de la adopción de T4 (lo cual, paradójicamente, parece ir en contra de esa misma tesis. Ya lo veremos).

2. Frente a una metodología “holista”, según la cual, el pensamiento de un autor filosófico (una filosofía) es un bloque orgánico compacto, la posición presentada por la *Tesis de independencia* considera que a la filosofía como una serie de afirmaciones que, aunque relacionadas de formas muy importantes, pueden ser abordadas y evaluadas de forma independiente. De esta forma se explica la metodología del *Primer párrafo*. La relación entre la independencia y la *Anti-precisión* y el *Anti-objetivo final* no es evidente a primera vista, sin embargo, la conexión se ve clara cuando la metodología anti-teórica se pone en marcha. Podemos expresarnos de la manera siguiente: la carencia de precisión es un requerimiento necesario si deseamos poder hacer “consideraciones cruzadas”. Piénsese una tesis sobre el concepto P en relación con una afirmación sobre P, digamos, que *p*. De acuerdo con la metodología anti-teórica,

³ Heymann decía que el mejor curso era el que no cumplía con el programa. (NP)

⁴ Al profesor Heymann le bastaba limitarse a menudo a leer una línea aislada de un texto o un párrafo para desplegar toda la labor filosófica, incluso sabiendo que lo que interpretaba era contradictorio con lo que el autor diría un párrafo después (y esto porque él no creía en estas relaciones). Quizá por eso era tan intolerante a que uno escribiera si quiera una línea con la cual no estuviera comprometido, ni siquiera cuando se estaba reseñando las ideas de un tercero. A menudo, repetía que le resultaba completamente errónea la metodología hermenéutica de que “la parte se entiende por el todo y el todo por la parte”. (NP)

simplemente aclaraciones, iluminaciones o entendimientos, todos ellos siempre parciales y en relación con determinadas inquietudes, entonces no tiene sentido plantearse que la filosofía tiene como resultado *proposiciones*. La filosofía, en este sentido, no *propone* nada. Por último, la *Tesis de la primera línea* es una metodología interesante por sí misma, nos invita a desembarazarnos de cierta tendencia “quietista” en el análisis de los textos filosóficos o en las discusiones filosóficas; nos obliga a darle sentido a lo que escuchamos o leemos en filosofía, nos guste o no.

3. Lo anterior nos ha permitido relacionar las tesis introducidas en el primer párrafo. Con todo, no hemos penetrado aún en lo que parece el asunto central: la *Tesis de la independencia*. Lo discutido en el párrafo anterior nos permitirá ilustrar el punto. Comenzamos haciendo depender las tesis T5, T6 y T7, de T4, pero luego mostramos cómo podía haber razones independientes para sostenerlas. Independientes de T4 no quiere decir “independientes de cualquier cosa”, pues sostener algo de forma totalmente independiente de cualquier otra es imposible. *La metodología independentista* es aquella que busca siempre la desvinculación de las tesis involucradas en un discurso revelando fundamentos alternativos para sus sostenimientos. *La tesis de la independencia* es aquella que sostiene que eso siempre es posible. Gráficamente: la *filosofía independentista* establece, por principio, la necesidad en cualquier terreno de reflexión filosófica de establecer, en lugar de recorridos dentro de una dimensión, recorridos en distintas direcciones por distintas dimensiones. Y es en este sentido que la filosofía *no* debe ser *sistemática*, si por sistematicidad se plantea la creación de un sistema de interrelaciones que determinen el contenido de los conceptos involucrados en dicho sistema. El sentido de los conceptos involucrados en una reflexión filosófica nunca depende del sistema mismo, sino que dicho sistema solo representa una salida a determinadas inquietudes contextualmente establecidas y que, por tanto, no pueden anticipar los posibles encuentros con otras relaciones.

Es pues la necesidad de la filosofía como una “reflexión cruzada”, es decir, como una reflexión sobre el uso de un término a través de contextos e intereses diversos, la que la vincula a la tesis de la independencia y, con ello, a la anti-sistematicidad, lo que, a su vez, justifica T1. Pero, si hicimos nuestra tarea en lógica, sabemos que solo con proposiciones negadas no vamos a ningún lado: T1, T2 y T3 no nos dicen cuál es la tarea de la filosofía que nos inspira. Ya hemos adelantado bastante con respecto a la idea de reflexión cruzada, pero démosle un poco más de forma antes de que ofrezca mi opinión al respecto.

decidir las afirmaciones planteadas.⁸ Estos es lo que puede suceder en una filosofía anti-sistemática *radical*. Una metodología así se sentiría contenta solo cuando ha mostrado lo ridículo de fijar el sentido de un enunciado que contenga la palabra “pensamiento”, por ejemplo, o, más bien, solo cuando el término sea lo suficientemente amplio como para que no podamos excluir nada en concreto. Lo que quiero expresar como anti-sistematicidad radical y no radical es la diferencia que hay entre una filosofía destructiva y negativa que no busca llegar a nada porque no hay nada que aclarar, como la que normalmente se atribuye a Wittgenstein; y una filosofía que mantiene el principio de tolerancia carnapiano, según el cual es posible darle distintos sentidos a un término en distintos “sistemas”.

6. Pero parece que la distinción entre anti-sistematicidad radical y no radical es espuria, pues lo que consideré en el párrafo anterior como parte de la filosofía no es más que sistematicidad. Una sistematicidad tolerante que considera la reflexión cruzada como un momento de la reflexión, pero no como el fin último de esta. Por lo menos no en todos los casos. (Es la distinción entre *explication* y *explanation* de Carnap). La filosofía es guiada por una compulsión teorizadora. Con respecto a dicha compulsión hay entonces tres salidas: la primera es abrazarla con todas nuestras fuerzas y pensar que la filosofía construye las teorías más generales sobre conceptos como los dichos anteriormente; la segunda es reprimir esa compulsión a toda costa, dejando que se pasee por la repostería sin comerse ningún pastel; la tercera es reconocer los efectos dañinos de una teorización ciega y desenfrenada sin negarle su espacio, un espacio tentativo, consciente del riesgo y tolerante, con la reflexión cruzada siempre a la mano. Entendida de esta última forma, el filósofo tiene licencia para fijar el sentido de ciertos términos siempre y cuando: (i) dicha fijación vaya precedida y acompañada por una reflexión cruzada; y, además, (ii) cumpla con un objetivo establecido contextualmente puesto en claro desde el principio. Por supuesto, nada de esto nos compromete con un objetivo final de la reflexión filosófica, pero sí que acepta ciertos objetivos parciales y, con ello, cierto grado de sistematicidad, teorización, fijación de sentido y establecimiento de relaciones de dependencia.

7. Y es que, en cierto sentido, la filosofía termina por normar, no solo describe. Es bastante inocente pensar que la filosofía solo aclara. La filosofía no es tan santa. Cuando llegamos a casa y el perro se esconde porque estropeó el jardín, *solo antes* de hacer filosofía podemos decir sin

⁸ Lo cual iría, por cierto, contra la distinción entre sentido y referencia...

reparos que el perro se esconde porque *sabe* lo que hizo. En los enunciados de esta forma estamos atribuyendo responsabilidad, algo que difícilmente podemos atribuir a una criatura en estas circunstancias. El perro no sabe que *hizo mal* porque *no hizo nada* en un sentido comprometido del término “hacer algo” que es el que parece estar involucrado aquí. Lo dicho parte de una aclaración de lo que significa “actuar” y “pensar” y de cómo se relacionan. Pero dicha aclaración se compromete con un sentido y no es indiferente, no se contenta con decir: “pues bueno, sí, él sabe que hizo mal, eso se puede decir”. No creo que ningún filósofo, luego de haber localizado las implicaciones involucradas en esa afirmación (porque las hay) la deje pasar por alto. La filosofía nos hace perder cierta inocencia conceptual, la misma que nos haría perder cualquier otro tipo de conocimiento, solo que con un efecto más polémico sobre nuestras intuiciones iniciales. El asunto no es pues que uno pueda seguir diciendo que el perro sabe, solo que se trata de otro sentido del término saber. Si para algo está la filosofía, es para mostrarnos que la falta de esta distinción deparará confusión y malentendidos. Yo aconsejaría, por ejemplo, utilizar distintos términos. La distinción de sentidos, muy al contrario de lo que parece recomendar la filosofía antisistemática radical es una tarea necesaria si queremos no caer en errores, malentendidos y confusiones. Se pasa muy fácil de la aceptación de las afirmaciones de los ejemplos a una inyección letal para el animal. Son estas consecuencias las que requieren reformular el lenguaje: las que permiten un trato adecuado con los animales, por ejemplo. Se podría objetar que este asunto dejó de ser un asunto filosófico en la medida en que se pregunta asuntos concretos como “¿piensa un animal?”, que es algo empírico. El asunto de si un animal piensa o no, ciertamente, no lo deciden los filósofos, es un asunto real, un día podemos descubrir que, sí, de hecho, piensan. Pero, antes tenemos que dar criterios para la aplicación de un término que sea lo suficientemente claro y satisfactorio (para ciertos propósitos, lamentablemente no para todos y todas). Por lo general, esto no se logra hasta que se ha desarrollado una ciencia al respecto. Pero, antes de que el fruto de la ciencia madure y se desprenda, pertenece al árbol de la filosofía. En otras palabras: la filosofía existe porque hay una necesidad de decidir sobre el significado de ciertos términos que tienen una multitud de usos relacionados por una relación de parecidos de familia. Si no hacemos algo por analizar los distintos usos y normar un poco, con razón seremos tratados los filósofos como unos inútiles buenos para nada. Y ello requiere un poquito de sistematicidad, solo un poco, sin creer que se está describiendo algo, sino entendiendo que se está normando porque es una exigencia estimable. La actitud contraria sería la de una

filosofía que se siente cómoda en defender que el término “pensamiento” es aplicable también a las hormigas o a los protozoarios (“la ameba *sabe* que hay alimento a su derecha”). Lo cual no tiene nada de malo en principio, pero cae en el error de explicar las semejanzas y no las diferencias, de hacer que ciertos enunciados como “un zancudo no piensa” sean falsos cuando claramente estamos autorizados a tomarlo por verdadero. Para ser más preciso: hay que normar, precisar, no solo para tener una respuesta preparada en cada caso determinado –que es de lo que puedo ser acusado– sino para poder desentrelazar asuntos que empujan en direcciones opuestas y crean confusión. No se defiende entonces que un criterio sea algo que ofrece una respuesta preparada para cada caso, pues cada caso puede ser evaluado con detenimiento y muchas veces no sabremos qué decidir. Pero esto es posible sanamente solo cuando disponemos de un entendimiento general de aquello que debería de poder decidirse: Cuando nos quedamos en silencio y decimos: “pues no sé... vamos a pensar”, en lugar de gritar “¡sí, obvio!” unas veces y “¡no, obvio!” otras tantas. La diferencia entre una filosofía sistemática sana, una desenfrenada y la anti-sistematicidad radical se puede explicar con la actitud que se desea tomar ante los casos difíciles. El teórico desenfrenado quiere tener una respuesta sí o no para la mayoría de los casos, o para todos. El antisistemático quiere dar los fines de semana la razón al sí y los días de semana la razón al no. El sistemático tolerante desea tener una respuesta sí o no para los casos críticos que era necesario tener una respuesta, para lograr una iluminación, para el resto no tiene idea y permite una salida anti-sistemática. Creo que solo esta respuesta mixta es la verdadera fuente de entendimiento filosófico, porque, si a ver vamos, no existe un “método filosófico”, eso solo lo diría un intolerante, existe la reflexión y todo camino sano en el que se ejercite.

En definitiva, T3, la tesis de la antisistematicidad es compatible con la presencia de ciertos momentos teorizadores (contra T1), pero en un sentido que no se compromete con una idea desenfrenada de dicha teorización, sino que la coloca en un lugar adecuado, justo y sano, asumiendo el resto de las tesis en los momentos en que sea apropiado asumirlas y abandonándolas cuando se nos requiera lo contrario. Esta idea, según creo, mantiene el espíritu inspirado por el profesor Heymann y la considero una de sus principales enseñanzas.

Concurso Ensayo Filosófico 2017

Ganador

Dos formas inteligibles de la libertad

Julio Puentes

(Universidad Central de Venezuela)

Dos formas inteligibles de la libertad

Julio Puentes*
(Universidad Central de Venezuela)

Artículo recibido: 26 de noviembre de 2018.

Arbitrado: 18 de enero de 2019.

Resumen: El conflicto entre libertad y determinismo es un tema recurrente en el debate filosófico. El presente ensayo pretende abordar el tema desde breves consideraciones acerca de las posturas generales de Kant y Spinoza y como en sus respectivos sistemas la libertad viene acompañada del determinismo, es decir, como ambos parecen adherirse a diferentes formas de compatibilismo. Para ello se hará énfasis en la importancia de la reflexión inteligible y cómo solamente a través de ella es que el hombre puede conocerse –y hacerse– libre. Finalmente, se presentarán conclusiones acerca de la posibilidad de una moral en un mundo signado por el determinismo.

Palabras clave: Kant, Spinoza, Libertad, Determinismo, Compatibilismo.

Abstract: The conflict between freedom and determinism is a common topic in philosophical literature. The present essay aims to face the topic from brief considerations of Spinoza and Kant's general positions, in other words, how both seem to adhere to different forms of compatibilism. For this, the essay places emphasis in the importance of intelligible reflection and how only through it man can know himself –and make himself– free. Finally, it presents conclusions about the possibility of morality in a world signed by determinism.

Keywords: Kant, Spinoza, Freedom, Determinism, Compatibilism.

* Ganador del 1º lugar en el Concurso de Ensayos Filosóficos 2017

¿Qué es la libertad? Pregunta clásica en la historia de la filosofía. Una primera aproximación a la respuesta de esta pregunta es que la libertad es la ausencia de impedimentos para hacer lo que uno quiere, tal es la respuesta ofrecida por Hobbes en el *Leviatán*¹, que ella sea adecuada o no es debatible. En este ensayo nos centraremos en dos posiciones con respecto a la libertad que difieren de la expresada por Hobbes –que es comúnmente entendida como libertad negativa. Spinoza y Kant otorgaron respuestas diferentes a la pregunta sobre la libertad, respuestas enmarcadas al molde filosófico que ofrecían ambos autores. Es nuestro propósito explorar brevemente cada una de sus posturas y, finalmente, tratar de conciliarlas. Para ello es menester ofrecer una breve explicación de sus sistemas y del objetivo final al que responde su definición de libertad, entiéndase, en la construcción de un Estado para Spinoza y en la posibilidad de una ley moral para Kant.

Spinoza, Dios y libertad

La discusión en torno a la libertad que se desarrolla en la obra de Spinoza tiene como principal interlocutor a Descartes, quien planteaba una supuesta libertad de la voluntad arraigada en la voluntad infinita de los hombres. Para el filósofo radicado en Holanda tal libertad es espuria ya que su filosofía monista no permite la separación entre hombre y Dios, separación necesaria para la consideración de una voluntad infinita como la expuesta por Descartes. Así pues, antes de pasar a examinar directamente el concepto de libertad al que se aboca Spinoza es menester presentar el contexto filosófico en el cual lo presenta. En nuestro caso bastará exponer el argumento del monismo sustancial presente en la *Ética demostrada según el orden geométrico*.

El monismo sustancial, tal y como es defendido por Spinoza, surge como respuesta a la distinción entre sustancia naturante y sustancia naturada aclamada por Descartes, dicha distinción presentaba a los hombres como seres creadas por un Dios que ostentaba primacía ontológica sobre ellos. Spinoza define la sustancia como aquello que es *causa sui* –es decir, causa de sí misma– excluyendo la posibilidad de la existencia de dos de ellas. Las sustancias solo pueden relacionarse entre sí si tienen alguna cualidad en común, pero solo pueden distinguirse por la diferencia de sus atributos. Como a la sustancia le pertenece la existencia entonces si hay una segunda sustancia también habría de pertenecerle la existencia, por lo que no se diferenciarían

¹ Cfr., HOBBS, Thomas. *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil* (FCE: México, 2011), 106.

entre sí y serían la misma. De esa forma, la sustancia que existe por sí misma es infinita puesto que de ser finita tendría que ser limitada por otra sustancia con el mismo atributo, pero las sustancias diferentes no pueden compartir atributos –y la existencia es uno de esos atributos– por tanto, esta sustancia, que podemos llamar Dios, existe necesariamente².

Puede parecer extraño iniciar la exposición de un concepto de libertad con un argumento acerca de la existencia de Dios, pero para Spinoza esto es inevitable, pues solo del conocimiento adecuado de Dios se sigue el conocimiento adecuado de todas las demás cosas³. La fundamentación de la libertad se encuentra en la idea adecuada de Dios y esto porque solo así se pueden evitar las nociones de superstición que, en última instancia, esclavizan a los hombres. La superstición más grande que gobierna a los hombres es aquella que les hace creer que la naturaleza está ordenada en aras de su bienestar⁴. Sin embargo, las cosas en la naturaleza, de acuerdo a Spinoza, solo se siguen de la esencia de Dios, en otras palabras, a una causa determinada le sigue –necesariamente– un efecto determinado⁵, así, no parece haber espacio para una supuesta “libertad de la voluntad”. La doctrina materialista de Spinoza no deja espacio para que surjan eventos espontáneos. Con estas breves consideraciones ahora sí podemos hacernos –y responder– la pregunta acerca del concepto de libertad en Spinoza.

La libertad en el sistema spinoziano no puede ser entendida sin la esclavitud, esto puede parecer contradictorio, pero si consideramos que los hombres (modos de la naturaleza) perciben solamente dos atributos de ella (extensión y pensamiento) y que hay un paralelismo entre ellos, a saber, que las afecciones del cuerpo tienen una idea correspondiente en el pensamiento, tenemos que todo lo que afecte a los hombres en el plano físico genera una idea en ellos, es decir, que no podemos considerarnos libres de afecciones. Ahora bien, la superstición que afecta a la mayoría de los hombres les impide reconocer las causas adecuadas de sus afecciones por lo que se encuentran sometidos a ellas y al miedo que causa su desconocimiento, así, imputan a Dios la responsabilidad de su mal y de su buena ventura. Por ello las acciones de los hombres se ven

² Esta es solo una brevísima exposición de la argumentación de Spinoza a favor del monismo sustancial que termina equiparando la única sustancia infinita con Dios, para mayores detalles véanse las proposiciones I – XIV del libro 1 de la *Ética*.

³ Cfr., SPINOZA, Baruj de. *Tratado teológico-político*. Trad., Atilano Domínguez (Alianza Editorial: Madrid, 2008), 139.

⁴ Cfr., SPINOZA, Baruj de. *Ética demostrada según el orden geométrico*. Trad., Vidal Peña (Ediciones Orbis S.A.: Madrid, 1980), 89.

⁵ Cfr., *Ibíd.*, 49.(E1a3)

equívocamente dirigidas a un fin ulterior, esperando una recompensa y temiendo un castigo, obedeciendo las leyes solo por temor a la represalia de una fuerza mayor y decimos que, en este estado, se encuentran efectivamente esclavizados, aunque se piensen libres. Solo “... la virtud y el servicio de Dios son ellos mismos la felicidad y la suprema libertad”⁶ y puesto que podemos entender el servicio de Dios como el conocimiento del orden de la naturaleza, dicho conocimiento nos permitiría alejarnos de la esclavitud a la que nos somete la superstición.

El conocimiento de Dios es, en última instancia, el conocimiento del orden causal de las cosas, en otras palabras, el conocimiento de causas adecuadas y de sus efectos necesarios. Hemos llegado entonces a lo que buscábamos, esto es, un concepto de libertad en Spinoza, un concepto de libertad que está caracterizado por un determinismo naturalista y por una necesidad de reconocimiento que tiene lugar en el plano inteligible o, en terminología spinozista, desde el orden de las ideas.

Ahora bien, la construcción del Estado, último garante de la libertad, es solamente posible gracias a este reconocimiento. La superstición puede ser entendida como una detractora del conatus de los hombres ya que los ata al estado de naturaleza, en otras palabras, les impide su organización en el Estado. Cuando los hombres sean capaces de superar esta superstición reconocerán que la mejor forma de realizar su esencia –conservar su ser– es a través del Estado⁷. Una vez en él podrán los hombres alcanzar una libertad práctica y no solo inteligible o compatibilista pues, como dice el propio Spinoza, “nadie puede [...] atentar en contra de [los] decretos [del Estado]; pero sí puede *pensar, juzgar e incluso hablar*”⁸, en otras palabras, en el Estado la libertad se torna práctica en cuanto hay un ámbito de acción que, aunque limitado, permite un desenvolvimiento dentro del ámbito de la determinación causal, a saber, la libertad de expresión.

Kant, voluntad y libertad

La libertad en la obra de Kant puede ser entendida de diversas maneras, en este ensayo nos centraremos en la postura que deriva de la tercera antinomia y en algunas consideraciones presentes en la *Fundamentación*. Analizando dichos textos pretendemos extraer un concepto de

⁶ Cfr., *Ibíd.*, 164.(E2p49e)

⁷ Cfr., SPINOZA. *Tratado Teológico...* óp., cit., 414-415.

⁸ *Ibíd.*, 415. (las cursivas son nuestras)

libertad fundamentalmente inteligible, es decir, la libertad como algo que, más que ser encontrado en el orden natural, puede ser pensado sin contradicción y, en algunos casos, necesita ser pensado para explicar el actuar de los hombres.

Kant define la libertad de esta forma: “Voluntad es una especie de causalidad de los seres vivos, en cuanto que son racionales, y libertad sería la propiedad de esta causalidad, por la cual puede ser eficiente”⁹, es decir, la libertad es la capacidad de la voluntad de determinarse a actuar, a ser causa eficiente en el orden de los sucesos naturales, por ello no podemos, ni es nuestro objetivo, entender la libertad fuera de su relación con la voluntad. Si la libertad es esta capacidad autónoma, esto es, una capacidad del sujeto libre de darse reglas y optar por ciertas inclinaciones a pesar de lo que exija o parezca indicar el orden natural –que se piensa como necesario– entonces ella es trascendente, es decir, está fuera del orden natural, por lo que se entiende como una facultad inteligible que se aplica a los objetos de nuestra experiencia, en otras palabras, dicha libertad es, en términos kantianos, nouménica.

Lo pretendido por Kant es justificar esta libertad nouménica como motor de la acción humana, es decir, otorgarle a la libertad un sentido práctico. Así, la inteligibilidad a la que quedaría remitida esta capacidad de determinarse sería una condición de la posibilidad de ella, en otras palabras, poder determinarse hacia un objetivo cualquiera requiere que nos pensemos capaces de ello. El mismo filósofo de Königsberg nos dice “[...] todo ser que no puede obrar de otra suerte que bajo la idea de la libertad, es por eso mismo verdaderamente libre en sentido práctico”¹⁰, así tenemos que pensarnos libres para ser, efectivamente, libres. Pero este ‘pensarnos libres’ está condicionado, en la filosofía de Kant, a una libertad tal que nos permite iniciar una nueva serie causal que, a su vez, no está determinada por otra en el tiempo, es decir, el pensarnos libres está condicionado a una noción trascendental de la libertad¹¹ y, también al hecho de que “[a la libertad] tenemos que suponerla, si queremos pensar un ser como racional y con conciencia de su causalidad respecto de las acciones, es decir, como dotado de voluntad”¹². Estas consideraciones nos llevan a afirmar que la consciencia del sujeto como libre va de la mano de su

⁹ KANT, Immanuel. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Trad. Manuel García Morente (Edición digital), 59. (4:446)

¹⁰ *Ibíd.*, 61. (4:448)

¹¹ Cfr. *Critica de la razón pura*. Trad., Mario Caimi (FCE: México, 2011), 504. (A533/B561)

¹² KANT. *Fundamentación...* óp., cit., 61. (4:449)

voluntad, en otras palabras, que un sujeto solo puede ser considerado como libre cuando es consciente de su voluntad y de la capacidad de esta para determinarse a sí misma.

De lo expuesto obtenemos entonces que la voluntad, considerada en sí misma, es autónoma, es decir, se da reglas a sí misma independientemente del orden causal; como se dijo al principio de la sección: es espontánea. Para Kant esta co-implicación entre voluntad y libertad es a la vez ganancia y pérdida en el ámbito moral, no es el interés del presente ensayo indagar sobre la fundamentación metafísica de la moral, sino solo preocuparse por preguntas cosmológicas acerca de la libertad, pese a ello cabe destacar que la determinación de la voluntad ha de estar sometida a leyes, es decir, su autonomía ha de estar, en cierta forma, normada por principios, por lo que Kant llama el imperativo categórico.

Lo que queremos resaltar de la propuesta kantiana, a fines del presente ensayo, es la noción de libertad de la voluntad, a saber, la capacidad de considerarnos libres en el obrar, en otras palabras, una noción de libertad practica que descansa, como se dijo, en un fundamento inteligible.

Espontaneidad versus determinación

La discusión entre espontaneidad y determinación que venimos presentando como la disputa entre Kant y Spinoza en torno al problema de la libertad es presentada por el primero en la tercera antinomia de la *Crítica de la razón pura*, en ella se enfrentan la Tesis y la Antítesis, sosteniendo la primera la existencia tanto de un orden causal natural como una supuesta espontaneidad mientras que la segunda sostiene que únicamente existe una causalidad natural, un orden natural que siguen todas las cosas.

Siguiendo a Omri Boehm, podemos resumir el argumento de la Tesis de la siguiente forma:

1. Assume (for the sake of a *reductio*) the Antithesis: There is no freedom; all worldly phenomena take place solely in accordance with laws of nature.
2. It follows that every worldly event (E3) “presupposes a preceding state” (E2), from which it necessarily (*unausbleiblich*) follows.
3. Further, it follows that the preceding state (E2) also came into being “in time.” [If E2 always existed, E3 would also have always existed. But this contradicts the assumption that E3 came into existence subsequently to E2.]

4. Thus every worldly cause (such as E2) presupposes a preceding worldly cause, which itself follows “according to the law of nature,” and so forth, *ad infinitum*.

5. Therefore, on the assumption that “everything happens according to the laws of nature,” there will always be a “deeper” (*subalternen*) cause but never an ultimate one. Because the regress continues *ad infinitum*, the series of causes remains incomplete.

6. However, the “law of nature” consists in the claim that nothing happens without a cause “sufficiently determined a priori.”

7. Therefore, when taken in an “unlimited universality,” the claim that all causality takes place only in accordance with the laws of nature is contradictory.

8. Therefore, causality in accordance with the law of nature is not the only kind of causality. There is also causality of freedom.¹³

Es decir, la Tesis prueba, mediante una reducción al absurdo, que de suponer como única causalidad a aquella que se inscribe en el orden natural de las cosas, algunos hechos quedarían sin explicar, en consecuencia, a menos que se presuponga un orden causal *ad infinitum* la causalidad natural no tiene explicación alguna para el inicio de los eventos del mundo pues supone siempre que un estado actual se siguió de uno anterior. Negada la causalidad natural no queda más que admitir la posibilidad de una causalidad espontánea, esto es, una causalidad tal que pueda iniciar una nueva serie de eventos sin tener en cuenta las determinaciones de la causalidad natural –pero que luego de iniciado el evento éste se someta a aquélla.

Aunque el argumento de la Tesis resulta gratificante para la noción de libertad kantiana que estamos trabajando, no hay que olvidar que las antinomias defienden tanto una Tesis como una Antítesis, ésta, también siguiendo a Boehm, puede exponerse de la siguiente forma:

1. Assume (for the sake of a *reductio*) the thesis: There is freedom in the “transcendental sense,” that is, a power of “absolutely beginning a state.”
2. It follows that there is “a series of consequences” of the state that was freely initiated.
3. It follows (a) that a series of events has its absolute beginning in a spontaneous cause and (b) that that spontaneous cause has an absolute beginning, that is, it does not take place as a state in any preceding series.

¹³ BOEHM, Omri. *Kant's critique of Spinoza* (Oxford University Press: USA, 2014), 112.

4. However, every beginning of an action presupposes a state of the “not yet acting cause.”
5. Moreover, if the beginning of action is not only the beginning of a causal sequence but also a first beginning, it presupposes a state that has no causal connection at all with the preceding state of the cause, that is, there is no sense in which the event follows *from* the cause.
6. Therefore, transcendental freedom is contrary to the causal law, and is a connection of the successive states of effective causes in accordance with which no unity of experience is possible, which thus cannot be encountered in any experience.
7. The idea of such freedom is, therefore, “an empty thought entity,” that is, there can be no transcendental freedom.¹⁴

Al contrario de la Tesis, como resulta evidente, la Antítesis demuestra que la causalidad espontánea o libre no tiene lugar, la refutación se puede entender de dos formas atendiendo a los puntos 4 al 6 en la exposición de Boehm: 1) la causalidad espontánea niega la unidad de la experiencia y no puede, por tanto, ser conocida en ningún ámbito de la experiencia posible, en otras palabras, en la Antítesis se presupone el idealismo trascendental kantiano¹⁵, o 2) la causalidad espontánea niega el principio de razón suficiente, a saber, que todo suceso tenga una explicación previa y, por ello, al igual que la Tesis, presupone el realismo trascendental¹⁶. Que la primera interpretación no es la más adecuada, a pesar de lo que exponga la Antítesis, se hace manifiesto al comprobar que “la libertad es una idea trascendental pura que, primeramente, no contiene nada tomado de la experiencia, y cuyo objeto, en segundo lugar, tampoco puede ser dado, en ninguna experiencia, de manera determinada”¹⁷. La sugerencia de Boehm de apuntar que aquí Kant tiene en mente al principio de razón suficiente y con él al realismo trascendental nos conduce a un vínculo con Spinoza, un realista trascendental.

Ahora bien, lo que queremos señalar con esto es la posibilidad de extraer una noción práctica de libertad tanto de la Tesis como de la Antítesis, una noción que vaya de acuerdo a lo que ya señalamos con respecto a Kant y con respecto a Spinoza, a saber, ligada a la voluntad para el primero y ligada al orden natural para el segundo. Esto nos hace considerar que la Tesis es la

¹⁴ *Ibíd.*, 118-119.

¹⁵ *Cfr.*, *Ibíd.*, 119.

¹⁶ *Cfr.*, *Ibíd.*, 120-121.

¹⁷ Ver nota 11.

ideal para defender la noción kantiana y la Antítesis para defender la noción spinoziana. La Tesis y la Antítesis tienen su punto crucial en lo que Boehm identifica como el principio de razón suficiente, a saber, que todo suceso tiene una explicación; pero esto influye en las ideas de causalidades generando un conflicto: ambas explicaciones parecen válidas, es decir, ambas propuestas sobre la causalidad –y como hemos expuesto aquí, en última instancia, sobre la libertad– son plausibles. Conciliar la Tesis con una noción de la libertad kantiana y la Antítesis con una noción spinoziana es lo que trataremos de hacer a continuación.

Vimos que para Kant la libertad –el considerarse libre– era un atributo que provenía de la capacidad de la voluntad de auto-determinarse. La conclusión de la Tesis (el punto 8 en la exposición de Boehm) lo reafirma, pero esta causalidad no supone la capacidad de actuar fuera de las leyes de la naturaleza sino la capacidad de inscribir un nuevo acto en ella (punto 2 de la Antítesis). Dicha capacidad es la característica de la voluntad que, como aspecto inteligible, introduce una nueva secuencia en el mundo sensible¹⁸, este es, en resumen, la solución presentada por el idealismo trascendental para la tercera antinomia; la postura kantiana puede muy bien definirse con esta frase: *Whatever conception of the freedom of the will one may form in terms of metaphysics, the will's manifestations in the world of phenomena, i.e. human actions, are determined in accordance with natural laws, as is every other natural event*¹⁹.

Para Spinoza la libertad es actuar según su propia esencia²⁰, y ya que la esencia de los hombres es igual al conatus que los impulsa a perseverar en el ser lo que se lleva a cabo de mejor manera dentro del Estado podemos afirmar que la libertad, para Spinoza, es posible como tal solamente en el Estado. A pesar de lo señalado (específicamente en el punto 5 de la Tesis) en el argumento spinoziano la serie causal finaliza en un momento determinado –el Estado. El concepto de sustancia como causa de sí resuelve este problema, aunque plantea varios otros; quizás es un poco radical afirmar que el punto 7 de la Antítesis expresa fielmente la posición spinoziana, pues el filósofo judío presenta dos estados del hombre, uno en el que se encuentra bajo la superstición y otro en el que se encuentra libre en el Estado: ahora bien, ese tránsito solo parece posible a través de un reconocimiento –inteligible– acerca de la verdadera naturaleza del orden natural.

¹⁸ Cfr., KANT. *Fundamentación...* óp., cit., 64.(4:451)

¹⁹ KANT, Immanuel. “Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Purpose” en *Toward perpetual peace and other writings on politics, peace and history*. Trad., David L. Colclasure (Yale University Press: USA, 2006), 41.

²⁰ Cfr., SPINOZA. *Ética...* óp., cit., 48. (E1d7) y, también, BOEHM. *Kant's critique...* óp., cit., 133-137.

Conclusión: ¿Dos libertades inteligibles?

En la *Crítica de la razón práctica* Kant apunta que, de no aceptarse la idealidad del espacio y el tiempo, es decir, su postura del idealismo trascendental, solo queda el spinozismo²¹. Sin embargo, lo que queremos postular es que ambos autores terminan definiendo la libertad en un plano inteligible, una libertad que solo es posible en tanto funciona como *autonomía*.

La fuerte crítica que Spinoza hace a la libertad de la voluntad, tal como es presentada por Descartes, puede apreciarse en la proposición XLIX del libro II de la *Ética*, en ella, en resumidas cuentas, se niega la libertad de voluntad afirmando que voluntad y entendimiento se encuentran al mismo nivel. Esta crítica también podría, a primera vista, aplicarse a la noción kantiana de libertad de la voluntad en cuanto ella postula que la voluntad puede determinarse hacia algún interés. Sin embargo, y he aquí el punto crucial, la voluntad, tal como pretende Kant que sea entendida, ha de estar necesariamente normada, es decir, los motivos por los que la voluntad se determina hacia algún interés no han de entrar en conflicto con el imperativo categórico y, en este sentido, es una voluntad moral y limitada, al contrario de la voluntad infinita pretendida por Descartes.

Ahora bien, el entendimiento en Spinoza también se encuentra normado, a saber, por el orden natural de las cosas. Los hombres conocedores del orden causal actúan de acuerdo a él en la medida de su conocimiento, pero puesto que el conocimiento del orden de la naturaleza se da en grados y la libertad se consigue al reconocer la superstición y, también, que en el Estado los hombres son capaces de expresarse libremente si descubren falsedad en los actos de los gobernantes, la conclusión es que el entendimiento está normado la verdad.

Se ve entonces que ambas posturas, la de Kant y la de Spinoza, colocan un fuerte peso sobre la razón. Las posturas éticas que se derivan de la noción de libertad particular de cada requieren que la razón ejerza una influencia decisiva sobre las pasiones; en uno (Kant) es la que permite la inclinación hacia un determinado interés o pasión y, en el otro (Spinoza), la razón es la que controla las pasiones –de las cuales no podemos escapar. Ahora bien, entendido de esta

²¹ Cfr., KANT, Immanuel. *Crítica de la razón práctica*. Trad., J. Rovira Armengol. La Pàgina, 2003. Edición digital, p., 94.

forma pareciera que estuviéramos vinculando a Kant con una postura compatibilista, la cual critica con fuerza²².

Sin embargo, lo que hemos querido señalar es el hecho de que la autodeterminación en el ámbito de la filosofía spinozista se hace reflexivamente, es decir, el sujeto se hace consciente observándose a sí mismo desligado de sus condiciones actuales, de lo contrario, no podría reconocerse como sometido a las pasiones y a la superstición y su ámbito de acción quedaría reducido a la maquinaria que considera la naturaleza como hecha a su medida. Si no afirmamos esto, obtenemos en la filosofía de Spinoza un compatibilismo que Kant rechazaría, en efecto, las condiciones de elección del sujeto no pueden estar inscritas en el orden causal, pues ellas no podrían considerarse como espontáneas sino como determinadas a causas desconocidas y, de rechazar esta postura kantiana, a saber, la idealidad de espacio y tiempo y la postulación de un 'yo' nouménico o inteligible que elige fuera del orden causal, quedaríamos en el punto –que, como señalábamos al principio de la conclusión, mencionaba Kant– a saber, un spinozismo caracterizado por postura racionalista metafísica radical con lo que la libertad, y con ella la moral, quedarían fuera de nuestro alcance.

En conclusión, ambos autores requieren de la inteligibilidad para fundamentar sus propuestas acerca de la posibilidad de una libertad y con ella la posibilidad de actos morales, marcados por la normatividad a la que se ve sujeta la espontaneidad en Kant y la imposibilidad de actuar en contra de una verdad conocida en Spinoza.

²² Una excelente exposición de esta crítica puede consultarse en la sección “freedom” del artículo sobre Kant de la *Stanford Encyclopedia of Philosophy* disponible en <http://plato.stanford.edu/entries/kant>.

Reseñas

Filosofía en la Ciudad
Alfredo Vallota y Lucía Dao (Comp.)

Caracas. UCAB-Konrad Adenauer Stiftung, 2018

Por Mario Di Giacomo

(Universidad Católica Andrés Bello)

Filosofía en la Ciudad*
Alfredo Vallota y Lucía Dao (Comp.)
Caracas. *Apuntes Filosóficos*, 2019

Por Mario Di Giacomo
(Universidad Católica Andrés Bello)

Hace ya unos cuantos años, nuestro inolvidable Cabrujas escribió en *El Nacional* que la influencia del intelectual en Venezuela se asemejaba al papel del sirviente que, en *La Traviata*, apareciendo una vez, con una sola línea en toda la ópera, se limita a decir a los invitados: *la cena è pronta!* En efecto, precario puede ser el predicado del sujeto que hemos llamado intelectual, en cuyo ámbito podemos ubicar al subconjunto de los llamados “filósofos”. Parece que en general, y en especial durante los últimos tiempos despóticos, hemos estado viviendo en los remotos entresijos mencionados por Epicuro que apartan a los dioses de los hombres, llevando una vida retirada y umbrátil, como si el espesor del lenguaje filosófico apenas sedujese a unos pocos y lo entendiesen menos personas todavía. Sin embargo, los judíos, los más religiosos de entre ellos, suelen atribuir al estudio un rango comparable al de la oración, como si el estudio fuese una plegaria, el fenómeno religioso por experiencia, como diría Chrétien, así sea esta una plegaria al dios desconocido. Pensaba Novalis que la plegaria es a la religión lo que el pensamiento es a la filosofía, de modo que orar es hacer religión (*Religion machen*), mientras que pensar es a veces, únicamente a veces, hacer filosofía. Ahora bien, prefiero la intersección entre pensamiento y oración, así como la de Dios y pensamiento. Hay parresías y sinceridades que nos obligan a hablar desde un compromiso, sea religioso, sea ateo. Lo importante es que en momentos de coyuntura política hay que hablar explícitamente y no pedir a la oración, al orante, que ore con la boca cerrada, o que mantenga bien cerrada la boca mientras la oración se dirige hacia sus posibles nada y deja también de denunciar eso que más debajo de Dios, sublunar o finito, se ha convertido hoy en el espacio de una injusticia sociopolítica, redil de populismos capaces de vaciar a la democracia de significado, convirtiéndola prácticamente en su contrario, en un significativo vacío, o, en términos de opinión pública, multiplicando los referentes noticiosos para que justamente dejen de existir los referentes, creando *fake news*, engendrando desinformación y

* Texto leído en ocasión del bautismo del libro VV.AA., *Filosofía en la ciudad. Caracas y la Filosofía* (Caracas, UCAB-Konrad Adenauer Stiftung, 2018), en la UCAB, en 29 de noviembre de 2018, en el auditorio #2 del complejo Cultural Padre G. García Plaza.

prodigando verdades a medias. Estamos inscritos, pues, en una red de postismos: posmodernidad, aunque ésta resuena cada vez menos, guerras posconvencionales, postfordismo (el perfecto socio de la academia por competencias, propiciador de flexibilidades y adaptaciones acrílicas al aparato de la producción), postverdad, y pronto se añadirán los prefijos pertinentes a todas esas extrañas derivaciones que hacen de la verdad un espantajo al que hay que sacar cuanto antes de nuestras vidas.

Este libro nace de su propia *lex orandi*, de su propia forma oracional, a pesar de las diversidades teóricas que en él se inscriben: habla de ética, estética, política, constitución de lugares ciudadanos, de la filosofía del cuerpo, de derechos humanos, de renta básica, dando así voz a nuestra propia voz, permitiéndonos decir todavía en la pluralidad de los textos aquello que el poder asume como una amenaza. Es de resaltar que el poder en su expresión tiránica, ya no solo intolerante, sino propiamente tiránica, se devela en su total arbitrariedad en todo disenso que el otro, o los otros, puedan manifestar ante su aparente dignidad, olvidando que su dignidad contiene dentro de sí una gravísima impotencia: que el poder no se deriva de sí mismo, que el poder no consiste en una autoposición, sino que proviene de aquellos de entre los cuales, en caso de ser tiránico, tomará incluso algunos cautivos, los llevará hasta los distintos lechos de Procusto del tormento e instilará en el torturado la *lex orandi* del silencio: hay que mantener la boca cerrada, para que el torturado no preste su voz a otras voces, para que otras voces, las del testigo, no se conviertan en la voz del silenciado.

Todo texto, además de proseguir una conversación que viene más lejos que cualquier memoria, además de hundirse en la noche donde las memorias de hoy se recordarán vagamente, es una antropofanía, la posibilidad de que quien escribe se escriba en su propio texto, descubriendo en él no sólo a sí mismo, sino la tradición de la que viene, en mundo en el que inhabita, las relecturas que lo recrean. En *De magistro*, san Agustín atribuye al habla dos funciones principales, la de enseñar (*docere*) y la de aprender (*discere*). Toda escritura nos lleva a esa dinámica según la cual enseñamos únicamente combatiendo nuestras profundas ignorancias, reconociéndolas antes, desde luego, o durante el proceso mismo de dar luz a una idea, que no brota mediante un normal rompimiento de fuentes propio del parto natural. Santo Tomás, hombre de manuscritos y silencios, hablaba, en latín conciso y preciso, del acto de enseñanza como ese proceso mediante el cual enseñando aprendemos, *docendo docemur*. Bien, hay en estos textos de

este libro una *lex orandi* que hace referencia al propio objeto de estudio. Sin embargo, el propio objeto de estudio no cierra al autor ni a una pragmática del lenguaje ni a una efusión hermenéutica y su ley, esa según la cual el mensaje no existe si no existe un destinatario: la praxis del otro que lleva a cabo una interpretación del texto salido de quién sabe dónde y cuyo final se desconoce. Así como todo suplicante confiesa en la plegaria su propia insuficiencia, abdicando de cualquier pretendida soberanía, todo texto y su autor, si es que posee uno, confiesa la negación de su egocentrismo: no hay un yo tan pagado de sí mismo que no requiera la recepción de la lectura, su eventual culminación, y una culminación que dentro de la filosofía de la finitud jamás podrá encarnar en ningún tipo de absoluto. El creyente remite a las Alturas sus deseos y esperanzas, sus necesidades e indigencias; el texto se remite siempre al otro, es como si hubiese existido desde siempre una correlación entre escritura y lectura, como si el autor y el lector estuviesen unidos desde mucho antes de la creación (ora de la obra, ora del mundo).

Según Kierkegaard, y según san Agustín, las ilocuciones propias de las plegarias son una lucha con Dios, pero ante todo una lucha con el lenguaje que debe expresar nuestra intimidad inefable, nuestro *Verbum* más íntimo, ante ese indescriptible sin medida del cual somos a imagen y semejanza, es decir, somos a imagen y semejanza de una realidad inconmensurable. La gran paradoja de esta libertad se halla en que la lucha contra Dios solo puede ser nuestro triunfo si Dios prevalece sobre nosotros. Ocurre acaso algo semejante entre el lector y un texto: si él concluye las líneas que en apariencia no le pertenecen, ha triunfado sobre el texto y sobre su autor desconocido. Aquí los encuentros son agónicos, pero se complementan entre sí, dando cabida a nuevas semánticas, a perspectivas no vislumbradas por el autor, a deconstrucciones que permiten que el texto más defendido en sí mismo se hunda en su propia noche, la más inadvertida de todas. No hablo de la agonía, por supuesto, de la lucha contra el poder arbitrario, capaz éste de secuestrar incluso el espacio público donde se dirimen las diferencias gracias a la pluralidad de voces, contextos e intereses, llevando así paulatinamente a la política al espacio amado por los poderosos: el de la conspiración donde ellos mismos inhabitaron para entonces justificar aún más los textos de una represión reiterada.

Filosofía en la ciudad ha querido ser la agonía teórica que enfrenta, pero respetando en sus diferencias, los textos que se abren a un horizonte dialógico: sin este, el diálogo, no existe ni pluralidad textual ni la plegaria profética que denuncia el rostro deformado del presente, presente

incapaz de admitir dentro del coto cerrado de su poder tanto la parresía de cualquier interlocutor genuino, como la diversidad dóxica que constituye nuestra frágil naturaleza. No sé si inscribir en este punto la episteme como una fórmula política, por todas las dificultades que ella implica, o por la ancianidad ya extemporánea de sus enunciados. Pero cada texto escrito en libertad, en la *fiducia* que esta genera, en la intimidad cordial de sus líneas solo puede ser abrevado en un contexto donde la primera palabra sea la de la confianza, y no de su contrario, la de la inseguridad, no la de esos denuestos a los que nos hemos malacostumbrado durante ya 20 años procaces proferidos por y desde el poder: sabotaje, complot y conspiración a granel (Venezuela es hoy más que nunca antes una hacienda gomera, de la que unos pocos son dueños y señores). En un discurso enfilado a Dios, desde la cordialidad y la parresía, Él, Dios, sabe lo que pedimos, y sabe lo que necesitamos, seguramente mejor que nosotros mismos, autoencubiertos por un montón de discursos con los que justificamos la contradicción entre nuestras palabras y las *praxeis* correspondientes, mientras ladeamos las disonancias que produce en nosotros, recordando a contrapelo a Rawls, un desequilibrio reflexivo. En un discurso por medio del cual interpelamos a nuestros prójimos cometemos los mismos pecados, nos encubrimos, disonamos, perdemos el equilibrio de la reflexión. Pero el lector está allí para concluir –o apartar– el texto mismo que lo enfrenta a semejantes debilidades. Si para Filón el hombre era un ser eucarístico por excelencia, lo era por dar gracias, ese *gratias agere* tan profundamente agustiniano que en la economía de la salvación no tiene nada que ver con la lógica del intercambio de los mercados globales. Pero el dar gracias a Dios le pertenece a Dios, y nada le añade, como completar un texto le compete al lector, a quien acaso el texto algo le sume, así sea su profundo rechazo como lector.

Esperemos que este libro de *Filosofía en la ciudad*, y las fuentes inspiradoras que lo han engendrado, los eventos de esa institución denominada Filosofía en la Ciudad y el profesor Alfredo Vallota, su cabeza más visible y lúcida, aun conteniendo una ordalía de textos heridos debido a que han de pasar por la prueba del lector, sea apenas el primero de los escritos de este tenor, caracterizados por la diversidad, el derecho a tomar la palabra, la legitimidad de decir lo que haya que decir, sin violentar la dignidad del otro, ni siquiera la de quienes efectivamente la han violado con sus Procustos y sus Fálaris, con las calles sanguinolentas de un montón de Caracas sucesivas, con las víctimas del décimo piso del Sebin, y suma y sigue, porque la infamia únicamente sabe de sumar y seguir. Y ojalá que los libros siguientes puedan darse a la luz en la libertad de las grandes alamedas, no en los calabozos mefíticos, en los horizontes respirables, no

en la asfixia de las mazmorras, puesto que tales alamedas no le pertenecen en exclusiva ni a Neruda ni a los espadones de este régimen, pues ellas, ya salidas de la pluma del chileno, son una propiedad compartida, son de quien quiera apropiárselas no de forma hostil, sino amigable, cordial y litúrgica. Como expresó Mario Ruoppolo en *Il postino*, las metáforas –los textos en general– no son de quienes las han creado, sino de quienes las necesitan. Para ayudarnos a concluir, démonos una ligera licencia aludiendo a Cabrujas y *La Traviata*: *il libro è pronto!*

Síntesis Curriculares

Jesús Baceta

Profesor titular de la Universidad Central de Venezuela. Licenciado en Filosofía. Magister en Lógica y Filosofía de la Ciencia. Investigador del Instituto de Filosofía de la Universidad Central de Venezuela, docente de lógica y filosofía del lenguaje, y jefe del Departamento de Filosofía de la Lógica y del Lenguaje. En 1994 fue galardonado con el premio a la Investigación Filosófica “Federico Riu” y en el 2008 se le otorgó el Premio de Investigación Humanística y Educativa de la UCV, edición 2006-2007. Orden José María Vargas en 3era clase. Ha publicado numerosos artículos en revistas; entre otros, es autor de los libros, “Clavis scientiarum: del bello don de la filosofía de la gramática” (UCV, 2006) y “Ficción, realidad y literatura: Putnam, el artesano” (UCV, 2009). Es coautor de los libros “Juan David García Bacca. Vivir dos veces despierto. 1901/1992” (UCV, 2005), “Ficciones científicas y otros ensayos en Lógica y Filosofía de Ciencia” (UCV, 2010) y Pensamiento político contemporáneo (UNAM, Porrúa, 2011). Desarrolló y diseñó, para la Dirección de Cultura de la UCV, dos programas interactivos: “Testimonios: En vivo desde el Aula Magna” (2004) y “Andrés Eloy Blanco: Yo quería mi voz” (2005). Fue director del Instituto de Filosofía de la UCV y de la Revista EPISTEME NS en el periodo 2008-2014.

Correo-e: jbaceta@gmail.com

Mario Di Giacomo

Doctor y Master en Filosofía por la Universidad Autónoma de Barcelona, Magister en Ciencia Política por la Universidad Simón Bolívar, Licenciado en Filosofía por la Universidad Central de Venezuela. Fue Director de la Escuela de Filosofía de la Universidad Católica Andrés Bello y actualmente es Profesor de las asignaturas Filosofía Medieval y Filosofía Política en la UCAB. Es además investigador del CIFH (UCAB) y docente e investigador del Isfodosu (República Dominicana). Autor de los libros Poder secular, espíritu laico y teorías emergentes de gobierno en la Edad Media; Deliberación y republicanismo en el pensamiento de Jürgen Habermas; El consenso popular y la teoría de la representación en De potestate regia et papali de Juan de París; La República deliberativa de Jürgen Habermas; Scripturae (libro de poesía); Ética, derecho y

economía según santo Tomás de Aquino; Las dos espadas de Dios; Ateísmo, amor y justicia en el pensamiento de Emmanuel Levinas.

Correo-e: panisangelicus@gmail.com

María Guadalupe Llanes

Doctora en Filosofía, Universidad Central de Venezuela. Profesora y Jefa de la Cátedra: Filosofía de la Edad Media, UCV. Fue Prof. de la Maestría en Filosofía de la UCAB y directora de la Escuela de Filosofía UCV. Miembro de la Sociedad Venezolana de Filosofía SVF y de la International Étienne Gilson Society, I.É.G.S. Presidenta de ALEF-UCV (Amigos de la Escuela de Filosofía UCV).

Correo-e: lupellanes@gmail.com

Julián Martínez

Licenciado en Filosofía egresado de la Universidad Central de Venezuela; maestrías en Ética (Universidad Autónoma de Madrid, UAM), en Filosofía de la Mente (Universidad Simón Bolívar, USB). Doctor en Filosofía de la Universidad Autónoma de Madrid y Profesor Titular de la Escuela de Filosofía de la Universidad Central de la Venezuela, de la que fue Director. Ha sido profesor visitante en Inglaterra (Universidad de Warwick y actualmente es profesor de la UArtes (Ecuador). Como dramaturgo ha publicado varios libros y recientemente (2018) publicó “De Platón a Moby Dick: la filosofía y los personajes de ficción” bajo el auspicio del Consejo de Estudios de Postgrado de la Facultad de Humanidades y Educación de la UCV.

Correo-e: escribeloahi@gmail.com

Néstor Rodríguez

Licenciado en Filosofía de la UCV (2018). Preparador del Departamento de Lógica y Filosofía de la Ciencia de la Escuela de Filosofía UCV (2014-2016). Auxiliar Docente adscrito al Departamento de Filosofía de la Lógica del Lenguaje, Instituto de Filosofía UCV (2017-2019).
Correo-e: reyodh@gmail.com

Gabriela Silva

Magister Scientiarum en Filosofía por la Universidad Central de Venezuela. Líneas de investigación: Filosofía antigua, Platón: ontología, epistemología, ética, psicología y doctrina del placer. Artículos publicados: “La Psicología Platónica de la Acción a la Luz de la Relación República-Filebo”, en Apuntes Filosóficos N° 34 (2009): 65-77 y “Platón y C.H. Whiteley: El Rol de la Conciencia en la Acción Humana”, en Apuntes Filosóficos N° 38 (2011): 77-88. Título tesis de maestría, mención honorífica: Elementos Iniciales Para Una Filosofía de la Acción en Platón: El Placer Anticipatorio del Filebo.
Correo-e: gdelvsilva@gmail.com

Argenis Pareles

Doctorado en Filosofía Contemporánea en la Universidad Central de Venezuela, 2001, con una tesis sobre la obra de John Rawls. Maestría en Filosofía en la Universidad Simón Bolívar, 1991, con tesis sobre David Hume. Licenciatura en Filosofía, 1980, con tesis sobre Inmanuel Kant. Es coordinador del Doctorado en Filosofía de la UCV y se especializa en la discusión contemporánea de la ética en sus versiones kantianas, Rawls y Habermas, así como en la filosofía de David Hume e Inmanuel Kant. Es profesor del Departamento de Teorética de la Escuela de Filosofía de la UCV y tiene diversas publicaciones en revistas especializadas.
Correo-e: apareles@yahoo.com

Leopoldo Márquez

Doctorando en Filosofía Contemporánea de la Pontificia Universidad Católica de Chile. Magister en Lógica y filosofía de las Ciencias y Licenciado en Filosofía de la Universidad Central de Venezuela. Temas de interés: Filosofía de la Mente y de las Ciencias Cognitivas, Filosofía del Lenguaje, G. H. Mead, Estudios del self, Pragmatismo, Filosofía de los Videojuegos.
Correo-e: leotagoras@hotmail.com

Julio Puentes

Actual tesista de la Escuela de Filosofía de la UCV, auxiliar docente del Departamento de Lógica y Filosofía de la Ciencia, período 2016-2018. Segundo lugar en el Concurso de Ensayos Filosóficos, edición 2016.
Correo-e: joule1991@gmail.com

Índice acumulado

N° 1. L. CASTRO: El problema de la modernidad filosófica en Venezuela en defensa del escepticismo • E. QUINTANA: Heraldos sombríos • F. RODRÍGUEZ: Venezuela y el problema de la modernidad • O. ASTORGA: El problema de la modernidad en la Venezuela de los años cuarenta • E. GONZÁLEZ: La agresión existencial. Venezuela una nación que aún no es • J. HERRERA: Modernidad y escisión: Hegel y el problema kantiano de la imaginación trascendental • D. DE LOS REYES: Hegel y la modernidad • R. AROCHA: La utopía americana en Henríquez Ureña y Alfonso Reyes • A. ROMERO: Deseo, necesidad y mundo • J. NEGRETE: Interpretaciones contemporáneas de la lógica griega • E. PIACENZA: Sobre el referir: a propósito de la semántica de Strawson • C. PAVÁN: Apuntes para una lectura contextual del argumento ontológico • A. ESTÉ: Dignidad, eticidad y subjetividad como propósitos de la actividad educativa • W. GIL: Aristóteles inducción y ética • F. BRAVO: El dominio de la ética en Aristóteles • E. HEYMANN: ¿Cuál es la fundamentación kantiana de los derechos humanos.

N° 2. B. SÁNCHEZ: Juan David García Bacca: Esquema de su itinerario intelectual • F. BRAVO: ¿Quién es y qué enseña el «Trasímaco» de la *República* • C. PAVÁN: La teología ausente • J.R. NÚÑEZ TENORIO: Karl Marx: la madurez de la crítica de la filosofía • J. NEGRETE: Crítica a una interpretación aristotélica de la lógica actual • R. BRAVO: Sobre la consistencia lógica de las ciencias fácticas • E. HEYMANN: Reflexiones segundas sobre el concepto de cultura • F. VETHENCOURT: De la moral a la política: acerca de la irreductibilidad del fiscal hobbesiano • O. ASTORGA: ¿Es posible seguir hablando de filosofía política? • A. ROSALES: Vías y extravíos del pensamiento latinoamericano, con un epílogo sobre el relativismo • H. CALELLO: Latinoamérica: el diverso

necesario para la nueva desigualdad • E. GONZÁLEZ: Filosofar sobre quinientos años • R. AROCHA: Utopía y tragedia en *Valiente nuevo mundo* de Carlos Fuentes • D. DE LOS REYES: Utopía y «Nuevo mundo» o el paraíso perdido • A. PARELES: La teoría kantiana de la motivación moral: interpretación • A. ROSALES: Racionalidad crítica y libertad: una reflexión kantiana • RESEÑA: W. GIL: Ángel Cappelletti: *La estética griega*.

N° 3. P. AUBENQUE: La prudencia de Kant • O. ASTORGA: La presencia de Hobbes en el pensamiento político de Kant • E. VÁSQUEZ: La dialéctica en Hegel y Marx • J.R. NÚÑEZ TENORIO: Karl Marx: el método dialéctico-histórico • C. KOHN: ¿Tiene vigencia la teoría marxista? • J. HERRERA: El concepto de ironía en Marx • C. PAVÁN: La Historia sin fin o las desgracias del último hombre • J. NEGRETE: Invenciones de la lógica polaca. El cálculo proposicional extendido • L. ZERPA: Sobre el significado y uso del concepto de modelo de la teoría organizacional de Stafford Berr • D. SIDORSKY: Razón, igualdad y el dilema de la práctica • F. VETHENCOURT: El bienestar como concepto normativo • L. HERRERA: Autoconciencia y autoengaño según Tugendhat • A. ESTÉ: Presupuestos, propósitos y objetivos iniciales del cambio educativo en Venezuela • A. ROMERO: Obra y actividad creativa como exploración de la genealogía del ser • RESEÑAS: J.L. RUGGERI: J.D. García Bacca: *La filosofía de la música* • D. DE LOS REYES: Beatriz Fernández Herrero: *La Utopía de América*.

N° 4. J. GRACÍA: El escolasticismo: un puente entre la antigüedad clásica y el pensamiento colonial latinoamericano • J. SASSO: El auto-descubrimiento de América como tarea • R. AROCHA: La opacidad de la escritura. Aproximación al pensamiento de Jorge Luis

Borges • E. GONZÁLEZ: ¿Lo regional como ruptura epistemológica? • F. BRAVO: La antítesis sofística *Nómos-Physis* • O. ASTORGA: Hobbes y Foucault: locura, razón y poder en el siglo XVII • J. HERRERA: Filosofía «reflexiva y religión positiva en el joven» Hegel de Georg Lukács • A. ROSALES: Empresa racionalidad y ética • L. ZAIBERT: El PGC de Alan Gewirth: insuficiencia normativa de criterio de consistencia • M.A. BRICEÑO: Epistemología y comunicación • J.R. NÚÑEZ TENORIO, J. NUÑO, J. PAGALLO y F. RIU: Bases y tendencias actuales de la filosofía venezolana (Ciclo de conferencias, 1975) • RESEÑAS W. GIL: Jorge Gracia: *Philosophy and its history*.

Nº 5. A.J. CAPPELLETTI: Las fuentes del estoicismo de Zenon • F. BRAVO: La ontología de la definición en el *Político* de Platón • C.PAVÁN: Gilson lector de Santo Tomás • E. PIACENZA: El *ars disputandi* de un manuscrito caraqueño • D.SIDORSKI: Contextualismo, pluralismo y justicia distributiva • H. CALELLO: Los nuevos espacios democráticos y el exilio latinoamericano • A. ESTÉ: La interacción constructiva • R. AROCHA G.: Las raíces del marxismo en la «Kritik» • D. DE LOS REYES: Walter Benjamin, una aproximación estética • A. PARELES: Charles Taylor y la crítica al atomismo político • E. HEYMANN: ¿Crisis de la racionalidad científica? • V.P. LO MONACO: ¿Qué es la semántica de los mundos posibles? • L.Z. ZERPA MORLOY: Fundamentos lógicos de la calorimetría clásica • R.R. BRAVO: Wittgenstein: la aniquilación de la filosofía por el lenguaje • R.R. BRAVO y D. SIDORSKY: Correspondencia • A. ROMERO: Cómo traducir y entender la expresión *etre-au-monde* para leer a Merleau-Ponty • O.ASTORGA: La crítica de Luc Ferry a Leo Strauss • RESEÑAS: W. GIL: P.O. Kristeller:

Greek Philosophers of the Hellenistic Age • GUADARRAMA G.: R. Díaz-Salazar: *El proyecto de Gramsci*.

Nº 6. E. DUSSEL: Sentido ético de la rebelión maya en 1994 en Chiapas • H. JAIMES: Facundo: el intelectual y la idea de la nación en Latinoamérica • F. BRAVO: El hedonismo de Sócrates • E. HEYMANN: El campo semántico del pensamiento. Descartes y Kant • O.ASTORGA: El concepto de potencia como clave hermenéutica para leer a Spinoza • F. ZAMBRANO: La antropología en la filosofía trascendental kantiana • R. REVOREDO CHOCANO: Nietzsche. ¿Se puede ser irracionalista usando la razón? • J.R. HERRERA L.: Dialéctica e historicismo en Benedetto Croce • A. ESTÉ: Cohesión y comunidad • L.M. BARRETO: Motivos y razones • C. KOHN W.: La paradoja de la democracia: premisas para la deconstrucción de la teoría «demoliberal» • P.V. CASTRO GUILLÉN: Las raíces del voluntarismo neoliberal • B. SÁNCHEZ MUJICA: La teoría del inconmensurabilidad entre teorías científicas y el carácter histórico de la ciencia • M.A. BRICEÑO: Desarrollo y utilización del conocimiento • J.R. NÚÑEZ TENORIO: Proyecto de Doctorado en Ciencias Sociales y Filosofía sobre la América Latina • D. DE LOS REYES (reseña): E. VÁSQUEZ: *Filosofía y educación* • W. GIL (reseña): Juan Nuño: *Ética y cibernética* • G. LLANES (reseña): *Actas del III Congreso Nacional de Filosofía*.

Nº 7-8. F. BRAVO: La naturaleza del placer en la filosofía de Platón • E. HEYMANN: Acerca del concepto del placer • E. VÁSQUEZ: «Identidad y diferencia» vista de la luz de Feuerbach y Hegel • S. KNABENSCHUCH DE PORTA: Intuición y construcción • V.P. LO MONACO: ¿Hay un criterio formal del compromiso esencialista? • R.R. BRAVO: La silogística aristotélica y el problema del comportamiento existencial •

O. ASTORGA: Ética y moral en la época moderna • A. PARELES: Del contractualismo al constructivismo • O. CAPONI y D. HERNÁNDEZ: Neoliberalismo y fragmentación del sujeto social • J. ALZURU: Una visión del mundo • J. STAROBINSKI: El sacrificio y la coronación • L.A. HERNÁNDEZ: Para una poética de lo sagrado • T. D'ARAGO FIOL: Filosofía e imaginación. Imaginación y filosofía • P. GUADARRAMA GONZÁLEZ: Gaos y los estudios de la filosofía en América Latina • JUAN NUÑO: Filosofía hoy • W. GIL (reseña): J.J.E. Gracia: *A Theory of Textuality* • D. DE LOS REYES (reseña): Jean Jacques Rousseau: *Oevres Complètes*, t. V.

N° 9-10. P. LLUBERES: La moral dentro del programa cartesiano • D. GARBER: Moral «provisional» y moral «definitiva» • P. GUÉNIOT: Descartes lector de Séneca • O. ASTORGA: La moral cartesiana o la tensión entre lo provisorio y lo definitivo • J.R. ROSALES: Práctica y responsabilidad: sobre la ética de Demócrito • F. BRAVO: Las teorías del lenguaje en el *Cratilo* de Platón • C. PAVÁN: Reflexiones en torno a la homonimia del ser en la *Metafísica* de Aristóteles • E. HEYMANN: Ética y antropología: los casos de Descartes y Spinoza • A. VALLOTA: La inevitabilidad del error según Descartes • P. CASTRO: Hermenéutica e historia • M. BRICEÑO: La dialéctica hegeliana en el debate actual en torno a conocimiento y acción • O. NORIA: La opinión pública y la libertad en los modernos • P. LO MONACO: El problema del esencialismo revisitado • A. ROSALES: La filosofía de la matemática de Kant en discusión: un comentario sobre «Intuición y construcción» de Sabine Knabenschuh de Porta • D. DE LOS REYES: Semblanza de Ángel Cappelletti • V. PRADO: Diálogo con J.R. Núñez Tenorio: en torno a García Bacca • J.J. ROUSSEAU: Sobre el gusto (fragmento) •

W. GIL (reseña): Mortimer Adler: *Los ángeles y nosotros*.

N° 11. J. QUESADA: Natalidad, narración y voluntad de hacer promesas: Nietzsche-Hannah Arendt • E. HEYMANN: La filosofía kantiana del conocimiento y *ta prota kata physin* contemporánea • F. BRAVO: Del deber de ser feliz, o la línea divisoria entre la ética de Kant y de Aristóteles • C. PAVÁN: El problema de la doble verdad en Boecio de Dacia • S. KNABENSCHUH DE PORTA: Trasfondos de la cosmología colonial venezolana • M. DESIATO: Ludwig Feuerbach y el rescate de la corporalidad • A. ROSALES: ¿Un principio guía para la teoría de la evolución? • A. LOVERA: Notas sobre paradigmas, revoluciones y contra revoluciones científicas en las ciencias sociales • R. GUZMÁN: ¿Cómo se diferencia la ficción de la no ficción en términos discursivos? • J. GERENDAS: Entrevista en Agnes Heller • J.M. SCHAEFFER: El arte de la edad moderna • A. ROSALES: Panorama de la filosofía de la ciencia actual a través de su literatura reciente • R. GUZMÁN (reseña): José María González García: *Las huellas de Fausto*.

N° 12. F. BRAVO: Psicología platónica del placer • W. GIL: Platón: la aptitud política del filósofo gobernante • G.F. PAGALLO: Aristóteles y la búsqueda de los principios • C. PAVÁN: En torno a la naturaleza ontológica de la doctrina aristotélica de las categorías • C. KOHN: Las antinomias de la democracia liberal • O. NORIA: El sufragio como una figura de realización de la idea de ciudadanía • O. ASTORGA: Contexto de descubrimiento y contexto de justificación en explicación hobbesiana de la sensibilidad • M.A. BRICEÑO GIL: La necesidad del filosofar: relación externa del pensamiento particular • R.R. BRAVO: El significado de los términos sincategoremáticos • J.R. HERRERA:

El Maestro Núñez Tenorio • M. GUADALUPE LLANES (reseña): Fernando Savater: *Diccionario filosófico*.

Nº 13. P. FRANCÉS GÓMEZ: Sobre si nos conviene ser moralmente buenos • E. VÁSQUEZ: Humanismo y democracia • A. PARELES: La Teoría de la justicia, sus concepciones del bien y la autonomía • P.V. CASTRO GUILLÉN: Hermenéutica y posmodernidad • M. TÉLLEZ: La episteme moderna: lectura desde Michel Foucault • V.P. LO MONACO: Mundos posibles, integridad óptica y propiedades esenciales • A. ROSALES: El concepto de construcción en la filosofía kantiana de la matemática: Jaako Hintikka vs. Robert Butts • A.D. VALLOTA: Las matemáticas y el nacimiento de la modernidad • M.A. ROJAS LANDAETA: Reflexiones en torno a la historia de la sabiduría en el *De oratore* de Cicerón • Entrevista a Juan David García Bacca • F. TÉLLEZ: En torno a Nietzsche: conversaciones con mi doble • A. ROSALES (reseña): Carla Cordua: *Wittgenstein. Reorientación de la filosofía*.

Nº 14. F. BRAVO: Ontología platónica del placer • W. GIL: La virtud vulgar de Céfalo • C. PAVÁN: Aproximaciones al concepto aristotélico de ontología • Á. MUÑOZ GARCÍA: El elocuente silencio de Suárez de Urbina • J. BERRAONDO: Kant y el problema del progreso • E. HEYMANN: Ser-en-el-mundo y ser-sí-mismo: el nexo de dos vertientes de *Ser y tiempo* de Heidegger • J. LARROSA: Las paradojas de la repetición y la diferencia. Notas sobre el comentario de texto a partir de Foucault, Bajtín y Borges • L.M. BARRETO: Reflexiones éticas sobre la clonación • M. GUADALUPE LLANES: Bases para una metafísica del futuro. Notas en torno a Morris Berman • O. ASTORGA (reseña): La idea de imaginación en algunos textos de la

literatura crítica hobbesiana. Nota bibliográfica.

Nº 15. W. GIL LUGO: El vicioso deseo del tirano platónico • A. HERMOSA ANDÚJAR: El poder en Aristóteles • G.F. PAGALLO: Filosofía y política en la defensa de la *naturalis contemplatio* en un aristotélico del renacimiento: Cesare Cremonini (1550-1631) • A. RENAUT: Kant y el humanismo • C. PAVÁN: Observaciones y reflexiones en torno al tema de las relaciones entre creencia religiosa y racionalidad • J. LASAGA MEDINA: De la ciencia del hombre a la razón histórica • O. ASTORGA y M.E. CISNEROS: Filosofía y democracia ¿cuál tiene la prioridad? • H. JAIMES: Leopoldo Zea y la filosofía de la historia • E. HEYMANN: Ética y estética • F. BACON: Prometeo o la situación del hombre • G. LLANES (reseña): Arthur C. Danto: *Después del fin del arte*.

Nº 16. R. DURÁN FORERO: Hobbes y Spinoza. Un contrapunto sobre la igualdad • J. QUESADA: La filosofía del mal en Kant: un «pensamiento-límite» • J.E. IDLER: El proyecto humano en Bertrand Russell • C. CASLA BIURRUN: Heidegger y la ética • A. RODRÍGUEZ SILVA: El concepto de formación en Hans Georg Gadamer: entre la familiaridad y el extrañamiento • M.E. ESTÉ: La ruptura de la cuarta discontinuidad. Trazos para una filosofía de la técnica y la tecnología • F. GALINDO: Sobre una consecuencia del teorema de Lindström en teoría de conjuntos • F. TÉLLEZ: La casa de Nietzsche en Sils-Maria • E.A. GONZÁLEZ ORDOSGOITTI: Educación/filosofía/integración: una proposición para América Latina • M.E. CISNEROS (reseña): María Lilia Lukac de Stier: *El fundamento antropológico de la filosofía política y moral en Thomas Hobbes* • E.A. GONZÁLEZ ORDOSGOITTI (reseña): Samir Amín: *Los desafíos de la mundialización*.

Nº 17. C. PAVÁN: Apuntes para una defensa del concepto de imaginación • W. GIL LUGO: Platón: la imaginación en la escala del saber • M.G. LLANES: El mundo imaginario agustiniano • M.E. CISNEROS ARAUJO: La imaginación: el movimiento causal del hombre • E. HEYMANN: En torno a la imaginación en Kant • P.E. RAYDÁN: Fuentes de lo imaginario • M. LOZADA: Representaciones sociales: la construcción simbólica de la realidad • M.E. ESTÉ: El imaginario tecnológico • C. BUSTILLO: De lo real, lo imaginario y lo ficcional • E.A. GONZÁLEZ ORDOSGOITTI: El espacio imaginal en Venezuela: el campo de la región imaginada de tiempo-pasado e historia • J. BALZA: Una imagen: fray Juan Antonio Navarrete • A.B. MARTÍNEZ: Tecnología y mapas de conceptos. Herramientas para repensar el imaginario • R. ARROCHA GONZÁLEZ: La crítica a la corriente pitagórica-aristotélica y la defensa de la ‘inspiración’ poética platónica como fundamento de la teórica musical de Jean Jacques Rousseau • R.R. BRAVO: Sobre falacias y disparates • C. YORIS-VILLASANA (reseña): José M. González García: *Las huellas de Fausto* • G. BORGES (reseña): José M. González García: *Metáforas del poder*.

Nº 18. W. GIL: Platón: la imaginación entre la línea y la caverna • C. PAVÁN: Comentarios sobre algunos aspectos de la filosofía del lenguaje de Aristóteles • L. VIVANCO: *Falsafa* y *Hikma* en los *Prolegómenos* de Ibn Jaldún • A.D. VALLOTA: Igualdad y conflicto en Hobbes • O. NORIA: De la ruptura y de la subordinación del poder eclesial a la autoridad civil • V.J. KREBS: Ver aspectos, imaginación y sentimiento en el pensamiento de Wittgenstein • J. LANDA: Ascética y estética • V.P. LO MONACO: De la simplicidad lógica a la simplicidad ontológica

en Quine • A. PARELES: Sentido de la justicia y estabilidad social • J.L. VELÁZQUEZ: El revival de la eugenesia • J.J. MARTÍNEZ: Vida temporal de la conciencia • J. BILLARD: Escuela y sociedad • A. ROSALES (reseña): Margareth Morrison: *Unifying Scientific Theories*.

Nº 19. C. PAVÁN: El concepto aristotélico de principio y el origen de su conocimiento • M.L. LUKAC DE STIER: *Leviathan*: herencia maldita, influencia oculta • G. PAGALLO: Filosofía e metodo storico in Paul Oskar Kristeller • E. DEMENCHÓNOK: Filosofía de la liberación, poscolonialidad y globalización • C.D. GUTIÁN: Imaginarios habitables urbanos: o el mundo construido posible • C. SANDOVAL: El cuento fantástico venezolano del siglo XIX • C. HIRSHBEIN: Lo imaginario heroico: lectura literaria de Rufino Blanco-Fombona sobre el *Libertador* • J. IDLER (reseña): Donald Davidson: *Subjective, Intersubjective, Objective* • F. CONSTANTINO (reseña): Carlos Paván: *Existencia, razón y moral en Etienne Gilson* • G. LLANES (reseña): Xavier Rubert de Ventós: *Dios, entre otros inconvenientes*.

Nº 20. F. BRAVO: El “hedonismo” de Platón en las *Leyes* • B. BRUNI CELLI: Consideraciones generales sobre el *Timeo* • J.L. VENTURA: La dialéctica como ciencia del ser; una aproximación analítica al *República* VI • J.F. NORDMANN: El difícil parto de la metafísica platónica; de la erística a la erótica, de la erótica a la ciencia • P. ROSALES: Cómo dividir la Línea Dividida • C. PAVÁN: El método de la filosofía en La *Metafísica* de Aristóteles • N. NAVAS: Algunas consideraciones sobre la teoría aristotélica de la significación según la interpretación de P. Aubenque.

Nº 21. C. PAVÁN: Imaginación y tensión Arte/Verdad en la lectura heideggeriana de la

filosofía de Platón • G. SARMIENTO: La distinción entre lo sensible y lo inteligible en la *Disertación Inaugural* de Kant • J.R. HERRERA: La crítica de Hegel al ideal kantiano de una religión dentro de los límites de la razón • A. PARELES: La crítica reduccionista de la concepción rawlsiana de la persona moral: una réplica • A. GUTIÉRREZ POZO: Vida, Conciencia y *Logos*. (La renovación de la fenomenología raciovitalista de Ortega y Gasset) • C.L. BOHÓRQUEZ: Laureano Vallenilla Lanz ante la condición humana • B. SÁNCHEZ: Tres intentos de solución al problema humeano de la inducción • A. ROSALES: ¿Cuál es el alcance de la Teoría Causal de Salmon? Una discusión sobre «Salmon on Explanatory Relevance», de Christopher Hitchcock • J.J. ROUSSEAU: Fragmentos de botánica. Traducción e introducción de David de los Reyes • S. TURNER: MacIntyre en la provincia de la filosofía de las ciencias sociales • M.G. LLANES (reseña): Alain de Libera: *Pensar en la Edad Media* • A. ROSALES (reseña): Roberto Torretti: *The Philosophy of Physics*.

Nº 22. T.M. ROBINSON: ¿Existe un modo propiamente platónico de hacer filosofía? • F. BRAVO: ¿Qué refuta Platón en el *Gorgias*? • M.I. SANTA CRUZ: Sobre el empleo de *pístis* y *empeiria* en Platón • G. GARCÍA CARRERA: Conocimiento y auto conocimiento. Una aproximación desde el *Cármides* de Platón • E. HÜLSZ: *Anàmnesis* en el *Menón* platónico • R. GUTIÉRREZ: En torno a la estructura de la *República* de Platón • J. ESCOBAR MONCADA: Cosmos, Pólis y Justicia. Sobre algunas relaciones entre *República* y *Timeo* • T.M. ROBINSON: The Return of Universal Law • J.M. ZAMORA: Porfirio y la *poliphonía* platónica • M.I. SANTA CRUZ (reseña): Francisco Bravo: *Las ambigüedades del placer. Ensayo sobre el placer en la filosofía*

de Platón • F. BRAVO (reseña): Raúl Gutiérrez: *Los símiles de la República VI-VII*.

Nº 23. W. GIL: Platón: la caverna imaginari • C. PAVÁN: Aristóteles, Descartes y el problema del método • G.F. PAGALLO: William Harvey (1578-1657) y el aristotelismo de la *schola philosophorum* de Padua • E. HEYMANN Y S.A. PIGNOLO DE HEYMANN: Conceptos básicos de la Filosofía Constructivista de Paul Lorenzen • J.J. MARTÍNEZ: Prácticas de la libertad y formas de ser • D. VARELA: Lo real y la singularidad de lo mental • D. SUÁREZ BUSTAMANTE: La cualidad de la novedad como el fundamento del modelo científico de causa de J.D. García Bacca • J. MADDOX: (reseña): *Lo que queda por descubrir* (Víctor García Ramírez:).

Nº 24-25. C. PAVÁN: El placer o de la defensa del dolor en Platón y Aristóteles en contra de la *smikrología* • A. SUÁREZ: Étienne Gilson y la distinción real de esencia y existencia en Santo Tomás de Aquino • A. VALLOTA: La *res cogitans* cartesiana • J.R. HERRERA: La concepción viquiana de «Sociedad Civil» • R. GARCÍA TORRES: Historia y explicación: acerca de los compromisos ontológicos del *Covering Law Model* • E. HEYMANN: La índole de las preguntas ontológicas en la ética • F. VETHENCOURT: El enfoque de la capacidad de Sen. Un intento de sistematización • U. NEISSER: Percibir, Anticipar e Imaginar • A. DE BOTTON (reseña): *Las Consolaciones de la filosofía* (Guadalupe Llanes).

Nº 26. C. KOHN: La confluencia entre el juicio y el *sensus communis* en la deliberación política según Hannah Arendt • R. ARROCHA: Música, voluntad y estética en A. Shopenhauer y F. Nietzsche • G. KINZBRUNER: El mirar reflexivo • C. PAVÁN: Humanismo, universidad, integración y cambio social: perspectiva de una articulación

desde una apertura hacia el futuro • S. PINARDI: La escritura, escena del pensamiento • J. PÉREZ JARA: La confrontación entre el marxismo y el sistema del Idealismo trascendental kantiano en antropología y filosofía política. Sobre un libro de Oscar Negt • T. OLMOS: La filosofía globalizada: Herramientas en la red para la enseñanza, difusión y desarrollo de la filosofía • A. ROSALES (reseña): James Ladyman: *Understanding Philosophy Of Science*.

Nº 27. Presentación • Discurso Homenaje • T.M. ROBINSON: Sobre una primera Lectura de la *República* de Platón • L. ROJAS PALMA: Acerca de aístesis en el *Teeteto* de Platón • J.L. VENTURA: Conocimiento y dualidad en el *Teeteto* de Platón • B. BRUNI CELLI: Los niveles ontológicos de la necesidad en el *Timeo* de Platón • F. BRAVO: El método de la división y la división de los placeres en el *Filebo* de Platón • T.M. ROBINSON: Algunas reflexiones sobre Leyes de Platón • J. AOIZ: No hay tiempo sin cambio (Aristóteles, *Física*, IV, 11, 218b21 219a10) • C. PAVÁN: Perfiles del concepto aristotélico de metafísica en la historiografía contemporánea • N. NAVAS: Conocimiento humano y adquisición protológica en *Filosofía de la Filosofía en Aristóteles* de C. Paván • M. ZINGANO: Amistad, unidad focal y semejanza • Entrevista a Giulio F. Pagallo.

Nº 28. M. CARMONA GRANERO: Educación, filosofía y diálogo: El programa de filosofía para niños de Mathew Lipman • M. VÁSQUEZ: Representación, ideas y conocimiento sensible en R. Descartes • O. NORIA SISO: El gobierno de las conductas: consideraciones acerca del ideal de conducta del gobernante en lo público y en lo privado • J.R. HERRERA: Historia y Eticidad en la filosofía de Hegel • V.P. LO MÓNACO: Davidson y el concepto de causación. Una Crítica • R. GUZMÁN: La

filosofía de la ciencia de Gerald Holton: una alternativa para entender la naturaleza de la creación científica • E. DEL BUFALO: Emmanuel Levinas El prójimo como utopía • A. NAVARRO: El sujeto filosófico en pecado, enfermo, encarnado • P.V. CASTRO GUILLÉN: Entre Hermenéutica y Retórica: en busca de un paradigma epistémico de la política • C. LEFORT: La invención democrática. Cap. 2: Lógica Totalitaria (Trad.: Eduardo Vásquez) • L. GONZÁLEZ RODRÍGUEZ (reseña): AA.VV. *Postmodernidades. La obra de Michel Maffesoli revisitada*.

Nº 29. A. BÁRCENAS: Historia y Eticidad en la *Antígona* de Hegel • R. BEUTHAN-T. PIERINI: Objektive Allgemeinheit – Zur Objektivität der Erfahrung in Hegels *Phänomenologie des Geistes* • F. CHEREGHIN: La revisione hegeliana Della *Fenomenologia* • G.F. FRIGO: Dalla dialettica Signore-Servo alla ‘fine della storia’: la lettura ‘esistenziale’ della *Fenomenologia dello spirito* • J.R. HERRERA: Tres consideraciones sobre el sentido histórico de la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel • E. HEYMANN: La crítica de la visión moral del mundo • F. MENEGONI: Religione disvelata e sapere assoluto nella *Fenomenologia dello spirito* • G.F. PAGALLO: Variazioni hegeliane su un tema di Marcel Proust: una lettura della «Einleitung» alla *Fenomenologia dello spirito* • U. PAGALLO: La «logica del Quarto» in Hegel ovvero Il sapere assoluto come «nodo» della *Fenomenologia dello Spirito* tra sistema e metodo • T. PINKARD: Las Formas de Vida según Hegel • R. SOLOMON C.: Hegel en Jena: Liberación y Espiritualidad en la Filosofía • E. VÁSQUEZ: Hegel contra sus intérpretes • K. VIEWEG: Freiheit und Weisheit Hegels *Phänomenologie des Geistes als, sich vollbringender Skeptizismus* • (TEXTOS): B. CROCE: Una página desconocida de los últimos meses de la vida de Hegel. Trad. J.R. Herrera.

Nº 30. J. AOIZ: *Aisthêsis en Ética a Nicómaco*. La aprehensión de los fines • G. PAGALLO: La crisis moderna dell'unità classica del sapere: filosofía e medicina a confronto nella cultura universitaria tra Cinque e Seicento • A. VALLOTA D.: Mónadas y cuerpos materiales • F. ZAMBRANO: El concepto de filosofía en Pascal • N. NUÑEZ: La Filosofía de la Educación de Dewey: ¿Una Utopía? • A. PIENKNAGURA: Criticar y entender: consideraciones en torno al debate entre Gadamer y Habermas • J.J. MARTÍNEZ: Colin McGinn: ficción, carácter y estética moral • J.R. LEZAMA Q.: Responsabilidad y tecnología según Hans Jonas • M. ALBUJAS: Teorías del poder: Democracia y totalitarismo. La ubicuidad de los conflictos • (NOTAS): J. QUESADA: Kant crítico de Nietzsche y Heidegger: pidiendo un Zarathustra para el siglo XXI. (Homenaje a Ezra Heymann) • N. KRESTONOSICH CELIS: Las ideas de Locke • (TEXTOS): C. LEFORT: Derechos del hombre y política. Traducción de Eduardo Vásquez • MARIO QUARANTA (reseña): Giulio Pagallo: Una nueva imagen de William Harvey, descubridor de la circulación sanguínea • M.E. CISNEROS (reseña): David De Los Reyes: *Dios, Estado y Religión: Una aproximación a la filosofía de Tomas Hobbes* • G. LLANES: (reseña): Étienne Gilson: *Las constantes filosóficas del ser*.

Nº 31. C. JORGE: Los extractos de Simón Rodríguez • J. ROSALES: Razón y Acción. Reflexiones en torno al sujeto político en la filosofía de Simón Rodríguez • J.L. DA SILVA: El modo de escribir la historia o la importancia de los hechos en el pensamiento histórico de Andrés Bello • R. GARCÍA TORRES: Apuntes sobre el pensamiento filosófico venezolano: de la escolástica colonial a la propuesta Moderna • G. MORALES: De la «conciencia inauténtica» a la «conciencia histórica» Latinoamericana:

Apuntes para una *historiología* de nuestro ser histórico • E.A. GONZALEZ: Pensar América Latina desde las dimensiones de la realidad. Ejercicios de un Itinerario • Á. MÁRQUEZ: Presencia de la Filosofía Intercultural de Raúl Fornet-Betancourt en América Latina • M. DE LA VEGA: Positivismo republicano y evolucionismo liberal: modernización y crisis en América Latina • C. YORIS: El ejercicio filosófico de Ernesto Mayz Vallenilla, a partir de su concepción del hombre del Nuevo Mundo • J. HERNÁEZ: Presentación a un texto inédito de Javier Sasso • J. SASSO: La exculpación patética del Manifiesto de Carúpano • T. STRAKA (reseña): Arturo Almandoz: *Urbanismo europeo en Caracas (1870-1940)* • L. GONZÁLEZ (reseña): Francis Fukuyama. *La brecha entre América Latina y Estados Unidos: determinantes políticos e institucionales del desarrollo económico* • M.E. CISNEROS (reseña): J.M. Briceño Guerrero: *¿Qué es la filosofía?* • R. GARCÍA TORRES (reseña): Juan Rosales Sánchez: *La República de Simón Rodríguez*.

Nº 32. J.L. VENTURA MEDINA: La dialéctica como acuerdo: una aproximación al problema de la falsedad en el *Cratilo* de Platón • J.R. HERRERA: Vico y Descartes • F. RODRÍGUEZ: La trascendencia del ego • L. NAVA DE MULER: La interpretación como negociación conceptual • J.J. MARTÍNEZ: Julio Cabrera: Filosofía e imagen en movimiento • P. MINDUS: Towards An Entangled Model? • G.F. PAGALLO (reseña): Mario Quaranta: *Comte epistemólogo* • O. ASTORGA (reseña): María Liliana Lukac (compiladora). *Perspectivas latinoamericanas sobre Hobbes*.

Nº 33. J.L. VENTURA: Unidad, naturaleza y adquisición de la virtud en Platón, una lectura a través del *Menón* y el Protágoras • R. LUCIANI: Analogía transcendentalis. Los trascendentales a través de Tomás de Aquino y Hans Urs Von Balthasar • H. FERREIRO: El

idealismo subjetivo del cogito: Entre la metafísica medieval y el fin de la metafísica •G.F. PAGALLO: De una controversia entre Galileo Galilei y Cesare Cremonini, por cuestiones de dinero •M. VÁSQUEZ: El método a priori y su relación con la experiencia: una lectura del método cartesiano desde la propuesta de Desmond Clarke •G. SARMIENTO: En torno a las doctrinas acerca de las fuerzas de la materia en el siglo XVIII. Jhon Keill y su influencia sobre Kant •A.S. CABELLO: Pretensiones éticas: Una revisión de Hegel y Habermas •A. MOSCARÍTOLO: «Sujeto» y «Predicado» se dicen de varias maneras •Santo Tomás de Aquino «Del Ente y de la Esencia» (documento) •O. ASTORGA (reseña): Victor García: *Ensayos sobre filosofía política y cultura*

Nº 34. J.L. VENTURA MEDINA: Presentación •T.M. ROBINSON: ¿Debió Sócrates haber aceptado el reto de Glaucón y Adimanto? •F. BRAVO: La distinción entre doxa y epistêmê. Del *Menón* a la *República* •G. MELÉNDEZ: Céfalo y Polemarco en *República* •G. SILVA: La Psicología Platónica de la Acción a la luz de la relación *República-Filebo* •G. MARCOS DE PINOTTI: Mimesis y distancia de la verdad en *República* y *Sofista* •B. BRUNI CELLI: Los diversos matices de la Necesidad en el *Timeo* de Platón en la Biología del Ser Viviente •J.L. VENTURA: Matemáticas y Dialéctica en *República* VI-VII •N. NAVAS: Dialéctica aristotélica: ¿De la doxa platónica a los endoxa? •J. Aoiz: El concepto de aísthesis en la *República* de Platón •D.X. GARCÍA: Prosografía y drama en Platón: una lectura cruzada de la *República* y el *Teeteto* •L. ROJAS-PARNA: Entre «ensalmos» y «conjuros»: Sobre el temor y el conocimiento en el *Fedón* y el mito de la caverna •L. VERDUGA SANTILLÁN: Anábasis y periagogé: La educación del filósofo-gobernante en la *República* de Platón •C.

VASSALLO: Analogie e differenze tra l'estetica plotiniana e la «condanna del arte» de *República* X

Nº 35. DOSSIER FILOSOFÍA MEDIEVAL • M.G. LLANES: Presentación •T. JÁÑEZ BARRIO: San Agustín frente a Darwin: Creacionismo evolutivo de las «razones seminales» •D. DE LOS REYES: San Agustín o la terapia teológica ante el dolor •M. DI GIACOMO: Maimónides y Tomás: El triunfo de la negación • ARTÍCULOS • R. ARROCHA: Arte, mito y voluntad de poder en F. Nietzsche • E. AHRENSBURG: La corporalidad del yo y la interioridad del otro, en la Filosofía de Merlau-Ponty • F. RODRÍGUEZ: El libertarismo de la trascendencia del ego • L. VARGAS GONZÁLEZ: La situación y el papel del sujeto en la historia: De *El ser y la nada* al Sartre de posguerra • E.C.P. CRAIA: La centralidad de la noción de «univocidad» en la ontología de Gilles Deleuze • RESEÑAS: N. BEAUMONT: Juan Cruz Cruz y M.J. Soto-Bruna: *Metafísica y Dialéctica en los períodos carolingio y Franco* • J.F. BACETA: O. Astorga, M.E. Cisneros, G. Morales, D. De los Reyes: *Suite Hobbesiana. Cuatro Ensayos: Imaginación, Antropología, Poder y Religión*

Nº 36. ¿DEMOCRACIA? M.E. CISNEROS: Presentación • E. DI CASTRO: Límites de la Democracia y Justicia Social • S. ORTIZ: Democracia y totalitarismo: La dimensión simbólica de lo político según Claude Lefort • J. RODRÍGUEZ ZEPEDA: Todos somos revolucionarios ¿Es justificable la revolución política en términos democráticos? • A. ALZURU: La política sin reglas (Los cuatro prejuicios del Apocalipsis) • L.M. BARRETO: La constitución de la ciudadanía democrática y el problema de la fundamentación del conocimiento en las sociedades complejas •

A.S. CABELLO: ¿Democracia y socialismo? Aproximación a la propuesta de Cornelius Castoriadis • C. CAPRILES: Teoría de la democracia: incertidumbres y separaciones • E. CARDOZO: La OEA y la democracia en el siglo XXI • L.A. MEJÍA: Popper y la libertad. Había una vez un país que perdió el rumbo

Nº 37. DEMOCRACIA EN EL SIGLO XXI. REFLEXIONES MULTIDISCIPLINARIAS. M.E. CISNEROS: Presentación • L. AGUERREVERE: Principios constitucionales relativos al ejercicio del poder público • C. CRAZUT JIMÉNEZ: Interpretación constitucional e interpretación de la Constitución • D. DE LOS REYES: Democracia y sexualidad. Un homenaje a Wilhelm Reich • E. DEL BÚFALO: Antonio Negri, la República constituyente y la democracia por venir • W. GIL: Platón contra la democracia. O las desventuras de la sinergia • J. MAGDALENO: Tres desafíos de las democracias en el siglo XXI • G. MEZA DORTA: Francisco de Miranda y la Constitución de 1811 • A. MOLINA: Bolívar y la tradición republicana • F. SOREL: ¿Cuál Democracia para América Latina? • A. SORIA: (Notas y discusiones) Mesa y libertad • A. MOLINA: (reseña) Ana Teresa Torres: *La herencia de la tribu. Del Mito de la Independencia a la Revolución Bolivariana*

Nº 38. DOSSIER FILOSOFÍA DE LA MENTE • J.J. MARTÍNEZ: Presentación • J.F. BACETA: Una reivindicación del funcionalismo y su neutralidad ontológica • E. HEYMANN: Las referencias internas y externas de la conciencia en la discusión fenomenológica • G. KINZBRUNER: Una noción corpórea de verdad • J.J. MARTÍNEZ: Ficción, cuerpo y mente: el caso Dennett • G. SILVA: Platón y C.H. Whiteley: el rol de la conciencia en la

acción humana • M. VÁSQUEZ: Intencionalidad, libre albedrío y acción racional: un acercamiento a las posturas de John Searle y Anthony Kenny • ARTÍCULOS • P. ANTILLANO: La profecía de Huxley y el siglo biotech: la sociedad posthumana nos alcanza • S. ARGÜELLO: Overcoming an anaxagorean conception of Noûs by a metaphysical Theory of the best possible: from Socrates to Aquinas • G. DE BENDAYÁN: Síntomas postmodernos • D. DE LOS REYES: Del cinismo antiguo: sexualidad, sufrimiento y provocación • E.A. GONZÁLEZ ORDOSGOITTI: 1810-2010: ¿doscientos años de qué? De construir un camino con 32 piedras • G. MEZA: Miranda y Bolívar: republicanismo, liberalismo y dictadura • N. NÚÑEZ: ¿Un Wittgenstein?, ¿dos Wittgenstein? La concepción religiosa como elemento unificador de su filosofía • ENTREVISTA • J.J. ROSALES: Una aproximación a los problemas de la filosofía de la mente. Entrevista al profesor Ezra Heymann • J.J. MARTÍNEZ: (reseña) Daniel Dennett: *Romper el hechizo; la religión como fenómeno natural*

Nº 39. FILOSOFÍA PRÁCTICA O UNA FILOSOFÍA PARA LA VIDA • R. ARROCHA / D. DE LOS REYES: Presentación • ARTÍCULOS • R. ARROCHA: Deseo, voluntad y dolor en Spinoza, Schopenhauer y Nietzsche • J. BARRIENTOS: Análisis de la eficacia de los intercambios de la filosofía aplicada a la persona en internet: Raabe, Schuster y Sherry Turkle • C. BLANK: La importancia del filosofar (en clave popperiana) • H. BUENO: Filosofía y unidad. Una reflexión sobre la asesoría filosófica como quehacer sistémico • X. CARBONELL: El asesoramiento filosófico: ¿Una terapia? • M. CAVALLÉ: La práctica filosófica • M.E. CISNEROS: La pornografía al rescate de lo humano • D. DE LOS REYES: De

la tiranía en Platón • T. ELLAKURIA: Aportaciones para una metodología de la práctica filosófica • L. GONZÁLEZ: La universidad y la escuela de filosofía como ámbitos terapéuticos • R. GUZMÁN: Paradigmas, paradojas y teorías en la práctica filosófica • J.O. PORTILLA: Cultura y contracultura digital: un ensayo • NOTAS, DISCUSIONES Y DOCUMENTOS • J.L. DÍAZ: Epistemología médica: Diez postulados sobre el dolor • R. GUZMÁN: La Babel de la práctica filosófica: algunas sugerencias bibliográficas

Nº 40. PERFILES DE LA HERMENÉUTICA GADAMERIANA. A CINCUENTA AÑOS DE VERDAD Y MÉTODO. • N. NAVAS: Presentación • ARTÍCULOS • C. GUTIÉRREZ: De Wittgenstein a Gadamer: La movilidad dilógica e interpretativa de los juegos de lenguaje en la historia • J. GRONDIN: Truth and Method as a Classic • V. GARCÍA: Los paralelismos entre la Experiencia Hermenéutica y la Experiencia Estética según Hans Georg Gadamer • L. MARCIALES: Crítica a la percepción pura. Un enfoque hermenéutico y fenomenológico • N. NAVAS: Gadamer y Aristóteles: Phrónesis y Hermenéutica • M.G. LLANES: Gadamer y la igualdad sustancial de pensamiento y lenguaje en San Agustín • C. VILLARINO: El círculo hermenéutico y la *confusio linguarum* • RESEÑAS • P. GALINDO: HANS GEORG GADAMER (2004): POEMA Y DIÁLOGO • L. GARÓFALO: Jean Grondin (2008): ¿Qué es la hermenéutica? • A. RODRÍGUEZ: Silvio Vietta (2004): Hans Georg Gadamer. *Hermenéutica de la*

Modernidad. Conversaciones con Silvio Vietta

Nº 41. INVESTIGACIÓN FILOSÓFICA: HOMENAJE A GIULIO F. PAGALLO. • M.G. LLANES: Presentación • J.R. HERRERA: HOMENAJE • ARTÍCULOS • R. GUZMÁN- J. VÉLEZ: La ciencia a la luz de los memes. Los memes a la luz de la ciencia. • D. E. GARCÍA: La responsabilidad de los educadores en el México actual: conocimientos teóricos como puntales de la praxis ética y ciudadana. • H. FERREIRO: La teoría hegeliana de la abstracción. • D. DE LOS REYES: De la erótica platónica. Una interpretación. • M. DI GIACOMO: Marsilio de Padua y las teorías emergentes de gobierno. • R. FENÁNDEZ DEL RÍO: El artista-artesano y su microcosmos a finales de la edad media. • C. PONCE : Enunciados falsos en el sofista de Platón • ALBERTH TORRES REIS: UNA APROXIMACIÓN A LA NUEVA METAFÍSICA DE LA VOLUNTAD DE PODER EN *Así Hablo Zaratustra* • NOTAS,

DISCUSIONES Y DOCUMENTOS • O. ASTORGA: CIUDAD ARCHIPIÉLAGO • E. VÁSQUEZ: Comentarios a tres fundamentaciones de la filosofía marxista en Venezuela • J.R HERRERA: Un apologeta del entendimiento (Mínima enmendatio) • F. BRAVO: Estudio crítico sobre G.E. Marcos y M.E. Díaz (eds.), el surgimiento de la phantasia en la Grecia clásica. Parecer y aparecer en Protágoras, Platón y Aristóteles, Buenos aires, Prometeo, 2009

Nº 42 APUNTES EN CLAVE METAFÍSICA • M.G. LLANES: Presentación • ARTÍCULOS • K. KONDE: Los poderes emotivo- racionales del cine. • C.D. PONCE PIÑANGO: El problema del Ser en el *Poema sobre la Naturaleza* de Parménides de Elea. Dos alternativas interpretativas • R. DA SILVA: Un acercamiento al *platonismo absoluto* de Cantor. • M. DI GIACOMO: Universidad Filosofía y doble verdad en el siglo XIII • E.A. GONZÁLEZ ORDOSGOITTI: Pensar la Metafísica desde el “Espacio Imaginal” y el “Espacio Interior.” Breves ejercicios • M.G.LLANES: Sobre el concepto de Naturaleza. Humana en San Agustín • A. MOLINA: ¿Es la contingencia una esencia? Una revisión a la teoría de Richard Rorty • J. ROSALES SÁNCHEZ: Simón Rodríguez y su filosofía social • C. SIERRA LECHUGA: Dios y la Realidad fásica: Aplicación de las distinciones entre la consistencia lógica, la existencia objetual y la subsistencia metafísica. RESEÑA • M. ÁLVAREZ: Ana María Fernández (2008). Las lógicas colectivas. Imaginarios, cuerpos y multiplicidades. Buenos Aires, Editorial Biblos, Colección Sin Fronteras, Segunda Edición, 311pp.

Nº 43 REFLEXIONES FILOSÓFICAS SOBRE EL HUMOR, LA RISA, LA GUERRA, EL SER, LA NADA Y EL PODER • M.G. LLANES:

Presentación • ARTÍCULOS • E. BLANCO: Fenomenología de la guerra contra la guerra. M. E. CISNEROS: La generación servo-mecánica de las redes sociales. Me conecto luego existo • D. DE LOS REYES: Del humor y la risa en la filosofía griega antigua • M. DI GIACOMO: El *consensus populi* y la teoría de la representación en *De potestate regia et papali* de Juan de París. • M. G. LLANES: De la nada a la plenitud del ser en la cosmología agustiniana • C. SIERRA LECHUGA: Investigación sobre el espacio: desde el aquí hasta la espaciosidad • C. TORREALBA: El problema de la legitimidad política desde la perspectiva de Chantal Mouffe: ciudadanía democrática más allá de la formalidad legal • RESEÑAS • M. Acevedo: Anastasio Alemán Pardo (2011): *Lógica, matemáticas y realidad*. Madrid. Editorial Tecnos. Grupo Anaya, S.A. Segunda edición. 325 Pp.

Nº 44 CINCO ENSAYOS SOBRE LA ÉTICA KANTIANA. EN HOMENAJE AL MAESTRO EZRA HEYMANN. EDICIÓN ESPECIAL COORDINADA POR EL PROFESOR DR. ARGENIS PARELES • A. PARELES: Presentación • ARTÍCULOS • A. PARELES: Ezra Heymann; Pensando con Kant • A. PARELES: Resumen • A. PARELES: INTRODUCCIÓN Cinco Ensayos sobre la ética kantiana. • A. PARELES: Razones y motivos: la alternativa kantiana • A. PARELES: Kant y la moralidad de la libertad

•A. PARELES: la concepción constructivista del valor • A. PARELES: ¿RAZONES PÚBLICAS O PRIVADAS? LA RESPUESTA KANTIANA •A. Pareles: Kant contra Kant, no Aristóteles versus Kant •

Nº 45 EN MEMORIA A LA VIDA Y OBRA DEL MAESTRO EZRA HEYMANN: Presentación • SEMBLANZAS • L. M. BARRETO: Semblanza del profesor Ezra Heymann. • F. RODRÍGUEZ: La Muerte del Sabio• ARTÍCULOS DE EZRA HEYMANN• EL CAMPO SEMÁNTICO DEL PENSAMIENTO. DESCARTES Y KANT. •¿CRISIS DE LA RACIONALIDAD CIENTÍFICA?• ÉTICA Y ESTÉTICA • LAS REFERENCIAS INTERNAS Y EXTERNAS DE LA CONCIENCIA EN LA DISCUSIÓN FENOMENOLÓGICA • LOS MARCOS DOCTRINALES Y LA APERTURA FENOMENOLÓGICA. VÍAS DE LA EXPLORACIÓN KANTIANA• PONENCIAS Y OTROS ESCRITOS• HERMENÉUTICA Y CRÍTICA CULTURAL. • IDENTIDAD CULTURAL • ENTREVISTAS• UNA APROXIMACIÓN A LOS PROBLEMAS DE LA FILOSOFÍA DE LA MENTE. ENTREVISTA AL PROFESOR EZRA HEYMANN. POR JUAN JOSÉ ROSALES SÁNCHEZ • ENTREVISTA EN LA RAZÓN. ENTREVISTA AL PROFESOR EZRA HEYMANN. SEMINARIO LA RAZÓN. POR EDGARDO AGÜERO SÁNCHEZ. • NICOLÁS MAQUIAVELO NO FUE TAN PERVERSO COMO LO PINTAN. ENTREVISTA AL PROFESOR EZRA HEYMANN. VANESSA DAVIES EN EL DIARIO CORREO DEL ORINOCO •

Nº 46 EN HOMENAJE AL MAESTRO EZRA HEYMANN... PROFESOR DE PROFESORES. • G. MORALES: Palabras Previas • E. HEYMANN

Un relato escrito por Elisa Heymann• ARTÍCULOS DE EZRA HEYMANN• ACERCA DEL CONCEPTO DE PLACER. •ÉTICA Y ANTROPOLOGÍA: LOS CASOS DE DESCARTES Y SPINOZA• LA FILOSOFÍA DEL CONOCIMIENTO KANTIANA Y TA PROTA KATA PHYSIN • EN TORNO A LA IMAGINACIÓN EN KANT • LA ÍNDOLE DE LAS PREGUNTAS ONTOLÓGICAS EN LA ÉTICA• LA CRÍTICA DE LA VISIÓN MORAL DEL MUNDO • ANÁLISIS, SÍNTESIS Y DETERMINACIÓN CONCEPTUAL. ACERCA DEL CARÁCTER DE LOS ENUNCIADOS FILOSÓFICOS EN LA TEORÍA KANTIANA DE LA EXPERIENCIA. • ARTÍCULOS ESCRITOS CON SARA A. PIGNOLO DE HEYMANN• SER-EN-EL-MUNDO Y SER-SÍ-MISMO: EL NEXO DE DOS VERTIENTES DE SER Y TIEMPO DE HEIDEGGER• CONCEPTOS BÁSICOS DE LA FILOSOFÍA CONSTRUCTIVISTA DE PAUL LORENZEN • CORREO DEL ORINOCO •

Nº 47 En homenaje a dyna guitian pedrosa:• G. MORALES: PALABRAS PREVIAS •I. PÁEZ CAPRILES: PRESENTACIÓN• E.A.GONZÁLEZ ORDOSGOITTI: *Biografía Intelectual. Hitos del Itinerario de Carmen Dyna Guitián Pedrosa* •ARTÍCULOS• C.D. GUITIÁN PEDROSA: Donde la Patria se hace Selva. Los Yanomamö. •C.D. GUITIÁN PEDROSA:¿Reconstruir la Sociedad con cuál Sujeto Social?• C.D. GUITIÁN PEDROSA: Biografía y Sociedad. Una Lectura desde la Sociología del Habitar. • C.D. GUITIÁN PEDROSA: Imaginarios habitables urbanos. O el mundo construido posible • C.D. GUITIÁN PEDROSA: Aproximación al Concepto de Paisaje Cultural • C.D. GUITIÁN PEDROSA: El Habitar contemporáneo en América Latina. Repensar la relación entre el Ambiente y la

Arquitectura desde lo social • C.D. GUTIÁN PEDROSA: Los bienes culturales del espacio habitable •

Nº 48 25 ANIVERSARIO•G. MORALES ORDOSGOITTI:Presentación• Artículos • P. CASTRO: Sujeto, Subjetividad y Política: una reflexión desde el psicoanálisis •M.E. CISNEROS ARAUJO: La paradoja de la naturaleza humana: entre el amor de sí y el amor propio• M. DI GIACOMO: Caricia, alteridad y trascendencia en el pensamiento de Emmanuel Levinas • R. GUZMÁN Y M. VARGUEZ: La irrealidad de la realidad virtual: Un acercamiento desde el escepticismo filosófico• A. MARÍN: Democracia de Apropiación: Aproximación a la propuesta de Pierre Rosanvallon• A. MOLINA: Harrington y Hobbes: entre filosofía política y ciencia política• N. NAVAS: *Subtilitas* de la *phrónesis* y visión moral• V. SANOJA: Imaginario petrolero: discurso y subjetividades• J. VARGAS: Individualismo posesivo, propiedad y sociedad política en John Locke• L. VARGAS: Concepción del mundo, ciencias sociales y modernidad: un recorrido por sus transfiguraciones y bifurcaciones epistémicas • Reseñas• A. MOLINA: Quentin Skinner (2010): *Hobbes y la Libertad Republicana* • Traducciones• A. MOLINA: Quentin Skinner (2004): *Consideraciones sobre la Libertad Republicana*•

Nº 49 25 ANIVERSARIO: Encuentros fenomenológicos y hermenéuticos• N. NAVAS: Presentación •Artículos• L. GARÓFALO: En torno a la teoría de la significación en las Investigaciones lógicas de Husserl • M. CHÁVEZ: Sobre el concepto heideggeriano de verdad. De su exposición y una lectura crítica siguiendo a Husserl • L. MARCIALES: El mundo-de-la vida: de la fenomenología a la hermenéutica •N. NAVAS:Hermenéutica de la vida humana • N. TORTOLERO: Notas sobre ciencia cognitiva

heideggeriana • P. GALINDO:Hans-Georg Gadamer y Wilhem Dilthey: Lecturas y consideraciones entorno a la idea de vivencia • M.G. LLANES: La relación tomista entre el verbum mentis y la specie, como fundamento de la experiencia hermenéutica gadameriana • E. SALCEDO: La identidad personal como identidad narrativa en Paul Ricoeur • C. VILLARINO: Gadamer y Ricoeur: dos cabos de la hermenéutica filosófica• M. DI GIACOMO: El perdón entendido como un nuevo nacimiento•Reseñas• M. CHÁVEZ: Arturo Leyte (2015): *Heidegger. El fracaso del ser* • C. KATÁN: *Ángel Xolocotzi (2013): Heidegger y el Nacionalsocialismo: Una Crónica* •Traducciones• A. RODRÍGUEZ Y Y. CUECHE: Jean Grondin (2012): *Gadamer y la experiencia hermenéutica del texto*•

Nº 50 Sobre lógica, con lógica y desde la lógica • R. DA SILVA: Presentación •Artículos• F. GALINDO Y R. DA SILVA: El Teorema de indecidibilidad de Church (1936): Formulación y presentación de las ideas principales de su prueba • M.C. ÁLVAREZ: Intuición y ecthesis: la exégesis de Jaakko Hintikka sobre el conocimiento matemático en la doctrina kantiana • J. BACETA: Análisis del Argumento ontológico de Gödel •L. CASTRO:Sobre la naturaleza de los conceptos básicos en Jackson y Strawson •R. DA SILVA Y F. GALINDO: Fragmentos decidibles e indecidibles en la Lógica de primer orden •L. GARÓFALO:La concepción aristotélica de la verdad. •Reseñas• M. CHÁVEZ: Francesco Berto & Matteo Plebani (2015): *Ontology and Metaontology. A Contemporary Guide* • D. NÚÑEZ: Matthew W. McKeon (2010): *The concept of logical consequence. An introduction to philosophical logic*•

Nº 51 ARISTÓTELES, LOS ARISTOTÉLICOS Y SUS EXÉGETAS. •PRESENTACIÓN• NOWYS NAVAS. •CONFERENCIA• ALBERTO ROSALES:

Aristóteles y el problema de la Ontología • **ARTÍCULOS** • FRANCISCO BRAVO: Aristóteles: Entre la Ética del Bien y la Ética de la Vida Buena • MARCELO BOERI: “La memoria lo es de lo que ya ocurrió”: memoria, tiempo y acción en Aristóteles • LAURA FEBRES-CORDERO y JAVIER AOIZ: Aportes de las obras biológicas de Aristóteles a la teoría de las facultades del alma • MARIO DI GIACOMO: La razón aristotélica acotada por la gloria de la Iglesia. Una lectura de *De regimine christiano* de Jacobo de Viterbo • GABRIELA SILVA C.: El vínculo felicidad-virtud enraizado en una teoría funcional: las coincidencias entre Platón y Aristóteles • MARCEL CHÁVEZ: Teoría modal aristotélica: temporalidad, necesidad y contingencia • LUCIANO GARÓFALO: La teoría aristotélica de las pasiones en la Retórica: el caso de *phóbos* • ADRIANA ROMERO: Interpretaciones de la ética aristotélica: particularismo y universalismo • **RESEÑAS** • NOWYS NAVAS: Apuntes de ética aristotélica.

Nº 52 REFLEXIONES REPUBLICANAS MULTIDISCIPLINARIAS.

• **PRESENTACIÓN** • JORGE MACHADO: Destellos de libertad • **ARTÍCULOS** • JORGE MACHADO: ¿Somos realmente libres? • ANDRÉS ROSLER: El lugar de la virtud en el discurso republicano clásico • CAROLINA GUERRERO: Idea de Buen Gobierno y Contingencia de la Libertad • ERIK DEL BUFALO: Vida desnuda y sacrificio en Venezuela. Una lectura de la resistencia civil desde Giorgio Agamben • FERNANDO FERNÁNDEZ: Estado Dual: La justicia penal en Venezuela bajo el derecho penal del

enemigo. Análisis de una realidad que afecta los derechos humanos • MARÍA EUGENIA CISNEROS: La Desobediencia Civil: Una Perspectiva Filosófica • EDGAR BLANCO CARRERO: El Ser-Militar en la Nueva Venezuela Republicana • LEO PARRA CARBONELL: Una Aproximación Crítica al Argumento Ontológico y al Argumento Cosmológico Leibniziano.

Nº 53 EDICIÓN PLURITEMÁTICA.

• **NOTA EDITORIAL** • NOWYS NAVAS • JESÚS BACETA: Sobre la ontología de la lógica modal. La reforma metafísica de Kripke. Breve manual de semántica • MARIO DI GIACOMO: Ética vs ontología según Emmanuel Levinas: El vínculo deconstructivo entre el Decir y lo Dicho • MARÍA GUADALUPE LLANES: Introducción a la filosofía y a la ética de Maimónides • JULIÁN MARTÍNEZ: Filosofía del teatro • NÉSTOR RODRÍGUEZ: La cruzada de Putnam contra *La Dicotomía Hecho/Valor*: Entre la inevitabilidad de su desplome y la edificación de una concepción alternativa • GABRIELA SILVA: La tesis del placer-repleción como elemento articulador de la psicología platónica del placer a partir de *Gorgias*, *República* y *Filebo* • MARIO DI GIACOMO: Reseña: Filosofía en la Ciudad. Alfredo Vallota y Lucía Dao (Comp.) • LEOPOLDO MÁRQUEZ: Heymanniana: La filosofía como reflexión cruzada y su carácter no teórico y antisistemático • ARGENIS PARELES: Encontrando nuestro lugar a través del sentimiento o cómo salir del laberinto • JULIO PUENTES: Dos formas inteligibles de la libertad.

apuntes filosóficos

53

Vol. 27 No. 53



latindex



Jesús Baceta

Mario Di Giacomo

María Guadalupe Llanes

Julián Martínez

Nestor Rodríguez

Gabriela Silva

Leopoldo Márquez

Argenis Pareles

Julio Puentes