

• Edmund Husserl • George
Edward Moore • Bertrand
Russell • Étienne Henry
Gilson • Karl Jaspers •
Ludwig Wittgenstein
• Rudolph Carnap • Karl
Raymund Popper • Martin
Heidegger • Jean Paul
Sartre • Willard Van Orman
Quine • Gilles Deleuze
• Max Horkheimer y
Theodor Adorno • Maurice
Merleau-Ponty • Claude
Lévi-Strauss • Hannah
Arendt • Hans-Georg
Gadamer • Emmanuel
Levinas • Paul-Michel
Foucault • John Rawls
• Paul Ricoeur • Roland
Barthes • John Langshaw
Austin • Richard Rorty
• Donald Davidson • Jean
Baudrillard • Jacques
Derrida • Slavoj Žižek
• Jürgen Habermas
• Robert Brandom •
Giorgio Agamben •



La filosofía del siglo XX:

un mapa bibliográfico



Luis Guerrero Martínez
Alejandro Cavallazzi Sánchez

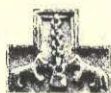


La filosofía del siglo XX:
un mapa bibliográfico



**La filosofía del siglo XX:
un mapa bibliográfico**

Luis Guerrero Martínez
Alejandro Cavallazzi Sánchez



LA VERDAD NOS HARA LIBRES[®]

**UNIVERSIDAD
IBEROAMERICANA**
CIUDAD DE MÉXICO

UNIVERSIDAD IBEROAMERICANA
BIBLIOTECA FRANCISCO XAVIER CLAVIGERO

La filosofía del siglo XX : un mapa bibliográfico.

1. Filosofía – Siglo XX – Bibliografía. 2. Fenomenología. 3. Filósofos—Siglo XX—Bibliografía.
I. Cavallazzi Sánchez, Alejandro. II. Universidad Iberoamericana Ciudad de México. Departamento de Filosofía. III. T.

B 804 G94 2010

Diseño editorial y portada: *Estirpe, concepto e imagen*.

Primera edición: 2010

D.R. © Luis Guerrero Martínez

D.R. © Alejandro Cavallazzi Sánchez

D.R. © Universidad Iberoamericana, A.C.

Prol. Paseo de la Reforma # 880

Colonia Lomas de Santa Fe

C.P. 01219 México, D.F.

publica@uia.mx


ISBN 978-607-417-092-4

Impreso y hecho en México

Printed and made in Mexico

Todos los derechos reservados. Esta publicación no puede ser reproducida, ni en todo ni en parte, ni registrada en, o transmitida por un sistema de recuperación de información, en ninguna forma ni por ningún medio, conocido o por conocerse, sin el permiso previo por escrito de la editorial.

<http://www.uia.mx/publicaciones>



Índice

Introducción	11
<i>Investigaciones lógicas</i> (1901)	
Edmund Husserl.....	23
<i>Principia ethica</i> (1903)	
George Edward Moore.....	33
<i>Los principios de la matemática</i> (1903)	
Bertrand Russell.....	41
<i>Tractatus logico-philosophicus</i> (1922)	
Ludwig Wittgenstein	49
<i>Ser y tiempo</i> (1927)	
Martin Heidegger	57
<i>La construcción lógica del mundo</i> (1928)	
Rudolph Carnap.....	67
<i>El espíritu de la filosofía medieval</i> (1932)	
Étienne Henry Gilson.....	75
<i>Filosofía</i> (1932)	
Karl Jaspers	83
<i>La lógica de la investigación científica</i> (1934)	
Karl Raymund Popper	93
<i>El ser y la nada</i> (1943)	
Jean Paul Sartre.....	101
<i>Fenomenología de la percepción</i> (1945)	
Maurice Merleau-Ponty	109

<i>Dialéctica de la Ilustración</i> (1947)	
Max Horkheimer y Theodor Adorno	117
<i>Las estructuras elementales del parentesco</i> (1949)	
Claude Lévi-Strauss.....	129
<i>Los orígenes del totalitarismo</i> (1951)	
Hannah Arendt.....	137
<i>Desde un punto de vista lógico</i> (1953)	
Willard Van Orman Quine.....	145
<i>Mitologías</i> (1957)	
Roland Barthes	153
<i>Finitud y culpabilidad</i> (1960)	
Paul Ricoeur	163
<i>Verdad y método</i> (1960)	
Hans-Georg Gadamer.....	171
<i>Totalidad e infinito</i> (1961)	
Emmanuel Levinas.....	181
<i>Cómo hacer cosas con palabras</i> (1962)	
John Langshaw Austin	189
<i>Nietzsche y la filosofía</i> (1962)	
Gilles Deleuze.....	199
<i>Acciones, razones y causas</i> (1963)	
Donald Davidson	207
<i>Las palabras y las cosas</i> (1966)	
Paul-Michel Foucault.....	215
<i>La escritura y la diferencia</i> (1967)	
Jacques Derrida.....	225
Una teoría de la justicia (1971)	
John Rawls.....	233
<i>Crítica de la economía política del signo</i> (1974)	
Jean Baudrillard	241
<i>La filosofía y el espejo de la naturaleza</i> (1979)	
Richard Rorty.....	249

<i>Teoría de la acción comunicativa</i> (1981)	
Jürgen Habermas	257
<i>El sublime objeto de la ideología</i> (1989)	
Slavoj Žižek	269
<i>Hacerlo explícito</i> (1994)	
Robert Brandom.....	277
<i>Homo Sacer: el poder soberano y la nuda vida</i> (1995)	
Giorgio Agamben	285
<i>Índice de autores y materias</i>	291

Introducción

La filosofía en el siglo veinte ha sido tan o más apasionante como el resto de su historia milenaria, ya que a las grandes cuestiones heredadas se han sumado nuevos y complejos problemas. En cierto sentido, la filosofía del último siglo ha supuesto un rompimiento con algunos pilares que sostuvieron a la filosofía; pero por otra parte ha rescatado muchos temas y argumentos que habían quedado en el olvido. El siglo veinte será recordado por los grandes avances científicos y tecnológicos, la conquista del espacio, el uso masivo de las computadoras y las telecomunicaciones, el desarrollo de economías a escala mundial y por una notable expansión de la cultura y del mundo universitario; pero también, por las guerras mundiales con toda su violencia, la amenaza de una aniquilación nuclear, los genocidios, por la enorme desigualdad social, la crisis ecológica; así como por los interrogantes y debates en torno a la genética y el futuro biológico de la humanidad y del planeta mismo. Todas estas realidades se reflejaron en la filosofía de ese siglo.

Hacer un recorrido histórico por la filosofía contemporánea puede resultar una tarea difícil e incluso aparentemente contradictoria. Sin embargo, la experiencia de pertenecer al siglo veinte con importantes filósofos y haber vivido el surgimiento de libros que rápidamente cobraron notoriedad e influencia en el ámbito de la filosofía y más allá de ésta, puede ayudar a encontrar un equilibrio positivo a la paradoja de hacer historia de lo contemporáneo.

Los filósofos más destacados del siglo veinte, en la mayoría de los casos, comenzaron su notoriedad con un libro en especial; ejemplos de esta tesis hay muchos: el *Tractatus logico-philosophicus* de Wittgenstein, *Ser y tiempo* de Heidegger, *Dialéctica de la Ilustración* de Adorno y Horkheimer, *Verdad y método* de Gadamer, *Totalidad e infinito* de Levinas, *La lógica del descubrimiento científico* de Popper, *Las palabras y*

las cosas de Foucault, *Teoría de la acción comunicativa* de Habermas, etc. Cada una de esas obras tuvo en su momento una decisiva influencia en diversos sectores del mundo académico; gracias a ellas sus autores lograron un reconocimiento que permanece hasta nuestros días. Por el contrario, en muchos casos, las obras posteriores no tuvieron el grado de influencia que sí tuvieron aquellas que los consagraron, en otros casos la edición de muchas de sus obras es póstuma o sacada a la luz cuando el autor ya gozaba de un renombre internacional.

Pasado el tiempo, los especialistas de cada autor han estudiado las obras completas correspondientes, las notas personales y la literatura crítica que se ha generado al respecto. Todo este trabajo de erudición es sin duda valioso cuando se realiza en su justa medida, ya que gracias a él puede hacerse una mejor hermenéutica del contenido de dichas obras, además de dar continuidad al pensamiento de los grandes autores y poder tener un mínimo de rigor en la construcción del pensamiento filosófico. Sin embargo, desde un punto de vista histórico, la enorme influencia que han tenido esos autores, ahora clásicos, no se ha debido al estudio pormenorizado de todos sus escritos ni al mayor rigor hermenéutico, sino a la lectura e interpretación de esas grandes obras por sus contemporáneos.

Este es el criterio que hemos seguido para este libro, la de seleccionar aquella obra que, en el contexto histórico de cada autor, representó una plataforma filosófica para darse a conocer en el mundo académico, y gracias a la cual sus ideas influyeron entre sus contemporáneos, muchas veces incluso más allá de lo filosófico, extendiendo su influencia a lo cultural o social.

Estas obras muestran una originalidad y una profundidad que ha permitido a sus autores ganarse legítimamente un lugar destacado en la filosofía contemporánea. Es importante insistir que la influencia que tuvieron los grandes pensadores sobre la siguiente generación suele deberse a la lectura que se hizo de esas obras clave. Es difícil imaginar, por ejemplo, que Jean Paul Sartre en la década de los treinta, hubiera leído para ese entonces las obras completas de Heidegger; como si eso fuera condición necesaria para poder interpretarlo en su propio pensamiento. En cambio, la influencia que Sartre recibió de Heidegger se debió sobre todo al gran acontecimiento que supuso la aparición de *Ser y tiempo* en el ámbito académico europeo. Recordemos que además de *Ser y tiempo* de 1927, Heidegger solamente publicó en 1929 *¿Qué es la metafísica?* y *Kant y el problema de la metafísica* como obras principales,

y pasaron muchos años antes de que empezaran a publicarse de manera sistemática sus abundantes cursos y conferencias.

La tesis que sostenemos: que los filósofos contemporáneos que están pasando a la historia comenzaron su notoriedad con un libro en especial. Esto nos lleva a sostener una segunda tesis: que la tendencia academicista que invade a las universidades y centros de investigación suele deformar el papel relevante que tuvo la lectura de una obra en su propia época, cuando no venían al caso los rigores academicistas que después intentan imponer. Siguiendo con el ejemplo, la lectura de Heidegger, realizada por muchos e importantes filósofos coetáneos, fue una lectura no academicista sino filosófica, en la cual cada lector leyó e interpretó *Ser y tiempo* bajo sus propios parámetros de reflexión filosófica. Heidegger influyó en sus lectores lo hayan interpretado bien o mal. El Heidegger histórico, el de su época, no es el presentado por las actuales versiones academicistas, sino por cada una de las lecturas que se hicieron de él y que a su vez influyeron en el pensamiento de otros. Por el contrario, el Heidegger "oficial" es el de la versión academicista, ahistórico y reservado a los especialistas, aunque también resulta paradójico que entre los especialistas se dan acaloradas discusiones sobre la auténtica interpretación de su obra. Sería absurdo que a una persona que leyó a Heidegger en los años sesenta, influido específicamente por el parágrafo 43 de *Sein und Zeit* [SuZ] [GA 2], donde se menciona que la sustancia del hombre es la existencia, se le contra-argumentará desde la postura academicista que su interpretación es errónea y que la auténtica interpretación de ese parágrafo es sólo posible a través de la lectura de una obra tardía como *Das Wohnen des Menschen*¹ de 1970. Este es sólo un ejemplo de lo que suele ocurrir en el mundo academicista respecto al estudio de los grandes filósofos.

Esta segunda tesis favorece la lectura histórica de los grandes autores, ayudando a liberarnos de los abusos del academicismo; abusos que obligarían a los demás filósofos a ser especialistas en cada uno de los autores que quisieran leer o citar, bajo la mirada siempre vigilante de los expertos. El academicismo reduce el espectro filosófico, de los temas, autores e intereses que cualquier persona, con legítimo derecho, tiene para reflexionar. Por el contrario, la lectura de las grandes obras, hecha con seriedad y sin academicismos, es una oportunidad de recorrer los temas y argumentos más relevantes de una época con las grandes mentes

¹ *El habitar del hombre* [GA 13]

que ha dado la filosofía, y son también una invitación para la reflexión y la toma de postura de cada lector.

En su contexto histórico la influencia de Heidegger, o de cualquier otro filósofo, no se debió al estudio academicista de las obras completas revisadas décadas o incluso siglos después, sino a la trascendencia que tuvieron las obras a las que nos hemos referido.

Este libro tiene el propósito de ser una guía para el conocimiento y la lectura directa de esas obras. Las breves síntesis y los comentarios que se hacen de cada una no pretenden sustituir su lectura, sino presentar un mapa estructural y conceptual que las haga más comprensibles. Cada una de las obras presentadas es antecedida por una breve biografía de su autor, para que el lector pueda tener una idea del contexto histórico y de las circunstancias específicas en que vivió. El libro en su conjunto puede ayudar a tener un panorama general del siglo veinte, de los grandes problemas y temas de la filosofía, así como de los importantes aportes en la metodología filosófica. Pretende también mostrar la actividad filosófica en un siglo caracterizado por las guerras y los conflictos ideológicos.

Resulta difícil hacer una selección de personas o acontecimientos bajo la doble perspectiva de históricos y contemporáneos. Por una parte es necesaria la perspectiva histórica para saber qué autores serán en un futuro considerados como los más importantes de nuestra época. Por otra parte, el enorme auge del mundo académico hace que exista un número muy elevado de autores y obras que pudieran ser reconocidas como obras relevantes en su época, o al menos en determinados círculos culturales. No obstante estas dificultades, hemos hecho una selección de los autores y obras que consideramos más relevantes para nuestros objetivos. Este proceso de selección ha sido arduo y continuo a lo largo de los meses que nos ha llevado la redacción de este texto; en más de una ocasión hemos agregado a algún autor, o en otras lo hemos quitado de la lista original; también en ocasiones hemos cambiado la obra fundamental, al conocer con un poco más de detalle la influencia que tuvo en el desarrollo de la trayectoria filosófica del autor. Por ejemplo, en el caso de los filósofos que están en la frontera entre el siglo diecinueve y el siglo veinte, como son Dilthey, Frege, Bergson, Saussure, entre otros, se tomó como criterio para no incluirlos que la primera obra relevante de cada autor fue escrita en el siglo diecinueve; sin que por eso se les deba restar importancia para la filosofía del siglo veinte.

Tal vez más de un lector se sentirá desconcertado al no encontrar a un autor que considere muy relevante en el ámbito filosófico del siglo

veinte. Baste como justificación atenuante de este problema, el presentar nuestro trabajo como una contribución a la difusión de la filosofía, no se trata de una obra exhaustiva. Como se dijo más arriba, nuestra intención es presentar una guía de lectura de las grandes aportaciones que la filosofía contemporánea ha hecho. Cada lector podrá tener especial interés por determinados autores u obras y continuar su estudio según su propia selección.

Para entender la filosofía del siglo veinte en toda su diversidad temática y metodológica es importante e incluso imprescindible hacer un breve recorrido por la herencia que recibió de la filosofía moderna, de Descartes a Hegel. Durante estos siglos existió la confianza de un desarrollo último de la filosofía: de sus fundamentos epistemológicos, ya fueran éstos empíricos o racionales; así como la búsqueda y consecución de nuevos sistemas filosóficos. Esta empresa dio por resultado una rica historia, no sólo de las grandes concepciones filosóficas, sino de una nueva concepción del mundo, de la sociedad y de la técnica. A cuatro siglos de distancia, desde los comienzos de la modernidad, nuestro mundo es muy distinto, en buena parte debido a la revolución de ideas que se han generado durante ese tiempo.

El proyecto moderno pretendía, a su modo, sacar al hombre de la caverna platónica; por medio de la razón el hombre podía no solamente aspirar a entender con claridad la realidad, sino también convertirse en dueño y señor de la naturaleza, baste recordar el célebre pasaje del *Discurso del método* de Descartes, donde muestra en una magistral síntesis el proyecto moderno: "Las nociones generales de la física me han hecho ver que es posible alcanzar conocimientos que son muy útiles a la vida y que, en lugar de esa filosofía especulativa que se enseña en las escuelas, se puede encontrar una práctica, por la cual, conociendo la fuerza y las acciones del fuego, del agua, del aire, de los astros, de los cielos y de todos los otros cuerpos que nos rodean, con tanta distinción como conocemos los diversos oficios de nuestros artesanos, podríamos emplearlas de la misma manera para todos los usos en los cuales son apropiadas, y convertirnos así en dueños y poseedores de la naturaleza. Lo cual es deseable no solamente para la invención de una infinidad de artificios, que nos harían gozar sin esfuerzo los frutos de la tierra y todas las comodidades que se encuentran en ella, sino también principalmente para la conservación de la salud".²

² *Discurso del método*. Sexta parte, Ou 61-62.

La filosofía moderna bajo estos parámetros se orientó en dos direcciones, una de ellas más especulativa, en donde el problema central fue epistemológico, buscando un nuevo fundamento a las reflexiones filosóficas sin tener que pasar por la metafísica. Tanto las posturas empiristas como las racionalistas coincidían en este objetivo. La otra dirección del pensamiento moderno, que poco a poco se fue alejando de la filosofía, fue el desarrollo de las ciencias empíricas y del saber técnico, que hacían realidad algunas de las promesas de la modernidad. El gran referente de la primera dirección fue Kant, que con su proyecto crítico influyó decisivamente en la filosofía contemporánea. Con él se consuma la primera gran crisis de la modernidad sobre la concepción tradicional de la filosofía. Con su crítica al saber metafísico culminó lo que había sido una constante del proyecto moderno: el rompimiento de la metafísica como fundamento de la filosofía y del orden del mundo. Las consecuencias de su pensamiento suponen una importante sacudida para los parámetros de toda la herencia ontológica de Occidente, ya que para él, el ser humano no tiene acceso científico al verdadero ser del mundo, y los conocimientos científicos no son en el fondo más que una categorización de la realidad que es dada por la misma razón. Por otra parte, ese mismo proyecto crítico de Kant reafirmó la solidez de la física y las matemáticas, y su importancia para el desarrollo de la humanidad. Este partearguas entre la metafísica y la física-matemática fue la herencia que dejó Kant a la filosofía posterior.

Después del proyecto crítico de Kant y la crisis metafísica que resultó de él, hubo un nuevo intento de elaborar un gran sistema filosófico que, tomando en cuenta las objeciones del filósofo de Königsberg, pudiera hacer una síntesis acabada entre la razón y la realidad. El nóumeno kantiano que de suyo era inalcanzable para la razón fue retomado por Fichte, y con él por el idealismo alemán. El gran paso de esta nueva filosofía fue la identificación de la razón con el nóumeno, como única realidad. El significado de esta afirmación, que para el sentido común parece fuera de lugar, se refiere a una razón absoluta, a un espíritu absoluto que se despliega en la realidad. Hegel tuvo el convencimiento de que su sistema filosófico había resuelto el histórico conflicto entre la realidad y la razón.

Con la muerte de Hegel lo que parecía la culminación de la filosofía desembocó en un profundo debate que duró gran parte del siglo diecinueve. Los términos de la discusión, representados en primer lugar por la derecha y la izquierda hegeliana se centraron en un problema

fundamental: para la derecha, el sistema del maestro era un argumento contundente para revalorar de forma conservadora la cultura, las formas políticas y la religión. Por el contrario, la izquierda hegeliana argumentaba con los mismos textos del maestro la necesidad de una reinterpretación de la cultura y una superación de las tradiciones; para ellos Hegel era la última piedra del edificio racional, pero la primera para una transformación radical del mundo. Baste recordar la enorme influencia que tuvieron Feuerbach y Marx como defensores de esta posición.

El paulatino triunfo de la izquierda hegeliana en su aspecto revolucionario supuso una importante crisis a las estructuras conservadoras del pensamiento, de la cultura y de la sociedad. Lo que para la modernidad había sido solamente un debate metafísico se convertía ahora, sobre todo, en un debate sobre la validez y permanencia de las instituciones sociales tradicionales; crisis que se ha hecho célebre por medio de la sentencia de Marx: "los filósofos se han limitado a interpretar el mundo de distintos modos; de lo que se trata ahora es de transformarlo."³ Esta crisis del sistema hegeliano, que en un primer momento parecía una simple crisis de interpretación, fue, después de más de un siglo de distancia, la manifestación de una crisis más profunda de la filosofía; con la crisis del sistema hegeliano pareciera que se eliminaba cualquier otra posibilidad de reconciliación entre la razón y el mundo.

A esta primera crisis del sistema hegeliano se le sumarían las tres grandes posturas anti-racionalistas del siglo diecinueve: Schopenhauer, Kierkegaard y Nietzsche, las cuales deben considerarse también a la luz del movimiento romántico en su crítica a los excesos del proyecto ilustrado.

Schopenhauer estructuró lo que posiblemente sea el más agudo contra-argumento al fundamento racional de la filosofía y del mundo. Contemporáneo a Hegel, aunque no suficientemente valorado en su época, Schopenhauer llegó a una conclusión tan absoluta —ontológicamente hablando— como la de Hegel, aunque completamente opuestas en su fundamento. Para Schopenhauer el noúmeno inalcanzable bajo la crítica kantiana es accesible gracias a la distinción de parámetros, en efecto, para el mundo como representación el noúmeno es inalcanzable,

³ Esta tesis la redactó Marx en 1845 en Bruselas, siendo la última de las once *Tesis sobre Feuerbach*.

pero para la intuición que sabe sortear la falsedad que se encierra en la representación, la realidad aparece con todo su dramatismo ontológico, mostrándose como una voluntad ciega e irracional, que para subsistir requiere el continuo juego de la vida y la muerte, del deseo, la carencia y la satisfacción pasajera. Su postura supuso un importante golpe al optimismo hegeliano a favor de la razón.

Para el pensador danés, también dentro de la primera mitad del siglo diecinueve, la crítica al sistema hegeliano fue distinta a la de Schopenhauer y a la de los discípulos del propio Hegel. Para el filósofo danés, la sentencia hegeliana "todo lo real es racional y todo lo racional es real" supone una proyección de la debilidad de todo su pensamiento, al reducir la realidad concreta y temporal a una simple manifestación de un todo absoluto. Hizo notar que con esta reducción la singularidad de cada persona es, a fin de cuentas, aniquilada en virtud de la pura idealidad. Para el pensador danés, la tarea de la filosofía no radica en la búsqueda y el hallazgo de la piedra angular de la metafísica, para él existe una tarea mucho más natural al ser humano y que se encierra en el lema adoptado por Sócrates "conócete a ti mismo". Gracias a este auto-conocimiento cada individuo puede, de manera legítima, ponerse frente a la realidad y tomar postura ante ella. La propuesta kierkegaardiana, a través de su estilo tan característico, lleno de ironía, busca que cada individuo sea capaz de decidir y de apasionarse por su propio destino, sin que las fuerzas de la historia o las fuerzas ocultas de una razón universal decidan por él. La obra de Kierkegaard fue de gran relevancia para muchos de los filósofos del siglo veinte.

La tercera versión anti-racionalista de gran importancia para el siglo veinte es la presentada por Nietzsche. A través de sus obras desmantela los restos que quedaban de la metafísica, mostrando cómo la historia misma de la filosofía ha sido, casi siempre, una perversión que ha favorecido el adormecimiento de lo verdaderamente humano: el amor a la tierra, la creación de valores y la búsqueda de un nuevo hombre que muestre la voluntad de vivir. Con la caída de la metafísica, cae también su principal pilar que es Dios, de ahí la célebre afirmación "Dios ha muerto", lo que equivale a afirmar que la metafísica ha sido enterrada, y con ella también todo el edificio que Occidente construyó durante siglos, cobijado por las estructuras racionales que daban orden y seguridad burguesa a la sociedad. Caen también los parámetros occidentales de la verdad, la virtud, la felicidad, el orden, la belleza y, ¿por qué no?, de la filosofía misma. Esta versión del rescate del ser humano frente a la

decadencia de las instituciones occidentales fue recibida, más adelante, con gran interés por distintos sectores de la sociedad que enfrentaban con nihilismo los traumas de las guerras mundiales del siglo veinte.

El siglo diecinueve fue decisivo para el desarrollo de la filosofía analítica y el positivismo. Antes Hume ya había elaborado su propia crítica a la metafísica, a través de su propuesta epistemológica basada en el conocimiento empírico. La forma de hacer filosofía que surgió bajo su influencia es una manifestación del desencanto de los conceptos universales y unitarios de la filosofía clásica. Con el empirismo, la ciencia positiva pasa a ocupar el lugar privilegiado que tuvo la metafísica, baste recordar los intentos de Comte por establecer una religión positiva. El progreso científico, los avances tecnológicos, la economía política, la sociología positiva y las matemáticas que están en la base de estos saberes, se constituyeron como los pilares de esta nueva religión. Por otra parte, el pragmatismo de Charles Peirce y William James reforzó el convencimiento de que no existen verdades últimas; por el contrario, es la experiencia la que permite elaborar nuestros conocimientos, aunque éstos sean de forma hipotética y siempre modificables. Para el pragmatismo las consecuencias prácticas en un tiempo determinado son el principal criterio de verificación.

Cada una de estas propuestas filosóficas fue de gran importancia para el siglo veinte. Sin embargo, esta influencia ha sido discontinua. Cada autor y su propuesta filosófica tuvieron su momento de mayor recepción. Marx para la génesis comunista de la Unión Soviética y para la revolución china, pero también como bandera ideológica durante la guerra fría, enarbolada por los intelectuales de izquierda en todo el mundo. Kierkegaard para el pensamiento fenomenológico-existencial que buscaba rescatar el mundo de la vida, eliminando la objetivación de la realidad, durante la primera mitad del siglo. La gran influencia de Nietzsche se notó especialmente en las últimas décadas, no sólo por su crítica a la metafísica, sino también en los movimientos culturales asociados al existencialismo, como la cultura hippie, la revolución sexual de los años sesenta, en donde el psicoanálisis freudiano tuvo una decisiva repercusión; la lectura de Nietzsche como liberador de una moral caduca se hizo patente en la mayoría de las universidades del mundo. Por su parte, la influencia del positivismo durante el siglo veinte ha sido importante, especialmente en los ambientes intelectuales y culturales del mundo anglosajón, aunque también su influencia ha llegado a importantes pensadores de la Europa continental y de otras partes del mundo.

Todas estas influencias tienen un punto en común; la necesidad de un replanteamiento de la tarea misma de la filosofía. Ya que ésta, en efecto, había logrado en el siglo diecinueve deslindarse de la concepción metafísica, pero con ello perdió también la solidez que otorga un centro ontológico o epistemológico, el cual había servido siempre como el criterio de verdad en la filosofía. A poco más de un siglo de distancia el gran sistema hegeliano se había derrumbado casi por completo; lo que pretendía ser la culminación de la filosofía y un saber absoluto ahora se enfrentaba a una realidad muy distinta, la subsistencia misma de la filosofía.

Si a la descrita herencia y caída de la filosofía moderna se le agrega la compleja situación política del siglo veinte, un siglo definido por las guerras, las confrontaciones ideológicas, la pobreza y desigualdad social, el éxodo de intelectuales a otros países, la tecnología como instrumento de exterminio, etc., es lógico entender que a lo largo de todo el siglo haya estado presente un desasosiego respecto a la identidad de la propia filosofía y su subsistencia. Baste recordar la acogida que tuvo el libro de Oswald Spengler *El ocaso de Occidente* en la segunda década del siglo veinte. Esta preocupación por la identidad de la filosofía y el futuro de Occidente late en la mayoría de los filósofos del siglo, la cual podría traducirse en las siguientes preguntas: ¿qué sigue en el camino del pensar?, ¿cómo reconstruir nuestras ideas de mundo y de cultura?, ¿cómo resolver el conflicto entre el progreso tecnológico y la masificación y explotación de las personas?, ¿cómo mantener la alerta ante el surgimiento de ideologías de dominación?, ¿cómo entender una nueva sociedad plural y en muchos casos multicultural?

Una primera consecuencia lógica de la nueva forma de afrontar la filosofía es la diversidad de enfoques y respuestas a estos cuestionamientos. Derivado de esta nueva forma de hacer filosofía pueden entenderse algunos de los grandes temas, que a su vez han generado diversos métodos filosóficos. Así por ejemplo, el lenguaje como problema y como método ha sido un punto común y a la vez diverso en un buen número de pensadores del siglo veinte. El lenguaje es, al modo de las ciencias sociales, la forma cultural empírica que puede ayudarnos a rastrear no solamente los alcances de nuestro conocimiento sino también la diversidad cultural y argumentativa. Esta forma de hacer filosofía ha sido usada por autores tan distantes como lo fueron Wittgenstein y Heidegger.

Esta nueva concepción ha tenido diversas consecuencias respecto al cultivo de la filosofía. Tal vez la manifestación más clara de esta situa-

ción es el hecho de la pérdida del optimismo que la había acompañado a lo largo de su historia, y que se representaba con las expresiones: «amor a la sabiduría» o «amor a la verdad». Hoy en día no se suelen escuchar discursos que contengan el espíritu que animaba esas expresiones. La filosofía se ha vuelto más cautelosa, menos optimista; en su lugar se privilegia el estudio de problemas más focalizados y muchas veces sin la pretensión de dar la última palabra sobre dichas cuestiones. Lo que ha llevado a la especialización que hoy conocemos y junto con ella han surgido otros criterios para intentar validar el nuevo quehacer filosófico; por ejemplo, el cuidado esmerado en el uso de las fuentes textuales de filosofía, como son el uso de ediciones académicas rigurosas, el manejo de idiomas, el recurso a fuentes secundarias especializadas, etc. Sirve también como criterio el cultivo de los diversos métodos más recurrentes en la actualidad: la lógica y filosofía analítica, el análisis lingüístico-cultural, el recurso a la interdisciplina que une a la filosofía y las ciencias empíricas, la pertenencia a escuelas o grupos académicos. En ocasiones, a través de esta nueva forma de hacer filosofía se ha hecho una regresión inconsciente, al buscar un referente o centro que dé sentido y validez a ese quehacer, convirtiendo el método en criterio de verdad.

1901

Investigaciones lógicas

Edmund Husserl
(1859-1938)

“El resultado de nuestra investigación es la obtención de una ciencia nueva y puramente teórica, que constituye el fundamento más importante de todo arte del conocimiento científico y posee el carácter de una ciencia *a priori* y puramente demostrativa.”⁴

Edmund Gustav Albrecht Husserl nació en el seno de una familia judía, el 8 de abril de 1859 en la ciudad de Prossnitz, en la región histórica de Moravia, que entonces era parte del Impero Austrohúngaro, actualmente la República Checa. A los diez años fue inscrito en el Realgymnasium de Viena para cursar sus estudios elementales, aunque un año más tarde fue cambiado a una escuela en Olomouc. De 1876 a 1878 comenzó sus estudios universitarios en Leipzig, orientados hacia la astronomía, aunque se interesó y tomó cursos de matemáticas, física y filosofía. En esa época conoció al profesor de filosofía Thomas Masaryk, que más tarde sería el primer presidente de Checoslovaquia.

Entre 1878 y 1881 Husserl continuó sus estudios en la Universidad de Berlín, donde estudió con los profesores de matemáticas Leopold Kronecker y Carl Weierstrass. Posteriormente se doctoró en matemáticas en Viena, con una tesis sobre una teoría del cálculo de variaciones, el 23 enero de 1883. Por recomendación de Masaryk, un año después asistió a los cursos de filosofía de Franz Brentano.

Debido al interés que le despertó la propuesta filosófica de Brentano, se trasladó en 1886 a Halle para estudiar psicología, donde también escribió su habilitación con un trabajo sobre el concepto de número. En ese mismo año se convirtió al cristianismo y poco tiempo después

⁴ *Investigaciones lógicas*, p. 38.

contrajo matrimonio con Malvine Charlotte Steinschneider con quien tuvo tres hijos. Husserl obtuvo un cargo como Privatdozent en Halle. En 1891 publicó *Filosofía de la aritmética*. En 1901 publicó su importante obra *Investigaciones lógicas*, año en que fue nombrado profesor de filosofía en la Universidad de Gotinga, donde permaneció durante dieciséis años. En esa época trabajó de manera minuciosa en la formulación de su propuesta fenomenológica que se tradujo en los siguientes escritos: *La filosofía como una ciencia rigurosa* (1911) y las *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* (1913). En torno al proyecto fenomenológico Husserl formó a un importante grupo de discípulos, que con el tiempo cobrarían notoriedad; entre ellos destacan Heidegger, Max Scheller, Edith Stein, Koyré, Von Hildebrand, entre otros.

Aceptó el ofrecimiento que le hizo la Universidad de Friburgo para trabajar como profesor en 1916 y en esta época tuvo como discípulos a Jaspers y a Heidegger. Permaneció allí hasta su retiro en 1928. En Friburgo siguió trabajando en sus manuscritos, los cuales fueron publicados después de su muerte como los volúmenes dos y tres de *Ideas*, así como otros escritos. A su retiro Husserl siguió sus investigaciones en torno a la fenomenología. En 1929 se publicó *Lógica Formal y Transcendental: Ensayo de una Crítica de la Razón Lógica* y en 1931, bajo el nombre de *Meditaciones cartesianas*, se publicaron las conferencias impartidas en París el 23 y 25 de febrero de 1929. Los últimos años de su vida se vieron empañados por la persecución de los judíos emprendida por el nacionalsocialismo, por lo cual le fue retirada su calidad de profesor emérito y le prohibieron cualquier actividad docente e incluso hacer uso de la biblioteca. Un ejemplo de esta situación fue la actitud de Heidegger, quien prefirió quitar, por miedo a represalias, la dedicatoria a Husserl de *Ser y tiempo* para la edición de 1941, dedicatoria presente en la primera edición. Aunque también esto fue motivado por las críticas del propio Husserl a *Ser y tiempo*, afirmando que era una mala interpretación de su propia obra.

Murió el 26 de abril de 1938 a la edad de 79 años. Por su reticencia a dar punto final y publicar sus obras, los manuscritos inéditos a su muerte eran considerables: más de 40,000 páginas en total. El primer cuidado de dichos manuscritos estuvo a cargo de German Leo Van Breda, que los trasladó a Leuden Bélgica, donde fue fundado el primer archivo Husserl en 1931. Hoy en día los archivos Husserl se han expandido a Friburgo, Colonia, París, Nueva York y Pittsburg. Desde

1950 dichos archivos han sido editados bajo la colección de libros *Husserliana*. Así mismo, muchos textos han sido publicados después de su muerte, entre ellos destacan: *Juicio y Experiencia* (1939) y *La Crisis de las Ciencias Europeas y la Fenomenología Trascendental: Introducción a la Filosofía Fenomenológica* (1950).

Investigaciones lógicas

Esta monumental obra, publicada en 1901, revisada y ampliada para su segunda edición de 1913, está formada por dos volúmenes. Tiene sus antecedentes en los primeros estudios husserlianos sobre la aritmética, la lógica y las matemáticas, que él desarrolló para su tesis doctoral, que después publicaría en una obra más amplia titulada *Filosofía de la aritmética*, esta obra llevaba como subtítulo *Investigaciones lógicas y psicológicas*. En cierto sentido sus puntos de vista eran muy cercanos al psicologismo que era frecuente en muchos lógicos y filósofos dedicados a la teoría del conocimiento. En esta obra Husserl sostenía la tesis de que correspondía a la psicología el fundamento de la lógica, a través de la psicología asociacionista que explicaba el porqué de las relaciones que en la lógica y en las matemáticas se veían como relaciones meramente formales. Sin embargo, en pocos años su postura cambió drásticamente, “de este modo empezó a vacilar todo mi método, que se sustentaba en las convicciones de la lógica imperante —explicar lógicamente la ciencia dada mediante el análisis psicológico— y me vi impulsado en medida creciente a hacer reflexiones críticas generales sobre la esencia de la lógica y principalmente sobre la relación entre la subjetividad del conocer y la objetividad del contenido del conocimiento.”⁵ Este cambio auto-crítico se debió a las diversas observaciones que recibió de esta obra, en especial de Frege, y también a la lectura de Bolzano, especialmente en su obra *Wissenschaftslehre*⁶ (1817), para Husserl dicho texto fue considerado como la obra de lógica y epistemología más importante después de Leibniz.

La estructura de las *Investigaciones lógicas* responde a una nueva concepción en la relación entre psicología y lógica. La primera parte,

⁵ *Ibíd.*, p. 22.

⁶ El término alemán *Wissenschaftslehre*, puede traducirse como epistemología o teoría del conocimiento, aunque Bolzano en su libro, se refiere más a una teoría de la ciencia.

compuesta por once capítulos, es una crítica, casi en su totalidad, del psicologismo. La segunda parte que consta de seis investigaciones la dedica a una fundamentación de la lógica pura a partir de la fenomenología. La fenomenología, por la cual sería ampliamente conocido años más tarde, constituye el soporte para la universalización de la lógica, sin que esté asociada a fenómenos empíricos y particulares de asociación.

En la introducción a las *Investigaciones lógicas* Husserl sintetiza las cuestiones que suelen discutirse al pretender delimitar la lógica; estas son:

1. Si la lógica es una disciplina teórica o una disciplina práctica (un «arte»).
2. Si es una ciencia independiente de las demás ciencias y en especial de la psicología y la metafísica.
3. Si es una disciplina formal o, como suele decirse, si se refiere a la «mera forma del conocimiento» o debe de tomar en consideración también su «materia».
4. Si tiene el carácter de una disciplina *a priori* y demostrativa o de una disciplina empírica e inductiva.⁷

Para Husserl estas cuestiones, relacionadas íntimamente, se reducen a dos posiciones. La primera considera a la lógica como una disciplina teórica, formal, demostrativa e independiente de la psicología. Para la otra postura la lógica es una tecnología que depende de la psicología, lo que implica un empobrecimiento de su carácter formal y demostrativo. Con el planteamiento de esta disyunción Husserl enfocará sus investigaciones en la doble tarea antes mencionada: por una parte, una crítica profunda al psicologismo lógico, y por otra parte una nueva fundamentación epistemológica de una lógica pura.

En la primera parte de sus *Investigaciones* se hace un análisis de la concepción ontológica y epistemológica que hay detrás de los autores que sostienen un psicologismo lógico, especialmente representados por la tradición nominalista y empirista. En la tradición empirista el conocimiento «universal» y con éste el de las leyes lógicas, se reducen a generalizaciones a partir de datos empíricos, son formas inductivas que permiten cierto grado de generalización para poder hacer uso de

⁷ *Ibíd.*, p. 38.

la experiencia de casos semejantes. Sin embargo, en ningún caso puede sostenerse un conocimiento realmente universal. Lo real, para los empiristas, es siempre lo individual, el dato concreto, los hechos. Por esto dicha tradición nominalista-empirista siempre ha considerado a las leyes científicas como teorías, como hipótesis, lo que para Husserl no es más que una forma de escepticismo.

Esta posición lógica que fue ampliamente desarrollada por el nominalismo medieval y continuada especialmente por el empirismo inglés conducen al psicologismo, a la necesidad de explicar las leyes lógicas a partir de complejas relaciones de los fenómenos, como lo afirma una de las clásicas definiciones de la lógica: *ars combinatoria*, en lo formal y de un proceso inductivo en los datos empíricos que constituyen la materia de los argumentos. El problema que surge del psicologismo y que difícilmente puede resolverse es la distancia que separa a las leyes lógicas, que son válidas *a priori* y que por ende no se fundamentan en inducciones, con las leyes psicológicas que tiene su fundamento en la probabilidad y en la inducción. El intento de Husserl, desde esta problemática es el de una fundamentación de la lógica a través de una teoría del conocimiento o epistemología no basada en las inducciones de la psicología; sino en una reformulación de la abstracción medieval, de la intuición como una forma fenomenológica de conceptos realmente universales y no de simples generalizaciones. Esta tarea está desarrollada en las seis investigaciones que constituyen el final del tomo primero y gran parte del tomo segundo.

Como parte de la crítica al psicologismo, Husserl señala que, en la práctica, los criterios de verdad y de consistencia en la ciencia empírica están basados en una concepción, no reconocida, de una fundamentación universal. En los métodos empleados por las ciencias empíricas lo que impera no es un azar psicológico sino ciertos parámetros ideales de objetividad, como ya lo habían reconocido Descartes y Leibniz: “también en la esfera del pensamiento empírico, en la esfera de las probabilidades, ha de haber elementos y leyes ideales en los cuales se funda *a priori* la posibilidad de la ciencia empírica en general, del conocimiento probable en general. Esta esfera de leyes puras (...) constituye un segundo gran fundamento del arte lógico y entra también en la esfera de la lógica pura en su sentido que se debe tomar con la amplitud correspondiente.”⁸

⁸ *Ibíd.*, p. 210.

De acuerdo con la propuesta de una lógica pura que tenga como fundamento no la inducción empirista sino una real captación de esencias universales, la fenomenología se convierte en la forma de llegar a esas esencias, como lo explica el propio Husserl en el inicio de la segunda parte de la obra: *Investigaciones para la fenomenología y teoría del conocimiento*; afirma el filósofo: “la fenomenología expresa *descriptivamente*, con expresión pura, en conceptos de esencia y en enunciados regulares de esencia, la esencia aprendida directamente en la intuición esencial y las conexiones fundadas puramente en dicha esencia.”⁹ La fenomenología alumbró —en términos empleados por Husserl— las fuentes de las cuales brotan los conceptos fundamentales y las leyes ideales de la lógica pura. Dichos prolegómenos fenomenológicos para una lógica pura están contenidos en las seis investigaciones de la segunda parte.

La primera investigación¹⁰: *Expresión y significación* aborda, como su nombre lo indica, el ámbito de las significaciones. Siguiendo a Stuart Mill acerca de la importancia del lenguaje y las significaciones para el desarrollo de la lógica, Husserl analiza la conexión entre la expresión, la significación y el objeto. El contenido objetivo de una expresión se presenta como sentido intencional o significación pura, y todas las categorías lógicas pasan por el ámbito de las significaciones. “Todo *discurso* y toda parte de discurso, así como todo signo, que esencialmente sea de la misma especie es una expresión, sin que importe nada que el discurso sea verdaderamente hablado o no.”¹¹ De hecho la lógica pura en sus diversos niveles estructurales: conceptos, juicios y raciocinios, versa sobre las significaciones como unidades ideales. Por esto para una fundamentación fenomenológica de la lógica es necesario ocuparse de las significaciones en su carácter de intención significativa. En esta investigación Husserl desarrolla distintas nociones emparentadas con la significación como: la notificación, el nombrar, los equívocos, la connotación, el acto de señalar, entre otros. Estos elementos darán pie a las reflexiones que hará en los siguientes capítulos.

En la segunda investigación *La unidad ideal de la especie y las teorías modernas de la abstracción*, Husserl da un paso adelante hacia una lógica

⁹ *Ibíd.*, p. 216.

¹⁰ Para presentar la síntesis de las seis investigaciones hemos tomado en cuenta el trabajo de: URDANOS Teófilo O.P., en su obra *Historia de la filosofía*, Tomo VI, BAC, Madrid, 1978, pp. 377-382.

¹¹ *Ibíd.*, p. 238.

pura a través de las significaciones universales. En este estudio hay una crítica a la identificación entre significado y cosa conocida en la que habitualmente ha caído el empirismo, lo que lo ha llevado a no reconocer la existencia de objetos universales; sin embargo, Husserl sostiene la importancia de diferenciar los objetos ideales o esencias, de los objetos individuales. Dicha distinción no implica la negación de ambas formas de conocimiento. Husserl emprende una revisión de la abstracción que sirvió desde la antigüedad para explicar el proceso por el cual podemos universalizar o aprehender la esencia de los objetos como algo universal. Husserl sale al paso de ciertas caricaturas de la abstracción, que han dado pie a que sus críticos, especialmente los empiristas, la pasen de largo. Para él lo universal es producto de un acto mental, gracias al cual la especie o la esencia es intuita directamente en su contenido significativo. Muchos comentadores de Husserl afirman que ya desde esta investigación la *intuición* empezará a tener un valor preponderante para todo su desarrollo fenomenológico.

La tercera investigación *Sobre la teoría de los todos y las partes* es un desarrollo de los objetos universales obtenidos por la abstracción desde la óptica de los objetos independientes y no-independientes, expresiones tomadas de su profesor Carl Stumpf; esto es, la distinción clásica entre el todo y las partes. Los objetos independientes son objetos de una idea de especie pura, que puede existir en sí misma sin necesidad de otra. Por su parte los contenidos no-independientes se refieren a objetos compuestos que requieren del conjunto de la composición para formar una unidad como un todo; en cualquier caso dichos objetos pueden formar parte de una teoría de las formas puras. La importancia de la distinción entre contenidos independientes y no independientes es que sobre las cosas percibidas tenemos la posibilidad de componerlas o dividir las en la imaginación, podemos imaginarnos un animal con dos cabezas o un elefante con un color extraño. "En cambio, es imposible formar una idea «abstracta»; por ejemplo separar la «idea» de un movimiento de la de un cuerpo que se mueve. Sólo podemos abstraer —en el sentido de separar, que Locke da a esta palabra— aquellas partes de un todo representado que, aunque unidas de hecho como otras partes, pueden, sin embargo, existir efectivamente sin ellas."¹²

La cuarta investigación *La diferencia entre las significaciones independientes y no-independientes y la idea de la gramática pura* es la más corta,

¹² *Ibíd.*, Tomo II, p. 389.

acudiendo también a la distinción usada en lógica de significación categoremática y de significación sincategoremática, donde la primera se refiere a objetos independientes y la segunda a no-independientes pero que en conjunto constituye una unidad de significación. “El esclarecimiento de estas distinciones nos conduce a aplicar nuestra distinción general entre objetos independientes y no-independientes a la esfera de la significación.”¹³ Estas significaciones todavía no representarán, en sentido estricto, las formas posibles de significación, sino que son reguladas por las leyes lógicas; por lo que esta distinción sólo es un paso más hacia la búsqueda de los significados universales que están en la base de la lógica pura.

La investigación quinta *Sobre las vivencias intencionales y sus contenidos* es la más importante del libro y en la que pueden encontrarse los principales elementos de toda la fenomenología de Husserl, especialmente al introducir el concepto de *intencionalidad* que se da en toda representación y en todo fenómeno psíquico. En esta investigación Husserl analiza el entrelazamiento de las vivencias psíquicas con la formación de las intuiciones eidéticas, por medio de lo que él llama la conciencia fenomenológica. “Las vivencias del significar son actos, y lo significativo de cada acto particular reside justamente en la vivencia de acto y no en el objeto, y reside en lo que hace de ella una vivencia intencional, «dirigida» a objetos.”¹⁴ Lo fundamental de toda vivencia psíquica está en su carácter de vivencia intencional, en torno a un objeto y su significado. La delicada distinción entre un nuevo reduccionismo psicológico y una teoría pura del conocimiento estriba en la concepción de la conciencia como el hacerse presente un objeto o vivencia intencional, insistiendo en el hacerse presente un objeto, en aparecer a la conciencia. Husserl reconoce la paternidad de estas ideas en Brentano quien afirmaba que los fenómenos psíquicos o son representaciones o descansan en representaciones.

La sexta y última investigación *Elementos de un esclarecimiento fenomenológico del conocimiento* es una derivación del concepto de intencionalidad desarrollado en la investigación previa, haciendo un énfasis en que el carácter lógico de la significación, como intención significativa, tiende a su cumplimiento y verificación en el objeto del conocimiento.

¹³ *Ibíd.*, II, p. 437.

¹⁴ *Ibíd.*, II, p. 463.

Sin embargo, a diferencia del empirismo dicho cumplimiento se lleva a cabo en la intuición y en su forma más elevada en la evidencia, lo que conduce en el orden fenomenológico a una conciencia de cumplimiento. "El cumplimiento definitivo representa un ideal de perfección. Reside siempre en una «percepción» correspondiente (lo cual supone, es cierto, una necesaria ampliación del concepto de percepción por encima de los límites de la sensibilidad). La síntesis de cumplimiento en este caso es la *evidencia* o el *conocimiento* en el *sentido estricto de la palabra*."¹⁵ El acto significativo es de suyo vacío, no cumplido, pero gracias a su transformación en un acto intuitivo que lo enfrenta al objeto y puede fenomenológicamente hacerse presente en su cumplimiento. El mismo Husserl dedica un prólogo a esta investigación para una edición posterior en la que reconoce la dificultad que ha tenido el desarrollo de esta investigación y sus fallidos intentos por reestructurarla.

En síntesis, el propósito de esta amplia obra consiste en fundamentar una lógica pura o, visto más ampliamente, un conocimiento puro, en un sentido de universalidad, de captación de esencias, evitando los vicios que acarrea una teoría del conocimiento basada en explicaciones psicologistas que en el fondo están ancladas en el empirismo, que no permiten un conocimiento cierto más allá del conocimiento singular empírico. Por esto Husserl desarrolla sus *Investigaciones*, para proponer una nueva teoría de la abstracción que explique, por medio de la intuición eidética y la intencionalidad de la conciencia, la validez epistemológica del conocimiento de las esencias universales.

¹⁵ *Ibíd.*, Tomo II, p. 599.

Referencias bibliográficas

Edición original:

HUSSERL Edmund, *Logische Untersuchungen*, Max Niemeyer Verlag, Tubinga, 1901.

Traducción al español:

HUSSERL Edmund, *Investigaciones lógicas*, traducción de Manuel García Morente y José Gaos, Alianza Editorial, Madrid, 1982.

Traducción al inglés:

HUSSERL Edmund, *Logical Investigations*, traducción de J. N. Findlay, Routledge, Londres, 1973.

Biografía:

DERMOT Moran, *Edmund Husserl: founder of phenomenology*, Polity, Cambridge, 2005.

1903

Principia ethica

George Edward Moore
(1873-1958)

“La ética pretende descubrir cuáles son aquellas propiedades que pertenecen a todas las cosas buenas. Pero un enorme número de filósofos ha pensado que, cuando nombran esas propiedades, están definiendo «bueno» realmente, y que son absoluta y enteramente iguales a la bondad. A esta posición propongo que se le llame «falacia naturalista» y me esforzare ahora en ponerle fin.”¹⁶

Moore nació en Upper Norwood, Londres, en el seno de una familia acomodada y culta. Recibió su primera educación de sus padres, lo que le permitió, además de adquirir los conocimientos propios de su edad, aprender francés, música y obtener sensibilidad por las artes. A los ocho años ingresó en el Dulwich College que gozaba de muy buen prestigio y en donde comenzó su gusto por las letras clásicas. En esa época la educación pietista que había recibido de sus padres se resquebrajó por una crisis religiosa personal que lo condujo a un agnosticismo que se mantendría a lo largo de su vida.

A los dieciocho años ingresó al Trinity College de la Universidad de Cambridge como estudiante de letras clásicas. Gracias al buen nivel que recibió en esta área en su educación preuniversitaria, Moore comenzó a interesarse por los aspectos filosóficos de las obras clásicas, todo esto promovido por el diálogo con algunos de sus profesores y por la amistad e influencia de Bertrand Russell, quien se encontraba dos años más arriba que él en los estudios. Debido a este creciente interés por la filosofía optó por graduarse en ciencia moral en 1896, con una disertación sobre la ética de Kant.

¹⁶ *Principia ethica*, p. 87.

Como fruto de su calidad académica, Moore ganó una *Prize Fellowship* en el Trinity College de Cambridge para el sexenio 1898-1904, durante esa época trabajó en dos direcciones: por un lado, y gracias a las muchas discusiones con B. Russell, realizó una importante crítica al idealismo, y que su profesor McTaggart exponía en sus cursos. Fruto de esta crítica son sus artículos *The nature of Judgement* (1899) y *The refutation of Idealism* (1903), ambos publicados en la revista *Mind*. Su otro interés filosófico, complementario a su refutación del idealismo, lo desarrolló en su obra *Principia ethica*, publicado en Cambridge en 1903, en la cual muestra como la ética debe desembarazarse de su dependencia idealista para poder ofrecer una visión más objetiva y realista sobre la valoración de nuestros actos, sin pretender llegar a una naturaleza última del comportamiento humano.

Al finalizar su beca, Moore aprovechó una herencia familiar para continuar sus investigaciones filosóficas de manera particular, para lo cual pasó una época en Escocia, escribiendo diversas notas, artículos y reseñas; también preparó su pequeño libro *Ethics* publicado en 1911. También impartió diversas conferencias en Richmond. Ese mismo año regresó a Cambridge como *lecturer in Moral Science*. En 1918 fue electo miembro de la Academia Británica, fue elegido director de la revista *Mind* en 1921, puesto que ocupó durante un largo periodo. Fue nombrado profesor de filosofía de la mente y lógica en 1925 sucediendo a James Ward. Durante la Segunda Guerra Mundial, Moore fue invitado a impartir cursos y conferencias en Estados Unidos.

En 1916 contrajo matrimonio, a los 43 años, con su alumna Dorothy Ely con quien tuvo dos hijos: Nicholas y Timothy, nacidos en 1918 y 1922 respectivamente. En 1939 terminó su labor docente. Al jubilarse, su cátedra fue ocupada por Wittgenstein. Durante los últimos veinte años de su vida, y con un reconocido prestigio siguió trabajando en diversas cuestiones de filosofía analítica. Murió en Cambridge en 1958 a la edad de 85 años.

Además de las publicaciones referidas anteriormente, cabe destacar las siguientes obras: *Philosophical Studies* (1922). Esta obra contiene los siguientes ensayos: "The Refutation of Idealism" (1903); "The Nature and Reality of Objects of Perception." (1905); "The Status of Sense-Data" (1914); "The Conception of Reality" (1917); "Some Judgments of Perception" (1918); "External and Internal Relations" (1919). Otros notables artículos pueden encontrarse en diversas revistas y recopilaciones tales como: "A Defense of Common Sense" (1925); "Is Existence

a Predicate?" (1936); "Proof of an External World" (1939); "Autobiography" (1942); "A Reply to My Critics" (1942), También destaca su obra: *Some Main Problems of Philosophy* (1953). Algunos de los ensayos mencionados fueron publicados póstumamente en: *Philosophical Papers* (1959).

George Edward Moore junto con Bertrand Russell es el fundador de la filosofía analítica contemporánea, que más que un sistema de conocimientos es un método para abordar y discutir los problemas filosóficos. También es reconocido por su importante crítica al idealismo, el cual comenzaba a tener fuerza en Inglaterra. Moore pertenece a un grupo selecto de filósofos, historiadores e intelectuales de Cambridge en su época de oro en la primera mitad del siglo veinte. Su libro *Principia ethica* ha sido un importante referente para la filosofía contemporánea, no solamente por su temática sino también por su estilo analítico y por su crítica a los intentos de fundamentar una ética, intentos que él calificaba como "falacias naturalistas".

Principia ethica

Esta obra consta de seis capítulos, los cuales están claramente divididos en dos cuestiones fundamentales, la primera de ellas se refiere a la pregunta por el bien en general, noción clave para el intento de una fundamentación ética. A esta cuestión dedica los cuatro primeros capítulos, en los cuales desarrolla diversas críticas a la forma tradicional de plantear las cuestiones filosóficas al pretender hacer esta fundamentación, pues todas ellas incurrir en lo que él denomina "falacia naturalista".

El segundo problema que aborda el libro se refiere a la ética como ejercicio práctico, buscando los criterios para establecer qué debemos hacer en las diversas circunstancias, y a la consecución del mejor de los bienes posibles en nuestro mundo. A estos problemas prácticos están dedicados los últimos dos capítulos.

En el prefacio de la primera edición dice explícitamente cuál es el objetivo de *Principia ethica*: "he tratado de descubrir cuales son los principios fundamentales del razonamiento ético; establecer estos principios, más bien que ninguna de las conclusiones que pueda alcanzarse mediante su uso."¹⁷ En el texto señalado aclara que este objetivo, en

¹⁷ *Ibíd.*, p. 73.

cierto sentido, es análogo a los objetivos kantianos, por lo que no duda en afirmar que su *Principia ethica* es una forma de *Prolegómenos a toda ética futura que pretenda presentarse como ciencia*. Si bien los objetivos citados parecieran prometedores en cuanto a una fundamentación de la ética, su vinculación con la propuesta kantiana es similar a lo que el filósofo alemán realizó respecto a la metafísica: mostrar su imposibilidad como saber científico. Otro tanto hace Moore en este libro, lejos de presentar una fundamentación, muestra que la filosofía no posee las condiciones de posibilidad para hacer ciencia ética; por lo que no duda en afirmar que la mayoría de los filósofos de la moral se han confundido al tratar de resolver las cuestiones que ellos mismos se han planteado.

Desde los primeros párrafos del capítulo primero, Moore nos introduce en su estilo analítico de hacer filosofía, basándose en los usos del lenguaje más que en conceptos abstractos, planteando los problemas a partir de situaciones concretas. Cuando en nuestra vida diaria nos preguntamos: ¿es correcto que actúe de esta manera?, ¿tal persona hizo mal al actuar de esta otra manera?, etc., afirma Moore: “casi en todos los casos, cuando formamos proposiciones que encierran términos como «virtud», «deber», «correcto», «debe», «bueno», «malo», estamos haciendo juicios éticos; y, si deseamos examinar su verdad, estaremos examinando un tema de la ética.”¹⁸ Estas constantes en el lenguaje moral nos llevan a una pregunta filosófica: ¿qué hay de común en todas estas expresiones? gracias a lo cual podemos asociarlas a la ética.

La vinculación entre la posición analítica de Moore y su crítica a una fundamentación de la ética está en la visión proposicional del conocimiento. Dicho en otras palabras, lo «bueno» y su opuesto lo «malo» son predicados y no realidades independientes. El predicado «bueno» es de suyo indefinible, como lo son el blanco, amarillo, u otros predicados simples, sólo pueden ser definibles los objetos complejos. “Mi tesis es que «bueno» es una noción simple, así como lo es «amarillo»; que, en la misma manera en la que no se puede explicar a nadie, por los medios y formas que sean, qué es lo amarillo si no se le conoce, tampoco se le puede explicar qué es lo bueno.”¹⁹ Bajo esta visión proposicional y de predicados simples, Moore concluye lo siguiente: “«bueno» pues denota un objeto único simple de pensamiento entre innumerables otros; pero

¹⁸ *Ibíd.*, p. 77.

¹⁹ *Ibíd.*, p. 83.

este objeto ha sido identificado muy comúnmente con algún otro —una falacia que puede denominarse «falacia naturalista»—. ²⁰ Ya que siendo lo «bueno» un objeto simple, pretender explicarlo, lleva a tautologías, en el mejor de los casos, o a una confusión errónea de los términos.

El primer capítulo está dedicado a la anterior explicación general de la falacia naturalista. Los tres siguientes capítulos tienen como objetivo hacer una crítica más detallada a las diversas formas que ha presentado esta falacia. Cuando consideramos las acciones morales o las proposiciones por medio de las cuales las describimos, surge la inclinación filosófica de hacernos una pregunta universal: ¿qué es bueno en sí? Baste recordar, por ejemplo, la distinción que hace Kant en sus estudios entre el imperativo categórico y los principios hipotéticos, dando a los primeros el valor ético por referirse a la búsqueda de un fin bueno en sí mismo y no como medio para obtener otra cosa. Esta búsqueda filosófica de lo bueno en sí mismo genera la falacia naturalista. Sin embargo, las respuestas pueden desorientarse por varios caminos identificando lo bueno en sí en cierta clase única de cosas, ya sean naturales o metafísicas; entre las primeras se encuentra el placer como principio del bien, o la selección natural.

En estos capítulos Moore se detiene a considerar las posiciones filosóficas específicas que, según él, son un claro ejemplo de la falacia naturalista. En el capítulo dos critica la explicación del bien entendido como la evolución progresiva de la naturaleza, bien se identificaría, en este caso, al modo nietzscheano, como todo aquello que está en consonancia con la evolución de la naturaleza; por ejemplo, la selección natural, en este punto critica especialmente la posición de Herbert Spencer considerando también la base darwiniana que hay detrás de ella. En el capítulo tres critica la identificación del bien con el placer, lo que corresponde filosóficamente al hedonismo, que considera que en el mundo biológico la naturaleza se guía por los instintos de placer y dolor, buscando los primeros y rechazando los segundos, su crítica a esta identificación del bien con el placer está orientada a rechazar la doctrina de John Stuart Mill y también la posición de H. Sidgwick, profesor de Moore durante su juventud.

En el cuarto capítulo Moore desarrolla una última forma de falacia naturalista, la ética metafísica, que pretende identificar el bien con algo suprasensible, entendiendo el término «metafísica» como referido

²⁰ *Ibid.*, p. 358.

primariamente a algún objeto del conocimiento que no es parte de la naturaleza, ni que existe en el tiempo como objeto de la percepción. Una primera objeción a este tipo de ética es la contradicción en la que incurre la metafísica al considerar las proposiciones de la ética práctica; por ejemplo, si se consideran las consecuencias de nuestros actos se buscará entonces identificar el bien con un objeto fuera de lo contingente, por lo que su conexión con lo contingente se vuelve o bien irrelevante, o contradictoria. Por otra parte, la pretendida ética metafísica, según Moore, cae en la confusión de identificar al «ser bueno» con alguna propiedad suprasensible como el conocimiento, la belleza, la bondad, de forma que los filósofos y los psicólogos convierten un estado psicológico en algo suprasensible.

Como se había mencionado anteriormente, los dos últimos capítulos están dedicados no al bien en sí —falacia naturalista—, sino en un aspecto práctico: ¿qué cosas son buenas en sí? El capítulo seis lo dedica a la pregunta ética ¿qué debemos hacer? “Las preguntas ¿qué es lo correcto?, ¿cuál es mi deber?, y ¿qué debo hacer?, pertenecen exclusivamente a esta tercera rama de la investigación ética.”²¹ En el capítulo cinco aborda el manejo filosófico que puede hacerse sobre las proposiciones prácticas llegando a dos conclusiones fundamentales: primero, que el intuicionismo está equivocado, al pretender que el sentimiento moral o la conciencia moral sean un criterio decisivo para conocer la verdad de las proposiciones prácticas. Por otra parte, llega a la conclusión de que ninguna proposición acerca del deber puede ser evidente de suyo, ya que no podemos poseer el conocimiento acerca de los efectos de cualquier alternativa posible, tampoco somos capaces de ver o comparar el valor total de una acción respecto a otra. “En consecuencia, se desprende que no tendremos nunca razón para suponer que una acción constituye nuestro deber; no podemos nunca estar seguros de que ninguna acción producirá el mayor valor posible.”²²

Cuando alguien se pregunta sobre su deber, entendido como el medio para alcanzar lo mejor posible, muchas veces no hay una distinción tan clara entre «deber» e «interés»; por ejemplo, cuando tenemos interés en los efectos que recaen en otras personas, o en el goce de los sentimientos morales, o en la utilidad de sancionarlos. Así mismo, las virtudes no pueden definirse como disposiciones buenas en sí, si

²¹ *Ibíd.*, p. 229.

²² *Ibíd.*, p. 232.

bien estas disposiciones generalmente se asocian al propósito de llevar a cabo acciones buenas como medios, poder juzgar sobre su valor en sí depende de una difícil investigación causal que suele ser inoperante en las proposiciones éticas de la vida práctica. Por eso Moore distingue tres formas de virtud: la virtud como un mero hábito inconsciente de realizar deberes, que no tiene ningún valor intrínseco; la virtud como disposición a tener y padecer un sentimiento de amor hacia las consecuencias buenas de una acción y rechazo a las malas, en el que sí hay un valor intrínseco, aunque con muchas variables; y la virtud como disposición a no actuar en ciertos casos hasta no creer que nuestra acción es recta, aunque tampoco puede esperarse un juicio infalible en este tipo de disposiciones.

En el último capítulo se plantea el comportamiento ideal en tres sentidos: el ideal como *summum bonum* o lo absolutamente mejor; en segundo término lo mejor que nos sea posible en este mundo teniendo en cuenta las leyes de la naturaleza; y en tercer lugar cuándo un comportamiento es muy bueno en sí. Para poder dar respuesta a estos interrogantes propone como método el considerar el valor que las cosas tendrían si existieran absolutamente por sí mismas, a lo que responde que el afecto personal y los goces estéticos estarían preponderantemente incluidos en estos mayores bienes. Así, el goce estético tiene la cualidad de ser ordinariamente un todo complejo que aumenta el valor de la contemplación admirativa, que es considerada un bien en sí más que un bien útil como afirmaban los griegos.

También se incluye una consideración acerca de los males positivos y los bienes mixtos. Moore distingue tres clases de males: primero el mal como la admiración o el deseo de lo que es malo o feo, y su consecuente goce. En segundo lugar el mal que consiste en el odio o desprecio hacia lo que es bueno o bello. Tercero la conciencia de dolor intenso. Por su parte los bienes mixtos se refieren al valor de un todo en cuanto a todo, o la combinación de diversas cualidades que pueden incluir cualidades buenas y malas; por ejemplo, el valor y la compasión es un conjunto que tiene presente el mal, pero agregando una valoración o sentimiento bueno; por esto no siempre lo que es bueno como un todo puede serlo en cada una de sus partes. Debido a esta combinación de bienes mixtos, puede entenderse el sentido de los objetos malos en un estado total de cosas positivamente buenas en su conjunto. Sin embargo, la existencia real de propiedades malas no puede elevarse a un valor positivo por el hecho de formar un todo bueno.

Referencias bibliográficas

Edición original:

MOORE George, *Principia Ethica*, The Press Syndicate, Cambridge, 1903.

Traducción al español:

MOORE George, *Principia Ethica*, traducción de Adolfo García Díaz, segunda edición, UNAM, México, 1997.

Biografía:

MOORE G. E., SCHILPP P. A., *The Philosophy of G. E. Moore*, Open Court Publishing, Chicago, 1992.

1903
Los principios de la matemática

Bertrand Russell
(1872-1970)

“La tesis fundamental de las páginas siguientes, de que la matemática y la lógica son idénticas (...) Esta tesis fue impopular en un principio, por que la lógica tradicionalmente se asocia con la filosofía y con Aristóteles, de modo que los matemáticos sienten que no es de su incumbencia, y aquellos que se consideran lógicos se muestran ofendidos cuando se les pide que usen una técnica matemática nueva y muy difícil.”²³

Bertrand Arthur William Russell es uno de los más importantes filósofos e intelectuales del siglo veinte, con notorias aportaciones a la lógica matemática, a la filosofía de la ciencia, a la filosofía política y a diversas cuestiones de índole social, como son la libertad moral, la educación, el pacifismo, el socialismo, etc. Por su intensa actividad pública, a diferencia de otros filósofos, podemos recorrer con sus escritos y su biografía los principales sucesos políticos del siglo veinte.

Nació en Trelleck, Gales, proveniente de una familia noble y con intereses políticos liberales. Sus padres fallecieron siendo él aún muy pequeño. Él y su hermano Frank quedaron bajo la tutela de su abuela, que mantenía una rígida moral victoriana, aunque con algunas ideas liberales en el ámbito social. Russell afirmó en varias ocasiones que su infancia y parte de su adolescencia fueron para él años infelices. A los diecisiete años, después de la lectura de Stuart Mill y otros positivistas, tuvo una transformación en sus convicciones morales y religiosas.

Ingresó al Trinity College de Cambridge en 1890 para estudiar matemáticas, por la cual había adquirido gusto gracias a su hermano;

²³ *Los principios de la matemática*, p. 7.

durante esos años tuvo como profesor a Whitehead, al cual admiraba. En el cuarto año de su estancia en Cambridge optó por la filosofía, su profesor McTaggart lo convenció de centrar su atención en Hegel y en el idealismo. Al término de sus estudios, en 1894 contrajo matrimonio con Alys Pearsall Smith, mujer liberal, un poco mayor que él. Con la importante herencia que recibió de su padre viajó con su esposa a Italia, Francia y Alemania; en este último país se interesó por los aspectos sociales y democráticos, además de conocer el desarrollo de los matemáticos alemanes. En su obra *La socialdemocracia alemana* (1896), fruto de ese viaje, se muestra el interés de Russell por el análisis económico, social y político, que siempre estuvo mezclado con su profunda pasión por las matemáticas. En este escrito hace una crítica a la economía política de Marx.

A su regreso recibió una beca para continuar en Trinity College, gracias a su disertación *Ensayos sobre los fundamentos de la Geometría*. Bajo la influencia y amistad con Moore reaccionó contra el idealismo, encontrando en la *Lógica* de Hegel diversas falacias que hacían de este libro algo muy alejado a los intereses matemáticos y científicos que Russell tenía. Impartió algunas clases sobre Leibniz en Cambridge, cuyos estudios lógicos le parecieron más cercanos que el idealismo hegeliano, de este último estudio se originó su obra *Exposición crítica de la filosofía de Leibniz* (1900).

Asistió con Whitehead en 1900 al Congreso Internacional de Filosofía de París, en donde conoció a Peano, de quien recibió una importante inspiración para sus reflexiones sobre la conexión entre la lógica y las matemáticas. Es importante aclarar que para ese entonces aún no tenía conocimiento de la obra de Frege. En septiembre de ese mismo año comenzó la redacción de *Los principios de la matemática*, que tardaría dos años en redactar y que fue publicado en 1903.

Durante los siguientes años siguió trabajando en diversas cuestiones de lógica y matemáticas que se tradujeron en artículos para distintas publicaciones, muchos de los cuales están recogidos en dos recopilaciones realizadas por el propio Russell: *Ensayos filosóficos* (1910) y *Los problemas de la filosofía* (1912). Con Whitehead trabajó sobre el desarrollo de las matemáticas a partir de las nociones básicas de la lógica en su libro *Principia mathematica*, obra monumental publicada en tres volúmenes entre los años 1910 y 1913. Fue nombrado profesor de lógica y matemáticas en Cambridge en 1910 y al año siguiente obtuvo la presidencia de la sociedad aristotélica.

Como se había comentado, desde el inicio de su carrera profesional, Russell comenzó también a interesarse activamente por los problemas políticos y sociales, con una clara tendencia liberal en los aspectos de vinculación entre los individuos y la sociedad, siendo un fuerte crítico de las posiciones políticas dominantes. Se presentó como candidato al parlamento en 1907 y después lo haría en otras dos ocasiones, pero en ninguna de ellas fue electo. Durante la Primera Guerra Mundial defendió con ahínco el pacifismo, aumentando las críticas hacia la intervención inglesa en la guerra, actividad que le valió la expulsión como docente de Cambridge e incluso la cárcel durante seis meses. En el periodo de entre guerras y debido a su exclusión como docente, trabajó escribiendo diversos artículos para periódicos y revistas sobre cuestiones socio-políticas, actividad que le permitía impartir conferencias sobre esos temas, especialmente en los Estados Unidos. En esta misma época ya era un hombre muy popular y controvertido, pues para muchos sus ideas liberales, sobre todo en ámbitos de la moral, producían un enorme escándalo y otras personas lo consideraban un gran reformador. De esta época es su libro *Matrimonio y moral* (1929) en el que defendió la libertad sexual. Para los estándares de la época los divorcios y matrimonios del propio Russell aumentaron su personalidad polémica.

Al término de la Segunda Guerra Mundial, dentro de un nuevo ambiente político en Inglaterra, regresó a Cambridge como una persona bien reconocida no sólo en el ámbito académico sino también en el social. Impartió clases sobre teoría del conocimiento, que se publicaron como el libro: *El conocimiento humano su alcance y límites* (1948), en 1950 se le concedió el premio Nóbel de literatura, por su trayectoria como escritor y por la destacada acogida de sus obras: *La historia de la filosofía occidental* (1945) que logró ser un best-seller, y por su controvertida obra *Matrimonio y moral*.

En sus últimos años de vida continuó viajando por todo el mundo impartiendo conferencias y promoviendo las ideas liberales que lo acompañaron durante toda su vida. Fue un agudo crítico de la intervención en Vietnam y de las armas nucleares, participando en diversos mítines públicos, por lo que incluso fue encarcelado por unos días a la edad de 89 años. Murió el 2 de febrero en Penrhyndeudraeth, Gales, en 1970.

Los principios de la matemática

Esta obra representó para la lógica y la filosofía analítica un importante hito en el siglo veinte; ya que sin restar méritos a los lógicos modernos que lo antecedieron, como Frege, Peano, Cantor y el mismo Leibniz, la obra de Russell ofreció un tratado sistemático y en algunos puntos innovador de la lógica; además de la importante vinculación entre la lógica y las matemáticas que tanto beneficio ha aportado, no sólo a estas disciplinas sino al tratamiento de muchas cuestiones en filosofía de la ciencia y en el lenguaje cibernético de los últimos tiempos.

El prefacio de la primera edición comienza presentando los dos propósitos fundamentales del libro, "la prueba de que toda la matemática pura trabaja exclusivamente con conceptos definibles en función de un número muy pequeño de conceptos lógicos fundamentales, y de que todas las proposiciones se pueden decir de un número muy pequeño de principios lógicos fundamentales."²⁴ Esta obra fue concebida por Russell como dos grandes proyectos, el primero de ellos, mucho más conceptual, buscaba establecer las principales nociones lógicas y matemáticas con un lenguaje compatible entre ambas ciencias. El segundo proyecto consistía en el desarrollo de las matemáticas a partir de los conceptos y principios establecidos en el primero. Este segundo proyecto, que inicialmente Russell había querido desarrollar él solo, fue elaborado conjuntamente algunos años después junto con Alfred North Whitehead (1861-1947) en los tres volúmenes de *Principia mathematica*. Estas monumentales obras, *Los principios de la matemática* (primer proyecto) y *Principia mathematica* (segundo proyecto), que en conjunto suman más de 2500 páginas, ocuparon de manera apasionada a Russell durante una década.

La génesis conceptual del proyecto en su conjunto se encuentra en los diferentes estudios anteriores que Russell desarrolló en el ámbito de la lógica y las matemáticas. El primero de estos estudios se refiere a los trabajos sobre los fundamentos de la geometría, en los cuales ya había trabajado hacia finales del siglo diecinueve; en esta misma línea se encuentra la influencia que tuvieron en él los estudios de Cantor sobre la teoría de los agregados. El segundo estudio de esta génesis se refiere al desarrollo de la lógica simbólica realizada por Peano y que estudió

²⁴ *Ibíd.*, p. 20.

detenidamente después de su encuentro con él, en el año de 1900. El interés que había manifestado Russell desde sus años de adolescencia por las matemáticas, encontraron un importante impulso en la formulación de la lógica simbólica de Peano. A estos estudios hay que añadir la investigación que realizó sobre Leibniz y que le brindó diversas ideas para la conjunción entre la lógica y la matemática. De manera secundaria, pues no tuvo un conocimiento oportuno de él, se encuentra con los trabajos de Frege, en especial sus *Fundamentos de la aritmética*, obra que tuvo la misma intención que *Los principios de la matemática*: desarrollar las matemáticas a partir de la lógica.

Los principios de la matemática se desarrolla con ejes temáticos bien definidos; el primero de ellos corresponde al desarrollo conceptual básico de la lógica simbólica: cálculo proposicional, cálculo de clases y cálculo de relaciones; seguido del desarrollo conceptual de las principales nociones lógicas, como son: la implicación, la gramática lógica, la teoría de clases, las funciones proposicionales, las variables, las relaciones, y las contradicciones. El segundo eje versa sobre las nociones matemáticas: el número, en el que cobran especial importancia las nociones de finito e infinito, así como la teoría de clases, la cantidad, las series matemáticas, el orden con el que se establecen dichas series y la diversidad de teorías numéricas, como son los números reales, los irracionales, los cardinales y ordinales transfinitos, y el cálculo infinitesimal. Dedicó también algunos capítulos al espacio y la geometría, en los que hace una crítica abierta a la teoría kantiana del espacio; también desarrolla diversas nociones de la materia y el movimiento, desarrollando una versión de la causalidad y una lectura de las leyes newtonianas del movimiento, así como de sus críticos. Finalmente el libro contiene dos apéndices que fueron redactados después de la lectura de la obra de Frege, un poco antes de finalizar su propio trabajo, y que muestran la paradoja detectada en la teoría de clases, que intentará resolver en el Anexo II con su teoría de los tipos.

La obra tiene aspectos importantes a destacar, aunque el mismo Russell aceptaba diversas dificultades en su trabajo; se justificaba haciendo referencia a las enormes dimensiones que tenía. Uno de los conceptos centrales de su propuesta se basa en el cálculo de clases, que a su vez le facilita la distinción entre implicación e inferencia. Las clases abren un nuevo panorama a la teoría de relaciones que está en la base de la lógica y las matemáticas. Muestra que no es lo mismo la relación que existe entre un individuo con la especie que la de la especie con

el género, "en la doctrina escolástica del silogismo, y en toda la lógica simbólica anterior se confunden las dos relaciones."²⁵ Esta distinción le sirvió para hacer la crítica a Frege en sus estudios sobre la lógica, lo que se ha conocido como la antinomia de las clases o paradoja de Russell. Ésta se plantea al considerar si una clase es miembro de sí misma o no, la respuesta a esta cuestión no es universal, pues en algunos casos aplica y en otros no. Al considerar la *clase* de las 'clases que no son miembros de sí mismo', cabe preguntarse si esa clase es miembro de sí misma o no, lo que lleva a una respuesta contradictoria o paradójica. ¿Por qué?

Si dividimos las clases en dos grandes conjuntos: la 'clase que tiene como una propiedad ser miembro de sí mismo', y 'la clase que tiene como una propiedad no ser miembro de sí mismo'. Al considerar como clase 'las clases que no son miembros de sí mismo' solamente caben dos posibilidades, ambas contradictorias: que esta clase esté fuera de sí, por lo que tendría que estar dentro (pues es la 'clase que no son miembros de sí mismo'); o si está adentro, como segunda posibilidad, sería una 'clase que es miembro de sí mismo' y (por lo tanto tendría que estar fuera).

Russell ilustra esta paradoja mediante la figura de un barbero. En algún reino lejano, un emir notó la falta de barberos y decretó que éstos solamente afeitaran a los súbditos que no pudieran hacerlo por sí mismos. En un pueblo de aquel reino existía solamente un barbero. Así pues, el barbero se quejó con el emir: -soy el barbero del pueblo y solamente puedo afeitar a las personas que no pueden afeitarse a sí mismas, pero al poder afeitarme a mí mismo no puedo hacerlo. El barbero del pueblo debe afeitarme, ¡pero ese soy yo, que sí sé afeitarme! Por lo cual tampoco puedo afeitarme. Como barbero no puede rasurarse a sí mismo, precisamente porque puede rasurarse a sí mismo si es considerado como súbdito. Pero como súbdito no podría rasurarse a sí mismo al tener también la propiedad de ser barbero.

Russell consideró que la paradoja tenía como fuente de confusión la no distinción entre una clase y un objeto, lo cual debe corresponder a diversos tipos lógicos. Esta paradoja mostró su relevancia al intento de Frege de fundamentar las matemáticas por medio de las clases, las complicaciones se hicieron patentes cuando se aplicó para distinguir los conjuntos numéricos.

²⁵ *Ibid.*, p. 47.

La propuesta de Russell para salvar esta paradoja está desarrollada en su «teoría de los tipos», en la que lo lingüístico se relaciona con lo formal, haciendo hincapié en la distinción de los distintos tipos de predicado: predicados de individuos, predicados de clases, predicados de predicados de clases, etc. Las antinomias se evitan cuando se cumple la siguiente regla: no puede usarse un concepto como predicado, en una proposición, cuando el sujeto sea de un tipo igual o mayor al concepto mismo. La teoría de los tipos está emparentada con la *suppositio* medieval. Con esta teoría y con sus diversas aportaciones al análisis gramatical de una proposición, Russell contribuyó no solamente a la lógica matemática, sino a una nueva visión de la lógica como instrumento filosófico, lo que anticipaba ya un nuevo resurgimiento de la lógica en la filosofía, que se consolidó en el último siglo.

Referencias bibliográficas

Edición original:

RUSSELL Bertrand, *The principles of mathematics*, Cambridge University Press, Cambridge, 1903.

Traducción al español:

RUSSELL Bertrand, *Los principios de la matemática*, traducción de Juan Carlos Grimberg, cuarta edición, Espasa-Calpe, Madrid, 1983.

Biografía:

WILLIAM C. Ronald, *The Life of Bertrand Russell*, Weidenfeld & Nicolson, Londres, 1975.

1922
Tractatus logico-philosophicus

Ludwig Wittgenstein
(1889-1951)

“Este libro quiere, pues, trazar unos límites al pensamiento, o mejor, no al pensamiento, sino a la expresión de los *pensamientos*; porque para trazar un límite al pensamiento tendríamos que ser capaces de pensar ambos lados de este límite, y tendríamos por consiguiente que ser capaces de pensar lo que no se puede pensar.”²⁶

Ludwig Josef Johann Wittgenstein nació en Viena el 26 de abril de 1889 en el seno de una familia acomodada y culta. Fue el octavo hijo, su padre era uno de los más importantes industriales de la siderurgia del Imperio Austrohúngaro. Aunque sus ancestros fueron judíos, sus padres se convirtieron: uno al protestantismo y su madre al catolicismo. Él y su siete hermanos mayores fueron bautizados bajo la fe católica. Por influencia de su padre sus estudios iniciales se enfocaron hacia la ingeniería.

Su primer contacto con la filosofía fue la obra de Schopenhauer *El mundo como voluntad y representación*, la cual lo impresionó profundamente. Tiempo después leyó *Los principios de las matemáticas* de Bertrand Russell y gracias a su influencia pudo apreciar la propuesta lógica-matemática de Gottlob Frege. El propio Frege le recomendó que se trasladara a Cambridge para estudiar bajo la tutela de Russell. De esta forma sus inquietudes filosóficas iniciales giraron en torno a los fundamentos lógicos de la matemática y las estructuras lógicas y semánticas de la realidad.

Durante la Primera Guerra Mundial Wittgenstein se alistó como voluntario en el ejército austriaco. En este entorno y con los proble-

²⁶ *Tractatus Logico-Philosophicus*, Alianza editorial, p. 31.

mas filosóficos que tenía en su mente redactó de manera substancial lo que posteriormente publicaría en el *Tractatus*. Wittgenstein es uno de los raros casos en la historia de la filosofía que sin haber recibido una sólida formación filosófica entendió algunos de los problemas centrales de la filosofía, proponiendo de manera original y profunda su posible solución en dicho libro.

El manuscrito quedó terminado en 1918 cuando Wittgenstein estaba como prisionero del ejército italiano, el texto llegó ese mismo año a manos de Russell. Ambos filósofos pudieron discutir cada uno de sus puntos en Holanda un año después. Por su estilo y complejidad el texto fue rechazado en varios de sus intentos de publicación. Apareció por primera vez en 1921 en los *Annalen der Naturphilosophie*²⁷, dirigida por Wilhelm Ostwald con un título en alemán: *Logisch-philosophische Abhandlung*, sin embargo esta edición no terminó de gustar a Wittgenstein. Finalmente, un año después se publicó como libro, en la versión que ahora conocemos, en edición bilingüe por la editorial Routledge & Kegan Paul, la traducción al inglés estuvo a cargo de C. K. Ogden con la ayuda de F. P. Ramsey. En 1933 apareció una nueva edición, por los mismos traductores, pero con las correcciones realizadas por el propio Wittgenstein.

Concluida la redacción del *Tractatus* y antes de su publicación Wittgenstein tuvo la intención, conforme a las conclusiones del *Tractatus*, de alejarse de la filosofía, por tal motivo de 1920 a 1926 ejerció como maestro rural en diversas aldeas de la baja Austria, también ejerció como jardinero e incluso consideró la posibilidad de entrar en un monasterio. En 1926 y 1927 trabajó intensamente en la construcción de una casa para su hermana. Durante esos años frecuentó a Moritz Schlick, Friedrich Waismann y Rudolph Carnap, quienes fundarían el círculo de Viena, con ellos retornó a las discusiones filosóficas y se acentuaron sus dudas sobre algunos puntos del *Tractatus*.

En 1929 regresó a Cambridge con la intención de volver a la vida académica, presentó el *Tractatus* como trabajo de investigación para obtener su doctorado en junio de ese año y fue nombrado en 1930 *fellow* del *Trinity College*. En esta nueva época académica Wittgenstein se interesó por la filosofía del lenguaje como una herramienta filosófica para abordar los estados mentales como el deseo, la expectativa, la

²⁷ *Annalen der Naturphilosophie*, Leipzig, XIV, 3-4, pp. 185-262.

comprensión, etc. Estas nuevas consideraciones se alejaron de las tesis fundamentales del *Tractatus*. A esta nueva etapa de su pensamiento suele llamársele el segundo Wittgenstein. En 1939 sucede a G. E. Moore en su cátedra de filosofía. En 1947 imparte su último curso. En 1949 le es detectado cáncer, a consecuencia del cual falleció el 29 de abril de 1951.

Wittgenstein trabajó en sus últimos años en una obra que recogía sus principales inquietudes y reflexiones filosóficas de aquellos años y que se publicaron en 1953 bajo el título de *Investigaciones filosóficas*. Es importante destacar sus siguientes obras, que también fueron publicadas de manera póstuma: *Observaciones sobre los fundamentos de las matemáticas* (1956), *Observaciones sobre la filosofía de la psicología* (1980), *El cuaderno azul y marrón* (1958), *Observaciones filosóficas* (1964), *Observaciones sobre el color* (1977), *Sobre la certeza* (1969), *Cultura y valor* (1980), *Zettel* (1967), algunos de estos textos tienen su origen en las notas de clase que recogieron sus alumnos y en los mismos apuntes que Wittgenstein preparaba para sus sesiones.

Tractatus logico-philosophicus

El *Tractatus* es un paso adelante del proyecto crítico de Kant, quien buscó establecer las condiciones de posibilidad para los juicios científicos de la física y las matemáticas. Wittgenstein se propone establecer las condiciones de posibilidad del pensamiento mismo. Ya desde la introducción del *Tractatus* Wittgenstein propone como objeto de su obra trazar los límites del lenguaje, ya que haciendo esto podrá entonces conocerse cuáles son los límites de nuestro pensamiento, pues el lenguaje es la expresión de los pensamientos. A través del análisis lógico del lenguaje, por medio de las proposiciones lógicas, pueden establecerse los límites de lo que es posible expresar. Este último punto guarda una directa conexión con su propósito, ya que para él, lo pensable de una u otra forma debe poder traducirse al lenguaje, o dicho con mayor precisión, nosotros pensamos por medio del lenguaje, el límite de nuestro pensamiento es el límite mismo de nuestro lenguaje. De forma análoga al desarrollo de la *Crítica de la razón pura* de Kant, en la que analiza los juicios de la física y de las matemáticas, rechazando los juicios de la metafísica. Wittgenstein establece desde los primeros párrafos la delimitación del mundo y de lo expresable, afirmando que: "el mundo es todo lo que acaece."²⁸ "El mundo es la totalidad de los hechos, no de

las cosas”²⁹, “porque la totalidad de los hechos determina lo que acaece y también todo lo que no acaece.”³⁰

Así pues, Wittgenstein hace una distinción inicial para guardar distancia del concepto clásico de realidad, de las cosas, y de las nociones metafísicas como ente o ser, para señalar que aquello que podemos expresar, y por ende pensar, son los hechos, lo que acontece y no la esencia o ser de las cosas. La propuesta del *Tractatus* consiste en mostrar que solamente las proposiciones que representan hechos, hechos empíricos, pueden ser proposiciones. Cualquier otro intento por afirmar o pensar algo que no represente ese tipo de hechos carece de sentido. Por esta tesis central, muchos positivistas vieron en el libro una postura muy cercana a la suya. Como consecuencia de este empirismo, aparente o real, el libro concluye como un argumento contra la misma filosofía. Para Kant la metafísica carecía de fundamento, pero no la filosofía; ya que por medio del proyecto crítico ésta tenía un nuevo papel: la de establecer los criterios del saber científico. Por el contrario, para Wittgenstein la filosofía, al no mostrar hechos, se reduce a un sin sentido epistemológico. Por esto Wittgenstein afirma que quien ha entendido su libro, ha comprendido también, que el mismo no tiene sentido: “mis proposiciones son esclarecedoras de este modo; que quien me comprende acaba por reconocer que carecen de sentido, siempre que el que comprenda haya salido a través de ellas fuera de ellas. (Debe, pues, por así decirlo, tirar la escalera después de haber subido). Debe superar estas proposiciones; entonces tiene la justa visión del mundo.”³¹ Como consecuencia de esta afirmación el propio Wittgenstein decidió, a comienzo de la década de los veinte, abandonar la filosofía.

La única tarea de la filosofía era la de ser terapeuta de sí misma, mostrando una y otra vez el sin sentido que la había dominado a lo largo de su historia. En este sentido debe entenderse lo que afirma en el prólogo del *Tractatus*: “el libro trata de problemas de filosofía y muestra, al menos así lo creo, que la formulación de estos problemas descansa en la falta de comprensión de la lógica de nuestro lenguaje”³²,

²⁸ §1.

²⁹ §1.1.

³⁰ §1.12.

³¹ §6.54.

³² *Ibíd.*, p. 31.

más adelante concluye en el mismo prólogo: “soy, pues, de la opinión de que los problemas han sido, en lo esencial, finalmente resueltos.”³³ En esta misma línea, hacia el final del *Tractatus* afirma sobre problemas éticos, estéticos, existenciales que carecen de sentido, por lo que ni siquiera es posible plantear sus problemas, ya que “si se puede plantear una cuestión, también se *puede* responder.”³⁴

A pesar de lo dicho anteriormente el *Tractatus* contiene una ventana hacia lo indecible, hacia lo que, desde el punto de vista mental, resultaría impensable. Wittgenstein lo formula de la siguiente manera: “hay ciertamente, lo inexpresable, lo que se *muestra*, a sí mismo; esto es lo místico.”³⁵ Con esta sentencia, en la última página del *Tractatus*, Wittgenstein no niega la realidad de lo que a la filosofía le ha preocupado, y de esta manera dejó abiertas diversas interpretaciones respecto a lo que había negado de la filosofía. Se había vuelto a confirmar la sentencia kantiana sobre la metafísica escrita en la introducción a la crítica de la razón pura: “la metafísica es una ciencia imprescindible para la razón humana, una ciencia de la que se puede cortar el tronco cada vez que rebrote, pero de la que nunca se pueden arrancar las raíces.”³⁶

Todo lo anterior se refiere a los problemas clásicos de la filosofía; sin embargo, el *Tractatus* es también un cuidadoso estudio de diversas cuestiones lógicas en continuidad con los problemas planteados por Frege y Russell. Con una lucidez admirable, Wittgenstein desarrolla diversos aspectos de los fundamentos de la lógica por medio de la relación figurativa de las estructuras lógicas, mostrando por medio del espacio lógico las condiciones de posibilidad para las diversas funciones proposicionales, por medio de la forma general de la proposición. A él se debe la función lógica de las tablas de verdad, que hoy es común en la enseñanza de esa disciplina.

Casi todos los comentaristas señalan la dificultad del estilo que usó Wittgenstein para redactar su *Tractatus* a base de pequeños párrafos cuidadosamente numerados; sin embargo, pocas veces se señala que esa estructura responde a una finalidad metodológica de construir un

³³ *Ibíd.*, p. 33.

³⁴ §6.5.

³⁵ §6. 522.

³⁶ B24, KANT Immanuel, *Crítica de la razón pura*, Alfaguara, traducción de Pedro Rivas, Madrid 1997.

argumento a base de premisas con una estructura explícitamente lógica, por medio de las cuales puede entenderse la estructura general del *Tractatus*.

Las dos primeras afirman lo siguiente:

§1. El mundo es todo lo que acaece.

§2. Lo que acaece, el hecho, es la existencia de los hechos atómicos.

§2.01. El hecho atómico es una combinación de objetos (entidades, cosas).

La conclusión de estas dos primeras premisas y de la primera parte del libro es que el mundo es el darse efectivo de estados de cosas; conclusión fundamental para su propuesta lógica del sentido de las proposiciones.

El siguiente gran argumento del *Tractatus* está encerrado en los párrafos §3, §4, §5 y §6, de la siguiente forma:

§3. La figura lógica de los hechos es el pensamiento.

§4. El pensamiento es la proposición con significado.

§5. La proposición es una función de verdad de la proposición elemental.

§6. La forma general de una función de verdad es: $[\bar{p}, \bar{\xi}, N (\bar{\xi})]$

En este argumento que ocupa gran parte del *Tractatus* se encierra su propuesta lógica por medio de la cual establece las condiciones de posibilidad no solamente de las funciones lógicas sino del pensamiento, y en conexión con el primer argumento, con el mundo.

El último párrafo es la conclusión, en su formulación negativa de los argumentos anteriores:

§7. De lo que no se puede hablar, mejor es callarse.

Si en las dos primeras series argumentativas se había establecido la conexión entre mundo, pensamiento, lógica y lenguaje (proposición con sentido), esta última sentencia afirma la consecuencia práctica para la filosofía, esto es, que no pueden establecerse proposiciones con sentido

ni para formular ni para resolver problemas filosóficos. Con mucha razón puede afirmarse que la filosofía durante el siglo veinte fue dominada principalmente por la lógica y la filosofía analítica, lo cual en gran medida ha sido provocado por la enorme influencia que tuvo el *Tractatus* en el mundo filosófico.

Referencias bibliográficas

Edición original:

WITTGENSTEIN Ludwig, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Routledge & Kegan Paul, Londres, 1922.

Traducción al español:

WITTGENSTEIN Ludwig, *Tractatus Logico-Philosophicus*, edición bilingüe alemán-español, traducción de Enrique Tierno Galván, Alianza universidad, 6ª edición, Madrid, 1984.

WITTGENSTEIN Ludwig, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Sexta edición, traducción de Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera, Alianza editorial, Madrid, 2003.

Traducción al inglés:

WITTGENSTEIN Ludwig, *Tractatus Logico-Philosophicus*, edición bilingüe alemán-inglés, traducción de David Pears and Brian McGuinness, Routledge, Londres, 1961.

WITTGENSTEIN Ludwig, *Tractatus Logico-Philosophicus*, edición bilingüe alemán-inglés, traducción de C. K. Ogden, Londres, 1981.

Biografía:

BAUM Wilhelm, *Ludwig Wittgenstein: vida y obra*, Alianza, Madrid, 1988.

MCGUINNESS Brian, *Wittgenstein: a life: young Ludwig, 1889-1921*, The University of California, Berkeley, 1988.

1927
Ser y tiempo

Martin Heidegger
(1889-1976)

“El término fenomenología expresa una máxima que puede ser formulada así: «¡a las cosas mismas!» -frente a todas las construcciones en el aire, a los hallazgos fortuitos, frente a la recepción de conceptos sólo aparentemente legitimados, frente a las pseudo-preguntas que con frecuencia se propagan como “problemas” a través de generaciones.”³⁷

Heidegger nació en Messkirch, un pueblo rural al suroeste de Alemania. En un ambiente católico, vivió como interno en el Instituto de Constanza, ingresó con los jesuitas pero fue rechazado al poco tiempo, por lo que decidió entonces continuar sus estudios sacerdotales en la Universidad de Friburgo, en donde ingresó en 1909. El ambiente universitario con el que se encontró estaba marcado por el neo-kantismo. Bajo la dirección de Rickert obtiene su doctorado con la tesis *La teoría del juicio en el psicologismo*. En sus años de estudiante publicó cinco reseñas en revistas católicas especialmente sobre Kant, Aristóteles y la lógica matemática de Russell. En 1914 Heidegger fue reclutado en el ejército durante la Primera Guerra Mundial, aunque se le otorgó una licencia por una afección cardiaca, tiempo después fue destinado como soldado al control postal de Friburgo, hacia el final de la guerra colaboró en un observatorio metereológico que prestaba servicios al ejército.

Fue nombrado profesor de enseñanza universitaria (*Privatdozent*) en 1915 con su trabajo de habilitación *La doctrina de las categorías y la significación en Duns Scoto*, aunque, como se supo después, el trabajo en el que se basó, *Gramática especulativa*, que se pensaba era de Scoto,

³⁷ *Ser y tiempo*, editorial universitaria, p. 51, §7.

en realidad su autor fue Tomas de Erfurt. Dos años después contrae matrimonio con Elfride Petri con quien tuvo dos hijos.

En el mes de marzo de 1916 Husserl se trasladó a Friburgo para ocupar la cátedra de Rickert, gracias a lo cual Heidegger tuvo un trato más cercano con Husserl. Años atrás ya había tenido ocasión de conocer los planteamientos fenomenológicos de Husserl, por los cuales se sintió muy atraído; con ocasión de la cercanía física con el reconocido filósofo aumentó su interés por sus escritos y por la fenomenología, convirtiéndose en su asistente y amigo; su interés académico se orientaba especialmente a la fenomenología de la religión. Durante este tiempo entabló amistad con Karl Jaspers, que además de ser su compañero de estudios se interesaba también por algunos planteamientos fenomenológicos. Permaneció en Friburgo hasta 1923 cuando consiguió un nombramiento en la Universidad Philipps de Marburgo como profesor extraordinario. En 1924 conoció a Hannah Arendt, discípula suya, con quien mantuvo un célebre amorío. En esta época surgió su interés por Max Scheller cuya influencia fue notoria en él, en temas antropológicos en conexión con lo ontológico. A él dedicó una de sus obras posteriores.

Su principal obra *Ser y tiempo* apareció publicada en 1927. Unos meses después fue nombrado profesor titular de la Universidad de Friburgo, ocupando la cátedra de Husserl, por recomendación de este último. Sin embargo, con el reconocimiento académico ganado por *Ser y tiempo*, y ya con la cátedra obtenida, comienza su distanciamiento y ruptura con su maestro Husserl, acentuándose su crítica a la escuela de Marburgo. En 1929 publicó *¿Qué es la metafísica?* y *Kant y el problema de la metafísica*.

La parte más controvertida de su biografía es, sin duda, su simpatía y vinculación con el régimen nazi. Heidegger vio en el nacionalsocialismo una adecuada reforma para Alemania, la de un pueblo destinado a un liderazgo cultural y político semejante al de las antiguas polis griegas. En 1933 el nuevo gobierno lo nombró rector de la Universidad de Friburgo, estando ya afiliado al partido. En la ceremonia inaugural de su rectorado pronunció su polémico discurso sobre la *Autoafirmación de la universidad alemana*, en la que manifiesta su confianza en el futuro alemán bajo la ideología y el liderazgo del nuevo régimen. Ya como rector participó en diversos eventos de propaganda. Sin embargo, su rectorado y su filiación política fueron efímeros, renunciando al rectorado un año después de su elección y desligándose de la política.

Después del rectorado regresó a su actividad docente. Fue invitado a la ciudad de Roma en 1936 para dictar una conferencia, *Hölderlin y la esencia de la poesía*. Durante los años de guerra impartió un seminario sobre Nietzsche y comenzó a interesarse más por el papel de la técnica en el desarrollo de la cultura. Sus cursos sobre Nietzsche se publicaron en 1961 y sus reflexiones sobre la técnica en su obra *La época de la imagen del mundo*, en estos trabajos se nota su propia lectura de la guerra.

Cuando los franceses ocuparon Alemania, Heidegger fue retirado de la universidad, aludiendo su trayectoria política y al informe que Jaspers entregó sobre él. A partir de entonces Heidegger dictó conferencias esporádicas en distintos lugares. En 1946 escribió su conocida *Carta sobre el humanismo*, la cual estaba dirigida a Jean Beaufret. Fue reasignado como profesor en Friburgo en 1951, al año siguiente fue nombrado profesor emérito del gobierno de Baden, aunque su labor como docente fue mucho más reducida. En 1966 abandona definitivamente la Universidad.

La biografía de Heidegger nos muestra una personalidad solitaria, posiblemente esto se debió a algunos acontecimientos que lo afectaron profundamente; el primero de ellos se refiere a su frustrada vocación religiosa que terminó en una aparente indiferencia hacia el cristianismo. El segundo de estos acontecimientos se refiere al golpe anímico que supuso haber sido encumbrado a la rectoría de Friburgo, concluyendo en poco tiempo en un fracaso político y en un debilitamiento de su vida académica. En realidad Heidegger publicó pocos libros durante su vida, la mayoría de sus obras publicadas eran trabajos cortos, principalmente escritos para conferencias. Con la enorme cantidad de apuntes que él había preparado para sus lecciones, se dedicó el último periodo de su vida a preparar meticulosamente la estructura de lo que serían sus obras completas con dicho material.

Heidegger falleció en Friburgo el 26 de mayo de 1976. Junto con Husserl se convirtió en uno de los pensadores más influyentes de la filosofía del siglo veinte en el ámbito de la fenomenología y la hermenéutica. Muchos de los pensadores de la segunda mitad de ese siglo han reconocido la importancia de *Ser y tiempo* en la génesis de sus propias obras.

Ser y tiempo

Ser y tiempo, como la mayoría de los libros en filosofía, responde a inquietudes y antecedentes filosóficos de su autor. En el caso concreto de Heidegger hay un problema central e influencias específicas de sus años anteriores en el estudio de la filosofía. Su interés es ontológico en el planteamiento y existencial en su desarrollo. Para Heidegger la pregunta fundamental de la filosofía es la pregunta por el ser, que fue a su vez el interés de la filosofía griega en sus orígenes. Sin embargo Heidegger considera que la historia de la filosofía ha desfigurado esta cuestión, pues a base de discutir el problema en direcciones equivocadas ha caído en el olvido. "La pregunta por el sentido del ser no sólo no ha sido resuelta, ni tampoco siquiera suficientemente planteada, sino que, pese a todo el interés por la "metafísica", ella ha caído en el olvido."³⁸

Ser y tiempo tiene cuatro grandes ejes conceptuales en los cuales se sostiene, a cada uno de estos ejes corresponden influencias específicas. El primero de estos ejes es el ontológico, aquí está presente su lectura de la filosofía griega y medieval, especialmente el planteamiento ontológico de Aristóteles presentado por Brentano y, en esta misma línea, las discusiones medievales bajo la óptica de Duns Scoto.

El segundo eje, en la que basa la parte medular de su analítica existencial, corresponde a su lectura de Kierkegaard; de este autor retoma, entre otras cosas, el carácter óntico existencial del ser humano, el cual se manifiesta como un ser concreto, singular, abierto hacia su propia existencia; gracias a esta apertura, el individuo puede hacer frente a sus posibilidades y, por ende, a su libertad y a la angustia producida por su ser abierto. Es gracias a Kierkegaard que Heidegger visualiza la necesidad de evitar el idealismo al que se orienta la fenomenología de Husserl.

En el tercer eje, como punto de unión entre el problema ontológico y el existencial, se encuentra su reflexión sobre la temporalidad. El título de *Ser y tiempo* y la estructura general de la obra hacen énfasis en esta importante relación óntico-temporal. En este punto pueden encontrarse diversas influencias: el concepto de tiempo en San Agustín, el análisis del tiempo realizado por Kant desde la óptica neo-kantiana de Friburgo e incluso el historicismo de Dilthey.

³⁸ *Ibíd.*, p. 45, §6.

Finalmente como cuarto eje se encuentra la fenomenología como el engarce metodológico de los ejes anteriores orientados hacia su propuesta. "La expresión *fenomenología* significa primariamente una concepción metodológica. No caracteriza el qué de los objetos de la investigación filosófica, sino el cómo de ésta."³⁹ Como se había mencionado, la influencia directa que recibió de Husserl fue importante; ayudado por el modo de trabajar de su maestro, Heidegger desarrolla su propia descripción analítica existencial de los estados sensibles tal como se presentan a la conciencia. Estos cuatro ejes y sus respectivas influencias se hacen presentes a lo largo de la obra de Heidegger, como influencias explícitas o implícitas y, en otros casos, como una crítica a diversas concepciones filosóficas.

El olvido del ser que recorre la historia de la filosofía occidental se agudizó en el siglo dieciocho bajo el "fin de la metafísica", llevado a cabo por Kant desde el racionalismo y por Hume desde el empirismo; proceso que en la filosofía contemporánea fue afianzado por Nietzsche. El interés de Heidegger es regresar al sentido original de la pregunta por el ser, para lo cual distingue aquello de que se pregunta (el ser de los entes) de aquel que se interroga por el ser de los entes (Dasein). El acceso a la ontología se da a través del Dasein, ya que el ser humano es un ser privilegiado, pues es capaz de preguntarse por el ser, precisamente por estar abierto a él. Esta característica hace del ser humano un ser único en referencia al ser.

El término Dasein se refiere al ser humano considerado bajo esta cualidad de ser abierto, a su *ser-ahí* o como el *ahí del ser*. El Dasein tiene una preeminencia óntico-ontológica. Heidegger prefiere no utilizar términos como ser humano, hombre, sujeto, espíritu, yo, sino la expresión Dasein pues las otras expresiones están asociadas a categorías antropológicas y psicológicas que suelen objetivarlo. Con la expresión Dasein quiere hacer un énfasis en una visión ontológica del ser humano.

Heidegger distingue entre ser y ente como es costumbre en la tradición metafísica, introduciendo una nueva semántica que asocia al ser con el ser del hombre; por su parte ente se refiere a las demás realidades fácticas. También distingue lo óntico de lo ontológico; lo óntico hace referencia al ser mismo, a aquello de que se pregunta; en cambio lo ontológico está asociado a la posibilidad de un conocimiento de lo

³⁹ *Ibíd.*, p. 51, §7.

óntico. En el caso concreto del Dasein la preeminencia se refiere tanto a lo óntico como a lo ontológico. El Dasein es un ser que tiene la capacidad de preguntarse por el ser. El contrasentido del Dasein es que si bien está abierto a la pregunta por el ser (abierto ónticamente a lo ontológico), sin embargo, está de hecho muy alejado de esa pregunta y, por consiguiente, de su ser mismo. Este contrasentido es que el Dasein nos es lo ónticamente más cercano, pero lo más lejano ontológicamente.

Ser y tiempo se divide en dos grandes secciones: "análisis fundamental del Dasein" y "el Dasein y la temporalidad". La primera tiene como objetivo hacer un análisis fenomenológico-existencial de las dimensiones del Dasein, llamadas existenciales. El ser-en-el-mundo es el existencial fundamental del Dasein; esta relación de ser-en-el-mundo busca eliminar la relación objeto/sujeto o la separación entre sujeto y mundo, ya que el Dasein no tendría sentido sin su vinculación ontológica con el mundo; por el contrario, ser-en-el-mundo expresa una relación existencial que muestra un carácter familiar, activo y de interconexión del Dasein con el mundo. "El mundo es, por consiguiente, algo "en lo que" el Dasein en cuanto ente ya siempre ha estado, y a lo que en todo explícito ir hacia él no hace más que volver."⁴⁰

El análisis fenomenológico del mundo es presentado en diversos niveles: el mundo *circundante* es la relación del Dasein con su existencia cotidiana; su mundo más cercano. En este mundo circundante tiene lugar el relacionarse con las cosas por medio de su uso; las cosas como utensilios. En este nivel el Dasein se preocupa por las cosas no de una forma especulativa o en sí mismas, sino para su empleo, este nivel de relación con el mundo está expresado en Heidegger por la forma *a la mano*; en este nivel se desarrolla un tejido de relaciones que constituyen la mundaneidad, en la que hay un conocimiento práctico y una visión de la totalidad de las cosas en su uso diario. En esta red lo que apreciamos de las cosas es lo que las cosas son para nosotros y no en sí mismas, su espacio no se refiere a su espacio físico sino a su relación *a la mano* de cercanía o distancia en cuanto a instrumentos.

El segundo existencial al que se refiere Heidegger es el de ser-con-los-otros, aquí el mundo y el Dasein son considerados en un nivel superior: la cohabitación con otros yos, o el hecho de que muchos Dasein se dan en el mundo. La relación que surge de este ser-con es distinta a la

⁴⁰ *Ibid.*, p. 103, §16.

relación de utilidad que tenían los objetos *a la mano* del ser-en-el-mundo; en cambio, en el ser-con, la relación es de solicitud o preocupación. Es bajo este ser-con que la existencia cotidiana del Dasein puede entenderse como una actividad social estructurada en las instituciones que surgen del vivir común. Sin embargo, este ser-con-los-otros forma un modo de ser cotidiano, que no es la singularidad individual, sino una especie de yo colectivo; en el que los parámetros sociales se aplican al todo como una masa; Heidegger utiliza la expresión “el *se*” para designar estos parámetros comunes; por ejemplo: “en estas situaciones *se* dice...”, “en estas circunstancias *se* suele hacer...”, “hoy en día *se* piensa...”, etc. Este sujeto abstracto representado por “el *se*” fácilmente desorienta al Dasein de su propia existencia, lo que desemboca en la existencia inauténtica.

La existencia inauténtica puede considerarse a partir de diversos fenómenos que le acompañan: la *habladuría* es el lenguaje y la conversación insulsa en la que predomina el *se* común a todos. “La habladuría controla también los caminos de la curiosidad, diciendo lo que se debe haber leído y visto. El estar en todas partes y en ninguna que caracteriza a la curiosidad está entregado a la habladuría.”⁴¹

La *curiosidad* como avidez de novedades, como un simple entretenimiento que aleja al Dasein de una reflexión sobre el ser de sí mismo. La *ambigüedad* como una visión del futuro en base a la habladuría y a la curiosidad, como un deseo exagerado o morboso del futuro inmediato. La *decadencia* que es el resultado de los anteriores fenómenos en la que el Dasein se convierte en una existencia inauténtica, en desarraigo y alejamiento de sí mismo. Este es uno de los sentidos que tiene la expresión heideggeriana de “estar arrojado” que es la caída a este estado de existencia inauténtica. Esta visión del Dasein privilegiado ontológicamente, abierto al mundo y a los otros pero caído en una existencia inauténtica es considerado por Heidegger como cuidado o cura.⁴²

La segunda parte de *Ser y tiempo*, titulada “el Dasein y la temporalidad” tiene como objetivo la interpretación ontológica original del Dasein, que sólo puede llevarse a cabo desde el horizonte del tiempo.

⁴¹ *Ibíd.*, p. 195, § 36.

⁴² Expresión que toma Heidegger de un personaje mítico descrito por Higino: la diosa Cura, hermana gemela de la geografía, forma al hombre con la ayuda del barro de la Tierra, y del espíritu infundido por Júpiter.

Para esto Heidegger recurre al análisis fenomenológico de la angustia, el cual había sido realizado por Kierkegaard en su famosa obra *El concepto de la angustia*. La angustia se distingue del temor por que este último se refiere a objetos concretos que nos hacen tener sentimientos de inseguridad o miedo; en cambio la angustia es un estado que no se refiere a un objeto concreto, sino a una situación mucho más original, que está en la base misma del Dasein. La angustia es un estado existencial que proyecta el estado de ser abierto del Dasein, la amplitud cualitativa de sus posibilidades como un ser en devenir, su situación como un ser arrojado en la temporalidad, como un ser caído, como un ser para la muerte. Este análisis muestra la "disposición afectiva fundamental de la angustia como modo eminente de la apertura del Dasein."⁴³ La angustia nos remite a nosotros mismos, a nuestro propio ser y nos abre el camino para una existencia auténtica, alejada de la trivialidad de la masa.

La angustia abre el camino a la conciencia de sí del Dasein, a su destino existencial, a la conciencia de su ser inauténtico y a su destino como ser para la muerte. Si bien la angustia puede leerse como algo negativo o desagradable desde los parámetros de la existencia inauténtica; en realidad es el estado para conocer nuestra condición originaria, anticipando su posibilidad extrema que es la nada.

Ser y tiempo fue concebido como una obra mucho más extensa en su temática como Heidegger había ofrecido en el §8 de su primera edición, esta parte inconclusa de *Ser y tiempo* estaría dedicada a "los rasgos fundamentales de una destrucción fenomenológica de la historia de la ontología al hilo de la problemática de la temporalidad."⁴⁴ Este estudio incluiría un análisis de las distintas concepciones ontológicas desarrolladas a lo largo de la filosofía, especialmente las de Kant, Descartes y Aristóteles. Para muchos estudiosos de Heidegger el proyecto inicial fue desarrollado, aunque no de manera explícita, en sus obras posteriores.

⁴³ *Ibíd.*, p. 206, § 39.

⁴⁴ *Ibíd.*, p. 62 § 8.

Referencias bibliográficas

Edición original:

HEIDEGGER Martin, *Sein und Zeit*, Niemeyer Verlag, Halle, 1927

Traducción al español:

HEIDEGGER Martin, *Ser y tiempo*, traducción de Jorge Eduardo Rivera, editorial universitaria, Santiago de Chile, 3ª. Ed., 2002

HEIDEGGER Martin., *El ser y el tiempo*, traducción de José Gaos, UNAM, México, 1951

Traducción al inglés:

HEIDEGGER Martin, *Being and Time*, traducción de John Macquarrie y Edward Robinson, SCM Press, Londres, 1962

HEIDEGGER Martin, *Being and Time*, tr Joan Stambaugh, State University of New York Press, Albany, 1996

Biografía:

OTTO Hugo, *Martin Heidegger. En camino hacia su biografía*, Alianza, Madrid, 1992.

1928
La construcción lógica del mundo

Rudolph Carnap
(1891-1970)

“No debemos engañarnos acerca del hecho de que las corrientes actuales del campo de la metafísica filosófica y religiosa, que se oponen a la actitud científica, tienen en nuestros días gran influencia. Sin embargo, ¿qué es lo que nos da confianza en que será escuchada nuestra exigencia de claridad y de una ciencia libre de metafísica? es la intelección, o, para decirlo de manera más cuidadosa, la creencia de que las fuerzas opositoras pertenecen al pasado.”⁴⁵

Rudolph Carnap nació en Ronsdorf, en el norte de Alemania, descendiente de una familia humilde y religiosa, su padre falleció cuando él tenía siete años. Se trasladaron entonces a Barmen. Durante el periodo comprendido entre los años 1910 y 1914 realizó sus estudios en la Universidad de Jena y en la de Friburgo. En su autobiografía intelectual se refiere a esos años, “primero me concentré en la filosofía y en las matemáticas; más adelante me dediqué especialmente a la física y a la filosofía.”⁴⁶

Conoció y asistió a tres cursos con Frege, quien lo impresionó poderosamente, también hizo mella en él un curso sobre *La crítica de la razón pura* con Bruno Bauch. En los comienzos de la guerra, en 1914, Carnap se alistó en el ejército donde sirvió tres años en el frente y posteriormente en Berlín. En ese periodo se interesó especialmente por la teoría de la relatividad de Einstein, la cual le entusiasmó por su simplicidad y capacidad explicativa de sus principios básicos.

⁴⁵ *La construcción lógica del mundo*, p. 7.

⁴⁶ *Autobiografía intelectual*, p. 30.

Terminada la guerra concluyó sus estudios, doctorándose en Jena en 1921 con la tesis: *Der Raum. Ein Beitrag zur Wissenschaftslehre* (El área: una contribución a la enseñanza de las ciencias). Continuando con su interés por la lógica simbólica, le escribió a Russell para ver si le podía facilitar un ejemplar de *Principia Mathematica* a lo que el filósofo inglés respondió enviándole una síntesis de su puño y letra. También en esos años entró en contacto con Schlick, quien lo invitó a Viena como su asistente.

En 1926 fue nombrado asistente de profesor en la Universidad de Viena donde se incorporó al Círculo de Viena; en 1929 con Hans Reichenbach y Otto Neurath escribió el manifiesto del Círculo, siendo uno de los filósofos más relevantes de dicha agrupación. El grupo de filósofos y científicos agrupados en el Círculo de Viena, leyó con detenimiento durante una temporada el *Tractatus* de Wittgenstein, el cual consideraron como una propuesta muy cercana a sus ideas, por esto afirma que Frege, Russell y Wittgenstein fueron los filósofos que más influyeron en su pensamiento. En 1928 publicó *La construcción lógica del mundo*, obra que desarrolla una visión empírica y lógica de nuestra concepción epistemológica del mundo. Esta obra tuvo una importante acogida, no solamente en el Círculo de Viena sino en muchos ámbitos cercanos al empirismo y a la filosofía de la ciencia. También ese mismo año publicó *Los pseudoproblemas en filosofía*.

En 1929 funda junto con Reichenbach la revista *Erkenntnis*. Al siguiente año impartió un curso en Varsovia, en donde intercambió ideas con Tarski, y hacia finales de ese mismo año se trasladó a vivir a Praga como profesor de filosofía de la naturaleza en la universidad, donde publicó *La sintaxis lógica del lenguaje*.

De ascendencia judía y públicamente reconocido como pacifista, Carnap se vio obligado a trasladarse a Estados Unidos ante el crecimiento de la persecución nazi, abandonando Praga en diciembre de 1935. Fue nombrado profesor en la Universidad de Chicago a través de sus amigos Charles Morris y Willard Van Orman Quine. Allí participó en la elaboración del *International Encyclopedia of Unified Science*. A partir de entonces Carnap tuvo una enorme influencia en los ámbitos filosóficos de Estados Unidos, fue profesor de las universidades de Harvard, Princeton y UCLA, organizó eventos con las principales personalidades en el área de la filosofía de la ciencia, en las que destacan: Russell, Einstein, Tarski, Kripke y Quine. Adquirió la nacionalidad americana en 1941.

Durante su estancia en los Estados Unidos Carnap escribió diversos libros sobre lógica y semántica, entre los que destacan: *Introducción a la Semántica* (1942), *Formalización de la lógica* (1943), *Significado y necesidad: un estudio sobre semántica y lógica modal* (1947), *El continuo del método inductivo* (1952). Carnap falleció el 14 de septiembre de 1970, en Santa Mónica, California, mientras trabajaba en la teoría de la inducción lógica.

La construcción lógica del mundo

Como el título del libro lo muestra, *La construcción lógica del mundo* es un intento de reconstruir los niveles del conocimiento humano y los conceptos que de ellos se derivan a partir de una estructura lógica y positivista de la realidad. Carnap muestra desde el comienzo de la obra una enorme confianza en los nuevos desarrollos de la lógica a partir de Frege y Russell, ya que gracias a ella "algunos problemas se simplificarán considerablemente, mientras que otros se desenmascararán como meros pseudoproblemas."⁴⁷ El libro pretende seguir esta nueva manera de hacer filosofía, teniendo como paradigma el rigor científico y el modo de proceder de las matemáticas y la física. Esta nueva actitud filosófica está encaminada hacia una fundamentación de nuestros conocimientos filosóficos en apego al tribunal del entendimiento y rechazando la intuición o las necesidades humanas como criterio de verdad. Específicamente la obra pretende una "reconstrucción racional de los conceptos que se usan en todos los campos del conocimiento, reconstrucción hecha sobre la base de conceptos sobre lo inmediatamente dado."⁴⁸ Esta tarea quiere salir al paso de la dicotomía entre racionalismo y empirismo, al considerar que ambos sistemas afirman que los sentidos proveen el material del conocimiento, mientras que la razón lo ordena en un sistema más amplio; lo que significa una base empírica como fundamento de todas nuestras percepciones, favorecida por una reconstrucción lógica de nuestro campo epistemológico sobre el mundo.

La obra está estructurada en tres grandes bloques temáticos, el primero de ellos aborda de manera cuidadosa la parte metodológica del

⁴⁷ *La construcción lógica del mundo*, p. VI.

⁴⁸ *Ibíd.*, p. IX.

sistema bajo el cual puede hacerse una construcción lógica del mundo. Su objetivo es desarrollar un sistema lógico-epistemológico de los objetos o de los conceptos, llamado "sistema de constitución." La tarea consiste en derivar, paso por paso los conceptos de la ciencia, la filosofía, las matemáticas, a partir de ciertos conceptos básicos, al modo de un árbol genealógico que muestra la conexión genética de cada uno de ellos; este proceso recibe el nombre de "constituir" los conceptos. La tesis principal de la teoría de la constitución afirma que es posible derivar todos los conceptos a partir de unos cuantos conceptos básicos. Así pues, el "sistema de constitución" es una ordenación de los objetos en forma de escalera, que muestra que los objetos que pertenecen a un nivel son constituidos a partir del nivel inferior. Carnap formaliza esta regla de constitución afirmando que si 'a' puede ser reducida a 'b' y 'b' a 'c' también se podrá reducir 'a' a 'c' en una reducibilidad transitiva, de forma que todas las proposiciones acerca de 'a' puedan ser transformadas en proposiciones acerca de 'b' y 'c', esto es se puede "constituir" 'a' a partir de 'b' y 'c'. Como puede verse, el intento de Carnap es muy similar al de Frege y Russell, de fundamentar y derivar de conceptos básicos un sistema amplio, la diferencia con ellos es la amplitud del sistema en Carnap, pues no se trata de inferir la matemática a partir de la lógica, sino de inferir el mundo (sus conceptos) a partir de la lógica y las percepciones básicas.

El sistema de constitución lleva implícita la tarea de relacionar y ordenar cada uno de los objetos que constituyen nuestro horizonte epistemológico del mundo, para ello la lógica de relaciones y la lógica de clases es fundamental. La génesis de nuestras percepciones y conceptos básicos provienen de la relación entre las vivencias elementales y los recuerdos de semejanza que se originan a partir de ellos. Estas vivencias tienen su base en la "psique propia", sin excluir la posibilidad de un sistema cuyos conceptos básicos se refieran a los objetos físicos, esto es, las propiedades y las relaciones observables en las cosas; este sistema basado en objetos físicos tendría la ventaja de una mayor concordancia intersubjetiva que sirve para establecer el lenguaje científico. Este sistema en base a lo físico fue desarrollado por el propio Carnap y Neurath, bajo el nombre de "fisicalismo."

Siguiendo la estructura de la obra, el segundo bloque temático corresponde a la constitución de los objetos del mundo, la escalera a la que hace referencia Carnap. Para esto establece tres niveles de constitución; el primero de ellos es el nivel de la psique propia, como nivel origina-

rio e inferior de nuestro mundo cognoscible. La relación básica (Rb) o "Recuerdo de semejanza" es el primer peldaño de la escalera de la constitución del mundo. Esta relación o recuerdo de semejanza es definida como hechos reales, donde "Hechos reales: 'x' y 'y' son vivencias elementales, en la cual una representación retenida 'x' se compara con 'y', y se reconoce que entre sí tienen semejanza parcial, es decir, que concuerdan aproximadamente en un componente de la vivencia."⁴⁹ A partir de un lenguaje formal, Carnap construye diversas propiedades básicas, como son el de semejanza parcial (Sp), círculos de semejanza (Cs), clases cualitativas (cual), igualdad parcial (Ip), semejanza entre cualidades (Sc), entre otras. A modo de ejemplo hay un esbozo de constitución de las percepciones primarias que conforman la 'clase de los sentidos', particularmente del sentido de la vista, lo que permite la descomposición de algunas vivencias elementales.

El segundo nivel de constitución corresponde al nivel físico, a la constitución del espacio visual tridimensional y la del mundo espacio-temporal. Los objetos bidimensionales del campo visual propio del nivel de la psique pueden ser asociados como atributos de un universo, como objetos en perspectiva, multidimensionales. En este nivel físico juega un papel importante la analogía como complemento del mundo de la percepción, la cual es explicada de la siguiente manera: "si la atribución de cualidades sensibles concuerda completa o aproximadamente con los dominios parciales de dos regiones-espacio-tiempo, mientras que la región restante muestra atribuciones en una región-espacio-tiempo para puntos cuyos puntos correspondientes en la otra región no tienen cualidades atribuidas del sentido en cuestión, entonces se harán atribuciones por analogía."⁵⁰ Al final de este nivel, Carnap señala que una vez constituido el mundo de la física, se pueden caracterizar todos los procesos y todas las cosas que hay en él, ya sea, indicando el lugar y el tiempo, o mediante la relación que estos tienen con otros procesos y con otras cosas; de esta forma se abre la constitución a los objetos de la biología.

El tercer nivel; el nivel superior, se refiere a los objetos de la psique ajena y los objetos culturales. El desarrollo de estos temas es explícitamente más genérico, dicha percepción es posible mediante la comuni-

⁴⁹ *Ibíd.*, p. 201.

⁵⁰ *Ibíd.*, p. 240.

cación intersubjetiva; primeramente a partir de los signos y la codificación y decodificación de éstos como lenguaje. La constitución asciende a la percepción del mundo del otro por medio del lenguaje, entendido éste en un sentido amplio, no solamente como lenguaje verbal sino todas aquellas manifestaciones que revelan rasgos de la psique de un otro. Una vez abierta la percepción al mundo de los otros, el nivel siguiente de constitución se refiere a la relación intersubjetiva entre personas, la cual va ascendiendo a nuevos niveles como son la ciencia y los objetos culturales; que abarcan, por su parte una diversidad de niveles, como son el dominio de los valores éticos, estéticos, religiosos, biológicos; todos ellos se originan a partir de vivencias valorativas, que a su vez se basan en vivencias perceptivas de cualidades sensibles.

Uno de los muchos ejemplos que pone Carnap en su libro como constitución, es el caso del estado como un objeto cultural superior. "El objeto «Estado» puede ser constituido en la siguiente forma: «Estado» se llama la estructura de relaciones que hay entre las personas, la cual se caracteriza de tal y cual manera por sus manifestaciones, es decir, por la conducta psíquica de estas personas y las disposiciones para esa conducta, sobre todo las disposiciones de una persona para actuar, acción que está condicionada por ciertos actos volitivos de otras personas."⁵¹

Finalmente el libro aborda algunos problemas filosóficos tomando como base la teoría de la constitución. Gracias a este sistema se tiene acceso a un orden unitario de los conceptos que sirve para hacer un análisis de los problemas clásicos de la filosofía, acercándonos de esta manera a su posible solución o para dejar al descubierto que se trata de un pseudoproblema, el cual no tiene sentido resolver. Carnap muestra la aplicación del sistema a cinco tipos de problemas: los relativos a la esencia, donde se encuentran problemas como la diferencia entre los conceptos individuales y los singulares; sobre la identidad; la constitución de la metafísica; el dualismo cuerpo-alma; el problema del yo y la esencia de la causalidad. Como puede observarse estos problemas son muy característicos de la filosofía analítica del siglo XX. También aborda problemas psicofísicos, los referentes a la constitución empírica de la realidad; los referentes al realismo, idealismo y fenomenalismo como

⁵¹ *Ibíd.*, p. 268.

problemas metafísicos y, por último, a la tarea y límites de la ciencia; las distinciones entre creer y saber; y la intuición metafísica.

A modo de ejemplo de la aclaración de problemas filosóficos, puede glosarse “el problema del yo” con el que muestra el sin sentido del *cogito ergo sum* cartesiano. El yo no son las vivencias elementales sino la clase de estas vivencias, el yo es una unidad y pertenece a una constitución superior y no elemental. Por esto, el postulado cartesiano *cogito ergo sum* comete el error de unificar en un mismo nivel las vivencias elementales con la vivencia del yo como unidad. La diferencia de niveles es obvia para Carnap, pues el yo es una vivencia que se constituye al querer distinguirse de los otros yo, lo que acontece sólo después de haber constituido las psiques ajenas, y no por el hecho de la percepción. De esta manera “del ‘yo vivenció’ no se sigue que yo existo, sino que una vivencia existe. El yo no pertenece en absoluto al enunciado de la vivencia elemental.”⁵² Con este breve ejemplo, como en muchos de los otros que presenta, el sistema de la constitución de los objetos ayuda a mostrar el peldaño que corresponde a cada objeto en la escalera de nuestra constitución del mundo, mostrando los equívocos, en este caso de Descartes, a los que se incurre cuando no se tiene en cuenta el nivel específico de constitución.

⁵² *Ibíd.*, p. 299.

Referencias bibliográficas

Edición original:

CARNAP Rudolph, *Der Logische Aufbau der Welt*, Felix Meiner Verlag, Leipzig 1928

Traducción al español:

CARNAP, Rudolph, *La construcción lógica del mundo*, traducción de Laura Mues de Schrenk, UNAM, México, 1988

Traducción al inglés:

CARNAP Rudolph, *Structure of the World. Pseudoproblems in Philosophy*. Rolf A. George, 1967. *The Logical* University of California Press.

Autobiografía:

CARNAP Rudolph, *Autobiografía intelectual*, traducción de Carmen Castells, Paidós, Barcelona, 1992

1932
El espíritu de la filosofía medieval

Étienne Henry Gilson
(1884-1978)

“Una filosofía puede invocar una revelación y ser falsa, pero no porque en ella se inspire, sino porque es una mala filosofía: los errores de Malebranche, tan profundo y auténticamente cristiano, serían buen ejemplo de ello; pero una filosofía puede inspirarse en una revelación y ser verdadera, y si es verdadera es porque es una buena filosofía.”⁵³

Étienne Henry Gilson nació en París el 13 de junio de 1884 en el seno de una familia católica, originaria de la Borgoña. Sus primeros estudios los realizó en el seminario menor en Notre-Dame-des-Champs y posteriormente en el Liceo Enrique IV, donde estudió filosofía. Sus estudios los concluyó en la Sorbona en 1907, conoció, entre otros, a Lucien Lévy Bruhl, Henri Bergson y Emile Durkheim. Al año siguiente contrajo matrimonio con Therese Ravise con quien tuvo un hijo y dos hijas, su esposa falleció en 1949 a causa de leucemia. Durante varios años fue profesor de bachillerato. Siendo profesor en la Universidad de Lille defendió su tesis doctoral en la Universidad de París con su investigación sobre *La libertad en Descartes y la teología*.

Durante la Primera Guerra Mundial Gilson perteneció al ejército como sargento, sirviendo en el frente participó en la batalla de Verdún, una de las más largas y sangrientas de la historia, en la que murieron cerca de un millón de personas en el campo de batalla. Fue apresado en febrero de 1916 y pasó dos años en cautiverio. Posteriormente recibió la cruz de guerra por su valor. Terminada la guerra pudo ingresar a la Sorbona como profesor de historia de la filosofía medieval, donde permaneció once años, durante este tiempo su interés y dedicación por los

⁵³ *El espíritu de la filosofía medieval*, p. 372.

autores y la temática medievalista le dieron una importante reputación en esa área. Es importante señalar la importancia que para la filosofía católica, el tomismo y los estudios medievales tuvieron las encíclicas *Aeterni patris* de León XIII y la *Pacendi* de Pío X que dieron origen al neotomismo como corriente filosófica, que tanta influencia tuvo en los ámbitos religiosos católicos del Siglo XX, en donde Gilson fue el principal y más influyente representante.

Gilson fue invitado a dirigir el Instituto de Estudios Medievales que se estableció en 1929 con el colegio San Miguel de la Universidad de Toronto. Bajo su dirección se convirtió en el mejor centro de estudios medievales en occidente. En los años 1931-32 Gilson fue invitado a la Universidad de Aberdeen dentro de las Gifford Lectures para dictar dos series de conferencias, las cuales tuvieron una enorme acogida y lo proyectaron como uno de los principales representantes del tomismo y la filosofía medieval, dichas conferencias fueron publicadas bajo el nombre de *El espíritu de la filosofía medieval*, traducidas al inglés en 1936. En 1932 ocupó la cátedra de historia de filosofía medieval en el Colegio de Francia. Otra obra importante *La unidad de la experiencia filosófica* (1937) fue producto de unas conferencias dictadas en la Universidad de Harvard en 1935 en la cátedra William James. En 1949 fue nombrado miembro de la Academia Francesa. Después de años de viajar entre Francia y Canadá, Gilson renunció a su silla en el Colegio de Francia en 1951 para dedicar todo su tiempo a su carrera como director del Instituto de Estudios Medievales en Toronto. La obra de Gilson es muy extensa, algunos de sus títulos incluyen: *El tomismo* (1919); *Estudios de filosofía medieval* (1921); *Santo Tomás de Aquino* (1925); *Introducción al estudio de San Agustín* (1929); *La teología mística de San Bernardo* (1934); *Cristianismo y filosofía* (1936); *Eloisa y Abelardo* (1938); *Realismo tomista y crítica de la conciencia* (1939); *Dios y la filosofía* (1941); *El ser y la esencia* (1948); *La filosofía de San Buenaventura* (1953); *Filosofía cristiana en la edad media* (1955); *Elementos de la filosofía cristiana* (1960) y *La filosofía y la teología* (1960). Gilson muere el 19 de septiembre de 1978, en Cravant, Francia.

El espíritu de la filosofía medieval

Gilson representa durante el siglo veinte a un sector importante del quehacer filosófico vinculado con la filosofía cristiana, que en ese siglo tuvo un significativo auge bajo la caracterización de neo-tomismo. Des-

de una perspectiva sociológica, la influencia del pensamiento cristiano ha seguido teniendo fuerza; si bien ya no tiene el papel que tuvo siglos atrás, siguen existiendo importantes universidades en todo el mundo, filósofos y editoriales que continúan impulsando dicha filosofía. Como se había mencionado, los antecedentes más cercanos al neo-tomismo fueron las condenas papales al modernismo y a muchas de las posturas filosóficas que surgieron en los últimos siglos. Dicha condena estuvo acompañada de la recomendación, entendida a veces como un mandato, de tomar el pensamiento de Santo Tomás como eje central de la filosofía cristiana. Bajo este contexto Gilson se convirtió en el filósofo e historiador más destacado de la filosofía medieval y del tomismo, haciendo propuestas innovadoras sobre el valor de la filosofía medieval y de la metafísica desde la filosofía cristiana. Sus obras y en especial *El espíritu de la filosofía medieval* fueron una importante guía para el cultivo y las nuevas propuestas en dicha línea filosófica. Como es sabido, muchos de los grandes filósofos del siglo veinte tuvieron como referente para sus críticas la filosofía surgida de la tradición cristiana, incluyendo la moderna. Una parte de la crítica misma a la filosofía puede interpretarse como un intento de desligarse definitivamente de esa tradición. Por esto el pensamiento de Gilson es un buen ejemplo de las respuestas del tomismo en el contexto en el que se desarrolla la filosofía del siglo veinte.

El espíritu de la filosofía medieval consta de veinte capítulos, todos ellos dictados como conferencias en Aberdeen. El libro recorre una tesis central: que la filosofía medieval representa un paso adelante con respecto a la tradición filosófica clásica, sin que esto signifique una desconexión de la filosofía griega. La filosofía medieval, y en especial la filosofía cristiana, tienen una originalidad en la realidad como objeto de estudio y en el método. Claramente el libro busca contestar a los críticos de la filosofía medieval cristiana. “Estas lecciones concurren hacia la siguiente conclusión: que la Edad Media ha producido, además de una literatura cristiana y un arte cristiano, lo que es harto sabido, una filosofía cristiana, que es lo que suele negársele.”⁵⁴

Es conocida la crítica de Heidegger a los intentos de la filosofía cristiana, para este autor alemán el cristianismo cae en una petición de principio al pretender hacer filosofía, pues pone de antemano aquellas

⁵⁴ *Ibíd.*, p. 11.

cosas a las que llegará por medio de una filosofía orientada por los dogmas. Para él, como para la fenomenología en general, la principal tarea de la filosofía es la de evitar los supuestos que de una u otra forma han viciado la historia de la filosofía. Esta concepción heideggeriana es un buen ejemplo de las críticas directas que ha recibido la filosofía cristiana, y es a ese tipo de críticas a lo que Gilson quiere responder en su libro.

El problema central de la interpretación de la filosofía cristiana consiste en la confusión que se presenta ante los dos polos: el filosófico y el cristiano, como si se tratara de una contradicción en los términos. Para el racionalismo entre la religión y la filosofía existe una diferencia esencial. "No todos concuerdan sobre la esencia de la religión, lejos de ello; pero todos están acordes en afirmar que no es del orden la razón, y que a su vez la razón no podría depender del orden de la religión."⁵⁵ Así como nadie buscaría elaborar una matemática cristiana, o una biología cristiana, o cualquier otra disciplina directamente relacionada con la ciencia, al estar en el entendido de que existe una radical independencia entre los conocimientos científicos y la religión, de la misma manera los racionalistas califican de absurda la intromisión de la religión dentro de la filosofía. Para el racionalista la razón, la ciencia y la filosofía están en la cima del conocimiento humano y ven con desconfianza los intentos de que la religión sea el parámetro último de la filosofía. Este intento se sintetiza en el lema tomista: *Philosophia ancilla theologiae*.⁵⁶

El otro polo, el cristiano celoso de la filosofía, igualmente considera absurdo que la religión necesite de una racionalización filosófica para sostenerse; por el contrario, la religión se basta a sí misma. Desde esta perspectiva la filosofía sería una forma de traición al cristianismo. "Aún hoy el protestantismo juzga que es su deber, «reaccionar contra la invasión del espíritu pagano en la Iglesia» y que éste fue uno de los principales fines que se propusieron los reformadores del siglo XVI."⁵⁷ También Malebranche, quien no era protestante, se quejó con insistencia del carácter pagano de la escolástica. Erasmo también protestó contra las inclusiones de la filosofía griega y de un espíritu racional emprendido por la filosofía medieval. Para él, la "filosofía de Cristo" es el Cristo

⁵⁵ *Ibíd.*, p. 14.

⁵⁶ La filosofía es esclava de la teología.

⁵⁷ *Ibíd.*, p. 376.

sin la filosofía: los Evangelios. San Pedro Damiano en la Edad Media prevenía a los teólogos del peligro en que ponían a la fe haciéndose filósofos. Hacia el final de la Edad Media, Gregorio IX, el impulsor de la inquisición, en un discurso a los maestros de teología de la Universidad de París pedía que los doctores en teología alejarse de la filosofía, pues “los filósofos reemplazan al texto inspirado por Dios, el arca de la alianza tiene tratos con Dagon,⁵⁸ y, a fuerza de querer confirmar la fe por la razón natural, hacen inútil a la fe misma, puesto que no habría ningún mérito en creer lo que la razón podría demostrar.”⁵⁹

También dentro de esta polarización se encuentran la oposición de las tradiciones agustiniana y tomista. Por una parte los agustinianos ven un exceso de racionalismo pagano en la teología y la filosofía tomista, como si tuviera siempre en mente hacer compatible el cristianismo a las categorías aristotélicas, en una actitud de sumisión. Pero, por otro lado, el tomismo considera que su maestro ha sido el más lúcido filósofo que tuvo el cristianismo en la Edad Media, y que gracias a su interés por Aristóteles pudo construir su teología y dar respuesta, como ningún otro, a las cuestiones disputadas. Los agustinianos insisten en que las revelaciones de fe son suficientes para alcanzar la verdad, mientras que el tomismo opina que la razón clarifica y reviste dichas verdades. Siguiendo la noción de sabiduría griega, los tomistas consideran que el bien supremo del ser humano es la contemplación divina que tiene una mayor perfección cuando esta contemplación puede hacerse a través de la razón, que es la facultad humana más noble; por lo cual, renunciar a la posibilidad racional de entender la fe sería menospreciar lo más digno de la naturaleza humana. La postura agustiana va en otra dirección, el encuentro con Dios se da en el interior de la conciencia, en el reconocimiento de la propia debilidad ante la grandeza divina, en este sentido la racionalización de las escrituras y de las verdades de fe sobran.

Gilson insiste en muchos de los capítulos del libro en esta problemática básica de una filosofía cristiana, pues ambos polos parecieran tener argumentos sólidos para evitar la unión de lo filosófico y lo religioso, “¿por qué no renunciar a una noción que a nadie satisface? (...) ¿no sería más sencillo disociar completamente las dos nociones y, dejando

⁵⁸ El segundo demonio en la jerarquía infernal.

⁵⁹ *Ibíd.*, p. 377.

la filosofía a la razón, restituir el cristianismo a la religión?"⁶⁰ Esta es la problemática que busca resolver Gilson en su texto.

La solución que ofrece el libro no radica en una simple síntesis de esos dos polos, de la filosofía y de la religión cristiana, sino que distinguiéndolos no los hace antagonicos. Desde una perspectiva racional, la postura de Gilson, es que el cristiano, como cualquier otro ser humano, tiene la capacidad de conocer la filosofía que le antecede y, en un plano racional-filosófico, buscar su continuidad crítica y su perfeccionamiento; pero ante todo, la existencia de una filosofía cristiana era algo inevitable, debido sobre todo a que los cristianos son personas pensantes. En la medida en que un individuo cristiano se interesa por reflexionar seriamente sobre la realidad y la religión estará encaminado al quehacer filosófico. Lo más lógico ante esta circunstancia es acudir a las explicaciones filosóficas que nos anteceden culturalmente para, a partir de ahí, poder construir argumentos propios. Esta continuidad de la filosofía, a partir de las tradiciones culturales, es la forma en que evolucionó la filosofía moderna.

"Toda filosofía procede de otra y de ella se distingue; bien puede la crítica histórica mostrar cómo procede y en qué sentido se distingue, pero negándole el derecho de distinguirse la destruiría a la vez que a su objeto."⁶¹ Inspirándose en Platón y Aristóteles, los filósofos cristianos llevaron los principios de la filosofía griega a nuevas consecuencias que sin la perspectiva cristiana no hubiera sido posible alcanzar. En esto consiste la influencia pero a la vez la renovación de la filosofía medieval cristiana.

En este sentido la evolución e incluso la crítica a la metafísica de la filosofía moderna tiene un origen religioso, que no puede transformarse en sólo racional al pretender separar lo filosófico de lo religioso, "el Dios de Descartes, el de Leibniz, el de Malebranche, el de Spinoza, el de Kant, como el de Santo Tomas no existirían sin el del Antiguo y Nuevo Testamento."⁶²

Por otro lado, el interés filosófico del cristianismo no significa, sin más, la transformación del carácter religioso y de la fe en un problema racional. Gilson considera que existe la tentación de querer que el

⁶⁰ *Ibíd.*, p. 19.

⁶¹ *Ibíd.*, p. 365.

⁶² *Ibíd.*, p. 372.

cristianismo se incorpore enteramente a la filosofía, considerando que de esa forma el cristianismo ganaría en solidez racional ante el mundo, como aconteció de manera análoga entre la filosofía y la ciencia, cuando la reflexión filosófica moderna consideró que su argumento de validez estaba cifrado en su incorporación al método y a las categorías científicas. Por el contrario “los cristianos que eran, querían seguir siendo o aspiraban a ser filósofos, dieron pruebas del más elemental buen juicio no dirigiéndose al evangelio para buscar en él con qué fundar una secta que se añadiría a las demás sectas filosóficas.”⁶³ Al distinguir lo filosófico de lo religioso queda sin fuerza el problema antes planteado; sólo aparece como problema cuando existe una polarización entre lo racional y lo religioso.

La controversia entre las dos tradiciones cristianas: agustinismo y tomismo, muestra dentro del mismo cristianismo una versión religiosa del problema. Gilson propone una solución donde ambas partes concedan: los agustinos deben reconocer que aún para los cristianos la razón es esencialmente distinta de la fe, y la filosofía de la religión, como el mismo San Agustín aceptó. Por otro lado, los tomistas deben admitir que la razón es inseparable de la fe en su ejercicio como reconoció Santo Tomás. De esta forma llegamos a un punto de partida para el diálogo entre ambas posturas pues la filosofía cristiana aparece como no contradictoria. Por consiguiente, existe una circunstancia donde esto es posible: cuando de hecho se ejercita la razón del cristiano. “No hay razón cristiana, pero puede haber un ejercicio cristiano de la razón.”⁶⁴

⁶³ *Ibíd.*, p. 381.

⁶⁴ *Ibíd.*, p. 21.

Referencias bibliográficas

Edición original:

GILSON Etienne, *L'esprit de la philosophie médiévale*, Librairie Philosophique J. Vrin, París, 1932

Traducción al español:

GILSON Etienne, *El espíritu de la filosofía medieval*, traducción de Ricardo Anaya Rialp, Madrid, 2004

Traducción al inglés:

GILSON Etienne, *The Spirit of Medieval Philosophy*, traducción de Edward T. Oakes y A. H. C. Downes, University of Notre Dame Press, Chicago, 1991

Biografía:

MCGRATH Margaret, *Etienne Gilson, a bibliography*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto, 1982.

1932
Filosofía

Karl Jaspers
(1883-1969)

“Si quiero saber lo que es el ser, tanto más decisivamente se me muestra el desgarramiento del ser para mí cuanto más implacablemente sigo preguntando y cuanto menos me dejo engañar por cualquier imagen constructiva del ser. Nunca tengo el ser sino que siempre tengo solo un ser.”⁶⁵

Karl Theodor Jaspers nació en Oldenburg, Alemania, el 23 de febrero de 1883. Por la influencia profesional de su padre comenzó los estudios de derecho, aunque algunos semestres después decidió abandonarlos para prepararse como médico, graduándose en 1909. Este cambio se debió en parte a su enfermedad pulmonar y cardíaca la cual lo marcó a lo largo de su vida, lo que se manifestó, entre otras cosas, en su método y preocupaciones filosóficas, y en una forma de vida sedentaria, alejada de frecuentes viajes o situaciones que exigieran de él un desgaste físico. Enfermedad que estará presente en su concepto de “situaciones límites” por las cuales un individuo se enfrenta de manera más radical y transparente a la existencia.

Trabajó algunos años como asistente sin sueldo en la clínica psiquiátrica de Heidelberg antes de ser nombrado profesor de psiquiatría en la misma universidad. En 1913 publicó su manual de *Psicopatología general*, con una importante influencia del método fenomenológico y de la propuesta de Dilthey sobre las ciencias del espíritu, en ambos casos como forma de abordar los problemas humanos. El éxito de este libro fue enorme y le valió la cátedra de Psiquiatría en Heidelberg. Hasta la fecha sigue reimprimiéndose debido a su amplio uso en escuelas de psiquiatría.

⁶⁵ *Filosofía*, Tomo II, p. 355.

Sus intereses por la filosofía crecían cada vez más; poco tiempo después de la publicación de *Psicopatología general* hizo las oposiciones para obtener la cátedra de psicología en la facultad de filosofía. Con la experiencia traumática de la Primera Guerra Mundial, Jaspers reflexionó sobre los efectos psicológicos que provoca la guerra en el ejército y en la sociedad en general. Unos años después y como fruto de su reflexión filosófica en torno a la psicología comprensiva como propuesta filosófica, redactó su obra: *Psicología de las concepciones del mundo* publicada en 1919. Gracias a esta obra obtiene el reconocimiento como profesor de filosofía y en 1921 le fue otorgada una nueva cátedra más cercana a sus intereses filosóficos, la cual mantuvo hasta 1937. Durante ese tiempo Jaspers estuvo en contacto con Max Weber y con un grupo de intelectuales, entre los que destacaban Ernst Bloch, Emil Lask, Georg Simmel y Lukács. Puede destacarse la relación que mantuvo con Heidegger, a quien conoció en 1920 en casa de Husserl, y que duraría hasta 1933, relación cordial pero distante y en muchos momentos tensa. La relación terminó de fracturarse cuando Heidegger apoyó la causa del Nacionalsocialismo.

En 1932 publicó en tres volúmenes *Filosofía*, obra en la que desarrolla su pensamiento existencial. La antropología contenida en este libro se aparta del vicio común de objetivar al ser humano, pero al mismo tiempo evitando el recurso a una metafísica superficial. Este doble problema desarrollado en su obra fue una inquietud constante de Jaspers como profesor universitario. Esta misma perspectiva la encontró en autores como Kierkegaard y Nietzsche, los cuales difícilmente son reducibles a los esquemas clásicos de la enseñanza filosófica; pues si bien ambos son autores de enorme valor filosófico, su pensamiento no puede comprenderse bajo los esquemas ordinarios de las lecciones académicas.

Desde 1933 Jaspers manifestó su rechazo al nazismo, originado por sus convicciones morales y por solidaridad a su esposa, la cual era de origen judío. Este rechazo fue mal acogido por los partidarios del nazismo cuya fuerza aumentaba. Jaspers fue hostigado de diversas maneras y en 1937 fue cesado de sus funciones, en 1943 le fue prohibido publicar. Durante todo este periodo en el que otros intelectuales abandonaron Alemania o buscaron una cierta reconciliación con las ideas políticas dominantes, Jaspers se mantuvo firme en sus convicciones ideológicas y fue un agudo crítico del nazismo.

Es sabido que Jaspers y su mujer serían deportados a un campo de concentración el 14 de abril de 1945, sin embargo, para su fortuna,

los norteamericanos ingresaron a Heidelberg el primero de abril de ese año. Al finalizar la guerra, en 1945, por mediación de los americanos, le fue devuelta su cátedra en Heidelberg. En 1946 publicó *La culpabilidad de Alemania*, texto de gran valor en el que reconoce los errores alemanes pero al mismo tiempo busca un aprendizaje y reconciliación con miras al futuro de la humanidad. Este texto se constituyó como un referente obligado en la génesis de la República Federal Alemana.

En el ambiente enrarecido en el que se encontraba la Alemania de posguerra, Jaspers procuró ayudar a colegas y amigos, como Heidegger, para evitar que se identificaran con el nazismo. Él mismo prefirió apartarse de ese ambiente y decidió aceptar el ofrecimiento como catedrático en la Universidad de Basilea en 1948. Esta decisión no fue fácil como él mismo lo atestigua en sus diarios. Refiriéndose a las invitaciones que había recibido para dar unas conferencias en Basilea, donde le ofrecían una cátedra, afirma lo siguiente: "En 1947 vino Salim a reiterarme la invitación. Quise rechazarla de nuevo alegando mi trabajo y mis obligaciones en Heidelberg pero Salim me dijo: «caiga en la cuenta de que es muy improbable que los de Basilea repitan por tercera vez su invitación.» Entonces comprendí que no podía seguir dudando; tenía que decidirme. Si la Universidad de Basilea me ofrecía la cátedra siempre tenía tiempo de decir que no; pero era preferible no desaprovechar la experiencia de Basilea y el momento auténtico de tomar una decisión."⁶⁶ En esta universidad dio clases hasta el año de 1961, ahí murió el 26 de febrero de 1969.

Además de las obras mencionadas cabe destacar dentro de su producción los siguientes escritos: *Ambiente espiritual de nuestro tiempo* (1931); Dos colecciones de conferencias tituladas *Razón y existencia* (1935) y *Filosofía de la existencia* (1938); *Nietzsche* (1936); *Descartes y la filosofía* (1937); *De la verdad* (1947); *La fe filosófica* (1948); *Origen y meta de la historia* (1949); *La razón y sus enemigos en nuestro tiempo* (1950); *Schelling* (1955); *La bomba atómica y el futuro de la humanidad* (1958); *Nicolás de Cusa* (1964); *Escritos autobiográficos* (1967).

⁶⁶ JASPERS K., *Entre el destino y la voluntad*, traducción de J. Sagredo, Guadarrama, Madrid, 1969.

Filosofía

En 1932 Jaspers publicó en tres volúmenes su *Philosophie*, obra que está basada en sus cursos dictados en Heidelberg y que recoge de manera unitaria y propositiva su planteamiento filosófico sobre la existencia. La obra está dividida en tres libros, y contiene una introducción general sobre la tarea de la filosofía. La estructura conceptual de la obra se basa en las formas en que la reflexión filosófica existencial puede superar el devenir fáctico y los modos tradicionales del conocimiento, para alcanzar un acercamiento en torno al ser.

Estas formas son: «la orientación filosófica en el mundo», gracias a la cual el conocimiento objetivo del mundo nos muestra sus límites, pero al mismo tiempo nos exige no reducirnos a él. La segunda es «aclaración de la existencia», donde el individuo vuelve su reflexión sobre sí mismo, sobre sus determinaciones y las posibilidades de su libertad, por medio de este camino “Yo llego a ser mí mismo sólo con los otros y por virtud del mundo en el que actúo.”⁶⁷ En esta esfera hay una doble trascendencia, la primera respecto a la simple relación mundana del yo, y la segunda, del yo que para ser-sí-mismo necesita salir de sí mismo al comunicarse existencialmente con los demás. La tercera forma es «metafísica», en la que la reflexión filosófica da un paso más adelante en la búsqueda del ser, después de haber alcanzado las fronteras más radicales tanto del mundo objetivo como del mundo de la individualidad y de la intersubjetividad. En esta esfera el yo se pregunta y se aproxima lo más posible a la cuestión del ser absoluto, en el que se asienta el sentido de toda la realidad.

El primer libro se titula «La orientación filosófica en el mundo». Allí Jaspers realiza una reflexión acerca de la realidad empírica y el conocimiento que tenemos de ella. Este conocimiento del mundo, en su adecuada dimensión, proporciona al modo kantiano una visualización de los límites de nuestro conocimiento y de la realidad empírica como totalidad, además de ser una forma de remediar las necesidades vitales básicas y poder desarrollar el gusto natural por el saber objetivo. El conocimiento objetivo al hacer patente sus propios límites, nos saca de la seguridad que proporciona la aprehensión del mundo por medio de su conocimiento; sin embargo, esta limitación es a su vez una forma

⁶⁷ *Filosofía*, p. 61.

de liberarnos del mundo objetivo para preguntarnos sobre lo que es aprehendido de manera objetiva, por ese «algo más» que es exigido al toparse con las fronteras del conocimiento empírico. De esta forma Jaspers afirma que “sin mundo no hay trascendencia”⁶⁸, ya que sólo quien se ha apasionado por la orientación científica del mundo puede encontrar verdaderamente la orientación filosófica en el mundo, pues la orientación científica muestra la imposibilidad de una imagen del mundo válida, única y absoluta.

Jaspers desarrolla en este libro una visión sistemática de las ciencias, haciendo una exposición crítica del positivismo y del idealismo; si bien estas posturas cognoscitivas tienen una oposición mutua en aspectos centrales, ambas tienen el error común de pretender saberlo todo, con lo que vician la conciencia y proyección de sus propios límites, y del conocimiento humano en general. Su reflexión en esta primera parte se centra en diferenciar la labor propia de la filosofía respecto a la religión, a la ciencia, y al arte.

El segundo libro, «Aclaración de la existencia» aborda el carácter más subjetivo o individual de la existencia, a diferencia del primero que trata sobre la objetividad y el mundo. Jaspers realiza una distinción entre una reflexión más objetiva y empírica de la experiencia del yo que se puede ubicar con más precisión en el tiempo y en otras coordenadas espaciales y circunstanciales en contraposición con una existencia no conceptualizable; se trata de una conciencia de su propia constitución, que no existe sólo por sí misma, una existencia como libertad y una insatisfacción por una simple resolución del existir empírico. Estos caminos de experiencia interior que apuntan al encuentro del yo individual es lo que constituye el esclarecimiento de la existencia.

En esta tarea de esclarecimiento, la comunicación reviste un papel central, por lo que Jaspers le dedica un espacio amplio en este segundo libro. Bajo el principio de que el yo sólo es en comunicación con el otro, Jaspers valora la comunicación en dos sentidos; en la diversidad de manifestaciones empíricas que abundan en el lenguaje de la comunicación de nuestras sociedades; en ella el individuo se diluye en los ritos colectivos, actividad que en un sentido existencial aún no es comunicación. Por otra parte Jaspers señala que el individuo con una mayor conciencia de su existencia busca abrirse camino a una auténtica comunicación, en la

⁶⁸ *Ibíd.*, p. 34.

que se es consciente de sí mismo y al mismo tiempo busca la comprensión y el trato con los otros, en una auténtica relación interpersonal. La comunicación, mediante la discusión y el diálogo, que son el ejercicio del preguntar y el responder, ocupa un papel fundamental en la búsqueda del ser. Esta realidad se dirige en una dirección muy distinta al ejercicio de la filosofía como algo dogmático o cerrado.

La parte central de este segundo libro aborda al ser-sí-mismo como «libertad». A través de una fenomenología de la voluntad, Jaspers enfrenta la dialéctica de la libertad y la necesidad, desenmascarando el error de considerar a la libertad como algo absoluto, cuando en realidad siempre está en conexión con lo necesario y con el deber. Para abordar el ser-sí-mismo Jaspers desarrolla las situaciones límite, por las cuales el yo individual, muchas veces adormecido por el ajetreo de lo cotidiano y del mundo empírico puede despertar su conciencia a la radicalidad de su existencia, en su profundidad y en claro contraste con una visión empírica de la realidad. La muerte, el sufrimiento, la lucha y la culpa son situaciones que con frecuencia hacen que una persona trascienda su cotidianeidad y se pregunte por el verdadero sentido de la existencia y sobre la posibilidad de una realidad absoluta: "Sólo en la evidencia de la situación límite puede la posible «existencia» salir de este círculo del finito cuidado de su existencia empírica para pasar a otra conciencia."⁶⁹

El tercer libro se titula «Metafísica», es su trabajo más complejo en términos conceptuales, debido a que es la temática menos cercana a lo empírico o a una relación empírica del individuo. Al igual que al comienzo de la obra, Jaspers afirma que la pregunta por el ser constituye la pregunta incesante del filosofar; sin embargo, su respuesta es la más ardua, ya que requiere una conciencia de la limitación del mundo empírico y también una conciencia de la limitación del yo individual que cada uno tiene. Si los dos primeros libros estaban orientados a una filosofía de sendos límites, en esta parte se busca trascender las diversas categorías del pensamiento objetivo, incluidas las formas de la metafísica tradicional, lo que significa que el ser no puede ser pensado, ya que no puede ser un predicado, ni se refiere a los seres concretos que conocemos, ni tampoco es la conclusión de un argumento con premisas bien esclarecidas, ni puede ser cualquier otra forma de objetivación. Sin embargo se puede pensar que «hay lo que no se puede pensar». Este

⁶⁹ *Ibíd.*, Tomo II, p. 84.

pensamiento de lo impensable es fruto de los límites anteriormente descritos, muy cercana a esta reflexión está la interpretación que Jaspers hace de la expresión bíblica referida a Yahvé: "yo soy el que soy"⁷⁰ en donde se acentúa que *es* y no lo *qué* es. Esta presencia de algo que no es cognoscible objetivamente tiene un efecto existencial en el individuo que ha logrado reflexionar filosóficamente sobre la realidad contingente en sus dos dimensiones de límite. Este pensamiento de lo impensable produce una tensión, pues al no ser algo objetivo caben actitudes muy diversas, a las que Jaspers presta atención en sus antinomias ante el ser que se hace presente en su ocultamiento; por ejemplo, la primera de estas antinomias, simbolizada en el mito de Prometeo, muestra una tensión entre el posible abandono en el ser como un acto de confianza, o por el contrario la rebelión y el desafío como desconfianza ante la lógica del ser desconocido. De manera análoga Jaspers se refiere a otras antinomias, la de la caída y la ascensión, la ley del día y la pasión de la noche, la riqueza de lo múltiple y de lo uno.

Finalmente, Jaspers desarrolla otra forma en la que la reflexión filosófica accede a un acercamiento de lo trascendente, por medio de la lectura del escrito cifrado. Considera «lo cifrado» como aquello que contiene una presencia del ser y de la trascendencia, de tal manera que lo cifrado no se reduce nunca a un análisis objetivo ni a la existencia en un ser sujeto; por ejemplo, la experiencia de la naturaleza puede ser la ocasión de lectura de un escrito cifrado como pueden serlo también los mitos religiosos o incluso ciertas formas de especulación metafísica, pues en todas ellas hay una cierta transparencia de la realidad, henchida de ser. De hecho, no hay nada que no pueda ser cifra, pues toda la realidad manifiesta en última instancia el misterio del ser. Atención especial le merece el arte, pues gracias a él pueden captarse y transmitirse diversas intuiciones sobre la profundidad de la realidad. Sin embargo, la lectura de las cifras siempre puede ser ocasión de charlatanería o de confusión, ya que puede reducir la lectura a los parámetros objetivantes de la realidad. Jaspers considera que la cifra fundamental y decisiva, la que daría valor y sentido a todas las demás, no puede ser leída por nadie, pues esto supondría una sobrevaloración de nuestro propio estatuto ontológico.

⁷⁰ Ex. 3:14.

Filosofía es una obra muy extensa, no solamente por sus más de mil páginas, sino, sobre todo, por la riqueza de temas que aborda, difícilmente podemos echar de menos algún tema que no esté incorporado a esta propuesta existencial; por ejemplo, una versión ética de su propuesta, en la cual desciende a detalles muy concretos como el de la opinión pública, el estado benefactor, los preceptos éticos y jurídicos, o sus interesantes reflexiones acerca del suicidio, de la fidelidad en la perspectiva histórica, etc.

Referencias bibliográficas

Edición original:

JASPERS Karl, *Philosophie*, editada en tres volúmenes, Springer-Verlag, Berlín, 1932, segunda edición editada en un volumen, Heidelberg, 1948.

Traducción al español:

JASPERS Karl, *Filosofía*, publicada en dos volúmenes, traducción de Fernando Vela, ediciones de Puerto Rico y Revista de Occidente, 1958.

Traducción al inglés:

JASPERS Karl, *Philosophy*, traducción de E. B. Ashton, University of Chicago Press, Chicago, 1969.

Autobiografía:

JASPERS K., *Entre el destino y la voluntad*, traducción de J. Sagredo, Guadarrama, Madrid, 1969.

Biografía:

KIRKBRIGHT Suzanne, *Karl Jaspers: a biography: navigations in truth*, Yale University Press, New Haven, 2004.

1934
La lógica de la investigación científica

Karl Raymund Popper
(1902-1994)

“Por mi parte, me interesa la ciencia y la filosofía exclusivamente porque quisiera saber algo del enigma del mundo en que vivimos y del otro enigma, el del conocimiento humano. Y creo que sólo un renacer del interés por estos secretos puede salvar las ciencias y la filosofía de una especialización estrecha y de una fe oscurantista en la destreza singular del especialista y en su conocimiento y autoridad personales.”⁷¹

De familia judía, Karl Raymund Popper nació en Viena el 28 de julio de 1902. En su adolescencia manifestó rebeldía ante el sistema académico escolarizado, caracterizándose como un estudiante autodidacta, interesado por diversas áreas del saber: historia, psicología, filosofía, especialmente física y matemáticas. Más adelante colaboró en la clínica de terapia infantil de Adler y sintió un especial interés por la teoría de la música, a la que él mismo consideró como formadora de sus ideas.

A los dieciocho años, en un ambiente estudiantil que se inclinaba por la izquierda, denominada la Viena Roja, se involucró en uno de sus movimientos a tal grado que ingresó durante breve tiempo en las juventudes socialistas y en el partido comunista. Aunque prefirió alejarse de ellos después de algunos violentos enfrentamientos en la ciudad.

En 1928 defendió en la Universidad de Viena su tesis doctoral: *Sobre el problema del método en la psicología del pensar*. Este trabajo es muestra de sus primeras influencias aunque también es un punto de quiebre en relación a sus intereses por la psicología. Al año siguiente

⁷¹ *La lógica de la investigación científica*, p. 23.

consiguió el nombramiento como profesor de física y matemáticas para escuelas de enseñanza media.

Por su interés en la física y las matemáticas entró en contacto con miembros de Círculo de Viena a los que frecuentó, especialmente Victor Kraft y Herbert Feigl, quienes le animaron a publicar sus ideas. De estas discusiones se desprenden en buena medida los argumentos presentes en *La lógica de la investigación científica* publicada en versión alemana en 1934, aunque en el libro aparece la fecha de 1935. Esta obra, si bien es una cierta crítica al neopositivismo, con algunos contraargumentos concretos a los miembros del Círculo de Viena, fue aceptada, publicitada y dada a conocer en algunos ambientes académicos como un producto más de la propuesta científicista del Círculo.

Con la anexión de Austria al Nacionalsocialismo la situación académica de Viena cambió; se disolvió el Círculo de Viena, en 1936 Moritz Schlick, su fundador, fue asesinado por un estudiante, en un ambiente de hostigamiento abierto hacia los judíos. En 1937 Popper se traslada a Nueva Zelanda con su esposa y son acogidos en el Canterbury University College en Christchurch. Fueron años difíciles, de exilio y aislamiento, mientras que en Viena muchos de sus familiares fueron asesinados. En este dramático entorno redactó sus obras *La Sociedad Abierta y sus enemigos*, así como *La miseria del historicismo*, ambas publicadas en 1945, en las que aplica algunas de sus tesis científicas y metodológicas a las ciencias sociales para criticar el totalitarismo, el historicismo, el marxismo, y los falsos profetas, como una contribución a la defensa de la libertad ante la invasión nazi.

Terminada la Segunda Guerra Mundial, Popper fue nombrado profesor de filosofía de la ciencia en la London School of Economics and Political Science, puesto que ocupó hasta su jubilación en 1969. Durante esta época pudo entablar relaciones con diversos filósofos e intelectuales y dedicarse de lleno, en un ambiente propicio, al desarrollo de sus ideas. En esos años discute con Wittgenstein, con Hayek, con Einstein, con Russell, entre otros. Continuó con sus críticas al neopositivismo, pragmatismo y la filosofía del lenguaje, pero también a diversas posturas de la filosofía continental como la fenomenología y el idealismo. Por ejemplo, él afirma en *Búsqueda sin término* que: "Hoy día, todo el mundo sabe que el positivismo lógico está muerto. Pero nadie parece sospechar que pueda haber aquí una cuestión a plantear —la cuestión, ¿quién es responsable?, o mejor la cuestión ¿quién lo ha hecho?... Me temo que debo admitir cierta responsabili-

dad.⁷² Fruto de esta época es su obra *Conjeturas y refutaciones* publicada en 1962.

En 1969 es nombrado profesor emérito en la misma London School of Economics, lo que le brindó la oportunidad de seguir publicando sus trabajos: *Conocimiento objetivo* (1972); *Búsqueda sin término* (1974); *El yo y su cerebro* (1977) en coautoría con John C. Eccles; *El universo abierto* (1982). Durante las últimas décadas de su vida participó en numerosos congresos internacionales. Karl Popper murió en Londres el 17 de septiembre de 1994.

La lógica de la investigación científica

En su autobiografía intelectual Popper describe la génesis de *La lógica de la investigación científica* afirmando que el libro “estaba dedicado a dos problemas —el de la inducción y el de la demarcación— y sus interrelaciones. De modo que lo titulé *The two fundamental problems of knowledge* (*Die beiden Grundprobleme der Erkenntnistheorie*), una alusión a un título de Schopenhauer (*Die beiden Grundprobleme der Ethik*).⁷³ Como él mismo señala, trabajó con esmero en redactar la obra de manera clara; su propósito era que cualquier lector concienzudo pudiera entender cada uno de los temas expuestos en el libro. Aunque proyectado inicialmente en dos extensos volúmenes para su publicación, fue reiteradamente abreviado por exigencias de los editores, al final fue publicado bajo el título *Logik der Forschung*, en Viena en el otoño de 1934.

La propuesta científica y filosófica de Popper en esta obra se centra en evitar dos extremos igualmente dañinos para el conocimiento científico: en primer lugar, un rechazo al optimismo científico que se basa en el deseo de afianzar las teorías científicas; y en segundo lugar, el pesimismo que encierra la filosofía analítica y del lenguaje en un intento de reducir la complejidad de la ciencia a un análisis del lenguaje muy emparentado al psicologismo. Como es sabido, la propuesta de Popper se sitúa en un vértice que voltea y pone en equilibrio los dos peligros anteriores, por un lado, por medio del falsacionismo pretende evitar el optimismo científico y, por el otro, la realidad del progresivo aumento de conocimientos elimina el simplismo analítico.

⁷² *Búsqueda sin término, una autobiografía intelectual*, p. 118.

⁷³ *Ibid.*, p. 111.

El libro formula una crítica que pudiera parecer impensable bajo el concepto de ciencia formulado a partir de la modernidad, esto es, que la ciencia se basa fundamentalmente en la inducción a partir del conocimiento sensible. Desde Bacon y Descartes el conocimiento de la naturaleza por medio de la inducción era el elemento que podía poner fin al parentesco metafísico de algunos filósofos, de tal forma que la inducción servía como criterio de demarcación entre lo científico y lo que no era científico. Sin embargo *La lógica de la investigación científica* pone como primera piedra una crítica muy aguda a la inducción como método científico. Para Popper la inducción de ninguna manera puede considerarse científica, ya que nunca un número limitado de eventos puede convertirse en una forma para establecer una teoría universal y menos cuando se pretende, o se pretendía, que aquello se estableciera como verdad; ni siquiera teniendo en consideración las diversas reivindicaciones que se hicieron a los métodos inductivos de Stuart Mill. De esta forma lo que sirvió de parteaguas para la filosofía moderna respecto a la filosofía clásica, es para Popper algo insostenible.

El otro punto comúnmente aceptado por la tradición moderna y criticado por Popper, es la necesaria eliminación de los prejuicios para buscar la objetividad de la ciencia, aspecto claramente propuesto por Bacon en la formulación de los ídolos en su obra *Novum Organum*. Para los estándares modernos el científico debe luchar por eliminar cualquier criterio subjetivo que le lleve a ser parcial en sus investigaciones y teorías, evitando también los prejuicios culturales, religiosos, morales e incluso metafísicos. Sin embargo, esta pretensión de objetividad impersonalizada es para Popper imposible, nadie puede pretender un estado de *tabula rasa* previo a sus consideraciones científicas. De hecho, el investigador percibe problemas científicos y posibles soluciones teniendo en cuenta siempre una forma de leer la realidad y unas ciertas preferencias; cualquier conocimiento está basado en una selección subjetiva de elementos. Respecto a la metafísica, Popper considera que sus críticos, especialmente los positivistas, pretenden hacer de la metafísica un absurdo carente de sentido, un puro galimatías; sin embargo, él no lo considera así, ya que “es un hecho real que las ideas puramente metafísicas —y por tanto, filosóficas— han tenido la máxima importancia para la cosmología desde Tales hasta Einstein, desde el atomismo antiguo hasta la especulación cartesiana sobre la materia, desde las especulaciones de Gilbert, Newton, Leibniz y Boseovitch acerca de las fuerzas,

hasta las de Faraday y Einstein en torno a los campos de fuerzas, las ideas metafísicas han señalado el camino.⁷⁴

El criterio para la demarcación de la ciencia no se basa en un objetivismo del científico, sino en el falsacionismo al que toda teoría debe someterse, y al debate crítico continuo al que esas teorías son sometidas. Popper lo expresa diciendo que se trata de una especie de lucha darwiniana por la supervivencia entre las teorías. De aquí la gran importancia del falsacionismo.

Las principales tesis metodológicas están basadas en el aumento de conocimientos, que a su vez producen una mayor complejidad en las teorías científicas. Esto es contrario a la simplificación a la que tiende el positivismo y la filosofía del lenguaje, que suponen una cierta completitud del sistema para determinar el sentido o sin sentido de las teorías. Para Popper los problemas científicos tienen su génesis cuando una teoría plausible contradice a otra igualmente plausible, o cuando un hecho no se acomoda o no puede ser explicado respecto a una teoría que supuestamente podía sostenerlo. Estos problemas poco tienen que ver con el calificativo de pseudo-problemas al que está acostumbrada la filosofía analítica. El científico que se ha interesado por un determinado problema suele estar también interesado en buscar soluciones teóricas, lo que requiere de la labor científica muchas veces ardua y lenta. Además de la detección de problemas y de las teorías que ayudan a su solución, Popper hace énfasis en lo que ordinariamente se entiende como comprobación de las teorías, esto es, que las teorías puedan ser controlables en cuanto a su verificación. Para Popper la verdad se refiere a la comprobación de una teoría en hechos concretos, y que la verdad es sólo una aspiración, un ideal regulador y no un criterio último.

Bajo la nueva propuesta popperiana, el criterio que exige de las teorías su contraste con la experiencia es completado con un criterio más amplio y exigente, el criterio de falsación, por el cual, cualquier hipótesis o conjetura debe estar sometida a la búsqueda de sus límites, de sus inconsistencias y de los elementos que la hacen falsa. "El requisito de la compatibilidad o coherencia desempeña un papel especial entre todos los que han de satisfacer los sistemas teóricos o los sistemas axiomáticos. Puede considerarse la primera condición que ha de cumplir todo sistema teórico, ya sea empírico o no."⁷⁵ Es por medio del análisis

⁷⁴ *La lógica de la investigación científica*, p. 20.

⁷⁵ *Ibíd.*, p. 88.

de las consistencias y de la búsqueda continua para falsear las teorías que la ciencia ha avanzado a lo largo de los siglos y solamente de esta forma podemos asegurar su futuro progreso.

Por esto Popper afirma que: “estas consideraciones nos sugieren que el criterio de demarcación que hemos de adoptar no es el de la *verificabilidad*, sino el de la *falsabilidad* de los sistemas. Dicho de otro modo: no exigiré que un sistema científico pueda ser seleccionado de una vez para siempre, en un sentido positivo; pero sí que sea susceptible de selección en un sentido negativo por medio de contrastes y pruebas empíricas: ha de ser posible refutar por la experiencia un sistema científico empírico.”⁷⁶

El octavo capítulo del libro está dedicado a replantear los fundamentos de la probabilidad y su vinculación con el método inductivo al que ha criticado. A partir de la relación entre los juegos de azar y la física, pretende “elucidar las relaciones existentes entre la probabilidad y experiencia.”⁷⁷ Sostiene que el mayor índice de probabilidad que suele asociarse como próximo a lo verosímil encierra una contradicción metodológica con el carácter mismo de las teorías científicas, ya que si tomamos en cuenta el progreso de las teorías y en éstas su aumento de variables, el efecto que produce es de menor probabilidad. De forma que lo menos probable es al mismo tiempo un paso adelante en las teorías científicas, “todo el enfoque del problema de la probabilidad de hipótesis es erróneo: en lugar de discutir la probabilidad de una hipótesis deberíamos tratar de averiguar qué contrastaciones, qué pruebas, ha soportado; esto es, tendríamos que intentar averiguar hasta qué punto ha sido capaz de demostrar que es apta para sobrevivir —y ello por haber salido indemne de las contrastaciones—”⁷⁸ Como puede verse Popper considera que las energías que la ciencia aplica a la probabilidad de sus teorías deben aprovecharse en la contrastación y falsación de las mismas.

⁷⁶ *Ibíd.*, p. 40.

⁷⁷ *Ibíd.*, p. 137.

⁷⁸ *Ibíd.*, p. 234.

Referencias bibliográficas

Edición original:

POPPER Karl, *Logik der Forschung*, Julius Springer Verlag, Viena, 1935.

Traducción al español:

POPPER Karl, *La lógica de la investigación científica*, traducción de Víctor Sánchez de Zavala, *Téchnos*, Madrid, 1962.

Traducción al inglés:

POPPER Karl, *The Logic of Scientific*, Routledge, Londres, 1959.

Autobiografía:

POPPER Karl, *Búsqueda sin término, una autobiografía intelectual*, Traducción de Jacobo Muñoz, *Tecnos*, Madrid, 1977.

Biografía:

O'HEAR Anthony, *Karl Popper: Biography, background, and early reactions to Popper's work*, Routledge, Londres, 2004.

1943
El ser y la nada

Jean Paul Sartre
(1905-1980)

“Toda realidad humana es una pasión, por cuanto proyecta perderse para fundar el ser y para constituir al mismo tiempo el En-sí que escaparía a la contingencia, siendo fundamento de sí mismo; el *Ens causa sui* que las religiones llaman Dios. Así, la pasión del hombre es la inversa que la de Cristo, pues el hombre se pierde en tanto que hombre para que Dios nazca. Pero la idea de Dios es contradictoria, y nos perdemos en vano: el hombre es una pasión inútil.”⁷⁹

Jean Paul Sartre nació en el seno de una familia parisina burguesa el 21 de junio de 1905. Quedó huérfano de padre cuando tenía un año, lo que lo obligó a trasladarse junto a su madre al puerto de La Rochelle, al oeste de Francia. A Sartre le afectó el segundo matrimonio de su madre. Su abuelo materno ejerció una importante influencia en él durante su infancia. Su interés por la filosofía se originó especialmente de la lectura de *Los datos inmediatos de la conciencia* de Henry Bergson. En 1924 ingresó en la Escuela Normal Superior para estudiar filosofía, allí mantuvo relación con Paul Nizan, Raymond Aron, Maurice Merleau-Ponty y con Simone de Beauvoir, con quien estableció una relación de pareja hasta el final de su vida.

Después de cumplir con el servicio militar, en 1931 comenzó su labor docente de filosofía en el liceo de Havre, dos años después consiguió una beca del Instituto Francés de Berlín, gracias a la cual pudo tener un mejor acercamiento a la fenomenología, tomando contacto con Husserl y Heidegger, lo que lo motivó a la construcción fenomenológica de su

⁷⁹ *El ser y la nada*, Altaya, p. 637.

propio pensamiento. Fruto de esas reflexiones son los artículos *La trascendencia del ego* (1936); *La imaginación* (1936); *Bosquejo de una teoría de las emociones* (1939). Estos temas fueron desarrollados de una manera más estructurada en su obra *Lo imaginario: psicología fenomenológica de la imaginación* (1940). En su vertiente literaria Sartre publicó *La náusea* (1938), obra que lo llevó a tener un amplio reconocimiento literario y filosófico en el ambiente intelectual francés, y que posteriormente le ayudaría a su reconocimiento y fama mundial; en 1939 publicó *El muro*, en ese mismo año comenzó la redacción de *El ser y la nada*.

Al inició de la Segunda Guerra Mundial fue alistado y enviado a diversos puntos en el territorio francés, el 21 de junio fue hecho prisionero en Padoux. Casi un año después logra fugarse del campo de concentración de Trèves. Pudo reincorporarse como profesor al Liceo Pasteur de París. En 1943 publicó *El ser y la nada*, su obra filosófica que desarrolla su pensamiento fenomenológico-existencialista, siendo una obra clave para entender no solamente muchos de sus ensayos filosóficos, sino para conocer los alcances de sus obras literarias. Esta obra tuvo una gran influencia en la generación de filósofos e intelectuales franceses del siglo XX.

En 1945 es cofundador de la revista *Les temps modernes* junto con Simone de Beauvoir, Merleau-Ponty y Raymond Aron. Esta revista, con tendencia de izquierda tuvo una gran aceptación en el periodo de posguerra. Gracias a su prestigio pudo tener una independencia laboral, que le permitió una mayor dedicación a sus escritos, a su actividad socio-política, y a los diversos viajes que realizó en los siguientes años. Continuando con su labor literaria escribió teatro y novelas como: *Las moscas* (1943); *La edad de la razón* (1945); *A puerta cerrada* (1945); *La puta respetuosa* (1946); *Las manos sucias* (1948); *El Diablo y el buen Dios* (1951); *Nekrassov* (1955) y *Los secuestrados de Altona* (1960). En 1946 publicó su conferencia *El existencialismo es un humanismo*, que en cierto modo es un manifiesto de la corriente existencialista que tan de moda estuvo en aquellas décadas.

Sartre, de pensamiento político de izquierda, tuvo una relación con el comunismo cambiante debido a acontecimientos históricos específicos, distinguió la teoría comunista de la política soviética. En una época de acercamiento viajó a la Unión Soviética, aunque por otro lado no dudó en denunciar al estalinismo, ni dudó en oponerse a la invasión soviética en Hungría. En 1960 publicó *La crítica de la razón dialéctica*,

obra en la que defiende el materialismo dialéctico, tratando de hacer una asociación ideológica entre el marxismo y el existencialismo.

En contraste con la censura de sus obras por parte de la iglesia, debido especialmente a su ateísmo y nihilismo, su fama como escritor siguió en aumento. En 1964 se le otorgó el premio Nóbel de literatura como un reconocimiento a su trayectoria literaria; sin embargo, Sartre rechazó esta distinción, para mostrar su inconformidad ante los estereotipos del sistema dominante. Se opuso a la política intervencionista en Vietnam y se unió a Bertrand Russell para promover el Tribunal Internacional de Estocolmo contra los crímenes de guerra. En 1968 se unió a la revuelta estudiantil de mayo, apoyando a los estudiantes en sus exigencias sociales y políticas, fue arrestado bajo el cargo de desobediencia civil, aunque el propio General Charles de Gaulle le otorgó el perdón oficial comentado: "a Voltaire no se le puede arrestar." Durante el periodo de la Guerra Fría que le tocó vivir, brindó su apoyo a la izquierda y a algunos de los revolucionarios comunistas, como Fidel Castro o Ernesto "el Che" Guevara, en una abierta crítica a los Estados Unidos y al sistema capitalista. Participó en debates públicos, colaboró con periódicos, asistió a programas de radio y televisión, participó en actos de resistencia y de denuncia social.

Los cinco últimos años de su vida Sartre tuvo una precaria salud, perdió la vista, lo que le hizo disminuir drásticamente su labor intelectual. Falleció el 15 de abril de 1980. Su sepelio fue acompañado por una inmensa multitud que confirmaba la enorme influencia que ejerció en su época.

El ser y la nada: ensayo de una ontología fenomenológica

Esta obra es el fruto de la decisiva influencia que tuvo la estancia de Sartre en Alemania en 1933, cuando conoció más de cerca la fenomenología de Husserl y Heidegger, lo cual se nota desde la primera frase de su libro donde afirma que "el pensamiento moderno ha realizado un progreso considerable al reducir lo existente a la serie de las apariciones que lo manifiestan"⁸⁰ refiriéndose a la fenomenología. *El ser y la nada* recoge también sus intereses temáticos previos a la obra: los estudios sobre la imaginación y las emociones desde la perspectiva epistemológica. Esta obra es la estructuración filosófica de su visión nihilista

⁸⁰ *Ibíd.*, p. 15.

existencial desarrollada en sus obras literarias previas, especialmente en *La náusea*.

Al igual que Husserl y Heidegger, la intención de *El ser y la nada* es ontológica: el poder acceder al ser por medio de la fenomenología. En la introducción Sartre realiza el desarrollo epistemológico y ontológico que está en la base de toda su obra, planteamiento que le sirve además para establecer una crítica y una distinción respecto a las otras posiciones filosóficas. Retomando el principio cartesiano *Cogito ergo sum* elabora una crítica a la filosofía moderna, por introducir el dualismo objeto-sujeto que desorienta a la ontología. Sin embargo, el principio cartesiano muestra la clave epistemológica de la ontología sartreana. El *Cogito ergo sum* presupone la conciencia de algo presente, ese algo presente en la conciencia, es el ser-en-sí; la conciencia que lo hace presente es el ser-para-sí; estas dos construcciones gramaticales ser-en-sí y ser-para-sí, se corresponden en la filosofía sartreana en el ser y en el hombre, respectivamente.

El ser-en-sí que se hace presente a la conciencia como fenómeno no requiere un ulterior desvelamiento, como si en algún lado de ese ser hubiera una esencia escondida; el ser-en-sí no reclama un noumeno al estilo kantiano que le otorgue su solidez ontológica. Cuando la filosofía ha entendido su tarea como ese desvelamiento, se pierde en una labor tan innecesaria como infecunda, pues busca algo que no va a encontrar, por que ese algo no existe. Por el contrario, el ser del fenómeno, como ser-en-sí retorna al principio fundamental de la ontología, el principio de identidad, un principio simple que no requiere de otra cosa, aquello por lo que una cosa es lo que es. "El ser es. El ser es en-sí. El ser es lo que es. He aquí las tres características que el examen provisional del fenómeno de ser nos permite asignar al ser de los fenómenos."⁸¹

El ser percibido es siempre conciencia de una cosa que la trasciende, la conciencia está dirigida sobre un ser que no es ella, que se da como existente cuando la conciencia lo revela, esto es lo que Sartre llama prueba ontológica, el ser transfenomenal, este es el ser en-sí.

Cuando el análisis fenomenológico pone el acento no en lo pensado sino en quien lo piensa, nos encontramos con el otro modo de ser propuesto por Sartre, el ser como conciencia, el ser-para-sí. Este ser-para-sí es el ser humano, que con su peculiaridad ontológica trasciende el

⁸¹ *Ibíd.*, p. 36.

ser-en-sí de las cosas, haciéndolas presente ante su conciencia. El rasgo más específicamente humano es la conciencia, por lo que el ser-para-sí también podría expresarse como el ser de la conciencia, para designar la realidad humana.

Antes de abordar con más detenimiento el ser-para-sí, Sartre desarrolla en los primeros capítulos el ser-en-sí y su vinculación con la nada. El ser-en-sí sartreano en su simplicidad frente al fenómeno que lo soporta en la conciencia, es pura identidad consigo mismo, aislado en su ser sin mantener una relación con lo que no es él, no conoce la alteridad y se agota en el ser, por esto mismo el ser no tiene que ser explicado como ser creado, no puede ser derivado de lo posible ni referido a lo necesario, escapa a la temporalidad, no es actividad ni pasividad. La opacidad del ser-en-sí no tiene un dentro que se oponga a un fuera, el ser-en-sí es macizo; está lleno de sí mismo.

Cuando el ser humano se pregunta por las cosas, éstas se le presentan más allá de su simplicidad de ser-en-sí, como objetos limitados, contingentes, sujetos al cambio, mostrando continuamente lo que no es. Así, esta relación del ser-para-sí con las cosas en-sí se convierte en un proceso nihilizador, las cosas no son tomadas ya en su simplicidad ontológica sino en su referencia con el para-sí, que muestra la nada que habita en el interior mismo del ser. Así, cuando la conciencia entra en contacto con el mundo, está haciendo al mismo tiempo arribar el no-ser al mundo. La conciencia puede ser entendida desde esta negatividad, como la nada que anida en el ser humano y que gracias a él muestra el vacío del ser.

En la angustia el hombre es conciente de este no ser que todo lo abarca, este ponerse frente a la nada de manera conciente constituye la genuina libertad, por la que el ser humano asume el propio vacío de su ser. Ante la nada la mayoría de los hombres tienen un rechazo natural, buscando huir de la angustia que su presencia supone. Esta huida es calificada por Sartre como *la mala fe*, es un engaño sin salida pues se pretende huir de lo que no se puede huir, ya que no se puede huir de uno mismo.

El ser-para-sí está enmarcado en las tres dimensiones de la temporalidad, como devenir de un ser que busca ser lo que no es y que quiere no ser lo que es, en un continuo devenir insatisfecho, la temporalidad es el modo de ser que le es propio al ser-para-sí. En cada una de las dimensiones temporales se hace presente el no-ser del ser-para-sí: en el presente el no-ser es la fragilidad del momento, su continua huida. Lo

mismo acontece en el pasado, como lo que ya no es y en el futuro lo que todavía no es. El futuro se establece como sentido, como proyecto de ser, el todavía no que puede superarse por la libertad, aunque siempre tiene la presencia de no llegar a serlo o de no tener un último sentido.

A partir de la reflexión fenomenológica de la vergüenza, Sartre considera haber superado el solipsismo presente en toda la filosofía moderna. La vergüenza es un modo original de conciencia que se refiere a un objeto distinto del yo, pues siempre se siente vergüenza ante alguien ajeno. Solamente es posible avergonzarnos de nosotros mismos cuando está implicado otro como observador. La vergüenza me hace patente la presencia del otro como mirada, es la impresión de que estoy siendo mirado, de forma que esa mirada me desarma y me pone como objeto ante otro. La timidez, asociada a la vergüenza, muestra nuestra contingencia en el mundo al ser observado por otro. En la dialéctica de las miradas, análoga a la del amo y del esclavo hegeliana, por una parte me convierto en objeto, siendo cosificado al ser mirado por otro; en contraparte cuando miro busco apoderarme de la libertad del otro, busco cosificarlo. En ambos casos se pretende reducir a la esclavitud, ya sea por medio del amor o del odio, del masoquismo o del sadismo, aunque al final estas formas estén condenadas al fracaso.

El cuerpo manifiesta mi contingencia y me incluye como un ser perteneciente al mundo, como un ser-en-el-mundo, sin un fundamento que lo excluya del devenir, y por ende como algo condenado a la aniquilación. El cuerpo, influenciado por la fenomenología heideggeriana, me abre al mundo del ser como utensilio, el cual refleja al ser como un centro de acción que usa de las cosas como herramientas para sus fines. Sartre distingue el cuerpo como ser-para-sí y como ser-para-otro. El cuerpo del otro implica intersubjetividad, pues no se trata ni de mi cuerpo ni de un simple utensilio, incluso el encuentro con el otro, por medio de la mirada es anterior a la relación corporea, esta intersubjetividad me hace percibir el cuerpo de los otros como cuerpos en situación, como una totalidad, como unidad sintética de una vida.

En la cuarta parte Sartre propone un psicoanálisis existencial gracias al cual sea posible combatir *la mala fe*, la huida de uno mismo y de la angustia. El objeto de este psicoanálisis es recuperar la libertad en su ámbito ontológico, la conciencia del yo como un ser abierto, proyecto en su aspiración última de síntesis de un en-sí-para-sí. En esta propuesta sartreana, se ve la influencia del psicoanálisis freudiano, aunque

con dos importantes diferencias: la relevancia de la conciencia y la libertad que da Sartre, en contraposición al inconciente y el instinto en el caso de Freud.

El deseo de ser, que está en la base del psicoanálisis existencial es abierto al ámbito de la ética por medio del análisis de la clásica distinción entre hacer, tener y ser, tendencias que pueden ser objeto del método fenomenológico. El deseo siempre es deseo de ser o tener; por su parte, el hacer puede reducirse al tener, ya que el hacer siempre es un medio para tener algo. El deseo de tener, a su vez, está ligado al deseo de ser, pues cada objeto deseado o poseído manifiesta el mundo; de forma que apropiándose de ese objeto se apropia simbólicamente del mundo, lo que expresa la tendencia fundamental del hombre a llenar los vacíos del ser-en-sí.

El deseo de ser en-sí-para-sí es una pasión inútil, pues lejos de ser posible esa unidad ontológica la única realidad que puede encontrarse en el horizonte del yo es la nada, de aquí el nombre del libro *El ser y la nada*.

Referencias bibliográficas

Edición original:

SARTRE Jean-Paul, *L'etre et le néant, essai d' ontology phénoménologique*, Gallimard, París, 1943.

Traducción al español:

SARTRE Jean-Paul, *El ser y la nada: ensayo de ontología fenomenológica*, traducción de Juan Valmar, Ediciones Altaya, Barcelona, 1993.

Traducción al inglés:

SARTRE Jean-Paul, *Being and Nothingness, traducción de Hazel E. Barnes*, Routledge, Londres, 1958.

Biografía:

COHEN-SOLAL Annie, *Sartre 1905-1980*, traducción de Agustín López Tobajas, Christine Monot, Edhasa, Barcelona, 2005.

1945
Fenomenología de la percepción

Maurice Merleau-Ponty
(1908-1961)

“Buscar la esencia del mundo no es buscar lo que éste es en idea, una vez reducido a tema de discurso, sino lo que es en hecho, antes de toda tematización, para nosotros.”⁸²

Maurice Merleau-Ponty nació en Rochefort-sur-Mer, en la costa occidental de Francia, en 1908. Su padre falleció durante la Primera Guerra Mundial. Junto con su hermana recibió una educación católica por parte de su madre, aunque posteriormente se distanciaría de la religión. Estudió en la École Normale Supérieure de París, siendo contemporáneo de Sartre, trabajó como profesor de filosofía de enseñanza media en diversos institutos entre 1931 a 1944. Al comienzo de la Segunda Guerra Mundial sirvió al ejército francés como teniente y durante la ocupación francesa sirvió activamente a la resistencia hasta que ésta terminó.

En 1945 obtuvo el doctorado en letras por medio de dos trabajos, que se convirtieron en sus primeros libros: *La estructura del comportamiento* (1942) y *La Fenomenología de la percepción* (1945). Ambas obras no solamente muestran la originalidad de su pensamiento sino también la influencia que tuvo de Husserl, así como de la fenomenología, el existencialismo y del vitalismo de Bergson.

Ya como doctor, en 1945 es nombrado profesor de la Universidad de Lyon, durante esta época fundó la revista *Les Temps modernes* junto con Sartre, Simone de Beauvoir y Raymond Aron. Con diversas preocupaciones políticas y sociales se acercó al movimiento comunista. En 1947 publicó *Humanismo y terror* y en 1948 *Sentido y sin sentido* obras en las que hace diversos análisis al concepto de alienación desde

⁸² *Fenomenología de la percepción*, p. 15.

su propia lectura marxista. En 1949 aceptó ser profesor de psicología y pedagogía en la Sorbona. Obtuvo la cátedra del Collège de France, misma que había ocupado Bergson. En la ceremonia de toma de posesión leyó su *Elogio de la filosofía*.

Ya como catedrático del Collège de France abandonó la militancia en el partido comunista al tener un conocimiento más claro del estalinismo y su política represiva, así como de los dirigentes y tendencias del partido comunista francés. Sin embargo, sus preocupaciones político-sociales seguían vigentes así como el diálogo con el marxismo, en algunos casos receptivo y en otros crítico, como se manifiesta en sus *Aventuras de la dialéctica* de 1955. Es en esta época en la que hay un distanciamiento definitivo con Sartre por sus mutuas diferencias filosóficas e ideológicas, desligándose también de *Les Temps modernes*. Merleau-Ponty falleció el 3 de mayo de 1961, a los 53 años de edad, debido a una insuficiencia cardíaca. Algunos de los filósofos más destacados del siglo XX lo han considerado como uno de los principales pensadores de su generación. Paul Ricoeur afirmó que Merleau-Ponty fue el más grande fenomenólogo francés. Claude Levi-Strauss dedicó a su memoria su mayor obra: *La mente salvaje*, y se considera que el diálogo entre Merleau-Ponty y Ferdinand de Saussure ayudó decisivamente a la formación del núcleo de la teoría estructuralista. Es considerable su influencia en diversas corrientes psicoanalíticas.

Fenomenología de la percepción

Esta obra que sirvió como trabajo de investigación para obtener el grado doctoral se fundamenta, como bien lo afirma el propio Merleau-Ponty en el prólogo de la obra, en un desarrollo fenomenológico especialmente motivado por las diversas críticas que hace a la objetivación del conocimiento humano, ya sea éste filosófico, psicológico, sociológico, etc. Su posición, y en esto coincide con Husserl, es la de recuperar “nuestra experiencia tal como es, sin tener en cuenta su génesis psicológica ni las explicaciones causales que el sabio, el historiador o el sociólogo pueden darnos de la misma.”⁸³ A este respecto Merleau-Ponty se considera un continuador de un estilo de hacer fenomenología, entre los que se encuentran: Hegel, Kierkegaard, Marx, Nietzsche

⁸³ *Ibíd.*, p. 7.

y Freud. Por contraparte, la ciencia no puede darnos ni la originalidad, ni el sentido, ni el alcance que logra la percepción; por medio de ésta recibimos continuamente las impresiones de nuestro propio yo y del mundo, como una unidad de significados. La "percepción no es una ciencia del mundo, ni siquiera un acto, una toma de posición deliberada, es el trasfondo sobre el que se destacan todos los actos, y el que todos los actos presupone."⁸⁴

La obra previa *La estructura del comportamiento*, editada en 1942, es un análisis crítico y detallado de diversas posturas psicológicas que terminan en la ambigüedad debido a la objetivación y al dualismo en el que se manejan. Por su parte *La Fenomenología de la percepción* desarrolla una nueva aproximación fenomenológica a la psicología y a una antropología filosófica por medio del retorno a la experiencia inmediata y fenoménica, anterior a la constitución del objeto. En la primera parte desarrolla una fenomenología del cuerpo y la motricidad, del cuerpo como ser sexuado, y del cuerpo como expresión y palabra, en la segunda parte desarrolla la relación del yo corpóreo con el mundo: el mundo percibido, el espacio, el mundo natural y la relación del yo con los otros. Finalmente en la tercera parte: el-ser-para-sí y el-ser-del-mundo, Merleau-Ponty hace una interesante interpretación del *Cogito*, en esta visión fenomenológica de la percepción, abordando el horizonte humano como libertad y compromiso, el tiempo como sujeto y el sujeto como tiempo, la intersubjetividad y el proyecto existencial.

Como puede verse a lo largo de la obra, Merleau-Ponty se ve influenciado por diversos autores, de Husserl retoma el planteamiento fenomenológico general, aunque también separándose de éste, ya que para él Husserl se acerca demasiado a un dualismo que empobrece la corporeidad, favoreciendo un psiquismo que rosa en el idealismo. De Freud, por contraparte, retoma el aprecio por la corporeidad, por sus diversas intuiciones acerca de la sexualidad como forma y destino de los seres humanos. De Marx hereda su lectura dialéctica del ser humano, tesis clave para develar al hombre enajenado, precisamente a través de su estructura psíquico-corpórea. De Heidegger reconoce el desarrollo fenomenológico del *Dasein* como un buen ejemplo de los alcances de la fenomenología de corte husserleano. Por último, sus escritos muestran

⁸⁴ *Ibíd.*, p. 10.

la influencia y el diálogo a veces crítico y otras veces cercano con Jean Paul Sartre.

Merleau-Ponty considera que su mérito y sus alcances en el desarrollo fenomenológico se deben a la relación del yo como un ser-en-el-mundo, con su carácter corpóreo. Gracias a la percepción el individuo tiene un acercamiento originario con su realidad individual y su apertura a los otros y al mundo.

La fenomenología existencial de Merleau-Ponty puede presentarse como la búsqueda de una ontología originaria, por la que se accede a la relación del yo y el mundo. Esta ontología proporciona al individuo una conciencia de la unidad dinámica entre lo psíquico y lo corporal, y entre la red de acontecimientos que conforman nuestro ser-en-el-mundo. Esta conciencia no debe confundirse ni con la simple representación objetiva de los fenómenos, ni con la reflexión bajo los parámetros estandarizados del conocimiento científico.

La *Fenomenología de la percepción* es el hilo conductor de esta ontología. La percepción une la constelación de datos que de manera ininterrumpida se presentan por medio de nuestras facultades sensibles y realiza un doble movimiento de forma unitaria, descubriendo el sentido de los datos, pero también proporcionándoles un nuevo sentido. La percepción es un acto que nos hace conocer las existencias y la realidad existencial en la que el yo es. Con esta nueva versión de la fenomenología, la conciencia del yo es una conciencia encarnada, pues el cuerpo no es un objeto distinto, no se está en un cuerpo, sino que se es cuerpo.

La descripción fenomenológica del cuerpo debe rechazar las explicaciones comunes que se dan, ya sean de corte empirista o idealista, pues en todas ellas se filtra el dualismo cartesiano, que finalmente desemboca en una visión del cuerpo como objeto, rompiendo la unidad intersubjetiva del yo con el cuerpo. Con esta nueva conciencia de la corporeidad, es posible una nueva visión del en-sí que nos muestra el aspecto cerrado del mundo, regido por las leyes mecánicas, con el parasí, en el seno de la conciencia que nos abre al mundo gracias a nuestra libertad creadora. En esta dialéctica subyace la unidad fundamental del yo muy lejana al dualismo.

Esta vinculación del yo con la corporeidad es un elemento central en las reflexiones de Merleau-Ponty, su primera implicación la establece en la sexualidad. "Si la historia sexual de un hombre da la clave de su vida, es por que en la sexualidad del hombre se proyecta su manera de ser respecto del mundo, esto es, respecto del tiempo y respecto de los

demás hombres.”⁸⁵ Recurriendo al análisis de algunos casos clínicos sobre sexualidad Merleau-Ponty establece la conexión, como un todo, de la sexualidad del yo consigo mismo y con el mundo. El pudor, el deseo, el amor en general no se reducen a un conjunto de instintos, sino que manifiestan la unidad humana y al mismo tiempo su dialéctica; por ejemplo, el pudor y el impudor que pueden aparecer en las miradas, en el vestido, en las palabras entre dos sujetos, encierran la dialéctica del dueño y el esclavo, por la que el deseo de entrega o posesión se ve enfrentado al recelo y a la defensa.

La sexualidad está en la génesis de las relaciones de intersubjetividad. Gracias a esta fenomenología pueden evitarse los errores a los que conduce el idealismo solipsista que se desprende del cartesianismo y del que no se libra claramente Husserl. La percepción y el ejercicio de la sexualidad posibilitan el contacto con el otro. “Mi cuerpo es así mismo lo que me abre al mundo y me pone dentro de él en situación.”⁸⁶ La apetencia sexual, no como instinto sino como un todo, me relaciona con el cuerpo de otro y me muestra el carácter trascendente de la corporeidad.

Otro punto central de *La Fenomenología de la percepción* son los gestos y especialmente el habla, pues ellos son una manifestación de nuestra relación con los demás. La percepción no es el cúmulo de datos sensoriales, sino una unidad que refleja la unidad del yo, como yo-en-el-mundo y como yo-en-situación. La conciencia del para-sí descubre y da sentido a las percepciones, por lo que nuestro cuerpo es un nudo de significaciones. Gracias a los gestos y al lenguaje, estamos abiertos a la red de significaciones de los demás, colaborando con los demás en el desdoblamiento del sentido; hablar es coexistir, es ser partícipes de un mundo común. La propuesta fenomenológica de Merleau-Ponty incluye una apertura al mundo y a los demás individuos.

En la última parte del libro, en el que vuelve sobre la relación del ser-para-sí y el ser-del-mundo, desarrolla diversas implicaciones de la fenomenología en torno a la temporalidad y a la libertad. El tiempo es una relación del ser, nuestra corporeidad es temporal y gracias a ella el yo se ve proyectado en el tiempo, con un contexto histórico y en la

⁸⁵ *Ibíd.*, p. 175.

⁸⁶ *Ibíd.*, p. 181.

valoración de las situaciones temporales. Esto lleva al yo a la necesidad de tomar posición ante la suerte del mundo y de los hombres. La conciencia de la temporalidad y la libertad implica un compromiso positivo, exige una moral de situación que desemboca en una actitud política. Ideas que desarrollará en sus obras posteriores, más encaminadas a un juicio social y político de su momento histórico.

Referencias bibliográficas

Edición original:

MERLEAU-PONTY Maurice, *Phénoménologie de la perception*, París: Gallimard, 1945.

Traducción al español:

MERLEAU-PONTY Maurice, *Fenomenología de la percepción*, traducción de Jem Cabanes, Península, Barcelona, 1975.

Traducción al inglés:

MERLEAU-PONTY Maurice, *Phenomenology of Perception*, traducción de Colin Smith, Humanities Press, Nueva York, 1962.

MERLEAU-PONTY Maurice, *Phenomenology of Perception*, traducción de Forrest Williams, Routledge & Kegan Paul, Londres, 1962.

Biografía:

PRIEST Stephen, *Merleau-Ponty*, Routledge, Londres, 1998.

1947
Dialéctica de la Ilustración

Max Horkheimer
(1895-1973)

y
Theodor Adorno
(1903-1963)

“La sociedad burguesa se halla dominada por lo equivalente. Ella hace comparable lo heterogéneo reduciéndolo a grandezas abstractas. Todo lo que no se agota en los números, en definitiva en el uno, se convierte para la Ilustración en apariencia; el positivismo moderno lo confirma en la literatura. Unidad ha sido el lema desde Parménides hasta Russell. Se mantiene el empeño en la destrucción de los dioses y las cualidades.”⁸⁷

Theodor Adorno

Theodor Ludwig Wiesengrund Adorno nació el 11 de septiembre de 1903, en Frankfurt Alemania, hijo único de un mercader de vino de ascendencia judía convertido al protestantismo y de una cantante católica. Desde muy pequeño desarrolló un gusto y una habilidad por la música a través de la práctica del piano. Estudió en el *Kaiser-Wilhelm-Gymnasium* donde tuvo por maestro a Siegfried Kracauer; reconocido teórico del fenómeno de masas. Más tarde estudiaría en la Universidad de Frankfurt, donde se graduaría con la tesis; “*La trascendencia de lo real y lo noemático en la fenomenología de Husserl.*” Para este momento ya había conocido a quienes serían sus colegas en la escuela de Frankfurt, a Walter Benjamin y a Max Horkheimer. Gracias a este último conoció a otros miembros del Instituto de Investigación Social como Lowenthal, Pollack, Block, Brecha, Weill y Marcuse.

Adorno consideró convertirse en compositor y crítico por lo que se trasladó a Viena en 1925 para estudiar con Alban Berg, una destacada musicóloga. Allí conoció a otros importantes compositores como

⁸⁷ *Dialéctica de la Ilustración*, p. 63.

Antón Webern y Arnold Schoenberg de quien recibió una gran influencia. En ese lugar dio a conocer sus estudios de crítica musical, sin embargo, sus complejas explicaciones filosóficas no fueron bien recibidas por el gremio musical, por lo que decidió involucrarse de lleno en el mundo académico filosófico.

En 1931 y después de su incursión en Austria, regresó a Frankfurt donde redactaría su primer tesis para la habilitación: *El concepto de lo inconciente en la teoría de la mente trascendental*, sin embargo, este trabajo fue rechazado así que tuvo que redactar una segunda tesis con la cual fue finalmente aprobado: *Kierkegaard: la construcción de lo estético*. En estos años se incorporó al Instituto de Investigación Social, sin embargo, al igual que sus colegas, tuvo que abandonar Alemania con el ascenso de Hitler al poder. Se trasladó primero a Oxford, Inglaterra y después a los Estados Unidos, estableciéndose en Nueva York y Los Ángeles. En el nuevo continente Adorno sería reconocido como un notable filósofo, crítico musical y un denunciante mordaz de la cultura de masas. Sería en este tiempo cuando escribiría la *Dialéctica de la Ilustración*, texto clave para la teoría crítica post-marxista y que terminaría por consolidar a Adorno y a su colega Horkheimer como importantes figuras del ámbito académico. Una vez terminada la guerra y al darse a conocer los horrores del genocidio nazi, Adorno abandona la composición, movido por su propio axioma: “escribir un poema después de Auschwitz sería un barbarismo.” Sus inquietudes por la estética, la música y la filosofía se ven reflejadas en textos como: *Composición en el cine*, *En busca de Wagner*, *Prismas*, *Contra la epistemología* y *Notas de literatura*, títulos que acusan la diversidad temática de su pensamiento.

En 1949 regresa a Frankfurt ocupando un reconocido lugar como profesor en la Universidad y director del Instituto en 1958. En la década de los sesenta completó sus obras más finas y conceptualmente mejor acabadas; su texto de aforismos *Minima Moralia*, y sus grandes trabajos en epistemología y estética: *Dialéctica negativa* (1966) y *Teoría estética* (1970), esta obra publicada de manera póstuma. Adorno fallece en Suiza en 1969 a los sesenta y cinco años.

Max Horkheimer

Max Horkheimer nació el 14 de febrero de 1885 en Stuttgart, en el seno de una familia de origen judío. Su padre era dueño de una fábrica, y tenía interés en que su hijo trabajara en ella; sin embargo, después de

la Primera Guerra Mundial continuó sus estudios en la Universidad de Munich. Se mudó a Frankfurt donde obtuvo su doctorado con la tesis: *Antinomia del discernimiento teleológico* dirigida por Hans Cornelius. En este lugar conocería a quien sería su colega y amigo durante muchos años; Theodor Adorno. En 1925 obtendría su habilitación con el texto: *La crítica del juicio de Kant como enlace entre la filosofía teórica y práctica*. Años más tarde, en 1931, fue director del Instituto de Investigaciones Sociales y editor de la *Revista de Investigación Social*. Sin embargo, sus años al frente de la institución serían breves ya que éste fue clausurado con la llegada del Nacional-Socialismo al poder en 1933. A partir de ese momento Horkheimer se ve obligado a exiliarse, primero en Suiza y luego en Estados Unidos, donde sería recibido como catedrático en la Universidad de Columbia en Nueva York. Allí reinició el Instituto de Investigación Social así como su revista, bajo el nuevo título de *Estudios en Filosofía y Ciencia Social*.

En 1940 obtuvo la nacionalidad norteamericana y entre los años 1942 y 1944 trabajó con Adorno en la que fue una de sus obras más importantes: la *Dialéctica de la Ilustración*. En 1949 se convierte en el director científico del comité judío-americano donde realiza un extenso estudio acerca del antisemitismo. Ese mismo año regresa a Frankfurt donde se reinaugura el Instituto, en 1953 tomará protesta como nuevo rector de la Universidad. Estos años fueron también los de mayor producción de publicaciones con títulos como: *Eclipse de la razón* (1947); *Lecciones del fascismo* (1949); *Encuesta sobre las ciencias sociales en Alemania Occidental* (1952); *Sobre el concepto de verdad*. (1952); *Schopenhauer y la sociedad* (1955); *Discurso sociológico* (1956), en colaboración con Adorno; *Sobre el concepto actual de hombre* (1961); *Sociológica II. Discursos y exposiciones* (1962); *Teísmo ateísmo* (1963); *Sobre la libertad* (1965) y *Crítica de la razón instrumental* (1967). A partir de entonces Horkheimer continuó dando cursos alrededor del mundo, regresó a Estados Unidos de 1954 a 1959 donde impartió conferencias en Chicago. Fue una figura importante y reconocida como una de los grandes autores de la escuela crítica de Frankfurt, de la filosofía y las Ciencias Sociales hasta su muerte en 1973.

Dialéctica de la Ilustración

El ensayo inicial y más importante de *Fragments filosóficos* de Marx Horkheimer y Theodor Adorno, que se remonta a 1944, llevaba por título "Dialéctica de la Ilustración". Tres años después la publicación de *Fragments filosóficos* se realizó en forma de libro, bajo el nombre de ese primer ensayo. La tesis central consiste en que la Ilustración ha nacido y se reduce a lo que ella misma pretende abolir: el mito.

El texto recoge diversos aspectos del mito en el movimiento dialéctico que originan, dichas proyecciones recaen primeramente en la filosofía, como intento metafísico de superar el mito por medio de la razón, crítica que se extiende hasta Hegel y la filosofía analítica; en segundo lugar, el mito también es el origen del movimiento dialéctico del proyecto moderno-ilustrado, con sus consecuencias socio-económicas: la industrialización y la sociedad de mercado.

A diferencia del optimismo dialéctico, representado sobre todo por Hegel y su derivación marxista, la dialéctica presentada por Horkheimer y Adorno es una dialéctica negativa. Si para la dialéctica del siglo XIX, la lógica del progreso logra superar el momento negativo que pone fin a cada etapa; por el contrario, la dialéctica negativa, presente en el texto, muestra cómo a cada etapa de este proceso —filosofía e Ilustración—, lo que deviene es un regreso al origen mítico, pero en muchos aspectos, acentuando la negatividad que se pretendía eliminar, llámese ésta enajenación, injusticia, o pérdida de referencia. En definitiva, lo que parece contraponerse "mito-Ilustración" no son más que momentos distintos de una misma tendencia, la del intento de dominar la naturaleza por medio de la razón.

Horkheimer y Adorno comienzan y cierran su escrito con textos de Francis Bacon con un gran paralelismo a Descartes. Muestra que el programa de la Ilustración fue el desencantamiento mitológico del mundo, logrando la sujeción de la naturaleza al hombre, con el fin de lograr un progreso benéfico para la humanidad. "Hoy dominamos la naturaleza en nuestra mera opinión, mientras estamos sometidos a su necesidad, pero si nos dejásemos guiar por ella en la invención, podríamos ser sus amos en la práctica."⁸⁸

⁸⁸ BACON Francis., *In Praise of Knowledge. Miscellaneous Tracts Upon Human Philosophy*, en *The Works of Francis Bacon*, ed. Basil Montagu, Londres, 1825, vol. I, 254 s. La cita está tomada de *Dialéctica de la Ilustración*, p. 60.

La Ilustración pretende dominar la naturaleza y, por ese dominio, acabar con el miedo y la esclavitud. Sin embargo, para Horkheimer y Adorno, así como el mito creó la magia para responder a las fuerzas y misterios de la naturaleza, la Ilustración ha creado un sistema que, al intentar dominar y usar a la naturaleza, ha esclavizado de una forma más opresiva a los hombres, ha mantenido el miedo en ellos. Este es el sistema generado por el imparable “progreso”, alimentado de la técnica, de la reducción del mundo a fórmulas y reglas matemáticas, y su derivación en la división del trabajo.

A pesar de las pretensiones modernas, los autores señalan cómo la Ilustración bebe de la fuente del mito: “en la base del mito la Ilustración ha visto siempre antropomorfismo: la proyección de lo subjetivo en la naturaleza.”⁸⁹ Tanto los espíritus como los demonios y, en general, todo lo sobrenatural es reflejo del hombre que se ha dejado atemorizar por la naturaleza. Este temor se traduce en el intento de dar una explicación de aquello que teme, de narrar, de nombrar, de contar el origen, de representar, de fijar y establecer bajo categorías humanas-rationales los diversos fenómenos de la naturaleza, pues de ellos vive o muere el hombre; todos estos elementos constituyen el mito. Esta tendencia se repetirá, de forma dialéctica, a lo largo de la historia, pero destacando tres determinaciones: el mito, la filosofía (como metafísica) y la Ilustración.

La primera descripción dialéctica resalta cómo el lenguaje se ha empobrecido y se ha vuelto totalitario con la Ilustración, y ante ella se torna “sospechoso” todo lo que no sea dócil a esta reducción, por consiguiente, de la sospecha se pasa a la represión y marginación. “La propia mitología ha puesto en marcha el proceso sin fin de la Ilustración, en la cual lo anterior es criticado como mito.”⁹⁰

Si la mitología es calificada como antropomorfista, esos dioses —muy humanos— son también *signo* de la naturaleza a la que se pretende dominar. El agua, la tierra y los demás elementos y fenómenos se proyectan en las diversas divinidades: son sus signos. Con los símbolos aparece también el relato y con éste, a su vez, el ritual. Los rituales son las formas en las que se busca que la divinidad influya en la naturaleza en beneficio de los hombres. “Los mitos, como los ritos mágicos, significan la naturaleza que se repite. Esta es el alma de lo simbólico: un ser

⁸⁹ *Ibíd.*, 62.

⁹⁰ *Ibíd.*, 66.

o un fenómeno que es representado como eterno, porque debe convertirse una y otra vez en acontecimiento por medio de la realización del símbolo.⁹¹ Estos ritos son presididos por un mago que asume un cierto parentesco con la divinidad. Con el mago se establece una radical división entre él y el resto de la tribu, uno representa las fuerzas superiores, los demás son súbditos que esperan el beneficio superior.

Con la metafísica, los magos han sido destituidos por los filósofos, que son los que pueden narrar. Por medio del *logos* se pretende ordenar la naturaleza y, lo más importante, dotar de sentido la realidad. El *logos* es puesto como carácter que define la esencia del hombre y, bajo esta determinación esencial, separa a los individuos libres de los esclavos. Sin embargo, al igual que la mitología, el *logos* exige sometimiento, los individuos deben pensar y someter sus acciones al *logos* dominante, el cual ve con fuerte recelo cualquier intromisión del pasado mitológico, o cualquier posición diversa.

Finalmente en el caso de la Ilustración este fenómeno adquiere enormes y graves proporciones. El proyecto ilustrado, representado en su origen por Bacon, pretende el dominio en la medida en que se puede manipular la realidad. Su nuevo mago —en nombre de la diosa razón y del progreso— es la ciencia, en una primera instancia, pero ésta lleva el dominio a la técnica y, posteriormente, al sistema capitalista de producción. La Ilustración pierde la relación con la naturaleza, en una medida no presente en las dos formas anteriores, al convertirse la naturaleza en mera objetivación. Sólo se conocen las cosas en la medida en que se les puede manipular, nuestra relación con la realidad se reduce a la utilidad. Se pierden los conceptos y el sentido.

La Ilustración exige el sacrificio de la propia identidad, para enajenarse en la función que el sistema nos otorga. Los individuos son igualados bajo las nuevas reglas, reducidos a eslabones de un proceso que deben respetar, no son otra cosa que segmento del mercado. Como instrumentos del mercado pueden ser puestos o quitados sin mayores miramientos. Hay víctimas pero ningún Dios. La distancia del sujeto frente al objeto se basa en la distancia frente a la cosa que el amo logra por medio de la división del trabajo, a través de la mediación del siervo, separándose dominio y trabajo.

⁹¹ *Ibíd.*, 71.

De Platón a Hegel la consigna filosófica es la misma: sólo lo racional es real, porque la realidad es racional. De aquí que Platón haya expulsado a los poetas, en su *República*. Lo desconocido es calificado por la tendencia positivista como un tabú del que se debe liberar a la humanidad. Así como la filosofía fue separando concepto e intuición, dando la preponderancia racional al primero; en la Ilustración el lenguaje es reducido a signos aislados que pueden ser aplicados a diversos objetos en la medida en que unifican las diferencias en su mensurabilidad. La Ilustración es en un rechazo a todo lo ambiguo o fantástico. El espíritu positivista pretende instaurar exactitud por medio de símbolos cuantificables, reduciendo todos los fenómenos naturales a estructuras lógico-matemáticas. Quien no asume este espíritu es considerado como supersticioso o dogmático, digno de desprecio o lástima. Por el contrario, los teoremas matemáticos y, en general, el modo de proceder matemático se convierte en el ritual del pensamiento. Una vez más, la fuerza social del espíritu reinante sirve como forma de separación y control de los individuos. "La Ilustración ha devorado no sólo los símbolos, sino también a sus sucesores, los conceptos universales, y no ha dejado de la metafísica más que el miedo ante lo colectivo, de la cual ella nació."⁹² La matemática se convierte en la instancia absoluta, cualquier otro pensamiento se convierte en un sinsentido, en prehistoria.

La Ilustración es totalitaria, en ella el sujeto y el objeto quedan reducidos y anulados, lo que queda son puras abstracciones contenidas en las fórmulas de la nueva ciencia; se paga con la sumisión de la razón a los datos inmediatos. El arte es admitido en la medida en que reconoce su desvinculación con el conocimiento científico, y lo no matemático encuentra una pequeña grieta de cobijo en lo cultural e histórico, la filosofía se convierte en historiografía. Ya ni siquiera es pertinente plantearse la cuestión sobre la existencia de Dios —pregunta calificada como sinsentido—, a lo sumo puede estudiarse el origen cultural e histórico de las creencias. Por su parte, el pensamiento se reduce a una tautología numérica con lo dado. Las teorías y teoremas que pretenden explicar el mundo vienen a sustituir a los mitos cósmicos, sin dejar de ser un nuevo mito.

Este espíritu ilustrado, aunado a la identificación de progreso con desarrollo industrial y económico, se ha convertido en un sistema autorregulador a través del miedo a un colapso en el mismo sistema; sistema

⁹² *Ibid.*, 77.

que solamente puede registrar la desigualdad social bajo parámetros estadísticos, pero sin que esta injusticia pueda cambiar las leyes y tendencias del mercado. El terror mitológico a que la naturaleza destruyera al hombre, "ha encontrado su correspondencia en el pánico que hoy está listo para estallar en cualquier instante: los hombres esperan que el mundo, carente de salida, sea convertido en llamas por una totalidad que ellos mismos son y sobre la cual nada pueden."⁹³ Apoyado en esta fuerza, el aparato económico da valor a las cosas, otorga funciones a los individuos-masa, que a su vez son calificados con parámetros de éxito y fracaso, en sustitución de la moral; las relaciones humanas y la propia identidad se empobrecen, imponiéndose los convencionalismos nacidos del mismo sistema. Si el animismo había vivificado las cosas, el industrialismo ha cosificado las almas.

Hacia el final del texto Horkheimer y Adorno recurren al mito homérico del paso de las sirenas, para mostrar la interconexión de mito, dominio y trabajo. Narran los cantos homéricos cómo Ulises, por consejo de Circe, tapó con cera los oídos de sus hombres para que les fuera imposible escuchar el cántico seductor de las sirenas; por su parte, Ulises, en su deseo de escuchar el canto que evocaban su pasado y la vida de placer, dejó libres sus oídos pero se hizo atar de piernas y manos en el mástil derecho, para poder escuchar los cánticos de las sirenas y no poder seguir sus mortales indicaciones. La misión de sus hombres era remar sin detenerse: "azotando los remos volvieron el mar espumante."⁹⁴ Ulises está privado de participar en el trabajo y sus compañeros, aún cuando lo realizan, no pueden gozarlo. Ulises, por medio de esta separación de capacidades y funciones, en él y en los suyos, apuesta al futuro, al proyecto que trae entre manos. La tentación debe ser sublimada en el esfuerzo que a cada uno corresponde, en hacerse prácticos.

Este mito homérico es la alegoría premonitoria de la modernidad. Con la división del trabajo emprendida por la Ilustración, tanto en su fase filosófica-metafísica, como especialmente en la industrialización, se retrocede a las fases antropológicas más primitivas; ambos, señores y siervos, se degradan en esta separación. Las funciones de los señores —con cabeza pero sin cuerpo— se unifican en tareas organizativas y

⁹³ *Ibíd.*, 82.

⁹⁴ HOMERO, *Odisea*, Traducción de José Manuel Pabón, Editorial Gredos. Madrid, 1986, p. 290.

administrativas; sin embargo, ellos no escapan al aparato económico y social de control, también están sujetos a las coacciones, luchas y pactos que el mismo sistema exige, haciendo ilusoria su libertad. Pueden dominar pero atados al sistema que los mantiene arriba, tienen poder pero el poder se adueña de ellos. Por su parte, a los proletarios sólo se les exige, como en el mito homérico, trabajar duro, deben mirar adelante pero sin prestar atención a lo que pueda distraerlos de su rol, no deben escuchar ni pensar en nada que los pueda apartar de su labor cotidiana.

El miedo se apodera de ambos polos sociales, pero ahora su principal causa está en el sistema. El poder del progreso que busca el dominio de la naturaleza, implica el progreso en el poder del sistema que domina a los hombres de forma totalitaria. "La maldición del progreso imparables es la imparables regresión."⁹⁵ Quedar exento de trabajo representa una posibilidad que alimenta el miedo. Con la alineación de los individuos, señores y siervos, se cumple uno de los temores más antiguos, el de perder el propio nombre.

La razón misma se ha convertido en simple medio auxiliar del aparato económico omnicompreensivo, en un útil que ayuda a la fabricación de otros útiles. La Ilustración estigmatiza cualquier indicio de irracionalidad, por ser ésta enemiga del progreso. Los mismos principios lógicos son la base para esta radical dicotomía, entre la razón o el caos y el ocaso. A su vez la misma razón queda sujeta a la autorregulación de las leyes del mercado.

Si en las primeras épocas el mito representaba cierto dominio y separación del hombre frente a la naturaleza, pagando por esto con la sujeción de los individuos al mito, en la Ilustración sucede algo similar aunque más grave: el sistema ayuda al dominio de la naturaleza y el alejamiento del mito, pero se queda preso en ese sistema, cuya fuerza yace independiente de los individuos y que se vuelve contra ellos de forma totalitaria. La Ilustración adquiere la conciencia de una naturaleza dividida y alienada, ha abandonado la conciencia de lo superior y trascendente y sólo percibe algo ciego y mutilado. Por el contrario la historia real se halla entretrejida de sufrimientos reales que en modo alguno han disminuido proporcionalmente con el aumento de los medios ilustrados para disminuirlos.

⁹⁵ *Dialéctica de la Ilustración*, p. 88.

La Ilustración, en el más amplio sentido del pensamiento en continuo progreso, ha perseguido desde siempre el objetivo de liberar a los hombres del miedo y construirlos en señores. Pero la tierra enteramente ilustrada resplandece bajo el signo de una triunfal calamidad.⁹⁶

⁹⁶ *Ibíd.* 59.

Referencias bibliográficas

Edición original:

HORKHEIMER Max, ADORNO Theodor, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. Fischer Wissenschaft. Frankfurt, 1969.

Traducción al español:

HORKHEIMER Max, ADORNO Theodor, *Dialéctica de la Ilustración*. Traducción de Juan José Sánchez. Editorial Trotta, cuarta edición, Madrid 2001.

Traducción al inglés:

HORKHEIMER Max, ADORNO Theodor, *Dialectic of Enlightenment*. Traducción de Edmund Jephcott, Stanford University Press, Stanford, 2002.

Historia de la escuela de Franckfurt:

JAY Martin, *La imaginación dialéctica: Historia de la Escuela de Frankfurt y el Instituto de Investigación Social (1923-1950)*, Taurus, Madrid, 1974.

Biografía:

MÜLLER-DOOHM Stefan, *Adorno: a biography* traducción de Rodney Livingstone, Polito Press, Cambridge, 2005.

1949
Las estructuras elementales del parentesco

Claude Lévi-Strauss
(1908-2009)

“El impulso sexual, por ser él mismo natural, no constituye el paso de la naturaleza a la cultura, ya que eso sería inconcebible, pero explica una de las razones por las cuales en el terreno de la vida sexual, con preferencia a cualquier otro, es donde debe y puede operarse, forzosamente, el tránsito entre los dos órdenes.”⁹⁷

Claude Lévi-Strauss nació en Bruselas, Bélgica, en el seno de una familia de ascendencia judía, fue educado en un ambiente artístico y crítico. Estudió filosofía y derecho en la Sorbona, de París, de 1927 a 1932. Durante su época de estudiante se interesó, como muchos de sus contemporáneos, por el marxismo y el psicoanálisis freudiano. Al terminar sus estudios básicos enseñó dos años en un liceo de París.

En 1935 aceptó trasladarse a Brasil como profesor de sociología, a la Universidad de Sao Paulo, auspiciada como apoyo cultural de Francia a ese país sudamericano. Desde su llegada quedó atraído por el nuevo mundo cultural que se abría ante él, especialmente en las regiones menos occidentalizadas. Durante diversos periodos realizó estudios antropológicos de campo en diferentes aldeas primitivas, con los nambikwara del Mato Grosso y en diversas regiones del Amazonas. Las experiencias asimiladas durante aquellos años le sirvieron no sólo para estructurar sus ideas antropológicas, sino también como punto de contraste de la cultura burguesa occidental; este contraste se reflejará en sus diversos escritos.

Regresó a Francia en 1939 con motivo de la Segunda Guerra Mundial, al ser requerido para el servicio militar, pero con el armisticio

⁹⁷ *Las estructuras elementales del parentesco*, p.45.

entre Francia y Alemania en 1940 pudo trasladarse a América, primero a Martinica, después a Puerto Rico, donde fue investigado por el FBI, y finalmente se instaló en Nueva York, consiguiendo un trabajo como profesor en la New School for Social Research. Durante esa época entró en contacto con Roman Jaksobson, de la escuela estructuralista de Praga, de quien recibió una importante influencia en diversos aspectos de antropología estructural. También en Estados Unidos pudo mantener relación con otros intelectuales y académicos, entre los que destaca Jean-Paul Sartre.

Terminada la guerra fue nombrado adjunto cultural en la embajada de Francia en Washington. Retornó a París en 1948 para doctorarse con dos obras ya maduras, *Las estructuras elementales del parentesco* y *La vida familiar y social de los indios Nambikwara*. La primera obra fue publicada al siguiente año y le proporcionó una importante y rápida reputación, no sólo en el ámbito antropológico sino también en los círculos estructuralistas y filosóficos, aunque al mismo tiempo abrió fuertes debates tanto en Europa como en Estados Unidos. A partir de entonces Lévi-Strauss fue reconocido en el ámbito académico francés, en 1950 fue nombrado director de estudios en la Escuela Práctica de Altos Estudios de la Sorbona, en la sección de Ciencias Religiosas. En 1953 se le otorgó el cargo de secretario general del Consejo Internacional de la Ciencias Sociales. En 1955 publicó *Tristes trópicos*, libro que recoge sus experiencias y reflexiones, al modo de una bitácora de viaje novelada, de sus años iniciales como antropólogo. Esta obra, escrita con un pulido estilo, le valió una mayor difusión de su figura y pensamiento. En 1958 publicó *La antropología estructural*, obra que recoge por medio de ensayos los rasgos más relevantes de su teoría antropológica.

Durante la década de los sesenta trabajó en su obra más extensa, *Mitologías*, la cual está dividida en cuatro volúmenes: *Lo crudo y lo cocido* (1964); *De la miel a las cenizas* (1966); *El origen de las maneras en la mesa* (1968) y *el hombre desnudo* (1971). También de inicios de esa década es su conocido libro *El pensamiento salvaje*. Lévi-Strauss ha sido galardonado académicamente por diversas universidades y centros sociales en todo el mundo, la Universidad Nacional Autónoma de México le otorgó el doctorado *honoris causa* en 1979.

Las estructuras elementales del parentesco

El estructuralismo como sistema de pensamiento filosófico, antropológico y sociológico alcanzó una enorme importancia en la segunda mitad del siglo veinte. Se basa en el concepto de estructura, entendido como el modo en que los individuos y los diversos grupos sociales están ligados y permiten la cohesión, y con ella, el desarrollo de las diversas manifestaciones socioculturales. Estos nexos, aunque pueden variar de unos grupos a otros, también presentan rasgos recurrentes, los cuales constituyen los pilares para la fundamentación y desarrollo de la antropología estructuralista.

En esta extensa obra Lévi-Strauss se propone rastrear el problema antropológico fundamental de la transición entre los hechos de la naturaleza a los de la cultura, esto es, cuáles son los eventos comunes a todas las razas que permitieron esa transición y que siguen estando en la evolución de la cultura. Este problema, como lo plantea desde la introducción a la obra, es interdisciplinario: etnólogos, sociólogos, psicólogos, lingüistas, arqueólogos e historiadores se enfrentan a una cuestión que puede resultar medular para las reflexiones filosóficas. Abordando empírica y reflexivamente el problema se accede a un mismo fenómeno, el cual ayuda a visualizar el territorio común básico entre naturaleza y cultura.

La metodología usada por Lévi-Strauss busca evitar un doble peligro en el tratamiento de los datos empíricos: por un lado, el de desencarnar los ejemplos, reduciendo su contenido a abstracciones, aislándolos arbitrariamente de su contexto; pero, por el otro lado, también debe evitarse el cuidado excesivo de los detalles, lo que produce un impedimento práctico para observar un mayor número de casos o ejemplos y poder proponer aspectos más generales al conjunto. Señala a Edgard Westermarck como representante del primer defecto y a Durkheim del segundo. El término medio entre estos extremos lo debe Lévi-Strauss al etnólogo francés Marcel Mauss. Este término medio no se refiere a una síntesis entre los extremos, sino al uso racional de ambos métodos, haciendo una demarcación más general de los hechos y las teorías, para pasar al examen más minucioso de algunos casos adecuadamente seleccionados. Esta metodología es la que se sigue en *Las estructuras elementales del parentesco*. La primera parte del libro corresponde a la tesis y planteamiento general, recurriendo a ejemplos más generales; la segunda parte aborda los casos específicos del sistema matrimonial

y de parentesco chino y las estructuras asimétricas, los clanes y castas de la India. En cualquier caso, Lévi-Strauss es cuidadoso al afirmar las dificultades de su investigación, ya que "ningún análisis real permite, pues captar el punto en que se produce el pasaje de los hechos de la naturaleza a los de la cultura, ni el mecanismo de su articulación"⁹⁸; sin embargo, tiene la plena confianza en que el análisis cuidadoso de las estructuras elementales de relación le permite llegar a sólidas conclusiones.

La tesis central del libro es que existe una costumbre antropológica universal de unión entre las parejas por medio del matrimonio; este parentesco endógeno responde a la necesidad primaria de buscar alianzas y mutua protección con otras familias o incluso con otros pueblos o naciones. La unión matrimonial, al crear un nuevo parentesco entre dos familias, busca esta ampliación de seguridad y alianza entre las familias o clanes, los cuales adquieren un vínculo por medio del nuevo parentesco creado por la unión matrimonial. Para Lévi-Strauss esta necesidad antropológica se ve reflejada en una ley básica que está en la frontera entre lo natural y social, la cual prohíbe el incesto. Por esto "La prohibición del incesto se encuentra, a la vez, en el umbral de la cultura, en la cultura y, en cierto sentido, como trataremos de mostrarlo, es la cultura misma."⁹⁹

Lévi-Strauss distingue dos estructuras de parentesco, la primera se refiere a las estructuras elementales, por las cuales queda establecido los cónyuges posibles y los prohibidos, como una primera restricción, que para Lévi-Strauss será la más decisiva. La segunda estructura de parentesco, la estructura compleja, se refiere a los demás parámetros que intervienen en la selección del cónyuge, como pueden ser los intereses económicos, las preferencias psicológicas, etc.

Por su parte, las estructuras fundamentales del espíritu humano se establecen por el tipo de relación primaria que guardan respecto a la naturaleza. La oposición que la naturaleza representa para el ser humano es asumida en una forma primaria de relación, la cual busca un arreglo con la naturaleza, una especie de acuerdo para que esa oposición negativa sea ocasión de una solución positiva, para que lo distinto y distante pueda transformarse en próximo y familiar. A esta oposición

⁹⁸ *Ibíd.*, p. 41.

⁹⁹ *Ibíd.*, p. 45.

inicial con la naturaleza debe sumarse la oposición inicial entre los grupos humanos. Los grupos humanos que son ajenos, como el resto de la naturaleza, comparten la dualidad a la que debe hacerse frente. Por un lado, lo distinto, trátase de la naturaleza o de los otros grupos humanos, se presenta como opuesto, ajeno, agresivo y peligroso, ante lo cual hay que guardar reserva y desconfianza; pero por otro lado, lo ajeno se presenta como una posibilidad de beneficio, fortalecimiento y proximidad, algo con lo cual se puede interactuar. Esta es la lógica de las relaciones antropológicas, la guerra o la alianza, la defensa o la entrega. La historia humana nos muestra esta estructura elemental de relación. Por esto la cultura no debe entenderse como una ruptura con la naturaleza, sino como un reordenamiento, como una síntesis que asume lo natural, rearticulando la naturaleza, lo que permite un fortalecimiento humano para su propio beneficio. "Es imposible para la cultura no introducir un orden, de cualquier clase que sea, allí donde no existe ninguno. El papel primordial de la cultura es asegurar la existencia del grupo como grupo y, por lo tanto, sustituir en este dominio, como en todos los demás, el azar por la organización."¹⁰⁰

El libro da un paso más en esta interpretación al establecer en las relaciones de parentesco, de matrimonio, la forma más natural —por un lado— y más originaria de la cultura —por el otro lado—, pues es gracias al matrimonio que los grupos humanos se relacionan, no solamente para fortalecerse sino para crear una nueva familia, con los rasgos hereditarios de ambas familias precedentes, pero con rasgos originales de la nueva familia. El matrimonio es la forma más natural, pues la necesidad biológica del sexo implica la presencia de otro, de lo ajeno que se convierte en próximo, "la vida sexual es, en el seno de la naturaleza, un indicio de la vida social, ya que de todos los instintos, el sexual es el único que para definirse necesita del estímulo de otro."¹⁰¹

El resultado de este nuevo parentesco, asumido por la nueva pareja, y en especial por la mujer, trae como resultado la compaginación de dos modos de vida, correspondientes a sendas familias. Esta fusión crea algunas nuevas costumbres familiares. En la relación de parentesco pueden definirse formas de organización, los roles específicos de cada miembro, sus deberes y derechos. La implantación de estas reglas en el

¹⁰⁰ *Ibíd.*, p. 68.

¹⁰¹ *Ibíd.*, p. 45.

seno del grupo implica una organización cultural. Además, la nueva relación no se reduce a la pareja que se ha unido; con ella se establecen relaciones, pactos, alianzas, clanes y estructuras sociales y culturales entre las familias emparentadas.

Lévi-Strauss considera que la prohibición del incesto es la estructura elemental del parentesco, representa el paso entre lo natural y lo cultural. "Desde el punto de vista más general, la prohibición del incesto expresa el pasaje del hecho natural de la consanguinidad al hecho cultural de la alianza."¹⁰²

La cultura está constituida por el conjunto de sistemas simbólicos como el parentesco, los ritos religiosos y míticos, el intercambio económico, todo ello favorece la comunicación y la continua reelaboración de la cultura; para lo cual el lenguaje es el elemento fundamental de esa comunicación. La función simbólica del lenguaje es interpretada por Lévi-Strauss desde una perspectiva psicoanalítica: el lenguaje es una actividad en la cual su estructura permanece en un estado natural e inconsciente, hasta que la misma cultura, por medio de la racionalización, en este caso a través del estudio de la gramática, es llevada al plano de la conciencia. En la estructura familiar el lenguaje ocupa un rasgo primario, como una necesidad y modo de entenderse, al que posteriormente se sumarán los intercambios económicos, la organización religiosa, etc. Este mecanismo en su conjunto es la base del desarrollo de la cultura.

Existe un natural paralelismo entre el sistema lingüístico y los otros sistemas sociales que están en la génesis y el desarrollo de la cultura, como lo abordará más ampliamente en su obra *El pensamiento salvaje*; por eso, para Lévi-Strauss el estudio de la estructura lingüística sirve como base para conocer las otras estructuras sociales; así, por ejemplo, los fonemas y los términos del parentesco adquieren su pleno significado gracias al sistema en el que se encuentran: el fonema en el lenguaje y la prohibición del incesto en las relaciones familiares. Otra analogía entre las estructuras lingüísticas y las del parentesco es que ambas se forman por medio de un proceso inconsciente. El alcance de la noción de estructura es universal, como puede testimoniarse por medio de la etnológica, siendo comunes a los diversos grupos sociales sus rasgos

¹⁰² *Ibíd.*, p. 66.

culturales básicos, por lo que se puede concluir que las estructuras básicas responden a unas leyes generales e inconscientes, que pueden manifestarse por medio de su estudio racional, especialmente por medio del estructuralismo como disciplina epistemológica.

Esta concepción de estructura, que explica la cultura, la sociedad y la misma naturaleza humana han sido de gran influencia para los posteriores análisis estructuralistas dentro de la filosofía y otras disciplinas; por esto Lévi-Strauss ha sido reconocido por muchos, junto con Ferdinand de Saussure, como padre del estructuralismo.

Referencias bibliográficas

Edición original:

LÉVI-STRAUSS Claude, *Les structures élémentaires de la parenté*, Mouton & Co, París – La Haya, 1949.

Traducción al inglés:

LÉVI-STRAUSS Claude, *The Elementary Structures of Kinship*, editado por Rodney Needham, traducción de J. H. Bell y J. R. von Sturmer, Beacon Press, Boston, 1969.

Traducción al español:

LÉVI-STRAUSS Claude, *Las estructuras elementales del parentesco*, traducción de Marie Therése Cevasco, Paidós, México, 1983.

Biografía:

JOHNSON Christopher, *Claude Lévi-Strauss: The Formative Years*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003.

1951
Los orígenes del totalitarismo

Hannah Arendt
(1906-1975)

“El antisemitismo (no simplemente el odio a los judíos), el imperialismo (no simplemente la conquista) y el totalitarismo (no simplemente la dictadura), uno tras otro, uno más brutalmente que el otro, han demostrado que la dignidad humana precisa de una nueva salvaguardia que sólo puede ser hallada en un nuevo principio político, en una nueva ley en la tierra, cuya validez debe alcanzar a toda la humanidad.”¹⁰³

Hannah Arendt nació en Linden (Hanover) en 1906, hija única de padres judíos. Su familia procedía de Königsberg, ciudad a la que se trasladó de niña debido a la enfermedad que padecía su padre. En 1922 comienza sus estudios en la Universidad de Berlín con intereses clásicos y teológicos. En 1924 se trasladó a la Universidad de Marburgo donde estudió filosofía con Martín Heidegger, con quien tuvo un apasionado y conflictivo romance, después del cual se trasladó a Heidelberg para estudiar con Karl Jaspers, quien le asesoró su trabajo doctoral sobre *El concepto de amor en el pensamiento de San Agustín*; este trabajo se publicó en 1929. Arendt fue inhabilitada para enseñar en las universidades alemanas por su origen judío. Ese mismo año contrajo matrimonio con Günther Anders del cual se divorciaría en 1937. Durante esos años ella se interesó activamente por la política, especialmente relacionada con el Sionismo y el Judaísmo.

Los nazis tomaron el poder en 1933 y comenzó la persecución abierta contra los judíos; Arendt fue sometida a un interrogatorio por la Gestapo, después del cual huyó a París donde entabló amistad con

¹⁰³ *Los orígenes del totalitarismo*, p. 11.

Walter Benjamin. En 1936 conoció a Heinrich Blücher un refugiado político alemán, con el cuál se casaría en 1940, a quien le dedicaría su libro *Los orígenes del totalitarismo*.

Ante la inminente entrada de los nazis a Francia, el gobierno francés decretó su ingreso, junto con los demás alemanes, a un campo de internamiento en Gurs. Con la invasión los internados pudieron liberarse gracias al caos reinante. En 1941, junto con su esposo y su madre, lograron conseguir un visado ilegal para trasladarse a los Estados Unidos. Instalada en Nueva York participó de manera activa con la comunidad germano-judía, escribiendo para el semanario *Aufbau*. Además trabajó en la Comisión Europea para la Reconstrucción Cultural Judía.

En 1945 comenzó la redacción de su primer y más importante libro sobre política, *Los orígenes de totalitarismo*. Esta obra "procedía de la capacidad de la autora para mantener —a lo largo de cuatro años de intenso esfuerzo y de más de 500 páginas densas y complicadas— un profundo y angustioso «¡Ach!» ante los hechos infames que analizó."¹⁰⁴ Después de la Segunda Guerra Mundial retornó a Alemania y trabajó para la Youth Aliyah, una organización para el apoyo de los niños y jóvenes inmigrantes judíos. Estrechó su amistad con la familia Jaspers.

De 1946 a 1951 trabajó como editora en Shoken books en Nueva York. En 1950 fue naturalizada como ciudadana americana. Gracias al éxito que tuvo la publicación de *Los orígenes del totalitarismo* en 1951, en los años siguientes fue invitada a diversas universidades de Estados Unidos, como: Berkeley, Princeton, Columbia, Chicago, Yale. En 1959 fue nombrada profesora de tiempo completo en la Universidad de Princeton siendo la primera mujer en obtener esa distinción.

Desde finales de los años cincuenta hasta su muerte trabajó en diversos libros: *La condición humana* (1958); *Rahel Varhagen: vida de una mujer judía* (1958); *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal* (1961); *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política* (1961); *Sobre la revolución* (1963); *Hombres en tiempos de oscuridad* (1968); *Crisis de la República* (1969); *Sobre la violencia* (1970). Póstumamente se publicó *La vida del espíritu* (1978) y *Conferencias sobre la Filosofía Política de Kant* (1982).

Hannah Arendt falleció en 1975 a la edad de 69 años y fue enterrada en Bard College en Annandale-on-Hudson, Nueva York, donde su esposo fue profesor durante varios años.

¹⁰⁴ *Hannah Arendt. Una biografía*, p. 273.

Los orígenes del totalitarismo

El libro puede leerse desde tres ópticas distintas aunque complementarias; la primera de ellas, en una lectura más literal, se refiere a un análisis histórico de los tres grandes temas que aborda: el antisemitismo, el imperialismo y el totalitarismo. Acudiendo a épocas precisas de la historia, especialmente las últimas décadas del siglo diecinueve y la primera mitad del siglo veinte. Arendt desentraña acontecimientos, personajes y otros datos historiográficos que le sirven para su análisis; aunque su obra no se reduce a esto, ella no quería que se confundiera el libro con un análisis simplemente histórico.

La segunda lectura que puede hacerse de la obra se refiere a dos cuestiones fundamentales del contexto histórico de los años cuarenta: la problemática judía y el nazismo por un lado; y por el otro, el peligro de un cataclismo mundial ocasionado por el enfrentamiento de las formas totalitarias. Si bien el libro no trata específicamente de su momento histórico: finales de la Segunda Guerra Mundial, es claro que su análisis es una proyección de sus preocupaciones, refugiada en un país lejano, interesada en aportar algo a la reconstrucción política y social que todos demandaban y a una valoración de la causa judía.

La tercera lectura está más allá del análisis histórico y de la problemática originada por la Segunda Guerra Mundial, se refiere a una inquietud más fundamental por el futuro de Europa, de la política y del ser humano. Cuestiones que abordará más directamente en sus siguientes obras, especialmente *La condición humana*. En *Los orígenes del totalitarismo* se encuentran muchas reflexiones en este sentido, en las cuales se puede observar a una Hannah Arendt filósofa, más que historiadora o judía.

Esta obra fue escrita en Estados Unidos en el periodo comprendido de 1945 a 1949, justo en los momentos finales de la Segunda Guerra Mundial, bajo los efectos de la destrucción y muerte que persistían en Europa, con continuas noticias de los horrores del nazismo; a lo que se sumaba la preocupación por la situación política internacional, especialmente entre Unión Soviética y Estados Unidos, que no presagiaba una época de tranquilidad. Desde el ámbito académico que le era familiar, Arendt se sumaba al esfuerzo para evitar una nueva destrucción, con la esperanza de una reconstrucción europea. Por eso afirma que el libro "ha sido escrito con un fondo de incansable optimismo y de in-

cansable desesperación.”¹⁰⁵ De una manera análoga a las preguntas que se plantea Kant sobre sus preocupaciones filosóficas; nuestra autora, en el prólogo hace explícita las preocupaciones con las que su generación ha vivido respecto a los trágicos acontecimientos: “¿Qué ha sucedido? ¿Por qué sucedió? ¿Cómo ha podido suceder?”¹⁰⁶ *Los orígenes del totalitarismo* pretende responder de manera especial a la tercera pregunta planteada por Arendt.

La obra está dividida en tres partes: el antisemitismo, el imperialismo y el totalitarismo. En la primera parte, «El antisemitismo», el interés de Arendt es mostrar cómo el fenómeno antisemita que dio origen a la persecución nazi es una forma de totalitarismo. En su recorrido histórico, distingue otras formas de antisemitismo, como ciertas tradiciones medievales o la visión que en la antigüedad se tenía de los judíos, como una sociedad secreta con aspiraciones a dominar el mundo. Para ella estas formas de exclusión hacia los judíos no constituían aún un peligro real de totalitarismo. Si bien la historia del antisemitismo, como repudio a los judíos se remonta a la historia de la diáspora y las relaciones entre los judíos y los gentiles. El estudio que lleva a cabo es acotado, “se refiere sólo a aquellos elementos de la historia del siglo diecinueve que realmente figuran entre los orígenes del totalitarismo.”¹⁰⁷

«El antisemitismo» está dividido en cuatro capítulos y se centra en la Europa palaciega, en la cual muchos judíos adquirieron una fuerza social en el ámbito de la economía, la política, la milicia y la cultura; lo que se tradujo en el surgimiento organizado de movimientos y partidos políticos que usaban su antisemitismo como fuerza ideológica. No se trataba, como en siglos anteriores, de un rechazo continuo pero desarticulado, sino a formas bien organizadas de repudio.

El último capítulo de esta primera parte lo dedica al análisis reflexivo del “*Affaire Dreyfus*.” El oficial judío Alfred Dreyfus del estado mayor francés se vio envuelto en un escándalo de espionaje que favorecía a Alemania, fue sentenciado por alta traición en octubre de 1894 y castigado con la deportación perpetua a la Isla del Diablo. El proceso de este caso levantó diversas sospechas entre algunos militares de alto rango y, sobre todo, en la opinión pública; situación que dividió algunos sectores de

¹⁰⁵ *Ibíd.*, p. 10.

¹⁰⁶ *Ibíd.*, p. 28.

¹⁰⁷ *Ídem.*

la sociedad. En este debate público, una parte de sus críticos utilizaron el origen judío de Dreyfus para mostrar el peligro que representaban los judíos para la sociedad y para Europa en general, entre otras cosas por su creciente poderío y por su ubicación privilegiada en diversos ámbitos de la vida pública. Después de muchas peticiones de Dreyfus y sus defensores, un tribunal revisó el caso en 1906 y lo absolvió de todas las acusaciones, fue reintegrado al ejército y una semana más tarde fue nombrado caballero de la legión de honor. Dreyfus incluso participó en el frente de guerra de la Primera Guerra Mundial en 1917. "El caso Dreyfus nunca concluyó realmente. La reposición del acusado jamás fue reconocida por el pueblo francés y las pasiones que despertó jamás se apaciguaron por completo."¹⁰⁸

Este caso asociado a otros similares son una muestra para Arendt de la génesis de una organización social, política y religiosa antisemita, la cual fue creciendo durante las primeras décadas del siglo veinte hasta los acontecimientos de la Segunda Guerra Mundial. La conclusión que desprende nuestra autora, es que en el fondo los judíos fueron una ocasión para una nueva forma de falsa unidad que buscaba fortalecer los estados nacionales en decadencia, recurriendo a la persecución racial organizada.

En la segunda parte del libro, «El imperialismo», Hannah Arendt hace un análisis de este fenómeno fruto de la Europa colonialista y de su visión de naciones-estado, que concluyó con los diversos movimientos de independencia de algunas de las principales colonias, como son el caso de la India, perteneciente a Inglaterra, y Argelia a Francia. Su estudio ubica el imperialismo europeo y su desarrollo en Asia y en África en las décadas que van de 1884 hasta el inicio de la Primera Guerra Mundial.

Como puede verse en la estructura de los diversos capítulos que componen este estudio, el análisis está enfocado por características comunes al estado-nación, si bien ejemplificadas por diversos acontecimientos históricos. La primera de estas características se refiere a la emancipación política de la burguesía, por la cual la ambición económica y de estatus social comenzó a ganar terreno también en el ámbito político y territorial. Esta conciencia burguesa de dominio creció de manera exponencial dando pie al deseo insaciable de la extensión territorial como forma de dominio y poderío económico. Hannah Arendt

¹⁰⁸ *Ibíd.*, p. 144.

califica esta tendencia como una "expansión por la expansión." De esta forma el mundo se convierte en un botín, que al mismo tiempo se hacía pequeño, lo que lleva a los diversos impulsos imperialistas.

El imperialismo está estrechamente vinculado con el desarrollo, la expansión económica y la necesidad de extender los mercados que tendían a reducirse hacia el interior de los estados. Lo anterior requería mano de obra para la creciente demanda y una nueva masa social, la cual cumplía la doble función de consumidor y proletariado; debido a esto la masa se vinculaba estrechamente a la fuerza del imperialismo, conformándose con su nuevo estatus, gracias al cual participaba a su modo de los beneficios del capitalismo. "El populacho no solamente es el deshecho, sino también el subproducto de la sociedad burguesa, directamente originado por esta y por ello nunca completamente separable de ella."¹⁰⁹

Si bien existe una aceptación tácita de las nuevas clases sociales que posibilitan la coexistencia de la burguesía dominante con la masa, la nueva lógica social es implacable en contra de aquellos individuos que no quieren o no pueden seguirla: "Según las normas burguesas, aquellos que son completamente desafortunados y los que quedan derrotados son auténticamente eliminados de la competición, que es la vida de la sociedad. La buena fortuna es identificada con el honor y la mala suerte con la ignominia."¹¹⁰

Hannah Arendt ubica este imperialismo de los estados nación europeos de finales del siglo diecinueve, como el origen de un nuevo peligro imperialista y totalitario que ya se dibujaba en el mundo de posguerra, la lucha imperialista de las grandes potencias mundiales: Unión Soviética, Estados Unidos y China, las cuales seguirían patrones similares a los de su época precedente, aunque con un nuevo y mayor peligro: la posibilidad de una nueva guerra, con poderes bélicos capaces de destruir a la humanidad. Esta nueva forma de imperialismo tiene actores no europeos, lo que marca, según nuestra autora, la decadencia de Europa, quedando envuelta entre esas potencias, cumpliéndose las profecías que afirmaban que los dos gigantes que flanqueaban a las naciones europeas por el Este y por el Oeste acabarían por surgir como herederos del poder europeo.

La tercera parte del libro, «El totalitarismo», está dedicada al origen de este fenómeno. Este estudio es el único que aborda de manera directa

¹⁰⁹ *Ibíd.*, p. 217.

¹¹⁰ *Ibíd.*, p. 201.

los acontecimientos contemporáneos a Hannah Arendt, especialmente los referentes al periodo estalinista en la Unión Soviética y las formas totalitarias en Europa occidental como los gobiernos fascistas, así como diversas referencias al maoísmo chino, que con su organización y sus aspiraciones globales representaba una nueva amenaza totalitaria.

Uno de los temas centrales y que más preocupan a Arendt en relación con el totalitarismo es la simbiosis entre un gobierno totalitario, represivo y asesino, con el apoyo de las masas. El libro muestra las diversas formas como la ideología y el terror se entrelazaron con las masas y como éstas aniquilaban lo humano de los individuos.

Las masas son creadas y mantenidas gracias a la ideología y el terror. La ideología presente en los totalitarismos del siglo veinte tiene rasgos comunes que se distinguen de otras formas represivas como las monarquías absolutistas y las tiranías. Un aspecto central de la ideología totalitaria es su visión radical del mundo entero. Lo que se presenta como un interés nacional, ya sea fruto de una revolución o de la caída de regímenes anti-populares, se convierte en un mesianismo universal, que divide al mundo en dos partes: la ideología como encarnación del bien, que se traduce en un sistema político y mesiánico con alcance mundial; y el mal como todo aquello distinto a la ideología, lo cual debe ser eliminado en beneficio de una nueva humanidad.

Esta visión mesiánica es presentada por medio de la propaganda, la cual consiste no solamente en discursos que favorecen la nueva ideología sino en acciones represivas que son cuidadosamente presentadas como logros de la masa, así como grandes manifestaciones militares y una nueva disposición arquitectónica que muestra el poder y la fuerza del nuevo estado. Esta ideología se combina con la vigilancia de las masas y el terror.

En este control totalitario no hay espacios sociales para la disidencia y en esto se ocupan enormes fuerzas del régimen: redes de espionaje e infiltración de agentes en los posibles grupos disidentes, castigos ejemplares, campos de concentración, prácticas de lavado de cerebro, deportaciones, purgas masivas, aniquilamiento de pueblos enteros.

La ideología y el terror se convierten así en el alimento que mantiene a las masas, pero que al mismo tiempo las deshumaniza. Hannah Arendt hace una importante recopilación, dentro de las limitaciones naturales de su exilio, de diversos ejemplos de los regímenes totalitarios señalados anteriormente.

Referencias bibliográficas

Edición original:

ARENDT Hannah, *The Origins of Totalitarianism*, Harcourt Brace Jovanovich, New York, 1951.

Traducción al español:

ARENDT Hannah, *Los orígenes del totalitarismo*, traducción de Guillermo Solana, Taurus, México, 2004.

Biografía:

YOUNG-BRUEHL Elisabeth, *Hannah Arendt. Una biografía*, Paidós, traducción de Manuel Lloris Valdés, Barcelona, 2006.

1953
Desde un punto de vista lógico

Willard Van Orman Quine
(1908-2000)

“La totalidad de lo que llamamos nuestro conocimiento, o creencias, desde las más casuales cuestiones de la geografía y la historia, hasta las más profundas leyes de la física atómica o incluso de la matemática o de la lógica puras, es una fábrica construida por el hombre y que no está en contacto con la experiencia más que a lo largo de sus lados.”¹¹¹

Willard Van Orman Quine nació el 25 de junio en Akron, Ohio, Estados Unidos. Su padre fue un ingeniero empresario y su madre maestra. Sus primeros estudios en filosofía y matemáticas fueron en el colegio de Oberlin. Durante esta época juvenil se interesó por el *Pragmatismo* de William James, y en especial por los *Principia Mathematica* de Russell y Whitehead. Gracias a esta última lectura Quine se convenció de que debía enfocar su preparación en el estudio de las matemáticas con un acento en la filosofía de las matemáticas.

En Oberlin conoció a Naomi Clayton con quien se casaría poco tiempo después. Se graduó en 1930 y obtuvo una beca para estudiar el doctorado en la Universidad de Harvard, donde permaneció dos años trabajando en su tesis doctoral bajo la dirección de Alfred North Whitehead. El propio Whitehead le presentó a Russell cuando visitó Harvard durante una conferencia. Desde entonces Quine comenzó a tener correspondencia con Russell. En 1932 obtuvo su doctorado en filosofía por la Universidad de Harvard con la tesis: *La lógica de las secuencias: una generalización de Principia Mathematica*. Al año siguiente, financiado por la Sheldon Traveling Fellowship, visitó Europa; Quine

¹¹¹ *Desde un punto de vista lógico*, p. 76.

narra en su autobiografía que dicho viaje, recién casado y recién doctorado, representó para él una gran experiencia académica, gracias a sus encuentros con las principales personalidades del positivismo y de la filosofía de las matemáticas; por ejemplo, se entrevistó con Philip Frank y Moritz Schlick, miembros del círculo de Viena; con Ayer y Kart Gödel; en Varsovia tuvo un diálogo con Tarski y finalmente pasó una temporada en Praga para estudiar con el ya famoso Rudolph Carnap.

A su regreso a Harvard en 1933 obtuvo una beca para trabajar en la publicación de su primer libro *Un sistema de lógica* el cual es una versión revisada de su tesis doctoral. En 1936 obtuvo un puesto en la misma Universidad de Harvard como instructor de filosofía, al año siguiente publicó *Una nueva fundación de la lógica matemática*, artículo donde presentó su propuesta de un sistema de teoría de conjuntos poco convencional. En 1940 tanto Carnap como Tarski tuvieron una estancia en Harvard en la que Quine pudo debatir con ellos acerca del positivismo lógico, tema en el cual mantenían posiciones encontradas. Un año más tarde Quine fue promovido a profesor asociado; poco tiempo después y durante cuatro años cumplió con su servicio militar durante la Segunda Guerra Mundial, llegando a ser teniente comandante de la Armada de los Estados Unidos, encargado de descifrar los mensajes de los submarinos alemanes en la inteligencia de radio en la campaña del Atlántico.

En 1945 Quine y su esposa, con quien había tenido dos hijas, se separaron y dos años después se divorciaron. En 1948 se casó por segunda vez con Marjorie Boynton, diez años más joven que él, dedicada a la egiptología y al criptoanálisis, a quien conoció en el servicio a la Marina. Con ella también tuvo dos hijos.

En diciembre de 1950 Quine presentó *Dos dogmas del empirismo* en el encuentro de la división este de la Asociación Filosófica Americana que se llevó a cabo en Toronto. La conferencia fue presentada en la sesión plenaria titulada: *Tendencias recientes en la filosofía*. Este artículo se convirtió en una de las contribuciones más influyentes del siglo veinte y le valió una notable reputación dentro del cada vez más amplio círculo de lógicos y analíticos. El artículo fue originalmente publicado en la "Philosophical Review" LX, enero 1951 y luego reimpresso en *Desde un punto de vista lógico*, publicado en 1953 junto con otros artículos. Este libro lo terminó durante una estancia como profesor huésped en la Universidad de Oxford, meses antes de su publicación. En 1956 obtuvo la prestigiosa cátedra Edgar Pierce como profesor de filosofía

en Harvard, que mantendría hasta su jubilación en 1978. A partir de entonces su reconocimiento como uno de los filósofos más importantes de los Estados Unidos fue en aumento, su vida transcurrió en un ambiente académico digno de su celebridad, viajando, impartiendo conferencias, recibiendo reconocimientos y publicando casi siempre en torno a la lógica, la analítica y la filosofía del lenguaje. Harvard tenía una política de retiro obligatorio a los setenta años, por lo cual Quine tuvo que dejar su puesto, aunque se mantuvo como profesor emérito. Esta circunstancia no impidió que Quine siguiera muy involucrado en la investigación y la vida académica durante dos décadas.

Sus principales obras son: *Lógica matemática* (1940); *Lógica elemental* (1941); *Sobre lo que hay* (1948); *Los métodos de la lógica* (1950) que se convirtió en el manual con el que aprendieron lógica miles de estudiantes no solamente en Estados Unidos sino en todo el mundo; *Desde un punto de vista lógico* (1953); *Palabra y objeto* (1960); *Teorías de conjuntos y su lógica* (1963); *Filosofía de la lógica* (1970); *El tiempo de mi vida: una autobiografía* (1985), *Teorías y cosas* (1970), *Esencias: un diccionario filosófico a intervalos* (1987); *Estímulo para la ciencia* (1995).

Después de una breve enfermedad, Quine falleció el 25 de diciembre de 2000 en Boston, Massachussets.

Desde un punto de vista lógico

En este libro Quine recoge nueve de sus primeros ensayos, varios de los cuales fueron publicados anteriormente en revistas especializadas y otros fueron la base de conferencias. Todos ellos están orientados a desarrollar distintos aspectos específicos de los fundamentos de la lógica o problemas derivados de ésta. El ensayo que causó un mayor impacto en el mundo analítico y que le dio un renombre a Quine como filósofo es *Dos dogmas del empirismo*.

El ensayo consta de seis párrafos que pretenden mostrar y refutar los dos dogmas que para Quine han condicionado el empirismo moderno. El primero de estos dogmas se refiere a la distinción kantiana entre verdades analíticas, las cuales están basadas en significaciones que no requieren para su verdad una constatación fáctica y las verdades sintéticas basadas en los hechos. La construcción científica y del conocimiento emprendida por el empirismo tiene como base esta distinción. El segundo dogma es el del reduccionismo, asociado principalmente a la propuesta de Carnap, que sostiene que cualquier enunciado con

sentido tiene una equivalencia a alguna construcción lógica basada en la experiencia inmediata. “Voy a sostener –afirma Quine– que ambos dogmas están mal fundados. Una consecuencia de su abandono es, como veremos, que se desdibuja la frontera que se supone trazada entre la metafísica especulativa y la ciencia natural. Otra consecuencia es una orientación hacia el pragmatismo.”¹¹²

La distinción propuesta por Kant en su *Crítica de la razón pura* entre proposiciones analíticas y sintéticas, como antecedente necesario para formular las condiciones de posibilidad del conocimiento científico, fueron anticipadas por Leibniz cuando distinguía entre verdades de razón y verdades de hecho, las primeras como verdades para cualquier mundo posible. También Hume se anticipó a dicha distinción kantiana con su formulación entre las relaciones de ideas y las cuestiones de hecho. Después de hacer esta breve referencia a los antecedentes kantianos, el texto critica abiertamente dicha formulación ya que “tiene dos insuficiencias: se limita a enunciados de la forma sujeto predicado, y apela a la noción de contenido, dejándola, al mismo tiempo, al nivel de una metáfora.”¹¹³ Para abundar en estas insuficiencias de la distinción analítico-sintético, Quine se enfoca en criticar las verdades analíticas, como verdades realmente distintas de las verdades sintéticas y para esto acude a diversos argumentos que pudieran favorecer dicha distinción, concluyendo en cada uno de ellos su inviabilidad.

La primera explicación de los enunciados analíticos es a través de la significación. “Un enunciado es analítico cuando es verdadero por virtud de significaciones e independientemente de los hechos.”¹¹⁴ Quine recuerda, en primer lugar, que significar y nombrar no pueden identificarse, recurriendo al célebre ejemplo de Frege por el cual la expresión ‘el lucero de la tarde’ nombra al mismo astro que la expresión ‘el lucero del alba’, y aunque su referente es el mismo tienen un significado distinto, esta misma noción aparece en la lógica clásica al distinguir entre la extensión y la comprensión de los términos. Hecha esta aclaración, la significación se enfoca en la sinonimia de las formas lingüísticas.

En lógica pueden distinguirse dos tipos de enunciados analíticos, los primeros son los *lógicamente verdaderos* en los que no es relevante el

¹¹² *Ibíd.*, p. 49.

¹¹³ *Ibíd.*, p. 50.

¹¹⁴ *Ídem.*

significado de los términos sino su construcción lógica; por ejemplo, 'ningún hombre no casado es casado'. En cambio en el segundo tipo de enunciados analíticos sí aparece la significación como un problema; por ejemplo, 'ningún soltero es casado', en donde lo analítico consiste en la sinonimia entre 'hombre no casado' y su sinónimo 'soltero'. El problema de la sinonimia no se resuelve, como algunos intentan hacerlo, en base a definir; por ejemplo, definiendo 'soltero' como 'hombre no casado'. Sin embargo, el problema se traslada a la definición pues "¿Cómo descubrimos que 'soltero' se define por 'hombre no casado'? ¿Quién lo ha definido así, y cuándo? ¿Es que basta apelar al diccionario más a mano y con aceptar como una ley la formulación del lexicógrafo? Esto equivaldría a poner la carreta delante de los bueyes."¹¹⁵ Por esto la definición, como sinonimia observada, no puede tomarse como fundamento de la sinonimia y menos para fundamentar en ella el carácter analítico de una expresión. En cualquier caso la sinonimia tiene una base más real en el uso vivo del lenguaje más que en el carácter de una definición. Tampoco la *explicación* a la que acude Carnap es un fundamento sólido para la sinonimia, pues las explicaciones recurren a sinonimias anteriores que a su vez tendrían que ser explicadas.

En esta búsqueda de sinonimias que cumplan adecuadamente con el carácter analítico, Quine aborda las definiciones como *notaciones*, las cuales son expresiones formales y abreviadas que usan los lógicos, los matemáticos y los científicos en general como una economía de la expresión, minimizando el número de términos y formas constructivas en que consiste el lenguaje. Estas notaciones requieren también de reglas de traducción para poder realizar una adecuada paráfrasis. En cualquier caso estas definiciones más formales requieren una sinonimia anterior, pues dicha paráfrasis requiere del conocimiento del contexto en la que está construida la definición. Por esto Quine concluye que, "tras reconocer, por tanto, que la noción de definición no contiene la clave de la sinonimia y la analiticidad, volvamos a prestar atención a la sinonimia y dejemos ya a la definición."¹¹⁶

A continuación Quine explora otra forma de sinonimia, la que consiste en la intercambiabilidad de formas lingüísticas en todos sus contextos sin que cambie el valor veritativo, en expresión de Leibniz la

¹¹⁵ *Ibíd.*, p. 54.

¹¹⁶ *Ibíd.*, p. 58.

intercambiabilidad *salva veritate*. Sin embargo Quine observa que es fácil encontrar contraejemplos para la intercambiabilidad *salva veritate*, pues las formas lingüísticas tienen distintas *suppositio* y gracias a esto los valores veritativos pueden cambiar; por ejemplo, en el contexto de una afirmación donde se dice que 'soltero' tiene menos de diez letras, no podría sustituirse por 'hombre no casado'. Si se intentara poner restricciones al uso de las formas lingüísticas, para poder aplicar una sinonimia que cumpla con el carácter analítico de una afirmación, lo que se estaría haciendo, en el fondo, es caer en un círculo vicioso. Por esto concluye que "la manera más natural de definir la analiticidad consistía en apelar a un reino de significaciones. Afinando esa solución, la apelación a significaciones dio lugar a la apelación a la sinonimia o a la definición. Pero la definición mostró ser un fuego fatuo, y en cuanto a la sinonimia, resultó que ésta no puede entenderse correctamente sino mediante una previa apelación a la analiticidad misma."¹¹⁷ Por esto no puede ser trazada una línea clara que separe los enunciados analíticos y los sintéticos. "La convicción de que esa línea debe ser trazada es un dogma nada empírico de los empiristas, un metafísico artículo de fe."¹¹⁸

En el párrafo cinco, de una manera mucho más escueta, Quine se ocupa del segundo dogma del empirismo, el del reduccionismo, para lo cual se basa en la propuesta de Carnap en *La construcción lógica del mundo*. El reduccionismo radical sostiene que cualquier enunciado con sentido debe poder traducirse a un enunciado acerca de la experiencia inmediata, de tal forma que la verificación o la confutación pueda hacerse de forma empírica, a lo que Pierce llamó teoría de la verificación. El lenguaje que utilizó Carnap como punto de partida no era solamente un lenguaje de datos sensibles sino que también incluía notaciones lógicas y matemáticas. "Carnap fue el primer empirista, que no contento con afirmar la reductibilidad de la ciencia a términos de la experiencia inmediata, dio serios pasos hacia la realización de esa reducción."¹¹⁹ Sin embargo, Quine sostiene que nuestros enunciados acerca del mundo externo se someten como cuerpo total al tribunal de la experiencia sensible y no de forma individual. Por el contrario

¹¹⁷ *Ibíd.*, p. 64.

¹¹⁸ *Ibíd.*, p. 70.

¹¹⁹ *Ibíd.*, p. 72.

el reductivismo pretende que cada expresión de forma individual pueda reducirse a su comprobación empírica. De esta forma, tampoco los enunciados sintéticos, comprobables empíricamente, tienen una autonomía veritativa, pues forman parte de un conjunto mucho más amplio de sentencias y significaciones que le dan cuerpo.

La tesis central de Quine, que da pie a su crítica de los dos dogmas del empirismo, es que el conjunto de nuestros conocimientos forma un todo compuesto, en la periferia por los datos de la experiencia, pero en su interior todos los conceptos y las afirmaciones científicas que surgen de esa experiencia; de tal forma que difícilmente puede establecerse una distinción nítida entre lo analítico y lo sintético, entre lo racional y lo empírico; ya que en muchas ocasiones ante nuevos datos de la experiencia, debe haber un ajuste en el conjunto conceptual de los conocimientos; y muchas veces un reajuste en ese contenido conceptual permite una nueva lectura o aproximación a los datos empíricos. No se trata pues de hablar de enunciados sintéticos o enunciados analíticos, sino de un todo que continuamente sufre modificaciones. Quine concluye, testimoniando su pragmatismo en el conocimiento humano, definiendo a la ciencia como un instrumento destinado a predecir la experiencia futura a la luz de la experiencia pasada. La distinción a ultranza entre lo analítico y lo sintético es poco práctica. "Al repudiar esa frontera expongo un pragmatismo más completo: todo hombre recibe una herencia científica más un continuo y graneado fuego de estímulos sensoriales; y las consideraciones que le mueven a moldear su herencia científica para que recoja sus continuos estímulos sensoriales son, si bien racionales, más aún pragmáticas."¹²⁰

¹²⁰ *Ibíd.*, p. 81. Con una modificación nuestra a la versión en español.

Referencias bibliográficas

Edición original:

QUINE Willard Van Orman, *From a logical point of view*, Harvard University Press, Cambridge Massachusetts, 1953.

Traducción al español:

QUINE Willard Van Orman, *Desde un punto de vista lógico*, traducción de Manuel Sacristán, Paidós, Barcelona, 2002.

Autobiografía:

QUINE Willard Van Orman, *The Time of My Life - An Autobiography*, The MIT Press, Cambridge, 1985.

Libro de consulta que incluye biografía:

GIBSON Roger F., *The Cambridge companion to Quine*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004.

Página electrónica:

<http://www.wvquine.org>

1957
Mitologías

Roland Barthes
(1915-1980)

“El hombre de la sociedad burguesa se sumerge a cada instante en una falsa naturaleza, la mitología intenta encontrar, bajo las formas inocentes de la vida de relación más ingenua, la profunda alienación que estas formas inocentes tratan de hacer pasar inadvertida.”¹²¹

Roland Gérard Barthes nació en Cherburgo en Normandía el 12 de noviembre de 1915. Su padre fue oficial naval y falleció en una batalla en la Primera Guerra Mundial en el Mar del Norte. Después de este acontecimiento su familia se trasladó a la ciudad francesa de Bayona y allí recibió su primera educación. A los nueve años se mudaron a París, donde estudió en los liceos Montaigne de 1924 a 1930 y en Louis-Le-Grand de 1930 a 1934. Su educación superior la realizó en la Sorbona donde estudió literatura clásica, tragedia griega, filología y gramática, recibiendo el título de literatura clásica en 1939 y el de gramática y filología en 1943.

La juventud de Barthes fue marcada por la enfermedad, en 1934 contrajo tuberculosis que lo tuvo postrado en el hospital más de un año, durante la ocupación fue de nuevo internado en el sanatorio en Isère.

Durante varios años fue profesor en diversos liceos, en Biarritz en 1939, en Bayona en 1939-40 y en París de 1942 a 1946. Por aquella época fue muy cercano al pensamiento marxista, colaboró en la revista *Combat* dirigida por Albert Camus, de orientación político-cultural de izquierda, escribiendo diversos artículos que posteriormente agrupó en su primer libro *El grado cero de la escritura*, publicado en 1953. Con

¹²¹ *Mitologías*, p. 253.

estos artículos Barthes se abrió un espacio importante como crítico de la literatura moderna francesa. Posteriormente trabajó como profesor en el Instituto Francés de Bucarest, en Rumania, en el periodo 1948-49, y en la Universidad de Alejandría, en Egipto, en el periodo 1949-50. También trabajó en la Dirección General de Asuntos Culturales de 1950 a 1952.

Durante los años 1954 a 1956 Barthes reflexionó sobre diversos mitos de la vida cotidiana francesa, que se plasmaron en ensayos cortos publicados en forma de libro en 1957. En esta obra *Mitologías* se recogen las tesis fundamentales sobre el post-estructuralismo como una forma crítica de la cultura. Ocupó puestos directivos en el Centro Nacional de Investigación Científica de 1952 a 1959 y fue director de estudios de la Escuela Práctica de Altos Estudios de 1960 a 1976, donde pudo realizar diversas investigaciones sociológicas en torno a los símbolos, los signos y las representaciones. De este periodo son sus obras: *Sobre Racine* (1963); *Elementos de Semiología* (1965); *Crítica y verdad* (1966); *El sistema de la moda* (1967); *SI/Z* (1970); *El imperio de los signos* (1970); *Sade, Fourier, Loyola* (1971); *El placer del texto* (1973), y *Roland Barthes por Roland Barthes* (1975).

Durante un tiempo fue profesor huésped en la Johns Hopkins University en Baltimore. Finalmente trabajó como profesor e investigador de semiología literaria en el Colegio de Francia de 1976 a 1980. Sus últimas obras son: *Fragmentos de un discurso amoroso* (1977); *Lo neutro* (1977-1978); *Sollers écrivain* (1979); *La cámara lúcida: Nota sobre la fotografía* (1980), este último es un homenaje a su madre que había fallecido recientemente. De forma póstuma fueron publicados los textos: *Lo obvio y lo obtuso* (1982), e *Incidentes* (1987).

El 25 de marzo de 1980, cuando regresaba de una comida con François Mitterrand, quien sería presidente de Francia un año después, fue atropellado frente a la Sorbona por una camioneta de servicio de lavandería, falleciendo horas más tarde el día 26 en la madrugada. El accidente no fue la causa directa de su fallecimiento, pero agravó su ya precario estado de salud, con antecedentes de tuberculosis, muriendo de una insuficiencia respiratoria que ya padecía.

Mitologías

Este libro está estructurado de dos formas muy distintas. La primera parte es una colección de cincuenta y tres breves ensayos que abordan

una gran variedad de fenómenos culturales, especialmente franceses, que para Barthes son una muestra de la presencia del mito como empobrecimiento de la realidad, constituyéndose en el medio en el que la sociedad burguesa construye su propio mundo. La segunda parte, *el mito, hoy*, es un extenso ensayo que persigue el desmontaje semiológico del mito, es un análisis comparativo entre el papel del mito en la burguesía y del mito revolucionario y de la izquierda. Desde una perspectiva filosófica puede entenderse mejor la importancia de este texto haciendo un análisis inverso de la obra, comenzando por la última parte, donde hace una crítica abierta desde el mito de la sociedad burguesa contemporánea.

Barthes afirma que la sociedad burguesa es el campo privilegiado de las significaciones míticas. La burguesía ha evolucionado hacia una clase social que no quiere ser identificada desde una perspectiva ideológica, se ha vuelto una clase que ha preferido la aparente indefinición, la generalidad, convirtiéndose en "una clase de masas". Todo esto le permite ejercer mejor su dominio, ya que todas las clases intermedias pasan a ser sus aliados temporarios. En esto consiste la burguesía como sociedad anónima, y es aquí donde el mito puede desplegarse, de maneras infinitas, gracias a la vaguedad de sus formas, aunque manteniendo incólumes sus propósitos de dominio.

Este carácter anónimo es de vital importancia para entender no solamente la forma actual de la burguesía, sino, sobre todo, para entender el papel del mito en dicha sociedad. La masa es anónima, se encuentra a gusto identificada en los signos mitológicos que día a día le ofrece la sociedad, perdiendo así el contacto con la realidad. Esta es la forma de acomodar a las masas al estado de cosas y, por consiguiente, deja de tener sentido la necesidad de una transformación.

En esta lógica de masas, las clases intermedias son asumidas por medio de la ideología, creando un aparato de normas pequeño-burguesas, degradadas, empobrecidas, comercializadas. "La burguesía absorbe permanentemente en su ideología la humanidad que no posee, sus características profundas y sólo las vive en lo imaginario, es decir, en una fijación y en un empobrecimiento de la conciencia."¹²² Para esto ha creado un catálogo de imágenes colectivas para su uso, en donde las diversas clases son igualadas por esos imaginarios; Barthes pone el ejemplo de la

¹²² *Ibíd.*, p. 236.

mecanógrafa que a pesar de su sueldo modesto se reconoce en el gran casamiento burgués, en la revista *Hola* de nuestros tiempos.

La burguesía transforma la realidad del mundo en imagen del mundo. Esta última no necesita explicación, se da por sentada su realidad, constituyéndose ella misma en naturaleza. Este es precisamente el objetivo del mito, el cual "tiene a su cargo fundamentar. Como naturaleza lo que es intención histórica; como eternidad, lo que es contingencia. Este mecanismo es, justamente, la forma específica de la ideología burguesa."¹²³

El mito no suprime la realidad sino que la vuelve vaga, y es gracias a esta vaguedad que el mito puede construir una nueva realidad. La humanidad, el arte, la sociedad, son realidades con un nuevo significante, que no necesita un proceso racional que lo justifique. El mito se constituye gracias a la pérdida de la cualidad histórica de las cosas. Lo histórico no es simple naturaleza, no tiene un carácter eterno, tiene un antes y un después, requiere de nuestro esfuerzo racional para entender las causas y para construir el futuro. Cuando se pierde la perspectiva histórica, todo se vuelve natural y necesario, se crea un mundo sin contradicciones gracias a que carece de profundidad, en donde las cosas parecen significar por sí mismas.

Para ejemplificar el papel del mito como medio de salvaguardar la burguesía, Barthes hace un análisis comparativo entre la revolución, los movimientos de izquierda, con la burguesía y su correspondiente derecha política. Ni la revolución, ni la izquierda, por su carácter transformador de la realidad, son presas fáciles del lenguaje mítico, pues el mito eterniza lo temporal y en cambio los movimientos revolucionarios cobran conciencia de la historia. Siguiendo la noción marxista sobre el carácter transformador del mundo como esencia del trabajo y del quehacer político, la relación de los seres humanos con la naturaleza es siempre de intercambio, de transformación; es una relación simple, que no acepta fácilmente un metalenguaje, por lo que está vacunada contra el mito. Barthes acude al ejemplo del árbol para el leñador "si soy un leñador y, como tal nombro el árbol que derribo, cualquiera sea la forma de mi frase, hablo el árbol, no hablo sobre él, esto quiere decir que mi lenguaje es operatorio, ligado a su objeto de una manera transitiva: entre el árbol y yo lo único que existe es mi trabajo, es decir, un acto."¹²⁴

¹²³ *Ibíd.*, p. 237.

¹²⁴ *Ibíd.*, p. 241.

Como puede verse en este lenguaje el objeto está en relación simple y directa con el trabajo, lo que en otros ámbitos sería el quehacer político como medio de transformación del mundo y de la sociedad. Para el leñador el árbol no es una imagen; en cambio el árbol puede convertirse en instrumento del lenguaje, ya sea como una imagen disponible, como un metalenguaje que puedo usar para muchos fines, o insertarlo en un lenguaje poético, en el lenguaje de la publicidad comercial, o en el lenguaje de la cultura, etc. Así como para el leñador el árbol como referente no es objeto de mito, para la revolución, todo su lenguaje es absorbido también para la acción; por esto Barthes no duda en afirmar que “la revolución excluye al mito.”¹²⁵

Cuando la acción revolucionaria se reduce al ejercicio político de izquierda cabe la posibilidad del mito en una forma de encubrimiento de las exigencias revolucionarias que tiende a deformarse en naturaleza, como quehacer político. A pesar de esta reducción, por su misma condición, el mito de izquierda es un mito pobre, su invención es torpe, para el habla del oprimido el metalenguaje es un lujo al que no puede acceder, sólo produce mitos escasos y fugitivos.

Por el contrario el mito encuentra su acomodo en la derecha: “allí es esencial: bien alimentado, reluciente, expansivo, conversador, se inventa sin cesar. Se apodera de todo: las justicias, las morales, las estéticas, las diplomacias, las artes domésticas, la literatura, los espectáculos.”¹²⁶

De hecho, la burguesía se sostiene gracias al mito, pues siendo éste una forma que vive del empobrecimiento semántico puede ser acomodado y regenerado continuamente. Barthes hace una enumeración de las principales figuras que adopta el mito en la sociedad burguesa:

1. *La vacuna*, que consiste en confesar un mal accidental o menor de una institución para ocultar su verdadero mal, todo para defenderse contra el peligro de una subversión generalizada. Lo que políticamente se llama una distracción, cede en lo menor para ocultar los males que podrían poner en peligro el sistema ante los medios y la sociedad.
2. *La privación de historia*, el mito priva totalmente de historia al objeto del que habla. Nada es producido, nada es elegido: “sólo tenemos

¹²⁵ *Ibíd.*, p. 242.

¹²⁶ *Ibíd.*, p. 245.

que poseer esos objetos nuevos de los que se ha hecho desaparecer cualquier sucia huella de origen o de elección.”¹²⁷

3. *La identificación*, por la que todos se vuelven iguales a costa de ignorar cualquier individualidad. La sociedad burguesa es una sociedad de masas, cuando un individuo figura como individuo se vuelve un estorbo, un peligro para el sistema. En el mejor de los casos lo distinto es asumido como exotismo.
4. *La tautología*, muestra lo innecesario que es la explicación para la sociedad burguesa. Las cosas son como son y es ocioso querer ir más allá. La tautología ha asesinado el ejercicio reflexivo, por el contrario los buenos modales burgueses han creado el imperativo de aceptar la realidad como se presenta, “es así, porque es así.”
5. *El ninismo*, es una forma encaminada a la indiferencia, consiste en destacar dos contrarios que se aniquilan mutuamente, para evitar elegir o actuar. Es una conducta mágica, por lo cual se huye de lo real que resulta intolerable escudándose en esas formas contrarias.
La indiferencia política es un ejemplo de el ninismo que niega valor a cualquier posición política.
6. *La cuantificación de la cualidad*, gracias a este mito se crea una economía de inteligencia reduciendo toda cualidad a cantidad; lo importante y lo que puede juzgarse se establece en parámetros cuantitativos: ¿cuánto se ha invertido?, ¿cuánta demanda tiene?, ¿qué cantidad de efectos introdujo?, etc.
7. *La verificación*, por la que el mito tiende al uso de proverbios que evitan cualquier reflexión o explicación racional. Los nuevos aforismos contruidos por la burguesía se constituyen en máximas del *buen sentido*, como una verdad establecida y aceptada por todos.

Para Barthes la sociedad burguesa, soportada por su enorme red de mitos, tiene como única realidad la cultura del puro consumo: “toda Francia está anegada en esta ideología anónima: nuestra prensa, nuestro cine, nuestro teatro, nuestra literatura de gran tiraje, nuestros ceremoniales, nuestra justicia, nuestra diplomacia, nuestras conversaciones, la temperatura que hace, el crimen que se juzga, el casamiento que nos conmueve, la cocina que se sueña tener, la ropa que se lleva, todo, en

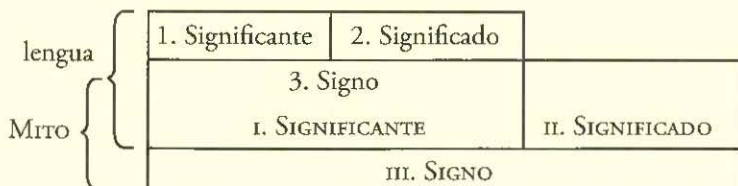
¹²⁷ *Ibíd.*, p. 248.

nuestra vida cotidiana, es tributo de la representación que la burguesía se hace y nos hace de las relaciones del hombre y del mundo."¹²⁸

Frente al mito cabe situarse de tres maneras distintas: en primer lugar los creadores del mito, aquellos que conociendo su estructura de manera reflexiva lo producen al servicio de la ideología dominante; en segundo lugar se encuentra la sociedad de masas, a quienes están dirigidos los mitos; las masas lo reciben de manera natural e inocente; finalmente la tercera manera de situarse frente al mito es la del mitólogo, aquel que ha logrado descifrar el mito y comprende su deformación manifiesta y su impostura. Este último caso, es el ejercicio que Barthes realiza en muchos de sus ensayos cortos y en la primera parte de *Mitologías*.

A partir de fenómenos culturales que en su momento eran claramente identificables, Barthes muestra los mitos que se esconden detrás de ellos. Así, la lucha libre (*catch*), los detergentes, los marcianos, los strip-tease, la astrología, o incluso el cerebro de Einstein son las nuevas figuras mitológicas que usando signos preexistentes y despojándolos de su significado inicial, proyectan nuevos símbolos que consolidan los poderes dominantes de la burguesía.

Toda esta crítica social asumida desde el marxismo, está soportada por un detallado análisis semiológico del mito, desarrollada en la primera parte de: *el mito, hoy*. Para explicar el mito como metalenguaje, Barthes presenta el siguiente cuadro¹²⁹ que da cuenta de cómo el mito utiliza los signos del lenguaje común, despojándolos de su contexto para presentar un nuevo significante:



¹²⁸ *Ibíd.*, p. 235.

¹²⁹ *Cfr.*, p. 206.

Un signo en el lenguaje cotidiano se compone de la unión de un significante con un significado. La palabra 'automóvil' (significante) refiere a un vehículo moderno de transporte (significado). La unión de ambas cosas constituye el signo. Ahora bien, el mito usa un signo ya dado (como nuevo significante) añadiendo un nuevo significado y, por tanto, creando un nuevo signo. Siguiendo el ejemplo anterior, se suele usar la imagen de un automóvil (signo en lenguaje ordinario) para darle el significado de elegancia y exclusividad, convirtiéndolo en un nuevo signo.

Cuando un alumno lee en su libro de gramática la frase, tomada de Esopo: *Quia ego nominor leo*, al alumno no le interesa el contexto de dicha afirmación, sino simplemente que es un ejemplo de concordancia gramatical. De igual modo, el mito es un metalenguaje que toma el signo del lenguaje natural como significante de un nuevo signo, con el fin de construir su propio sistema. El significante del mito, gracias a su soporte en un signo robado, puede presentarse de forma ambigua, puede verse lleno de un lado, aunque también vacío del otro. La forma del mito no suprime el sentido sino que lo empobrece, lo aleja, lo mantiene a su disposición, el mito es un constante juego de escondidas entre el sentido y la forma, unas veces se esconde uno y en otras otro; sin embargo en este juego el mito cumple su cometido.

Referencias bibliográficas

Edición original:

BARTHES Roland, *Mythologies*, Seuil, París, 1957.

Traducción al español:

BARTHES Roland, *Mitologías*, traducción de Héctor Schmucler, editorial S. XXI, 1ª edición, México, 1980.

Traducción al inglés:

BARTHES Roland, *Mythologies*, traducción de Annette Lavers, Hill and Wang, New York, 1972.

Autobiografía:

BARTHES Roland, *Roland Barthes por Roland Barthes*, traducción de Julieta Sucre, Buenos Aires, Monte Avila Editores, 1979.

Biografía:

CALVET Louis-Jean, *Roland Barthes, Biografía*, traducción de Alberto Luis Bixio, editorial Gedisa, Barcelona, 1992.

1960
Finitud y culpabilidad

Paul Ricoeur
(1913-2005)

“No existe filosofía sin presupuestos previos. Al meditar sobre los símbolos, se parte del lenguaje que se formó previamente, y en el que en cierto modo quedó dicho ya todo: la filosofía abarca el pensamiento con sus presupuestos. Su primer quehacer no consiste en comenzar, sino en hacer memoria partiendo de una palabra ya en marcha; y de hacer memoria con vistas a comenzar.”¹³⁰

Paul Ricoeur nació en el seno de una familia con una acentuada tradición protestante. Su padre falleció en 1915 en la Primera Guerra Mundial. Desde muy joven Ricoeur mostró inclinación por la cultura, la filosofía y los temas religiosos. Estudió en la Sorbona, donde recibió la influencia del pensamiento de Gabriel Marcel. En la Segunda Guerra Mundial combatió en el ejército francés, fue capturado por los alemanes y permaneció como prisionero de guerra cinco años, durante ese tiempo leyó con interés escritos de Karl Jaspers, comenzó la traducción de *Ideas* de Husserl y formó parte de un grupo de compañeros de presidio que leían y discutían diversos temas. Tiempo después el gobierno francés reconoció escolarmente algunos de los estudios que allí se hicieron. Finalizada la Guerra, Ricoeur obtiene la cátedra de historia de la filosofía en la Universidad de Estrasburgo, sucediendo a Jean Hippolyte, allí permaneció hasta 1956.

En 1950 publicó *Lo voluntario y lo involuntario*, como trabajo mayor para la obtención de su doctorado. Con esta obra y sus traducciones de Husserl; Ricoeur adquiere prestigio en el campo de la fenomenología.

¹³⁰ *Finitud y culpabilidad*, p. 490.

En 1956 se incorporó como catedrático de filosofía en la Sorbona. En 1960 publicó su obra *Finitud y culpabilidad* en dos volúmenes: el primero, *El hombre falible* y el segundo, *La simbólica del mal*; obra que si bien está en continuidad con su trabajo doctoral, desarrolla de una manera más original y lúcida su propia filosofía hermenéutica con un cierto distanciamiento de la fenomenología husserliana. En esa época entra en contacto con Lacan y en 1965 publica *Freud: una interpretación de la cultura*, obra que será una pieza clave para su discusión con los estructuralistas y para afianzar su propio pensamiento sobre la arqueología del sujeto y la hermenéutica de la sospecha.

En 1967 se trasladó a la Universidad de Nanterre, recientemente inaugurada y que sería uno de los principales focos del movimiento estudiantil de 1968; ese año es nombrado decano de la facultad de letras de la universidad. Durante el movimiento estudiantil fue criticado en su carácter de funcionario de la universidad y representante del gobierno francés. En 1969 publicó *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica*, en el que hace una apología frente al estructuralismo. En 1970 renuncia como decano y se trasladó a Lovaina y posteriormente a la Universidad de Chicago donde permaneció hasta 1985. Durante esta época Ricoeur era ya considerado uno de los grandes filósofos vivos, con un pensamiento original y en diálogo con las grandes tradiciones filosóficas de su época. Se hicieron más frecuentes sus viajes y retornó de forma emérita a la Universidad de Nanterre. Entre 1983 y 1985 se publicaron los tres volúmenes de *Tiempo y narración*.

En 1975 publicó *La metáfora viva*, obra en la que desarrolla su teoría hermenéutica del lenguaje como recreadora de la realidad. En 1986 dicta en la Universidad de Edimburgo las *Gifford Lectures* que se reunirían publicadas con el nombre de *Sí mismo como otro*. Paul Ricoeur murió el 20 de mayo de 2005 en su casa de Châtenay Malabry.

Finitud y culpabilidad

La preocupación filosófica de Ricoeur es antropológica. Por medio de un estudio minucioso de la voluntad, Ricoeur estaba convencido de acceder al ser del hombre sin caer en el error de querer objetivarlo. Al igual que Kierkegaard, Dilthey, Husserl y Heidegger esta preocupación lo llevó a explorar nuevos caminos epistemológicos para la filosofía. Sin embargo, en esta obra ya se percibe un distanciamiento de la fenomenología de Husserl, ya que considera que no es por la intuición

por donde se puede acceder al ser; de igual modo critica a Descartes, al sostener que la conciencia debe ser punto de llegada y no de partida, ya que el yo no es un simple dato para la conciencia.

En su primera obra *Lo voluntario y lo involuntario* sus consideraciones sobre el actuar propiamente humano y la libertad son más genéricos y se da cuenta de que un problema fundamental para una consideración filosófica de la voluntad es el problema del mal, realizando una hermenéutica del hombre lábil y del concepto de *falta* o pecado, pues en ello se manifiesta lo voluntario no como un dato de experiencia objetiva sino como una experiencia fundamental, empática.

De aquí que en el primer libro de *Finitud y culpabilidad*, analice desde diversas ópticas al hombre lábil, especialmente por medio de la experiencia de finitud y fragilidad. La labilidad se entiende como la debilidad constitucional que hace que el mal sea posible, la «desproporción» del individuo consigo mismo. Para esto, siguiendo la cuarta meditación metafísica de Descartes, retoma la oposición antropológica entre la infinitud del hombre y la debilidad específicamente humana, su labilidad esencial, que Descartes asocia como una situación en la que el hombre se encuentra entre dos extremos, Dios y la nada. Sin embargo, Ricoeur critica esta concepción, pues Dios y la nada son proyecciones externas al sujeto, por lo que prefiere, acercándose mucho más a Kierkegaard en este punto, la dialéctica de finitud e infinitud como un constitutivo antropológico, evitando también la tentación de caer en un simple dualismo.

Ricoeur retoma de Kant la tríada de la categoría de cualidad: realidad, negación y limitación para aplicarla al problema de la labilidad humana con la siguiente tríada: afirmación originaria, diferencia existencial y mediación humana, gracias a la cual puede desarrollarse la dialéctica de finitud-infinitud, del yo frente a sí mismo y del yo frente al otro, el cual también es un yo.

La filosofía no puede pretender construirse sin presupuestos, como lo pretendía Hegel. Para Ricoeur todo filosofar tiene detrás una precomprensión de algo más general, que se ha ido gestando a lo largo de la historia, lo que es llamado círculo hermenéutico. La precomprensión del hombre puede encontrarse por medio de *la patética de la «misericordia»*, en expresión del propio Ricoeur, la forma como el hombre se ha precomprendido a sí mismo en su aspecto de un yo miserable.

La *falta* se corresponde al estado de un bien perdido, no es un fenómeno empírico ni eidético al que pueda accederse por medio de datos

históricos, científicos, etc. Su acceso deberá hacerse por medio de una *mítica concreta*. A partir de esta premisa Ricoeur se hace los siguientes cuestionamientos que intentará responder a lo largo de su obra: “¿por qué hay que recurrir al lenguaje cifrado de una mítica para hablar de las «pasiones» que afectan a la voluntad?, ¿cómo integrar esa mítica en la reflexión filosófica?, ¿cómo reanudar el hilo filosófico después de ese corte operado por el mito?”¹³¹, existe pues, una trascendentalidad en esa experiencia, que conduce a Ricoeur a la necesidad de una reformulación mítica de la *culpa* por medio de la hermenéutica. No se trata, como él mismo afirma, de abandonar a la simple subjetividad la reflexión filosófica sobre estos temas, ya que gracias a la hermenéutica puede hacerse esta reflexión bajo un método y con una real preocupación filosófica. Esta es la tarea que emprende Ricoeur en la segunda parte del libro que tiene por título: *La simbólica del mal*.

Hay diversos mitos asociados con la *falta*: caída, caos, destierro, ceguera divina, materia y cuerpo, pecado original, lucha entre las fuerzas del orden y del caos, a ellos puede accederse por medio de la historia comparada de las religiones, y son retomados por Ricoeur para entender esos signos dentro de su propio mundo discursivo y expresivo. Esta tarea requiere de una exégesis del símbolo con ciertas reglas para descifrar, esta es la tarea de la hermenéutica. Una expresión clave en este libro es la de «siervo albedrío»; el libre albedrío que se encadena a sí mismo y que se encuentra en adelante ya siempre encadenado, la declaración de una libertad que reconoce su responsabilidad y que reconoce también que estaba en su mano el haber impedido la falta, y que al mismo tiempo siente su fragilidad ante un mal original y más radical, una especie de fatalidad que le arrastra en la corriente del mal.

El supuesto del que parte Ricoeur para desarrollar una antropología a partir de los símbolos míticos es su convencimiento de que los individuos no han enfrentado directamente el problema de la voluntad, “como si el hombre no pudiera asomarse a sus propias profundidades más que por el «camino real» de la analogía, y como si la autoconciencia no supiese expresarse, a fin de cuentas, más que en enigmas y precisase una hermenéutica como algo esencial y no puramente accidental.”¹³²

¹³¹ *Ibid.*, p. 14.

¹³² *Ibid.*, p. 15.

Finitud y culpabilidad conducirá a Ricoeur a un nuevo problema hermenéutico al que dedicará una buena parte de sus esfuerzos en sus siguientes obras: *la hermenéutica de los signos y los símbolos*, ya que comprenderá que se requiere una especial dialéctica para poder hacer una comprensión ontológica por medio de ellos. Más importante que la asociación directa que representa un símbolo, es lo que éste oculta, pues en él también se encuentra lo más propio de la voluntad, su culpabilidad y su deseo de salvación.

Por una parte será necesario una arqueología del sujeto o hermenéutica de la sospecha, que mirando al pasado pueda confrontarse con las ilusiones y mecanismos de ocultación del yo. Pero por otro lado es necesaria también una hermenéutica teleológica que mire a la proyección del yo de forma escatológica, como lo positivo que promueve el sentido. De esta forma Ricoeur retornará en su propuesta hermenéutica, para una y otra tarea, a Freud y a Hegel. Es bajo esta doble consideración del símbolo que podrá hacer frente a las críticas de los estructuralistas.

Ricoeur no concluyó su proyecto de una filosofía de la voluntad como él lo tenía pensado originalmente, las reflexiones en torno a la hermenéutica le presentaron nuevos problemas a lo largo de su producción filosófica. Su interés por la hermenéutica del signo, ya presente en *Finitud y culpabilidad*, dará pie al desarrollo de toda su hermenéutica que se complementará con su estudio de la metáfora y con su teoría del texto.

Los signos y los símbolos posibilitan la comprensión ontológica a través de la reflexión hermenéutica, no obstante este proceso es complejo, ya que en la misma hermenéutica hay un conflicto en las interpretaciones. Por un lado la pretensión de revisar los símbolos bajo la sospecha en la que se pueden develar las ideologías, los falsos valores y el inconsciente que se han querido ocultar; pero por otro lado está la necesaria restauración del sentido, gracias al cual escuchamos en los signos los anhelos y lo que hay de superior en las tendencias humanas. Ricoeur se propone desarrollar una hermenéutica que tenga en cuenta esta doble función.

Para Ricoeur la metáfora tiene ciertos privilegios hermenéuticos por encima de los signos, por medio de enunciados con cierta impertinencia semántica sobre la realidad, nos presenta a ésta de manera nueva, buscando decir lo que directamente sería indecible. Con cada metáfora pueden develarse nuevos modos de ser en el mundo, cada término metafórico complementa y al mismo tiempo limita a los otros.

Ricoeur da un paso más en su desarrollo hermenéutico por medio de la teoría del texto. Partiendo de las formas de distanciamiento que la escritura tiene respecto al discurso hablado, como son: la temporalidad (el discurso hablado es en presente, el texto casi siempre en pasado), la intención del autor (en el discurso hablado siempre hay un contexto común entre el que habla y los que escuchan, en el texto esta circunstancia se pierde fácilmente), el destinatario original (que en el texto también tiende a perderse), el mundo circundante (en el discurso hablado es común y en cambio en el texto suele ser una referencia histórica). Si bien estas formas de distanciamiento dificultan lo directo del mensaje oral, el texto, al igual que la metáfora y el signo, pueden ser una ocasión para la comprensión de nuevos matices de la realidad, gracias a esta discontinuidad que provoca variaciones imaginarias y propuestas de modos posibles de ser en el mundo.

Referencias bibliográficas

Edición original:

RICOEUR Paul, *Philosophie de la volouté, Finitude et culpabilité*, (2 vol.), Aubier, Éditions Montaigne, París, 1960

Traducción al español:

RICOEUR Paul, *Finitud y culpabilidad*, traducción de Alfonso García Suárez y Luis M. Valdez Villanueva, Taurus, Madrid, 1982

Traducción al inglés:

RICOEUR Paul, *Fallible Man*, traducción de Walter J. Lowe, Fordham University Press, New York, 1986.

Autobiografía:

RICOEUR Paul, *Autobiografía intelectual*, traducción de Patricia Wilson, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 1997

Biografía:

REAGAN Charles E., *Paul Ricoeur: his life and his work*, University of Chicago Press, Chicago, 1998.

1960
Verdad y método

Hans-Georg Gadamer
(1900-2002)

“Las ciencias del espíritu vienen a confluír con formas de la experiencia que quedan fuera de la ciencia: con la experiencia de la filosofía, con la del arte y con la de la misma historia. Son formas de experiencia en las que se expresa una verdad que no puede ser verificada con los medios que dispone la metodología científica”¹³³

Hans-Georg Gadamer nació el 11 de febrero de 1900 en la ciudad de Marburgo. Su padre Johannes fue un reconocido científico y catedrático de química farmacéutica en la facultad de la Universidad de Marburgo; insistió en que su hijo se interesara por las ciencias naturales y no por las humanidades, pues a éstas las consideraba mera palabrería. A pesar de ello, el joven Gadamer decidió inscribirse en la Universidad de Breslau, en 1918, para estudiar diversas disciplinas sociales, allí entró en contacto con la filosofía neokantiana a través de profesores como Richard Höningwald y Paul Natorp. Completó sus estudios en Marburgo, defendiendo una disertación sobre Platón en 1922.

Durante algunos meses estuvo convaleciente debido a la poliomielitis, aunque no le impidió mudarse a Friburgo para estudiar con Martin Heidegger, gracias al apoyo de Natorp; en ese mismo año contrajo matrimonio con Käte Lekeusch.

En Friburgo fue fuertemente influenciado por los cursos de Heidegger, quien lo introdujo a temas de filosofía clásica y autores griegos en especial a Aristóteles. Fue tal su amistad, que Gadamer visitó varias veces a Heidegger en su cabaña de Todtnauberg, y cuando Heidegger

¹³³ *Verdad y método*, p. 24.

fue transferido a Friburgo, Gadamer lo acompañó para seguir estudiando con él. En Friburgo Gadamer tuvo la oportunidad de escribir sus primeros ensayos y de conocer a estudiantes que se convertirían luego en reconocidos pensadores: Leo Strauss, Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas y Gerhard Krüger. Por ese tiempo también se interesó en la filología clásica, titulándose en 1927 bajo la dirección de Paul Friedländer. En 1931 publicó *La ética dialéctica de Platón*, no publicó otra obra hasta *Verdad y método*.

En 1938 obtuvo la cátedra de profesor en la Universidad de Leipzig, una de las universidades con menos compromiso político del país, lo que le permitió mantenerse apartado de la ideología nazi durante los años de la guerra. Concluida la confrontación bélica se trasladó a Frankfurt, donde colaboró con Adorno y Horkheimer; en 1949 se mudó a Heidelberg como sucesor de Karl Jaspers. Allí se dedicó a la traducción y edición de obras clásicas, de autores como Dilthey y Aristóteles. Durante todos estos años Gadamer no publicó una obra propia, aunque fundó una importante revista: *Philosophische Rundschau*. No fue sino hasta 1960 cuando publicó su gran obra *Verdad y método*, gracias a la presión de sus discípulos y colegas para que elaborase un texto donde mostrará su propia posición filosófica acerca de la hermenéutica. Este texto representó uno de los mejores logros de la filosofía alemana del siglo XX, y fue la ocasión para dialogar con distintos pensadores.

Gracias a la buena acogida de *Verdad y método* su pensamiento alcanzó una enorme difusión, a partir de entonces su producción filosófica aumentó. Sin embargo, no fue sino hasta después de su jubilación, en 1968, cuando comenzó con mayor continuidad la publicación de sus obras, entre las que destacan: *Pequeños escritos*, recopilación de diversos textos publicados en cuatro volúmenes entre 1966 y 1977; *La dialéctica de Hegel* (1971); *¿Quién soy yo y quién eres tú? Comentario a cristal de aliento de Paul Celan* (1973); *Poética* (1977); *La razón en la era de la ciencia* (1976); *Años de docencia en filosofía*, con carácter autobiográfico (1977); *Los caminos de Heidegger* (1981); *Elogio de la teoría* (1983); *El patrimonio de Europa* (1989) y *El enigma de la salud* (1993).

Hasta su muerte, en el año de 2002, Gadamer se mantuvo activo, discutiendo y dando conferencias alrededor del mundo.

Verdad y método es una teoría filosófica de la comprensión, basada en la distinción entre la hermenéutica de las ciencias del espíritu con las ciencias empíricas; siguiendo el camino abierto por Dilthey. Para ello se vale de diversos elementos: la exploración de una teoría contemporánea del arte, la revisión de las propuestas metodológicas de las ciencias de la interpretación en la historia de la filosofía, y la construcción de una ontología de la comprensión. La inquietud de Gadamer es delimitar la función específica de las ciencias humanas, analizando las diferencias entre los métodos de la ciencia, ya que cada uno de ellos representan diversos modos de acercamiento a la realidad. Por un lado tenemos el método empírico, propio de las ciencias de la naturaleza, que pretende dar cuenta de los fenómenos a través de la experimentación; por otro, tenemos la comprensión, propia del método interpretativo de las ciencias del espíritu.

La obra está dividida en tres grandes secciones: la primera, *Elucidación de la cuestión de la verdad desde la experiencia del arte*; el arte es un buen referente al problema hermenéutico como a su solución, ya que el arte constituye un campo privilegiado de comprensión, pues en ninguna otra forma de conocimiento se ve con tanta claridad el papel primordial de la interpretación. La segunda sección lleva por título *Fundamentos para una teoría de la experiencia hermenéutica*, en ella Gadamer hace una extensa recapitulación histórica de la ciencia hermenéutica moderna; finalmente, en la tercera parte, *El lenguaje como hilo conductor del giro ontológico de la hermenéutica*, el autor desarrolla el concepto del “lenguaje”, como condición de la experiencia comunicativa y especialmente de la existencia humana.

La experiencia estética, tema central de la primera parte de *Verdad y método*, otorga al arte una función fundamental dentro de la hermenéutica, ya que genera nuevos horizontes de comprensión, “la experiencia de la obra de arte implica un comprender, esto es, representa por sí misma un fenómeno hermenéutico y desde luego no en el sentido de un método científico.”¹³⁴ El arte “abre el mundo”, posibilita el acceso a una región antes ignota al individuo. El arte, al poner en contacto al sujeto

¹³⁴ *Ibíd.*, p. 142.

con un nuevo horizonte de comprensión, es capaz de replantear la realidad misma del sujeto estético a través de categorías que él no conocía, a través de la apertura originada por el arte el mundo del sujeto se recrea. Al modo de la *aletheia* griega, la estética devela una nueva verdad, no a través de la incorporación y asimilación de nuevos conocimientos, sino a través de una nueva interpretación que abre un nuevo horizonte de verdad para el individuo de un modo distinto y novedoso.

Gadamer critica a Kant, ya que la validez del juicio estético o judicativo está subordinado, para el filósofo de Königsberg, a una teleología desinteresada, en la que el sujeto establece una distancia sobre el objeto del que predica un juicio. Por esto para Kant la belleza está definida en la medida en que un objeto puede liberarse de una finalidad, un objeto es más bello en tanto que no depende de una función. Sin embargo, esta teoría es problemática ya que la experiencia estética es subjetivizada y depende justamente de un juicio estético. Gadamer afirma, en cambio, que en la experiencia estética la dualidad objeto-sujeto desaparece, en la experiencia estética el espectador actualiza la obra de arte, pues sin éste, la obra de arte no podría decir nada; de forma metafórica el individuo se hace uno con la obra de arte, o, en un lenguaje más técnico, la obra de arte abre al individuo un nuevo horizonte de comprensión. Esta teoría estética puede entenderse como una aplicación de la fenomenología de Heidegger, pues no existe algo como un mundo del sujeto separado de un mundo de la obra de arte, sino solamente uno, el del espectador dentro de la obra.

La estética de Gadamer resulta incomprensible sin una dimensión lúdica, en la cual el sujeto asume las reglas de la obra de arte; por ejemplo, el lector del Quijote no desacredita las locuras del caballero hidalgo, sino que asume las reglas de ese universo creado por Cervantes. En virtud de acceder a la experiencia estética, el lector debe asumir como propia la demencia del Quijote y, de algún modo, ser el propio Quijote. Esta dimensión lúdica del arte es comparada por Gadamer con la metáfora de la fiesta, donde este evento sería impensable sin los invitados, más aun, los invitados son el fin mismo de la fiesta y si estos no estuviesen presentes la reunión sería un despropósito. Así pues, tampoco hay una visión objetiva de la fiesta, lo relevante es la participación de los invitados, pues gracias a esa participación se lleva a cabo la fiesta. Lo mismo acontece con el juego, el sujeto del juego no son los jugadores sino que a través de ellos el juego se manifiesta y los conduce, "la obra de arte es juego, esto es, que su verdadero ser no

se puede separar de su representación y que es en ésta donde emerge la unidad y mismidad de una construcción.¹³⁵ Gadamer insiste en que no hay una verdad, no hay una interpretación única y absoluta del arte, sino que su riqueza consiste en que puede recrearse siempre y, siguiendo a Kierkegaard y a Dilthey, afirma que la obra mantiene un estado de contemporaneidad para el espectador, “el intérprete es absolutamente coetáneo con su autor. Tal es el triunfo del método filológico: concebir el espíritu pasado como presente, el espíritu extraño como familiar”¹³⁶, lo perdurable del arte es que puede ser siempre recreado, esta es la virtud de las obras clásicas.¹³⁷

Una vez realizada la exposición de la teoría del arte, Gadamer tratará el problema de la hermenéutica en la tradición filosófica, en la segunda sección: *Fundamentos para una teoría de la experiencia hermenéutica*. Como es sabido, la hermenéutica contemporánea tiene como fuentes el romanticismo alemán, especialmente Schleiermacher y los importantes trabajos realizados por Dilthey. La hermenéutica del siglo diecinueve sostenía que se podía hacer una mejor interpretación que la de los propios artistas, ya que se poseen más conocimientos de historia, geografía, lingüística, política, —entre muchas otras disciplinas—, lo que los hace más completos y avanzados que sus anteriores. Schleiermacher afirmaba que él era capaz de comprender las obras de arte mejor que sus propios autores. Sin embargo, Gadamer detecta un fallo en esta tesis, ya que al pretender una interpretación absoluta, total e incluso más perfecta que la del propio autor, los románticos repiten el esquema metodológico de las ciencias de la naturaleza, el hermeneuta romántico, con todas sus herramientas del conocimiento, solamente podrá interpretar aquello que espera interpretar. Cualquier tipo de interpretación absoluta y final como la de los románticos está destinada al solipsismo del propio intérprete, ya que estará cegado por su propia comprensión. Por esto Gadamer considera que la hermenéutica de Dilthey ha avanzado un paso más en el camino de la auténtica interpretación, pues Dilthey subrayó la distinción entre las ciencias de la naturaleza y las ciencias

¹³⁵ *Ibíd.*, p. 167.

¹³⁶ *Ibíd.*, p. 302.

¹³⁷ “Esto es justamente lo que quiere decir la palabra «clásico»; es decir que la pervivencia de la elocuencia inmediata de una obra es fundamentalmente ilimitada”, *Ibíd.*, p. 359.

del espíritu, al criticar el método riguroso y estricto del conocimiento empírico, ya que éste solo arroja los resultados que él mismo espera encontrar; por su parte, las ciencias del espíritu son capaces de realizar un ejercicio de comprensión.

Gadamer opina que nada puede comprenderse sin un horizonte interpretativo determinado por la historia misma del individuo que interpreta, todo lo que ha sucedido en su propia existencia y en su experiencia del mundo enriquecen la propia forma de comprender la vida; por lo que el carácter subjetivo de la interpretación no limita ni empobrece la comprensión, sino que es una condición necesaria para recrear y hacer suya la realidad. Esto es la *Wirkungsgeschichte* o la historia efectual, es decir, todo aquello que provee al contexto vital del sujeto, a partir de lo cual se puede hacer un juicio y no antes. Por esto, la pretensión de la hermenéutica romántica queda truncada por su propia ambición, ya que la comprensión no puede ser algo metódico y objetivizante, sino algo que se interpreta desde un punto de mira particular, o como él llama, *scopus hermenéutico*.

La tradición brinda un punto de mira general desde el cual se insertan las interpretaciones de cada individuo; en cualquier ámbito el saber sólo es comprensible desde la tradición en la que uno está inserto e implica cualquier tipo de saber; la tradición es indispensable y desde ella se realiza toda comprensión. De esta forma la tradición está implicada en cualquier interpretación, por lo que negarla o, peor aún, considerarse por encima de ella, como los románticos, impide todo proceso de comprensión. Sin embargo, Gadamer conceptualiza la tradición de una forma distinta a la de los ilustrados, pues para ellos no era susceptible a un escrutinio científico, identificando la tradición con lo religioso, lo dogmático y todo lo que se constituye como argumento de autoridad. Para los ilustrados la tradición no está basada en la razón, sino en factores heterónomos a ésta, por ello la tradición se reduce a un conglomerado de creencias irracionales que hay que someter a juicio.

Los románticos entienden tradición como la historia originaria e imaginativa de los pueblos que se refleja en el arte, la religión y en las costumbres; de la comprensión de esta tradición originaria se puede interpretar cabalmente las expresiones de los pueblos, y aunque esto mantiene una similitud con la teoría de la historia efectual propuesta por Gadamer, él no pretende un conocimiento meta-histórico capaz de comprender todos los momentos del tiempo, sino más bien insertarse dentro de la historia y realizar una interpretación en ella.

Gadamer rescata el tema de los prejuicios, que de algún modo son una herencia de la tradición y opina que, a diferencia de los ilustrados, los prejuicios no pueden evitarse, más aún, algunos prejuicios pueden ser acertados, pero afirma que en cada vivencia los prejuicios son puestos a prueba por lo que hay que afirmarlos o refutarlos. Gadamer no pretende ser un historicista, sino que la explicación de todo conocimiento se da en la instancia del diálogo, de la comprensión y el conocimiento de otras tradiciones; tanto los prejuicios como la tradición son una base de interpretación que, a su vez, en algún momento emergieron a partir de un proceso de comprensión. La tradición es un horizonte de comprensión particular que puede ser transformado en el presente y de ningún modo es un horizonte determinante, de ahí que Gadamer encuentre una similitud entre la prudencia (*phronesis*) aristotélica y la comprensión (*verstehen*) hermenéutica.

La tradición tiene un carácter existencial en la forma de considerar desde el sujeto las condiciones fácticas concretas, en este punto Gadamer sigue a Heidegger de una forma bastante cercana, afirmando con él que la comprensión se da en una región pre-teorética del conocimiento, pero donde el lenguaje es indispensable. El lenguaje es el centro de la comprensión en Gadamer y así lo desarrolla en la tercera y última parte del libro: *El lenguaje como hilo conductor del giro ontológico de la hermenéutica*. Allí Gadamer explora el alcance ontológico de la comprensión¹³⁸, pues toda comprensión implica un acontecimiento, de allí que el mismo pueda afirmar que somos lenguaje, pero ¿cómo puede afirmar esto Gadamer?

Para el autor alemán la comprensión no es una región llanamente mental, sino que posee un carácter ontológico, relacionado con la experiencia fáctica del individuo. Toda comprensión se da en términos de lenguaje y, sobre todo en términos de diálogo: decir algo sobre algo y, sobre todo, entenderse con alguien. La lógica de la pregunta y la respuesta es la que más posibilita la comprensión de un objeto

¹³⁸ Es por este contexto del lenguaje en su relación con el giro ontológico de la hermenéutica que Gadamer inicialmente había considerado el título *Entender y acontecer*, (*Verstehen und Geschehen*) como nombre del libro, ese título hubiera significado un nombre mucho más adecuado para entender el mensaje final de la obra, cfr. GRONDIN Jean, *Introducción a Gadamer*, traducción de Constantino Ruiz-Garrido, Herder, Barcelona, 2003, p. 33.

determinado; sin embargo, la comprensión no termina con la respuesta simple y cortante a una pregunta, sino que es un proceso dialógico, pues cada respuesta conduce a su vez a nuevas preguntas. "Acostumbramos a decir que "llevamos" una conversación, pero la verdad es que, cuanto más auténtica es la conversación, menos posibilidades tienen los interlocutores de "llevarla" en la dirección que desearían. De hecho la verdadera conversación no es nunca la que uno habría querido llevar."¹³⁹ Esta comprensión dialógica se manifiesta en Platón, con quien podemos observar que el conocimiento no es una serie de argumentos apodícticos, sino un discurrir lingüístico que se vuelca una y otra vez sobre sí mismo. La comprensión es como las mejores conversaciones, donde no se tiene un orden preestablecido sino que el tema es conducido por los participantes o, mejor aún, los participantes son conducidos hacia nuevas temáticas que ni ellos mismos podían anticipar.

¹³⁹ *Verdad y método*, 461.

Referencias bibliográficas

Edición original:

GADAMER Hans-Georg, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Unveränd. Nachdr., Tübingen, 1960.

Traducción al español:

GADAMER Hans-Georg, *Verdad y Método, Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, traducción de Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito, Sígueme, Salamanca, 1977.

Traducción al inglés:

GADAMER Hans-Georg, *Truth and Method*, 2nd rev. edition. Trans. J. Weinsheimer and D.G.Marshall. Crossroad, New York, 1989.

Biografía:

GRONDIN Jean, *Hans Georg Gadamer. Una biografía*, Herder, Barcelona, 2000.

Libro de consulta:

GRONDIN Jean, *Introducción a Gadamer*, traducción de Constantino Ruiz-Garrido, Herder, Barcelona, 2003.

1961
Totalidad e infinito

Emmanuel Levinas
(1906-1995)

“Este libro se presenta entonces como una defensa de la subjetividad, pero no la tomará al nivel de su protesta puramente egoísta contra la totalidad, ni en su angustia ante la muerte, sino como fundada de la idea de lo infinito.”¹⁴⁰

Emmanuel Levinas nació en Kaunas, Lituania, el 12 de enero de 1906, en el seno de una familia judía practicante de clase media. Durante la Primera Guerra Mundial se trasladó con su familia a Karkhow, Ucrania, donde permaneció seis años. En 1923 comenzó sus estudios de filosofía en la Universidad de Estrasburgo, Francia, donde estudió psicología con Charles Blondel; sociología con Maurice Halbwachs y filosofía con Maurice Pradines, allí conoció a Maurice Blanchot con quien entabló amistad. En 1928 tuvo una estancia en la Universidad de Friburgo donde tuvo la oportunidad de entrar en contacto de manera directa con Husserl y la fenomenología, también pudo conocer a Heidegger y su recién publicada obra *Ser y tiempo*. Su tesis de doctorado: *Teoría de la institución en la fenomenología de Husserl*, publicada en francés en 1930, le valió un reconocimiento del Instituto de Francia. En 1931 se nacionalizó francés y, poco tiempo después, se casó con Raïssa Levi. Por esa época participó en las reuniones filosóficas que organizaba semanalmente Gabriel Marcel, leyó *La estrella de la redención* de Rosenzweig, de la que recibió una importante influencia en su orientación como filósofo judío, realizó traducciones de la obra de Husserl. Su interés por la fenomenología le valió el reconocimiento académico en Francia como uno de los mejores interpretes de la obra de Husserl.

¹⁴⁰ *Totalidad e infinito*, p. 52.

En los años anteriores a la guerra colaboró en la revista *Esprit*, trabajó además en la Alianza Israelita Universal.

En los comienzos de la Segunda Guerra Mundial, en 1939, es enlistado como oficial interprete haciendo la labor de traductor de ruso y alemán. Meses después fue capturado por el ejército alemán y trasladado al campo de concentración para oficiales de Fallingsbotel. Su esposa y su hija lograron evadir las redadas contra los judíos al recibir ayuda y refugio de religiosos en el monasterio de Orleans, mientras que su familia lituana fue asesinada. Al término de la guerra publicó *De la existencia al Existente* que comenzó a escribir en sus años de cautiverio y también *El Tiempo y el Otro* que recopila cuatro conferencias impartidas en el Colegio de Filosofía, fundado por su amigo Jean Wahl. Dirigió la Alianza Israelita Universal de París, a partir de entonces su filosofía estará marcada por un original diálogo entre la fenomenología y la tradición judaica, lo que se manifiesta en sus obras y en su participación en diversos eventos académicos.

En 1961 fue nombrado profesor de filosofía en la Universidad de Poitiers, ese mismo año publicó su principal obra *Totalidad e infinito*, como trabajo de habilitación doctoral.

El resto de su vida Levinas la dedicó a la publicación de numerosos escritos y a su labor como académico en la Universidad de París, Nanterre a la que ingresó en 1967. Falleció a la edad de 89 años, el 25 de diciembre de 1995 en París.

Totalidad e Infinito: ensayo sobre la exterioridad

Esta obra debe enmarcarse en el contexto ontológico de la fenomenología del siglo veinte, especialmente a través de los planteamientos de Husserl y Heidegger, aunque también están presentes diversas discusiones de lo que en su momento se llamó filosofía existencialista. La posición de Levinas recoge los planteamientos metafísicos de la fenomenología, aunque su propuesta antropológica es más optimista, en oposición al ser-para-la-muerte heideggeriano o el ser y la nada sartreano, Levinas contrapone su «ser-para-más-allá-de-mi-muerte». Si bien coincide con Heidegger en la muerte como horizonte antropológico, aunque no como el horizonte definitorio de la vida; gracias a la conciencia de nuestra temporalidad puede hacerse patente el Deseo de vida en la peculiar temporalidad del ser humano, como un tiempo otorgado antes de la muerte. Estas ideas constituyen la metafísica del

Deseo de Levinas, con claras señales de un optimismo ontológico; señales de un gozo que acompaña el Deseo de vivir. Esta nueva propuesta ontológica no implica que el trabajo de Levinas sea al mismo tiempo una crítica a las versiones metafísicas que han objetivado la realidad y críticas también a las estructuras sociales y políticas dominantes, y a algunas interpretaciones de la ética.

El libro contrapone dos conceptos fundamentales que dan pie al título de la obra: *Totalidad e infinito*. A partir de estos dos conceptos se articula la argumentación de Levinas. En un siglo que fue caracterizado por su agresividad bélica y por la posibilidad de una guerra que ponía en juego a la especie humana, el autor pone de manifiesto el sin sentido de las instituciones que llevan a tratar al ser humano como un objeto que debe someterse a las conveniencias de los parámetros sociales dominantes. La filosofía, tal vez sin pretenderlo, ha servido como un medio de justificación de este estado de cosas. Por el contrario, Levinas considera que cada ser humano contiene una subjetividad que le hace tener un valor ontológico, más allá de cualquier fin totalizador. El deterioro de la moral al reflexionar sobre el sentido de la guerra es una señal de esta ruptura de la subjetividad en aras de un bien aparentemente objetivo y genérico, por eso “la guerra no se sitúa solamente como la más grande entre las pruebas que vive la moral. La convierte en irrisoria. El arte de prever y ganar por todos los medios la guerra —la política— se impone, en virtud de ello como el ejercicio mismo de la razón. La política se opone a la moral, como la filosofía a la ingenuidad.”¹⁴¹

La totalidad se refiere al sistema que en aras de la seguridad de los individuos exige de ellos la pérdida de la subjetividad. Esta idea tiene un origen ontológico y antropológico anterior al de la guerra, para lo cual Levinas acude a la noción fenomenológica de angustia que fue tomada de Kierkegaard; sin embargo, a diferencia de Heidegger, para quien la angustia remite al ser-para-la-muerte; para Levinas esa misma angustia ante la muerte no es más que un deseo de vida. El gozo de la vida pertenece a un estado fenomenológico de conciencia primera y fundamental, y es gracias a esta noción que la muerte no se convierte en el horizonte único de la ontología; por el contrario, el yo, como subjetividad, puede definirse como aquel que es capaz de abrirse un lapso entre su nacimiento y su muerte, en el que es dado un tiempo

¹⁴¹ *Ibíd.*, p. 47.

para su propia vida, para el desarrollo de su libertad y su conciencia; y es ese mismo tiempo en el que se abre también el Deseo del Otro; todo esto, dirá Levinas, hace que surja la experiencia del cara-a-cara, que es el objeto de la metafísica.

El Deseo de vida como un estado antropológico fundamental ha llevado al ser humano a asociar este deseo al afán de seguridad; querer prolongar la vida, desear no morir aún, ha llevado a los seres humanos a asociarse para su propia protección. Es así como los estados, las instituciones, y las demás fuerzas del poder ofrecen el resguardo de una mayor seguridad a cambio de la sujeción y, en último término, de la enajenación de la propia subjetividad. La ética no escapa a este efecto totalizador de los deseos humanos, convirtiéndose en la forma de regular la sujeción de los individuos al todo, convirtiéndose ella misma en una forma de enajenación a favor de la totalidad. La totalidad así entendida se ha reflejado en los esfuerzos que la filosofía occidental ha hecho para reducir al individuo a lo general, al servicio de lo Uno, y que tuvo en Hegel a su mayor exponente; de esta manera se establece una economía por la que el deseo de vida como capacidad de aplazamiento de la muerte es intercambiado por una sujeción a una totalidad, como un tributo que se tiene que pagar para defender la vida.

A la noción de totalidad como unidad y como sacrificio de la subjetividad, Levinas contraponen la noción de infinito, como aquello que no puede ser equiparable a otra cosa, como lo que no puede reducirse a algo mensurable, o dicho en términos más filosóficos, como lo que no puede ser objetivable ni reducido a la unidad de un yo genérico. Esta noción de infinito es posible gracias a la experiencia concreta del Otro, por la cual el Otro no sólo se distingue de mí sino que se manifiesta en una individualidad con matices infinitos; esta experiencia proyectada a la incontable diversidad de encuentro con los Otros entra en directa oposición con una filosofía que trate a todos los seres humanos de forma genérica. De aquí la importancia de las nociones de infinitud y subjetividad. Esta experiencia del Otro es una experiencia fenomenológica fundamental.

Sin embargo, es importante tener en cuenta que las relaciones con los demás no siempre responden a esta experiencia fenomenológica del Otro. Por el contrario, caben diversas formas de relación que son, en el fondo, un intento de cosificación del Otro, una suerte de egoísmo por el cual no veo a alguien distinto de mí, sino una proyección de mí mismo, de un interés, de un medio para mi propio beneficio. Este

Otro no llega a ser en realidad una alteridad, pues su realidad no es la realidad del Otro sino la del propio sujeto. Tampoco el Otro como igualdad ante los condicionamientos sociales —los mismos derechos que todo ciudadano tiene ante las leyes— es Otro como alteridad. Los derechos comunes impiden el acento en las diferencias, en la infinita subjetividad que debiera marcar la relación con el Otro. La permanencia en un estado de igualdad abre fácilmente el camino del parámetro genérico, de la enemistad ante las diferencias y la posibilidad de lucha y resentimiento.

La verdadera alteridad se refiere a la experiencia del Otro como Otro, no bajo el parámetro de la totalidad genérica sino de la infinita subjetividad. El Otro puede presentarse como alguien superior, ante el cual reconozco su ser; o bien el Otro puede hacerse presente con todas sus necesidades y sufrimientos, pero al mismo tiempo como alguien que tiene su singular dignidad, no igual a la de los Otros, sino enteramente distinta en su subjetividad, pero no por ello infinitamente amplia en su propio ser.

Levinas privilegia la mirada del rostro como aquella experiencia originaría del Otro, la cual es anterior a la reflexión y a la objetivación, abriendo el horizonte de lo infinito. “La visión se abre a una perspectiva, a un horizonte y describe una distancia franqueable, invita a la mano al movimiento y al contacto y los garantiza.”¹⁴² Mirar el rostro del Otro, como Otro es una epifanía, la manifestación de un ser singular distinto a cualquier otro ser, algo infinito que no podrá ser nunca reducido a parámetros racionales. Esta diferencia absoluta o especificación no se deja abarcar por las relaciones lógicas cuya tarea es la universalización; el Otro no es algo que se pueda catalogar en géneros y especies. En cambio el lenguaje lleva a cabo una relación que rompe la unidad del género. Gracias al diálogo los interlocutores pueden relacionarse manteniendo su singularidad. El diálogo está abierto a una relación sin término. La relación de comunicación con el Otro no es una simple descripción al modo de una definición o catálogo de propiedades; esta función del lenguaje es propia para el dominio que los seres humanos pueden ejercer sobre las cosas; en cambio, en el diálogo se mantiene una relación entre interlocutores, los cuales se expresan a sí mismos. Esta capacidad de diálogo es infinita como lo es en su infinita diversidad cada interlocutor. Así entendido el “lenguaje anuncia la

¹⁴² *Ibíd.*, p. 207.

inviolabilidad ética del Otro.”¹⁴³ Se establece entonces la rectitud del cara-a- cara, de la presencia de la humanidad del Otro, su rostro está más allá de la forma, implica involucrar al interlocutor y exponerse a sus preguntas y respuestas.

La apertura al Otro como experiencia fenomenológica ocurrida en la mirada del rostro excluye el dominio. El Otro no es una cosa, no es algo a la mano que pueda usar; el rostro se niega a la posesión, e invita al diálogo. Sin embargo, el Otro cuestiona mi libertad, mi espontaneidad; se corre el peligro de convertir la relación en un deseo de dominio mutuo, que llevado al extremo todo lo permite, incluso el asesinato. Levinas insiste en que el homicidio es la negación más radical del Otro, pues matar no es dominar sino aniquilar, renunciar completamente a la comprensión del Otro. La epifanía del rostro suscita la posibilidad del rechazo y la tentación del homicidio. Pero desde una perspectiva ética esa tentación se convierte en imposibilidad. Por el contrario, en el rostro del Otro se descubre a un ser carente, a alguien cuyas necesidades no pueden pasar inadvertidas, suscitando la bondad de la ayuda. “La esencia del lenguaje es bondad, o aún, la esencia del lenguaje es bondad y hospitalidad. El Otro no es la negación del Mismo, como querría Hegel.”¹⁴⁴

La apertura al Otro como un cara-a-cara es un acto de libertad, es comenzar a transitar por un sendero sin saber a dónde conduce, ya que el Otro no es aprendido como algo acabado, como un todo, no se tiene una visión panorámica del ser que se me abre en el lenguaje del cara-a-cara. Está aventura absoluta, afirma Levinas, es una imprudencia primordial que solamente se explica por la bondad.

¹⁴³ *Ibíd.*, p. 209.

¹⁴⁴ *Ibíd.*, p. 309.

Referencias bibliográficas

Edición original:

LEVINAS Emmanuel, *Totalité et infini, essai sur l'extériorité*, Nijhoff, La Haye, 1961.

Traducción al español:

LEVINAS Emmanuel, *Totalidad e infinito*, traducción de Daniel E. Guilloit, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1999.

Traducción al inglés:

LEVINAS Emmanuel, *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*, traducción de Alphonso Lingis, Duquesne University Press, Pittsburgh, 1969.

Biografía:

MOYN Samuel, *Origins of the Other: Emmanuel Levinas Between Revelation and Ethics*, Cornell University Press, Ithaca, 2005.

1962
Cómo hacer cosas con palabras

John Langshaw Austin
(1911-1960)

“La expresión realizativa no consiste en describir ni hacer aquello que se diría que hago al expresarme así, ni enunciar que lo estoy haciendo: es hacerlo.”¹⁴⁵

John Langshaw Austin nació el 26 de marzo de 1911 en Lancaster, Gran Bretaña. Su padre, arquitecto de profesión, después de servir en el ejército durante la Primera Guerra Mundial dejó su profesión para convertirse en secretario de la escuela St. Leonard's en St. Andrews, lugar a donde se trasladó con la familia. En 1924 John Austin recibió una beca en la escuela Shrewsbury donde adquirió gusto por las letras clásicas y las humanidades.

En 1929 ingresó a Oxford, donde se destacó por su interés y habilidad en el estudio de los clásicos, obteniendo el premio Gaisford otorgado en la disciplina de prosa griega. Es a partir de entonces cuando comienza su interés serio por la filosofía, en particular en el estudio de Aristóteles, pues veía en este filósofo griego un cuidadoso y preciso uso de la lingüística en el desarrollo de sus ideas.

H. A. Prichard, profesor de filosofía moral, fue uno de los profesores con los que más diálogo académico tuvo. Su primer ensayo “El hombre bueno y la felicidad en la ética de Aristóteles” fue producto de su diálogo con él; y años después, también como producto del diálogo con Prichard fue su análisis sobre las promesas. Hasta antes de la Segunda Guerra Mundial su interés y sus investigaciones giraron siempre en la lectura y análisis de los grandes filósofos; por ejemplo, el *Teeteto* de Platón, *La ética nicomaquea* de Aristóteles, y diversos textos de Leibniz

¹⁴⁵ *Cómo hacer cosas con palabras*, p. 46.

y Kant. Su primer contacto con el positivismo lógico, que comenzaba a dominar el escenario filosófico de Gran Bretaña, fue ambivalente: le simpatizaba su actitud crítica, enemiga de la retórica y de la oscuridad frecuente en la filosofía tradicional, especialmente en la metafísica; pero, por otro lado, desconfiaba de la práctica positivista que pretendía resolver de forma demasiado rápida los problemas de la filosofía, bajo un lenguaje aparentemente científico y técnico. Para Austin el positivismo lógico se caracterizaba por ser un sistema con unos propósitos cercanos a la actitud mitológica de veneración, por lo que podía caer fácilmente en los vicios que pretendía eliminar.

A partir del verano de 1940 comenzó a servir como militar en las fuerzas de inteligencia de su país, destinado a la Oficina de guerra en Londres. Su trabajo de manejo de información del enemigo suponía una meticulosidad a la cual él estaba acostumbrado. Por su prestigio en el ámbito de la inteligencia militar, en 1942 tomó la dirección de una de las divisiones del GHQ (Cuartel General de las Fuerzas Inglesas), que se encargaría de la invasión a Europa Occidental. Fue ascendido a Mayor y posteriormente a Teniente Coronel. Sus reportes, bajo el singular nombre *Invade Mecum*, daban cuenta de información valiosa sobre las líneas enemigas y de abastecimiento del norte de Francia, contribuyendo notoriamente en la estrategia para el día D, del desembarco en Normandía. En septiembre de 1945, terminada la Guerra Mundial, se retiró del ejército. Por sus servicios de inteligencia fue condecorado por el gobierno francés con la Cruz de Guerra y por el gobierno americano con el nombramiento honorífico de Oficial de la Legión del Mérito.

De regreso a su actividad académica en Oxford se dedicó al problema filosófico de la mente, el cual sería una de las banderas temáticas de la filosofía analítica posterior. Estos trabajos dieron por resultado su famoso ensayo *Otras mentes*, el cual es su trabajo más citado. Organizó reuniones semanales con colegas y algunos discípulos para discutir diversos problemas y revisar algunos textos de filósofos relevantes. Tuvo la oportunidad de conocer los escritos de Wittgenstein, los cuales apenas comenzaban a difundirse fuera de Cambridge. Austin reconoció el valor filosófico de Wittgenstein pero mostró desacuerdo en muchos aspectos de su pensamiento.

Por su facilidad para las tareas prácticas y por su experiencia en la guerra, tuvo muchas y muy variadas funciones administrativas en la universidad a lo largo de sus últimos diez años de vida: fue jefe de la sub-facultad de Filosofía por dos años, miembro activo del Consejo General

de Facultades, Delegado de prensa, etc. En la primavera de 1955 visitó la Universidad de Harvard invitado dentro de la cátedra William James, donde impartió la serie de doce conferencias bajo el título *Cómo hacer cosas con palabras*, que son el material recogido en el libro con el mismo nombre y que fue el texto que mayor difusión alcanzó después de su muerte. En 1958 visitó la Universidad de California y la de Berkeley. En estas visitas a Estados Unidos tuvo una recepción amplia, lo que le ayudó a fortalecer su influencia en el desarrollo de la filosofía analítica y del lenguaje, que a su vez tanto influiría en la vida académica de aquel país.

Austin tuvo una muerte muy prematura a los 48 años de edad en 1960, dos años después se publicaron lo que serían sus obras más conocidas *Cómo hacer cosas con palabras* y *Ensayos filosóficos*, en esta última obra se recopilan doce ensayos que previamente había publicado en diversas revistas filosóficas.

Cómo hacer cosas con palabras

Debido a su prematura muerte, Austin no publicó libros; sin embargo, sus obras póstumas, en especial *Cómo hacer cosas con palabras* han tenido una enorme repercusión en la filosofía analítica y la filosofía del lenguaje, que a su vez tanta influencia han tenido en el quehacer filosófico de la segunda mitad del siglo XX. El libro contiene algunas de las ideas más recurrentes de Austin, expuestas en sus clases y en los artículos que escribió, en especial su ensayo "Otras mentes", publicado originalmente en 1946 en *Proceedings of the Aristotelian Society*, Supplementary Volume XX. La estructura y la redacción definitiva del libro se deben a J. O. Urmson quien realizó un importante trabajo de recopilación del ciclo de conferencias que Austin dictó en la Universidad de Harvard en 1955, dentro de la cátedra William James. El editor hace la siguiente advertencia en el prefacio a la edición inglesa: "Esta publicación no reproduce exactamente las notas escritas de Austin. La razón es la siguiente: si bien en su mayor parte, y en especial al comienzo de cada conferencia, las notas son muy completas y están redactadas en párrafos íntegros, con la única omisión de los artículos y otras partículas gramaticales, es frecuente que al final de cada conferencia se tornen mucho más fragmentarias y que las adiciones marginales estén muy abreviadas."¹⁴⁶

¹⁴⁶ URMSON J. O., prefacio de la edición inglesa a *Cómo hacer cosas con palabras*, Paidós, p. 39.

La estructura del libro corresponde a las doce conferencias que dictó. Austin comienza su primera conferencia afirmando que “durante mucho tiempo los filósofos han presupuesto que el papel de un «enunciado» sólo puede ser «describir» algún estado de cosas, o «enunciar algún hecho», con verdad o falsedad.”¹⁴⁷ Para comprender el contexto filosófico en el que se enmarcan estas afirmaciones y el libro en general, es necesario recordar que para la tradición lógica, el silogismo está formado por proposiciones o sentencias, como «Sócrates es hombre» o «Todos los hombres son mortales». Las principales teorías proposicionales se basan en su carácter binario, el que una proposición es verdadera o falsa. Es por estos motivos que Austin se enfrenta a una extendida convicción filosófica de aceptar exclusivamente las proposiciones que puedan ser definidas bajo ese carácter binario, acudiendo para esto a la necesidad de una posible constatación empírica de los hechos que se representan en una proposición. Como ejemplo de esta posición baste recordar el *Tractatus Logico-Philosophicus* de Wittgenstein, en donde hace un desarrollo de las funciones veritativas o tablas de verdad a partir del carácter binario de las proposiciones, como lo afirma en el párrafo § 4.2: “el sentido de la proposición es su coincidencia y no coincidencia con las posibilidades del darse y no darse efectivos de los estados de cosas.”¹⁴⁸ Esta teoría proposicional va de la mano con la distinción hecha por diversos filósofos entre las afirmaciones con sentido y aquellas que carecen de sentido, para excluir, como carentes de sentido, aquellas que no pueden reducirse a estados de cosas bajo los parámetros de verdad y falsedad. Así por ejemplo, Wittgenstein propone como tarea de la filosofía desenmascarar las proposiciones sin sentido que han invadido a la filosofía a lo largo de su historia, de forma que los problemas filosóficos terminan por resolverse al descubrir que son pseudo-problemas al carecer de sentido proposicional. Lo mismo puede constatarse en la obra *La construcción lógica del mundo* de Rudolph Carnap, la cual pretende también reducir los problemas de la filosofía al mostrar el sin sentido de muchos de sus planteamientos.

La filosofía del lenguaje de Austin no busca refutar las convicciones lógicas acerca del valor de verdad de las proposiciones o del sentido

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 41.

¹⁴⁸ *Tractatus Logico-Philosophicus*, Alianza, p. 79.

y sin sentido de las mismas; sin embargo, a través de su análisis del lenguaje ordinario muestra diversas formas de uso que no pueden ser reducidas a la ambivalencia lógica. Austin afirma que Kant fue el primer filósofo en encontrar fórmulas gramaticales que pareciendo enunciados no son formuladas para registrar o suministrar información acerca de los hechos, como las proposiciones éticas, muchas de las cuales buscan manifestar emociones convenientes, prescribir modos de conducta o influir sobre el comportamiento. El propósito de Austin en las conferencias es mostrar que esta aparente fisura en la estructura lógica de las proposiciones constatativas es mucho más que una fisura, hay todo un amplio ámbito de enunciados no proposicionales, al menos al modo clásico, que deben ser tomados en cuenta en el análisis discursivo para no caer en lo que Austin llama «falacia descriptiva» o «constatativa». Lo que para un lógico tradicional puede parecer como una pseudo-proposición sin sentido, debe por el contrario ser admitida con nuevos criterios de validez para su uso, sin caer en la falacia descriptiva, ya que “dichas expresiones no son un *sin* sentido, y no contienen ninguna de esas señales de peligro verbales que los filósofos han descubierto, o creen haber descubierto.”¹⁴⁹ Dichas expresiones usan ordinariamente verbos en primera persona, no suelen describir o registrar nada y no son verdaderos ni falsos; Austin pone los siguientes ejemplos:

- “Sí, juro desempeñar el cargo con lealtad y honradez.” En el contexto de una ceremonia en la que se asume un cargo.
- “Bautizo este barco *Queen Elizabeth*.” Palabras dichas en un muelle al romper la botella de champaña contra la proa de un navío.
- “Heredo mi reloj a mi hermano.” Como cláusula de un testamento.
- “Te apuesto cien pesos a que mañana va a llover.”

Los anteriores ejemplos no buscan describir aquello que se diría que hago al expresarme, sino que son expresiones que en un contexto hacen lo que dicen, por lo que ninguna de esas expresiones es verdadera o falsa. A estas oraciones Austin las denomina oraciones *realizativas*, pues “indican que emitir la expresión es realizar una acción y que está no se concibe normalmente como el mero decir algo.”¹⁵⁰ Cuando alguien en

¹⁴⁹ *Cómo hacer cosas con palabras*, p. 45.

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 47.

un acto legal o solemne afirma: “¡Sí, juro!”, lo que hace esa expresión no es informar sobre un juramento sino que es el juramento mismo. Por esto los criterios de valoración de dichas oraciones realizativas no son los parámetros veritativos sino que deben considerarse otros aspectos; por ejemplo, que sean apropiadas al contexto en el que son dichas, que sean llevadas a cabo junto con otras acciones determinadas ya sean físicas o mentales, que haya una específica intención en el sujeto que las emite, etc.

Austin conecta las oraciones realizativas con la ética y el derecho, pues si bien esas expresiones no pueden ser calificadas de verdaderas o falsas sí pueden tener una valoración ya sea jurídica o ética. Así, por ejemplo, una promesa puede valorarse éticamente por la sinceridad con la que se hace y también con las acciones que realizan lo prometido, teniendo en cuenta el criterio moral de que la palabra empeñada obliga; pero también desde un punto de vista legal pueden tomarse acciones en caso de incumplimiento. De esta forma su valoración no es veritativa, por lo que sería incorrecto decir que una promesa fue falsa, sino más bien que fue sincera, o hecha de mala fe, o no cumplida, etc.

Las oraciones realizativas son un ejemplo del tipo de expresiones que Austin analiza en las conferencias, siempre teniendo en cuenta su interés por mostrar usos del lenguaje que no deben ser reducidos a las proposiciones verdaderas o falsas. Su teoría de los infortunios se refiere al uso de las palabras que debieran provocar una acción o resultado esperado y que no lo producen, y las consecuencias que su uso infortunado tienen. Por el contrario el funcionamiento afortunado o sin obstáculos de una expresión realizativa puede tener ciertos condicionamientos, por ejemplo, debe de “haber un procedimiento convencional aceptado, que posea cierto efecto convencional; dicho procedimiento debe incluir la emisión de ciertas palabras por parte de ciertas personas en ciertas circunstancias. Además, en un caso dado, las personas o circunstancias particulares deben de ser las apropiadas para recurrir al procedimiento particular que se emplea.”¹⁵¹ Nuevamente el interés de Austin es mostrar expresiones que pueden tener relevancia en su uso racional y que, sin embargo, no deben ser analizadas ni juzgadas bajo los criterios de verdad y falsedad, sino, en este caso, con criterios procedimentales.

¹⁵¹ *Ibíd.*, p. 56.

El análisis de los usos del lenguaje va tomando mayor importancia en el desarrollo de las conferencias, aumentando los ejemplos, precisando algunas distinciones, entre las que cabe destacar —en la sexta conferencia— las expresiones realizativas primarias en contraste con las explícitas, que proceden de las primeras. Austin lo explica de la siguiente manera: una expresión primaria es «estaré allí». Por su parte su realizativo explícito sería «te prometo que estaré allí». La distinción entre una y otra es la siguiente “si alguien dice «estaré allí» le podemos preguntar: «¿es una promesa?», a lo que nos puede responder «sí» o «sí, lo prometí»; pero también la respuesta podría haber sido «no, aunque me lo propongo», o bien «no, pero conociendo mis debilidades puedo prever que (probablemente) estaré allí».”¹⁵² Con el ejemplo anterior puede verse la distinción entre expresiones primarias y realizativos explícitos, la oración «estaré allí» no es realizativa, pues no realiza nada en el acto de expresarla; en cambio «te prometo que estaré allí» es un realizativo explícito pues en la misma oración se dice y se hace la promesa.

También considera otros recursos lingüísticos con sentido y sin un criterio veritativo para su uso. En primer lugar el modo imperativo de ciertas oraciones en las que se da una orden, una exhortación, un permiso, una concesión, etc. De tal forma que un mismo término puede tener diversos énfasis o modos imperativos. La expresión «ciérrela» puede ser una orden, una exhortación, etc. Por ejemplo: «ciérrela, le ordeno que lo haga», «ciérrela, si quiere», «puede cerrarla», etc. El segundo recurso es el tono de voz, la cadencia y el énfasis. En este caso la distinción dada por estas cualidades tiene un propósito o significado distinto, como advertencia, como pregunta, como protesta, etc. El tercero, se refiere a los adverbios y a las frases adverbias para atenuar o dar énfasis a las expresiones. Por ejemplo, agregando al «estaré allí» el término «probablemente» o «sin falta», en el primer caso para atenuar y en el segundo para dar énfasis. El cuarto se refiere a las partículas conectivas, que usadas en diversas circunstancias revisten un acento distinto. El conectivo «y» puede sustituirse por conectivos con el mismo uso gramatical pero con un énfasis adicional; por ejemplo «además», «sin embargo», «pero», «también», etc. El quinto se refiere a los elementos que acompañan a la expresión y que constituyen el lenguaje no verbal como son los guiños, el encogimiento de hombros, el ceño fruncido, etc. Finalmente el sexto recurso se refiere a las circunstancias

¹⁵² *Ibíd.*, p. 113.

de la expresión ya sea quién las dice, o el lugar en donde se dicen, o el tiempo en que se dicen. La dificultad de todos estos recursos usados en el lenguaje ordinario y que difícilmente pueden eliminarse o reducirse a criterios formales consiste fundamentalmente en la vaguedad de su significado y en la falta de certeza en cuanto a la segura recepción del mismo; por esto la tarea que se propone Austin en los últimos discursos es establecer algunos criterios para clasificar, identificar y valorar las expresiones. Esos criterios "abren un campo más rico que si nos moviéramos únicamente con los dos fetiches 1) verdadero/falso; y 2) hecho/valor."¹⁵³

En la última conferencia propone cinco clases de verbos que en global las principales funciones realizativas. La primera clase de estos verbos son los *judicativos* que tienen como caso típico el acto de emitir un veredicto de un hecho o valor respecto de los cual suele haber total certidumbre; por ejemplo, «absuelvo», «condeno», «determino». La segunda clase de verbos son los *ejercitativos*, los cuales consisten en el uso de potestades, derechos o influencia; por ejemplo, «voto por...», «ruego», «elijo». La tercera son los *compromisorios*, que consisten en prometer o comprometer a uno a hacer algo, incluyendo declaraciones o anuncios de intención; por ejemplo, «prometo», «me propongo», «tengo en vista». La cuarta clase son los *comportativos*, los cuales tienen que ver con el comportamiento social y son muy variados; por ejemplo, «pido disculpas», «felicitó», «invito». La última clase de verbos propuesta por Austin son los *expositivos*, los cuales suelen ser los recursos utilizados por un expositor; por ejemplo, «explico», «pregunto», «afirmo». Sin que estas clases tengan un carácter definitorio, lo que intentan es mostrar esas nuevas formas de valorar expresiones que no pueden reducirse a los criterios clásicos de la lógica.

¹⁵³ *Ibíd.*, p. 198.

Referencias bibliográficas

Edición original:

AUSTIN John Langshaw, *How to do things with words*, Oxford University Press, Oxford, 1962.

Traducción al español:

AUSTIN John Langshaw, *Cómo hacer cosas con palabras*, traducción de Genaro R. Carrió y Eduardo A. Rabossi, editorial Paidós, Barcelona, 1988.

Libro de consulta que incluye biografía:

FANN K.T., *Symposium on Austin*, Routledge and Keagan Paul, Londres, 1979.

1962
Nietzsche y la filosofía

Gilles Deleuze
(1925-1995)

“La filosofía de los valores, como Nietzsche la instaure y la concibe, es la verdadera realización de la crítica, la única manera de realizar la crítica total, es decir, de hacer filosofía a «martillazos».”¹⁵⁴

Gilles Deleuze nació el 18 de enero de 1925 en París, ciudad en la que vivió gran parte de su vida. Fue hijo de un ingeniero, veterano de la Primera Guerra Mundial, de orientación conservadora y antisemita. Durante la ocupación nazi en Francia su hermano fue arrestado por los alemanes al promover actividades de resistencia, fue conducido al campo de concentración de Auschwitz, donde falleció. Este suceso marcó a Deleuze de por vida.

En 1940, junto con su familia, se trasladó al puerto turístico de Deauville en Normandía, donde permaneció un año como estudiante. Durante su estancia en aquel puerto conoció a través de su profesor Pierre Halwachs a autores como Gide y Baudelaire, entre otros, lo que hizo que se interesara por las humanidades. A su regreso a París Deleuze se inscribió en el liceo Henry IV donde cursó un año intensivo de preparatoria, para ingresar en 1944 a la Sorbona para estudiar filosofía. Sus profesores más destacados fueron Jean Hippolyte, Ferdinand Alquié, Georges Canguilhem y Maurice de Gandillac. Como muchos de sus contemporáneos durante su época universitaria se vio influenciado por los escritos de Sartre. Deleuze se graduó en filosofía en 1948.

Terminada su primera formación universitaria Deleuze trabajó hasta 1962 como profesor en diversos liceos (Amiens, Orleáns, Louis le

¹⁵⁴ *Nietzsche y la filosofía*, p. 7.

Grand) y como asistente en algunas universidades. Esos años fueron para él, como lo recordaría más tarde, años difíciles; un hoyo negro en su vida. De esta época es su primera obra *Empirismo y subjetividad*, publicada en 1953, el tema de esta obra marca una discontinuidad con los estudios fenomenológicos que realizaban la mayoría de sus contemporáneos. Este trabajo que versa sobre el empirismo en Hume pareciera, de entrada, muy alejado del debate parisino de aquellos años. Tal vez esto se deba a la diferencia de enfoques entre la Sorbona, más dedicada a los estudios históricos, que a la Ecole Normale Supérieure en donde dominaba la fenomenología y donde estudiaron los filósofos franceses más influyentes. En 1956 contrajo matrimonio con Denise Paul "Fanny" Grandjouan, traductora de D. H. Lawrence, novelista y poeta inglés fallecido en 1930.

De 1960 a 1964 trabajó en el Centro Nacional de Investigaciones Científicas, fundado en 1939. En estos años preparó la publicación de su obra *Nietzsche y la filosofía*, que salió a la luz en 1962. Esta obra alcanzó rápidamente una buena reputación entre los círculos académicos franceses, consolidándolo como filósofo. A esta obra siguieron otras de carácter igualmente monográfico: *La filosofía crítica de Kant* (1963); *Proust y los signos* (1964); *Nietzsche* (1965); *El bergsonismo* (1966), y *Presentación de Sacher-Masoch* (1967). Estas obras no se reducen a simples monografías de los autores estudiados, Deleuze veía en todos ellos una forma menos academicista y más vital de entender el pensamiento.

Por aquellos años comenzaron sus encuentros con Michel Foucault con quien mantuvo una duradera amistad y, a su muerte, Deleuze le dedicó una obra en torno a su pensamiento titulada: *Foucault*, publicada en 1986, también participó con él como miembro del grupo de información para prisioneros y en otros movimientos político-sociales, como el de los derechos de los homosexuales y en el movimiento de la liberación de Palestina. Deleuze se doctoró en 1968 con dos trabajos *Diferencia y repetición* dirigida por Gandillac y *Spinoza y el problema de la expresión* dirigida por Alquié.

Después de obtener su doctorado y hasta su retiro en 1987, Deleuze fue catedrático en la Universidad de París VIII en Vincennes, que luego se trasladaría a St. Dennes. Esta universidad experimental, fundada en 1969, estaba dedicada a implementar las reformas educativas que se hicieron gracias al movimiento estudiantil de mayo de 1968. La universidad buscaba responder a las demandas estudiantiles de mayor

libertad. Aunque también existe la versión de que esa Universidad tenía como finalidad política el sacar fuera del centro de París a los estudiantes más radicales. Cabe destacar dentro de los profesores de aquellos años a Michel Foucault y al psicoanalista Félix Guattari con quien escribiría algunas obras importantes: *El Anti-Edipo* (1972); *Kafka. Por una literatura menor* (1975); *Mil Mesetas* (1980) y *¿Qué es la filosofía?* (1991). También durante su época como profesor universitario en París VIII publicó las siguientes obras: *Lógica del sentido* (1969); *Spinoza: Filosofía práctica* (1981); *Francis Bacon: Lógica de la sensación* (1981); *Cine-1: La imagen-movimiento* (1983); *Cine-2: La imagen-tiempo* (1985) y *Foucault* (1986). Después de su retiro también publicó: *Pericles y Verdi* (1988); *El Pliegue* (1988) y *Crítica y clínica* (1993).

Hacia el final de su vida Deleuze sufrió un cáncer de pulmón por lo que tuvo que ser intervenido quirúrgicamente. Aunque le extirparon un pulmón, el cáncer se expandió en su organismo. Se le practicó una traqueotomía y le fue necesario usar respiración artificial; Deleuze se consideraba como un perro encadenado ya que las tareas más sencillas le suponían un gran esfuerzo. Se suicidó el 4 de noviembre de 1995, arrojándose de la ventana de su departamento. Poco antes de su muerte escribió su último ensayo titulado: *La inmanencia: una vida*.

Nietzsche y la filosofía

Los primeros años profesionales de Deleuze en los que trabajó en diversos liceos supusieron circunstancias adversas a su producción filosófica. Cuando este problema se solucionó comenzó su época más fecunda. Su primer libro, al que se le debe gran parte de su reputación inicial, es *Nietzsche y la filosofía*. Aunque este libro aparenta ser una monografía del pensamiento de Nietzsche es mucho más que eso, se trata de una crítica a la filosofía moderna y contemporánea a partir de la crítica radical hecha por el pensamiento de Nietzsche a la tarea de la filosofía y la cultura. Para Deleuze la filosofía post-nietzscheana ha intentado hacer diversas amalgamas para afirmar la vitalidad del pensamiento, sin embargo, esas mezclas resultan en un empobrecimiento de Nietzsche y en una falsa componenda a una actitud crítica radical. Por ejemplo, el concepto nietzscheano de valor, tan fundamental para su filosofía, ha sido desvirtuado por la filosofía. "Lo que le sucedió a la filosofía moderna es que la teoría de los valores engendró un nuevo conformismo y nuevas omisiones. Incluso la fenomenología ha contribuido con su

método de trabajo a poner una inspiración nietzscheana al servicio del conformismo moderno.¹⁵⁵

El libro, para un lector que se introduce por primera vez al pensamiento de Deleuze, pudiera resultar un tanto confuso en orden a poder distinguir el pensamiento de Nietzsche de la propia lectura que hace Deleuze de él, pues está redactado en la mayoría de sus apartados como una exposición del pensamiento de Nietzsche. Sin embargo, detrás de esta exposición está presente la posición del propio Deleuze respecto a la filosofía de los últimos siglos. El texto muestra un especial interés por debatir las ideas de Kant y Hegel desde la óptica de los valores como crítica, este último término en el sentido epistemológico y metafísico.

Muchos especialistas de Deleuze afirman que esta obra sobre Nietzsche debe leerse teniendo en cuenta otras dos obras suyas, la dedicada a Bergson; *El bergsonismo* (1966), y otra dedicada a Spinoza; *Spinoza y el problema de la expresión* (1968). El mismo Deleuze afirmó en alguna ocasión que su lectura de Nietzsche fue simultánea a la de Spinoza y que este hecho le había ayudado a visualizar algunos rasgos de ambos autores. La lectura de Bergson, que había realizado al inicio de los años cincuenta, le hizo prestar atención al análisis que hizo el pensador francés sobre la naturaleza del poder, del valor y del sentido.

El capítulo tres de *Nietzsche y la filosofía* está dedicado al concepto de crítica, "Kant es el primer filósofo que entendió la exigencia de la crítica de ser total y positiva en tanto que crítica: total porque «no se le debe de escapar nada»; positiva, afirmativa, porque no restringe el poder de conocer sin liberar otros poderes hasta entonces descuidados."¹⁵⁶ Si bien Kant aportó a la filosofía la concepción de una crítica a la racionalidad; a las condiciones de posibilidad de nuestro saber, su crítica no fue una crítica total; ya que la filosofía trascendental de Kant deja abierta una esfera que rebasa los alcances de la crítica, dejando una rendija por donde es posible transitar, en la práctica, a un cierto orden metafísico de la realidad y el estado. Para Deleuze las objeciones al proyecto crítico de Kant las resuelve Nietzsche a través de su concepto de valor. "Revelar que Kant no realizó la verdadera crítica, porque no supo plantear el problema en términos de valores, es precisamente uno de los móviles relevantes de la obra de Nietzsche."¹⁵⁷

¹⁵⁵ *Ibíd.*, p. 7.

¹⁵⁶ *Ibíd.*, p. 127.

¹⁵⁷ *Ibíd.*, p. 7.

El concepto de valor en Nietzsche sirve también para entender la oposición de éste filósofo a la dialéctica hegeliana. Este es uno de los principales intereses de Deleuze en toda la obra. La dialéctica que observamos en *El origen de la tragedia* entre Dionisio/Apolo, ampliada posteriormente a Dionisio/Sócrates y Dionisio/Cristo, es una dialéctica aparente. Estas figuras no se refieren a una realidad o personaje concreto, esto sería una dialéctica hegeliano; por el contrario, para Deleuze el gran aporte de Nietzsche es la interpretación de esos opuestos desde la perspectiva de los valores. La dialéctica basa su movimiento gracias a la negación, la mediación está impulsada por un movimiento negativo. Aquí se inserta la imagen del amo y del esclavo elaborada por Hegel, en la cual el esclavo representa el lado negativo del devenir dialéctico; sin embargo, para Deleuze el esclavo representa el vacío hegeliano que encierra todo su pensamiento, pues en él se manifiesta el pensamiento abstracto que prevalece sobre la diferencia positiva y concreta de la realidad. Nietzsche, por medio del valor, establece la positividad del movimiento humano, contra la negatividad del movimiento dialéctico. No es el esclavo el creador sino la fuerza positiva del valor. En el esclavo se establece una doble negatividad, la primera de ellas es “tú eres malo” y la segunda “tú debes desaparecer” en este caso hay una falsa concepción del poder, como un poder vinculado a una negatividad, por el contrario la positividad nietzscheana de “la moral de los señores” se basa en la afirmación del valor. Para entender esta positividad puede ser útil referirse a otra de las críticas que retoma Deleuze de Nietzsche sobre la forma de preguntar que ha animado a la filosofía. Esta forma tradicionalmente se ha realizado con la expresión “¿Qué es?”, “¿qué es la virtud?, ¿qué es la belleza?, ¿qué es la justicia?, etc.” Por el contrario, la pregunta que anima a Nietzsche es “¿Quién?”, “¿quién es virtuoso?, ¿quién es bello?, ¿quién es justo?” Estas últimas son preguntas sobre la realidad concreta y no sobre conceptos abstractos, manifestando también fuerzas reales que hacen presente la voluntad de poder que impulsa la creación de valores, la positividad que no supo ver Hegel. “El superhombre va dirigido contra la concepción dialéctica del hombre, y el cambio de valor contra la dialéctica de la apropiación o de la supresión de la alienación. El anti-hegelianismo atraviesa la obra de Nietzsche.”¹⁵⁸

¹⁵⁸ *Ibíd.*, p. 17.

En estrecha relación con la consideración nietzscheana del valor está la del resentimiento, que ocupa el capítulo cuatro del libro. El estudio que presenta Deleuze sobre esta temática parte de la distinción entre las fuerzas activas y reactivas del ser humano. "En el estado normal o sano, las fuerzas reactivas tienen siempre el papel de limitar la acción (...) inversamente, las fuerzas activas hacen explotar la reacción: la precipitan en un instante preciso, en un momento favorable, en una dirección determinada, para una tarea de adaptación rápida y precisa."¹⁵⁹ El temperamento de la moral de los señores es re-activo en el sentido de que activa sus reacciones; por el contrario en el resentimiento las fuerzas reactivas prevalecen sobre las fuerzas activas, dejando de ser activadas, convirtiéndose en algo sentido. Esta división corre paralela respecto a la memoria; en este punto retoma la teoría de la hipótesis tópica de Freud sobre la distinción entre conciencia e inconsciente. En las fuerzas activas lo que opera es algo presente y por ello mismo no requiere un registro en la memoria como algo que tiene que resolverse en un tiempo futuro; en cambio en las fuerzas reactivas requieren de la memoria debido a la no acción, a un cierto estado represivo que queda en el inconsciente. La reacción acontece cuando aquella huella grabada en la memoria es excitada desde la conciencia. En el resentimiento hay una elevación de la conciencia bajo las impresiones de la memoria, pero es incapaz de una reacción que libere lo que anida en él. Siguiendo *La genealogía de la moral*, Deleuze analiza el desarrollo del resentimiento a través del judaísmo y del cristianismo, en ellos encuentra Nietzsche el triunfo de las fuerzas reactivas sobre las activas, la religión y los sacerdotes encumbran las fuerzas reactivas como un todo social dando pie a la formación de rebaños que están dispuestos a tener una reacción, a pesar de su debilidad, fortalecida por ellos; proyectando el mal hacia la moral de los señores y a la conciencia del pecado.

¹⁵⁹ *Ibíd.*, p. 157.

Referencias bibliográficas

Edición original:

DELEUZE Gilles, *Nietzsche et la philosophie*, Presses Universitaires de France, París, 1967.

Traducción al español:

DELEUZE Gilles, *Nietzsche y la filosofía*, traducción de Carmen Artal, Anagrama, Barcelona, 1971.

Traducción al inglés:

DELEUZE Gilles, *Nietzsche and Philosophy*, traducción de Hugh Tomlinson, Continuum International Publishing Group, Londres, 2006.

Libro de consulta que incluye biografía:

MARKS John, *Gilles Deleuze: Vitalism and Multiplicity*, Pluto Press, Londres, 1998.

1963

Acciones, razones y causas

Donald Davidson
(1917-2003)

“Para entender cómo una razón de cualquier tipo racionaliza una acción, es necesario y suficiente que veamos, por lo menos en sus rasgos esenciales, cómo construir una razón primaria. La razón primaria de una acción es su causa.”¹⁶⁰

Donald Davidson nació el 6 de marzo de 1917 en Springfield, Massachusetts, Estados Unidos. Durante su infancia vivió con sus padres en distintos lugares: Filipinas, Amherst en Massachusetts, Filadelfia y en Staten Island, en las periferias de Nueva York. Estudió letras inglesas, literatura comparada y clásica en la Universidad de Harvard. Avanzados sus estudios tomó clases de filosofía con Alfred North Whitehead de quien recibió una fuerte impresión, gracias a lo cual decidió graduarse en filosofía por la misma Universidad de Harvard. En sus años de juventud y por su formación en las letras, Davidson se interesó también por la música y las letras, era un pianista amateur notable, trabajó en California para una estación de radio como guionista de radionovelas.

Davidson sirvió en la marina de los Estados Unidos durante la Segunda Guerra Mundial, colaboró en el entrenamiento de pilotos de reconocimiento y participó en la invasión de los aliados en Sicilia, Salerno y Enzo, operación a cargo del general Dwight D. Eisenhower. Después de tres años de servicio militar retornó a sus estudios de filosofía y se doctoró en 1949 con el trabajo *El Filebo de Platón*. Dicho estudio muestra la evolución del pensamiento platónico a través de sus escritos hasta llegar a la *República*.

El interés de Davidson fue creciendo hacia la filosofía analítica de tinte más positivista; sin embargo, gracias a la lectura del célebre ensayo

¹⁶⁰ *Acciones, razones y causas*, p. 18.

de Quine: *Dos dogmas del empirismo* su posición respecto al positivismo fue más crítica. Esta nueva orientación analítica, que mantuvo a lo largo de toda su vida, también hizo que se desligara de una lectura histórica y literaria de los autores filosóficos, debido a esto se sintió decepcionado de su tesis doctoral, la cual se publicó hasta 1990.

Durante los años cincuenta trabajó en torno a la teoría de la decisión con Patrick Suppes, filósofo de la ciencia con intereses en la psicología y la pedagogía, con él y con Sydney Siegel publicó *Toma de decisiones: un acercamiento experimental* (1957).

De 1951 a 1967 trabajó como profesor investigador en el Queen's College de Nueva York. El ensayo: "Acciones, razones y causas" fue presentado por Davidson en un simposio sobre el tema de la acción para la Asociación Filosófica Americana en 1963 y se publicó, ese mismo año, en el *Journal of Philosophy* en el número 60. Este ensayo le permitió a Davidson una importante notoriedad dentro de los ambientes analíticos de Estados Unidos y del resto del mundo. El ensayo fue incluido años más tarde en su libro *Ensayos sobre acciones y sucesos*.

De 1967 a 1970 trabajó en la Universidad de Princeton. De 1970 a 1976 estuvo en la Universidad de Rockefeller también en Nueva York. De 1976 a 1981 en la Universidad de Chicago. Después del fallecimiento de su segunda esposa, prefirió trasladarse a la Universidad de Berkeley en 1981, permaneció allí hasta su muerte. En 1984 contrajo por tercera vez nupcias, su nueva esposa Marcia Cavell psicoanalista y filósofa también fue catedrática universitaria. Davidson falleció de un paro cardíaco a consecuencia de complicaciones en una operación de la rodilla, el 30 de agosto de 2003.

Davidson publicó tres libros, que recopilan diversos ensayos, casi todos ellos publicados con anterioridad en forma de artículos en diversas revistas académicas: *Ensayos sobre acciones y eventos* (1980); *De la verdad y la interpretación* (1984) y *Subjetivo, intersubjetivo, objetivo* (2001). De los artículos publicados a lo largo de su vida cabe destacar: *Acciones, razones y causas* (1963); *Verdad y significado* (1967); *Relaciones causales* (1967); *Eventos mentales* (1971); *Interpretación radical* (1971); *Semántica del lenguaje natural* (1973); *Psicología como filosofía* (1974); *El análisis del orgullo en Hume* (1976). Después de su muerte se han publicado las siguientes obras *Problemas de racionalidad* (2003); *Verdad, lenguaje e historia* (2005) y *Verdad y predicado* (2005).

Este importante ensayo de Davidson que se remonta a los inicios de su carrera profesional como profesor e investigador en el Queen's College de Nueva York, es una reacción en contra de la tendencia analítica a afirmar que las explicaciones intencionales de una acción no pueden ser explicaciones causales, estableciendo una disociación entre ambas. Este recelo filosófico respecto a las explicaciones intencionales como explicaciones causales es para Davidson injustificado y el artículo defiende una perspectiva causal.

Las explicaciones intencionales de una acción es cuando dicha acción es explicada o justificada por medio de motivos o razones, a lo que debe llamarse racionalización de una acción. Dicho en otros términos, la racionalización es la explicación de la acción de un agente, cuando éste da alguna o algunas razones para decir por qué actuó de determinada manera. Teniendo en cuenta este punto de partida, el "ensayo quiero defender la posición antigua —y de sentido común— según la cual la racionalización es una especie de explicación causal."¹⁶¹

La anterior tesis ha sido negada por diversos analíticos contemporáneos a los que Davidson responde: Ryle, Anscombe, Hampshire, Hart, Honoré, Dray, Kenny y Melden, todos ellos bajo la influencia de los *Libros azul y marrón* de Wittgenstein, donde se introduce la disociación ya mencionada, al ubicar a las relaciones causales en la inducción, y al separar la inducción de la racionalización de una acción. El artículo responde de manera puntual a estos autores.

Sin embargo, para poder hacer la conexión entre dar razones y conocer las causas es necesario detallar en qué sentido debe entenderse y aplicarse la expresión "dar razones" o "racionalizar una acción". Es por eso que Davidson señala que "una razón racionaliza una acción sólo si nos lleva a ver algo que el agente vio, o pensó ver, en su acción: algún rasgo, consecuencia o aspecto de la acción que el agente quiso, deseó, apreció; que le pareció atractivo, benéfico, obligatorio, agradable o que consideró como su deber."¹⁶²

Hay dos principios que pueden aplicarse cuando alguien actúa de manera intencional, cuando puede dar razones de su acción: (a) que el

¹⁶¹ *Ibíd.*, p. 17.

¹⁶² *Ídem.*

agente tiene algún tipo de actitud favorable hacia una clase de acciones determinada. Es importante subrayar que este primer principio se refiere a la *actitud favorable*, pues ésta es una pieza clave para la formulación de Davidson, como se verá más adelante. El segundo principio (b) afirma que cuando el agente hace algo por una razón, cree (sabe, percibe, nota, recuerda) que su acción es de esa clase de actitud favorable. En muchas ocasiones dar la razón por la cual un agente hizo algo consiste en señalar (a) la actitud favorable o (b) la creencia relacionada, o ambas. Estas son las *razones primarias* por las que un agente realiza una acción.

La *actitud favorable* hacia cierta clase de acciones puede ser el deseo, los impulsos, los instintos, las convicciones morales, los principios estéticos, los prejuicios económicos, los convencionalismos sociales, las metas, los valores públicos y privados. Todas estas actitudes están tomadas en cuanto favorecen ciertas clases de acciones. Estas actitudes pueden ser rasgos permanentes del carácter, como la actitud afectiva hacia los niños o el rechazo a las personas escandalosas; pero también puede tratarse de caprichos más efímeros, de una acción única, como querer tocar el hombro de una mujer. No hay que confundir la actitud favorable con la convicción de que cierta acción debiera realizarse, pues en este último caso no se traduce necesariamente en una acción. Alguien puede estar convencido toda su vida de algo y no hacerlo. En cambio las actitudes favorables se deben entender como antecedentes de una acción.

Teniendo en cuenta la formulación de las actitudes favorables y las razones primarias de una acción Davidson formula dos tesis sobre las razones primarias:

- “1. Para entender cómo una razón de cualquier tipo racionaliza una acción, es necesario y suficiente que veamos, por lo menos en sus rasgos esenciales, cómo construir una razón primaria.
2. La razón primaria de una acción es su causa.”¹⁶³

El artículo presenta diversos argumentos a favor de estas tesis, pues ellas están conectadas con una última tesis sobre la causalidad y las razones primarias. El ejemplo central del texto es el siguiente: “Presiono el

¹⁶³ *Ibíd.*, p. 18.

interruptor, enciendo la luz e ilumino el cuarto. Sin saberlo, también alerto a un merodeador de mi presencia en la casa. En este caso no tuve que hacer cuatro cosas sino una sola, de la cual se han dado cuatro descripciones.”¹⁶⁴ Acción es, en este caso, lo que un agente hace intencionalmente, incluyendo las omisiones intencionales.

El anterior ejemplo permite problematizar las explicaciones racionales; ya que cuando se da como razón de esos actos la afirmación ‘quería encender la luz’ se racionaliza el acto de presionar el interruptor, aunque no se racionalice el hecho de haber alertado al merodeador; por lo que no se podría concluir que el hecho de presionar el interruptor es idéntico al de alertar al merodeador, o que la razón para alertar al merodeador fue que se quería encender la luz. Es por esta posible confusión que Davidson ve necesario precisar las condiciones de las razones primarias, con este objetivo hace la siguiente formulación:

“C1. *R* es una razón primaria por la que un agente realizó la acción *A* en la descripción *d*, sólo si *R* consiste en una actitud favorable del agente hacia las acciones que poseen cierta propiedad y en una creencia suya de que *A* en la descripción *d* tiene esa propiedad.”¹⁶⁵

Debe distinguirse entre el simple suceso ‘encendí la luz’ al ‘quise encender la luz’. La verdad para el primer caso requiere el suceso de encender la luz, no así la verdad de ‘quise encender la luz’. Las dos oraciones son lógicamente independientes. El hecho de haber encendido la luz ocurrió en un momento preciso y de una manera determinada; todos los detalles están fijados. En cambio el deseo no está necesariamente ligado a un momento determinado o a una forma específica de realizarlo. Explicado con otro ejemplo de Davidson: ‘Quiero ese reloj de oro que está en la vitrina’ no es una razón primaria; en todo caso habría que buscar una razón primaria si se diera el caso de que entrara a la tienda para comprarlo.

Cuando uso la expresión ‘quise encender la luz’ para dar una razón de la verdad de ‘encendí la luz’ estoy implicando que la acción fue intencional, y cuando sabemos que una acción es intencional es fácil responder a la pregunta ‘¿por qué lo hiciste?’ Incluso podría contestarse ‘por ninguna razón’ en el sentido de que no requiere ninguna razón aparte de querer encenderla. Una razón primaria consiste en (a) una

¹⁶⁴ *Ibíd.*, p. 19.

¹⁶⁵ *Ibíd.*, p. 20.

actitud favorable y (b) una creencia, aunque no tiene por qué mencionarse a las dos. Muchas explicaciones de acciones con razones no primarias no requieren de la razón primaria para completar la explicación. "Si digo que arranco las malas yerbas porque quiero que el césped esté bonito, sería fatuo añadir lo siguiente «y, por tanto, considero que hay algo deseable en cualquier acción que embellezca el césped o tenga buenas probabilidades de embellecerlo»."¹⁶⁶ También sería innecesario clasificar y analizar la compleja variedad de emociones, sentimientos, estados de ánimo, motivos, pasiones y apetitos para remitir a una razón primaria: así, cuando nos enteramos que un hombre timó a su hijo por codicia, no necesariamente sabemos cuál fue la razón primaria, pero sí sabemos que la hubo. Baste añadir que: conocer una razón primaria por la cual alguien actuó de cierta manera es conocer una intención con la que se hizo la acción.

Describir directamente el resultado pretendido puede explicar mejor una acción que al explicarlo como una intención o deseo. Un ejemplo de descripción directa es: 'te calmará los nervios', cuando le ofrezco a una persona un trago en un contexto dado. Esta explicación es igual o mejor que la intencional: 'quiero hacer algo para calmarte los nervios.' Insistiendo en que no es necesario explicitar en cada racionalización la razón primaria: el papel justificativo de una razón depende del papel explicativo pero no viceversa. "A la luz de una razón primaria una acción se revela como algo coherente con ciertos rasgos del agente, sean efímeros o duraderos, característicos o no; y se muestra al agente en su papel de Animal Racional."¹⁶⁷

Algunos filósofos han concluido que el concepto de causa que se aplica en otras partes no puede aplicarse a la relación entre razones y acciones. Pero si las razones justifican una acción al explicarlas, la explicación hace una referencia causal. La racionalización es una especie de explicación causal. La idea de que el agente realizó una acción *porque* (en su sentido de causa) tenía una razón es fundamental para la relación entre una razón y la acción que explica.

Cuando se pide una explicación de una acción, porque nos parece extraña, inapropiada o carente de sentido, buscamos una interpretación de la acción, de las creencias y actitudes del agente, o conocer el

¹⁶⁶ *Ibíd.*, p. 21.

¹⁶⁷ *Ibíd.*, p. 23.

propósito de la acción en su contexto de costumbres, convenciones y expectativas. Sin embargo, "hablar de patrones y contextos no responde la pregunta acerca de cómo las razones explican las acciones, ya que el patrón o contexto pertinente contiene a ambas, a la razón y a la acción."¹⁶⁸

Davidson acude a un contraejemplo de Melden: el conductor de un automóvil levanta el brazo para hacer una señal. En este caso se podría confundir la causa con el efecto. Levantar el brazo (causa) para hacer una señal (efecto); pero también podría entenderse como hice una señal (causa) levantando el brazo (efecto). Con este ejemplo Melden disocia las causas con las explicaciones racionales; sin embargo para Davidson su rechazo eliminaría también la posibilidad de un análisis del término «porque» en expresiones tales como «lo hizo porque...» Por lo menos en un gran número de casos típicos, tiene que suponerse la presencia de alguna actitud favorable si la formulación de las razones que tuvo un agente para actuar ha de ser inteligible. De tal suerte que Davidson puede formular que:

"C2. Una razón primaria de una acción es su causa."¹⁶⁹

El último apartado de este artículo lo dedica a defender esta última formulación de posibles contra-argumentos que tienen que ver con la disociación entre explicación y causa. En esas páginas puede apreciarse la finura analítica de Davidson para mantener unas premisas básicas en torno a las acciones, razones y causas; pues como él lo considera a lo largo del artículo, pretender desarrollar una teoría extensa ya sea causal o racional de las acciones implicaría una confusión que facilitaría el desmantelamiento de una relación que es válida gracias a su simplicidad.

¹⁶⁸ *Ibíd.*, p. 25.

¹⁶⁹ *Ibíd.*, p. 27.

Referencias bibliográficas

Edición original:

DAVIDSON Donald, "Actions, reasons, and causes" in *Essays on Actions and Events*, Oxford University Press, Oxford, 2nd edition, 2001, p. 3-19.

Traducción al español:

DAVIDSON Donald, "Acciones, razones y causas" en *Ensayos sobre acciones y sucesos*, traducción de Olbeth Hansberg, José Antonio Robles y Margarita Valdés, Grijalbo/ Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM, Barcelona, 1995, pp. 17-36.

Libro de consulta que incluye biografía:

BORRADORI Giovanna, *The American philosopher: conversations with Quine, Davidson, Putnam, Nozick, Danto, Rorty, Cavell, MacIntyre, and Kuhn*, traducción de Rosanna Crocitto, University of Chicago Press, Chicago, 1994.

1966
Las palabras y las cosas

Paul-Michel Foucault
(1926-1984)

“Reconforta y tranquiliza el pensar que el *hombre* es sólo una invención reciente, una figura que no tiene ni dos siglos, un simple pliegue en nuestro saber y que desaparecerá en cuanto éste encuentre una nueva forma.”¹⁷⁰

Paul-Michel Foucault nació el 15 de octubre de 1926 en Poitiers, hijo de un médico prestigioso y próspero. Fue un alumno irregular durante sus primeros estudios los cuales concluyó en el colegio jesuita Saint-Stanislaus. Terminada la guerra ingresó a la Escuela Normal Superior de París. Sus años universitarios fueron intensos, le tocó el apogeo del existencialismo fenomenológico y la creciente influencia del estructuralismo, ambas corrientes con un sello marxista, característico de la Escuela Normal Superior de aquellos años. Desde la perspectiva existencialista fue discípulo de Merleau-Ponty y de Jean Hippolyte en su interpretación de Hegel. Su formación estructuralista se debió principalmente a Louis Althusser de quien también fue discípulo.

Este periodo de formación universitaria se vio disminuido por las crisis depresivas que acompañaron a Foucault. Posiblemente por su precario estado de salud se interesó por la psicología. Obtuvo dos licenciaturas, la de filosofía y la de psicología. Por la influencia de Althusser ingresó al Partido Comunista Francés en 1950. Sin embargo, como muchos otros intelectuales de su época, vio con recelo la posición política de Stalin en la Unión Soviética, hecho que lo convenció de abandonar el Partido en 1953.

Foucault vivió en Lille, al norte de Francia, para dirigir el Instituto de Psicología y trabajar como profesor en el ciclo académico 1953-1954.

¹⁷⁰ *Las palabras y las cosas*, p. 9.

Al término del cual publicó su primer libro *Enfermedad mental y personalidad*, bajo la influencia marxista. Finalizada su estancia en aquella ciudad vivió cuatro años fuera de su país: en Suecia, como representante de la Maison de France y como lector de la Universidad de Uppsala. En 1958 se trasladó a Varsovia de donde tuvo que salir por problemas legales, su última estancia de ese periodo como extranjero fue en Hamburgo. Trabajó durante esos años fuera de Francia en la *Historia de la locura en la época clásica* que le serviría como tesis doctoral. En 1960 se incorporó a la Universidad de Clermont-Ferrand, donde conoció a Daniel Defert estudiante de filosofía con quien hizo pareja hasta la muerte de Foucault. Desde sus años de juventud Foucault se había declarado homosexual. En 1961 obtuvo su doctorado en la misma universidad.

El nacimiento de la clínica fue publicado en 1963, es un trabajo de sociología médica y ética, donde critica algunos de los modos y costumbres de la medicina contemporánea. Cuando su pareja Daniel Defert se trasladó a Túnez para cumplir con su servicio militar, Foucault consiguió un trabajo en la Universidad de Túnez en 1965. En 1966 publicó *Las palabras y las cosas*, libro por el cual obtendría un claro reconocimiento por diversos intelectuales franceses. En esta obra Foucault hace un giro hacia el estructuralismo.

Estando todavía en Túnez le tocó vivir las revueltas estudiantiles que se sucedían en distintas partes del mundo, siendo su foco principal la ciudad de París. Ese mismo año aceptó el cargo de director del departamento de filosofía en la Universidad de París VIII en Vincennes, motivado en parte por las revueltas estudiantiles y allí pudo mostrar su faceta de político activista, como lo hicieron muchos otros intelectuales. El ministerio francés vio con recelo la actividad que como director Foucault hacía a favor de los reclamos de la izquierda.

En Túnez redactó gran parte de *La arqueología del saber*, en la que retomaba las ideas básicas de sus obras precedentes para contestar a sus críticos. La arqueología sostiene que los sistemas del pensamiento o del saber se gobiernan por reglas que están más allá de las estructuras lógicas y gramaticales; estas reglas operan de forma inconsciente en el individuo en un periodo histórico. El giro que realiza Foucault consiste en resaltar la primacía de la inconciencia sobre la conciencia a la hora de estudiar de forma historiográfica una determinada época del saber.

Colaboró de forma activa en la creación del grupo de información sobre las prisiones (Groupe d'Information sur les Prisons) que tenía como objetivo el promover entre los prisioneros formas de comunica-

ción sobre sus necesidades y vivencias para ayudarlos, haciendo además públicos sus reclamos. También por esa época tuvo distintos acercamientos con otros pensadores afines al post-estructuralismo como Claude Levi-Strauss, Roland Barthes y Jacques Lacan.

En 1970 fue nombrado catedrático de historia del pensamiento en el Collège de France. En 1975 publicó su obra *Vigilar y castigar*, en la que da cuenta de las distintas estructuras de control y vigilancia que servían para imponer el orden en las sociedades industrializadas, de manera especial en las escuelas y las prisiones. En este trabajo desarrolla su concepto de panóptico como aquella forma que elimina la privacidad de las personas para su mejor control. Para muchos estudiosos de Foucault, *Vigilar y castigar* marca una transición del periodo arqueológico al periodo genealógico. Este último se separa de la tesis de la progresión histórica como determinante de los rasgos psicológicos y sociales de una cultura, por el contrario evocando la *Genealogía de la moral* de Nietzsche. Dichos rasgos son el resultado de cambios contingentes debidos a la complejidad de las estructuras pero también a la libertad y a la voluntad de determinados individuos.

De esta década es también el proyecto de *La historia de la sexualidad*, aunque dicho proyecto quedaría inconcluso. Su objetivo general era hacer un análisis histórico del sometimiento del sexo bajo la mentalidad hipócrita de la burguesía, con el fin de desenmascarar su discurso y sus estructuras de represión. El primer volumen *La voluntad del saber* fue publicado en 1976, el segundo volumen *El uso de los placeres* y el tercero *La inquietud de sí* fueron publicados justo antes de su muerte. Foucault falleció en 1984 a causa del SIDA, fue uno de los primeros personajes públicos que murieron por esta enfermedad. A su muerte Daniel Defert, quien fue su pareja por más de veinte años, se convirtió en un importante promotor de la lucha contra el SIDA.

Las palabras y las cosas

Las palabras y las cosas, subtitulada: *Una arqueología de las ciencias humanas* había sido inicialmente concebido bajo el título: *arqueología del estructuralismo*. El objetivo central de esta obra es mostrar la discontinuidad epistémica que caracteriza a la época moderna respecto de la clásica. Al modo estructuralista, Foucault pretende hacer una reconstrucción de los parámetros culturales que han marcado el afán de las ciencias y del quehacer humano en los últimos cinco siglos, para

concluir que los proyectos de la Europa moderna no han podido sostenerse ni en su concepción del mundo ni en la del ser humano. Para este análisis estructuralista Foucault prefiere el concepto de arqueología y no de historia, ya que no pretende llevar a cabo un estudio pormenorizado de los acontecimientos que han permitido el surgimiento de la época clásica como el de la modernidad, por el contrario, al modo arqueológico, se pretende mostrar algunos hallazgos que muestren el horizonte epistémico en el que se soportan ambos periodos.

Hay que tomar en cuenta que el término *época clásica* considerado por Foucault en sus estudios abarca desde el Renacimiento en el siglo dieciséis, hasta mediados del siglo dieciocho, y que *la época moderna* se refiere al periodo comprendido desde finales del siglo dieciocho hasta hoy. El principal punto de distinción entre ambos periodos lo constituye el parámetro epistemológico. En la época clásica éste se centra en la representación como la principal actividad del conocimiento humano y de la visión del hombre en el mundo; “Esta investigación arqueológica muestra dos grandes discontinuidades en la *episteme* de la cultura occidental: aquella con la que se inaugura la época clásica (hacia mediados del siglo diecisiete) y aquella que, a principios del siglo diecinueve señala el umbral de nuestra modernidad. El orden, a partir del cual pensamos, no tiene el mismo modo de ser que el de los clásicos.”¹⁷¹

Descartes es la figura emblemática de la época clásica. En cambio, el surgimiento del sujeto es el parámetro epistemológico de la modernidad, que surge como consecuencia del rompimiento de la representación. En este periodo Foucault destaca a Kant, Hegel y Marx, pero también filósofos contemporáneos a él como Heidegger, Sartre y Merleau-Ponty, entre otros; todos ellos como pensadores que han mostrado esta nueva forma de entender al ser humano en el mundo.

Las palabras y las cosas está dividido en dos partes, que se corresponden a las dos épocas estudiadas, aunque más de una manera conceptual que histórica. En la primera parte muestra la representación como la forma epistémica que ayudaba a una concepción del mundo ordenada, en la cual cada objeto encontraba su lugar. La segunda parte es un estudio sobre la aparición del sujeto en oposición a la representación. En el prefacio de esta obra Foucault confiesa que la narración de *El idioma analítico de John Wilkins* de Borges, incluido en su libro *Otras*

¹⁷¹ Ibíd., p. 7.

inquisiciones, sirvió como intuición para su obra. En dicho texto Borges alude a cierta enciclopedia china que divide a los animales rompiendo la lógica habitual. Dicha clasificación se presenta como una reducción al absurdo de la representación que habitualmente nos hacemos de las cosas.

Foucault vio en esta imagen el afán y el sin sentido de la representación en la época clásica, en la forma en que la ciencia y la filosofía han querido sujetar al mundo gracias a ese ordenamiento. Con la aparición del sujeto, en la época moderna acontece algo similar al relato de Borges; una pérdida de parámetros que todo lo ordenan. “Las *heterotopías* inquietan, sin duda porque minan secretamente el lenguaje, porque impiden nombrar esto y aquello, porque rompen los nombres comunes o los enmaraña, porque arruinan de antemano la “sintaxis” y no sólo la que construye las frases —aquella menos evidente que hace “mantenerse juntas” (unas al otro lado o frente de otras), a las palabras y las cosas.”¹⁷²

Foucault utiliza otras imágenes para explicar la tesis que sostiene en su libro; la principal, a la que le dedica el primer capítulo, es el cuadro de las Meninas de Velásquez, ya que en este famoso cuadro encuentra un ejemplo muy adecuado de lo que supone la representación en la época clásica. Las tres figuras centrales que sirven como motivo están dispersas en el espacio del cuadro de manera ordenada: el pintor como aquel que produce la representación, los modelos como el objeto representado, y el espectador como el observador de la representación. Foucault hace notar que la pintura no puede mostrarnos el acto mismo de la representación, pues el pintor es presentado en el momento en que volte a ver al modelo; por el contrario si estuviera pintando dejaríamos de ver su rostro. El objeto que pinta encierra una posible duplicidad, gracias al espejo podemos saber que se trata de los reyes, pero por la composición del cuadro pareciera que somos nosotros, los espectadores los que somos objeto de su mirada. Lo que queda de manifiesto en la obra de Velásquez es la visibilidad de las funciones de la representación aunque no pueda presentarse en sí misma la representación como una actividad. El motivo del cuadro representa la labor de un pintor; sin embargo, es imposible representar la acción misma del pintor. La pintura es estática aunque se trate de un autorretrato, sólo representa un momento en la actividad del pintor y no el pintar mismo.

¹⁷² *Ibíd.*, p. 3.

En la época clásica el fin de la *episteme* era la clarificación. El mundo era algo ya dado, con un orden, ordinariamente atribuido a Dios; por lo que el papel del ser humano era la clarificación de ese mundo por medio de las ideas claras y distintas, se pretendía encontrar un instrumento de la representación del mundo que fuera acorde y confiable con él.

Gracias a su capacidad de contener estructuras que pueden descomponerse en elementos simples el sistema del lenguaje permite la correspondencia del orden con la diversidad del mundo. Foucault considera que la época clásica no tiene como problema al ser humano, o siguiendo la analogía de las *Meninas* de Velásquez, no puede representarse la acción de los seres humanos en la construcción del cuadro, no hay lugar para el hombre en la representación. Por el contrario, la época moderna consiste en una ruptura de la representación en el sentido clásico, por lo que puede hablarse de la invención del hombre o de la época del hombre bajo los parámetros de una nueva *episteme*.

La época clásica, a partir del siglo dieciséis, se esforzó en percibir y mantener un orden en la naturaleza, en descifrar los cambios como parte de ese orden, en establecer leyes y principios que dieran certidumbre sobre dichos cambios, vigilando que el lenguaje se ajustara al orden "para formar el pedestal positivo de los conocimientos, tal como se despliegan en la gramática y en la filología, en la historia natural y en la biología, en el estudio de las riquezas y la economía política."¹⁷³

La época moderna para Foucault inicia a finales del siglo dieciocho con uno de los más claros cambios epistémicos, una mutación arqueológica que supuso el colapso de la época clásica y en la cual surge el hombre. Es en esta época en donde la representación, como tarea fundamental, se rompe y con ella la necesidad de un orden, de una realidad significativa, de un lenguaje con reglas nítidas. Con la época moderna el ser humano es parte de la naturaleza y tiene que encontrar su lugar en ella. El lugar que encuentra lo convierte en la medida de todas las cosas, ya no existe un orden impuesto por Dios o un estado necesario y externo al ser humano; el mundo ya no puede ser representado en un cuadro. El ser humano empieza a saberse un sujeto entre objetos y vuelve su mirada hacia sí mismo. El ser humano se vuelve sujeto y objeto de su propio conocimiento. El lenguaje adquiere su verdadera complejidad. Como la torre de Babel, el lenguaje se vuelve incapaz de lograr su

¹⁷³ *Ibíd.*, p. 7.

objetivo clásico, la claridad y distinción en el conocimiento del mundo. Esta nueva *episteme*, o nacimiento del hombre, lejos de verse como una limitación o empobrecimiento, se abre en una nueva libertad para el sujeto. Las ciencias humanas que surgen a partir de esta transformación posibilitan nuevos derroteros epistémicos; la economía, el trabajo y la cultura cobran un nuevo sentido al haberse sacudido la restricción funcionalista o determinista. El ser humano se convierte en el organizador del espectáculo en el cual figura.

Siguiendo a Kant, *Las palabras y las cosas* muestra el nuevo objeto epistémico de la modernidad a través de una analítica de la finitud. Rota la representación en sentido clásico desaparece el orden y aparece el carácter finito y problemático del ser humano y de la realidad. Esta finitud se convierte en condición de posibilidad para la *episteme* moderna, en el mismo sentido que para la analítica kantiana se establecen los límites del conocimiento como condición de posibilidad de un adecuado conocimiento humano.

Esta nueva *episteme* moderna, a través de la analítica de la finitud, es para Foucault un callejón sin salida, ya que al pretender estudiar al ser humano como un hecho entre otros hechos surge la paradoja de estudiar un elemento empírico que a su vez es el fundamento de todo conocimiento; o visto de otra forma, la posibilidad del conocimiento implica una capacidad que está negada en la misma analítica de la finitud. Desde otra perspectiva la necesidad de un estudio histórico para un análisis de la finitud resulta imposible de alcanzar ya que la riqueza del pasado se pierde en el pasado mismo.

Haciendo una analogía de los juicios sintéticos a priori, la analítica de la finitud está sostenida por tres pares de categorías, o dobles, en los que las ciencias humanas se han desarrollado: lo trascendental y lo empírico; el *cogito* y lo impensado; el retroceso y el retorno al origen. Para Foucault estos dobles se han hecho presentes en pensadores modernos del siglo diecinueve y también en sus contemporáneos del siglo veinte. El libro ejemplifica para el siglo diecinueve el contraste entre la antropología positiva de Comte y la escatológica de Marx, en ella el ser humano aparece tanto como una verdad reducida como prometida: a esto Foucault lo califica de ingenuo. Respecto al siglo veinte pone como ejemplo la analítica de lo vivido, específicamente la fenomenología existencial de Merleau-Ponty, en donde el cuerpo permite el factor empírico de una nueva antropología, que a su vez es elaborada por medio de la trascendentalidad de la cultura; nuevamente Foucault ve

limitaciones para llevar a cabo dicha tarea. Considera que la pretensión de nuestra modernidad es inviable, no puede salir airosa del reto de considerar al ser humano bajo lo empírico-trascendental o cualquiera de los dobles, pues todas estas determinaciones se limitan mutuamente y se convierten en una objeción en contra de cualquier intento de clarificación con pretensiones de verdad, así como Kant afirmó la imposibilidad de la metafísica en la ciencia y en la concepción del mundo, Foucault, en su analítica de la finitud, amplía la tesis kantiana a cualquier ordenamiento del mundo. De esta forma vuelve a hacerse presente la discontinuidad presentada en el texto de Borges.

Referencias bibliográficas

Edición original:

FOUCAULT Paul-Michel, *Les mots et les choses*, Gallimard, París, 1966.

Traducción al español:

FOUCAULT Paul-Michel, *Las palabras y las cosas*, traducción de Elsa Cecilia Frost, Editorial Siglo XXI, México, 1968.

Traducción al inglés:

FOUCAULT Paul-Michel, *The order of things: an archaeology of the human sciences*, Routledge, Londres, 2002.

Biografía:

MACEY David, *The Lives of Michel Foucault: A Biography*, Pantheon Books, Nueva York, 1994.

Libro de consulta:

DREYFUS H. L. y RABINOW P., *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, traducción de Corina de Iturbe, México, UNAM, 1988.

ERIBON Didier, *Michel Foucault y sus contemporáneos*, traducción de Viviana Claudia Ackerman, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 1995.

1967
La escritura y la diferencia

Jacques Derrida
(1930-2004)

“Lo que quiero subrayar es que el paso más allá de la filosofía no consiste en pasar la página de la filosofía (lo cual equivale en casi todos los casos a filosofar mal), sino en continuar leyendo de una cierta manera a los filósofos.”¹⁷⁴

Jacques Derrida nació el 15 de julio de 1930 en El-Bihar, Argelia, de ascendencia sefardí-española. En 1942, a la edad de 12 años, fue expulsado del liceo francés, debido a un decreto por el que se reducían los derechos de los judíos. Derrida no se sintió a gusto en la escuela hebrea a la que fue enviado. En diversas ocasiones afirmó que su identidad cultural siempre había sido problemática pues no se sentía ligado de forma natural a la comunidad judía ni tampoco a la lengua ni a la cultura francesa. Por esos años tenía la ilusión de convertirse en futbolista. En su época de adolescencia comenzó la lectura de literatos y pensadores como Rousseau, Nietzsche, Camus y Gide, gracias a lo cual se decide por la filosofía y comienza su preparación para ser admitido en la Escuela Normal Superior de París. Se interesa especialmente por los autores existencialistas, desde Kierkegaard hasta Sartre y Marcel.

Derrida tuvo que esperar tres años para ingresar a la Escuela Normal Superior, ya que en los años anteriores fue rechazado por no pasar el examen de ingreso. Fueron años de frustración y debilitamiento físico, hasta sufrir un colapso nervioso. Ya como alumno de filosofía en París, entabló amistad con su profesor Jean Hippolyte y se interesó también por los trabajos de Michael Foucault y de Merleau-Ponty. También participó en sus años de estudiante en grupos de izquierda, pero críticos al

¹⁷⁴ *La escritura y la diferencia*, p. 395.

régimen estalinista. En 1953 obtiene la licenciatura en letras y la licenciatura en filosofía por la Sorbona. Como fruto de una estancia en los archivos-Husserl de Lovaina realizó el trabajo *El problema de la génesis de la filosofía de Husserl*. Dos años después recibe una beca para trabajar en los microfilmes de las obras inéditas de Husserl en la Universidad de Harvard. Realizó su tesis de tercer ciclo sobre *La idealidad del objeto literario* la cual fue dirigida por Jean Hippolyte. En esa época comienza la traducción de *El origen de la geometría* de Husserl, por la cual sería premiado en 1962. Su tesis doctoral *De la gramatología* fue presentada hasta 1967.

Contrajo matrimonio con Marguerite Aucouturier en Boston, en 1957. Meses después se traslada a Koléa, para cumplir con su servicio militar, durante la guerra de liberación de Argelia. Su labor como militar fue docente, enseñando inglés y francés a pobladores e hijos de soldados de aquella región. Terminado su servicio militar en 1959 consiguió trabajo como docente de filosofía en el liceo de Le-Mans. Posteriormente ingresó en la Sorbona como asistente de docencia. Derrida llevó una buena relación con Michael Foucault, la cual se rompió en 1963, cuando Derrida dictó una conferencia en el Colegio de Filosofía, donde realizó una crítica a *La historia de la locura en la época clásica* de Foucault.

En 1965 comenzó a enseñar clases de historia de la filosofía en la Escuela Normal Superior. *La estructura, el signo y el juego en el discurso de las ciencias humanas*, conferencia leída en los Estados Unidos en 1966, causó una enorme acogida entre muchos de los intelectuales ahí reunidos, este texto, así como otros ensayos y conferencias fueron publicados en 1967 bajo el título *La escritura y la diferencia*, en ese mismo año también publicó su tesis doctoral *De la gramatología*. A partir de ese primer encuentro académico en Estados Unidos comenzaron sus viajes a Norteamérica, en donde tuvo una clara acogida e influencia entre académicos de diversas disciplinas, de letras, filosofía y en general de las ciencias humanas. En contraste, en Francia y en Europa pasaba dificultades para abrirse campo en el ambiente intelectual. Este contraste favoreció su vida académica itinerante, especialmente por los Estados Unidos en instituciones como en la Universidad de Yale, Universidad Johns Hopkins, Universidad de Columbia, Universidad de la Ciudad de Nueva York, Universidad de Cornell, dando cursos y conferencias sobre diversos temas y autores, bajo una óptica y una metodología muy original que paulatinamente darían origen a su propuesta sobre la deconstrucción.

En 1968 Derrida formó parte, como muchos otros intelectuales franceses, en el movimiento estudiantil; sin embargo, no fue un entusiasta incondicional de los reclamos y consignas que abanderaba el movimiento. En los años siguientes Derrida marcará una clara distancia con relación al marxismo comunista, al considerar que muchos de sus seguidores habían caído en un dogmatismo que impedía el diálogo y la crítica.

Participó con su ensayo *Espolones. Los estilos de Nietzsche*, en el coloquio organizado sobre dicho autor en Cerisy-la-Salle en 1972, donde también participaron Lyotard, Deleuze, Nancy, Klossowsky entre otros. En 1981 participó en una serie de reuniones académicas clandestinas en Praga sobre el derecho a las libertades políticas, lo que levantó sospechas del gobierno comunista checoslovaco por lo cual fue espionado y encarcelado, acusado de portar droga en su maleta de viaje. Gracias al apoyo recibido del gobierno francés, logró su libertad, aunque fue expulsado de Checoslovaquia. Este suceso favoreció su imagen pública en Francia y muchos de sus colegas le brindaron su apoyo. Derrida participó gustoso en diversos eventos sobre los derechos políticos de los ciudadanos como respuesta a las diversas formas de totalitarismos y enajenación política.

También colaboró con artistas, arquitectos, cineastas desde finales de la década de los sesenta hasta su muerte. Derrida viajó por todo el mundo, participando en seminarios, debates, entrevistas y dando conferencias. Todas estas intervenciones fueron el principal material de sus publicaciones. Este peculiar estilo de ejercer la filosofía favoreció que fuera invitado a debatir con diversa personalidades de su época como Gadamer, Habermas, Bourdieu, Vattimo, Nelson Mandela, Jorge Luis Borges, entre otros. Su figura siempre estuvo rodeada de polémica, ya que mientras en muchas universidades era considerado como la propuesta más original y prometedora de la filosofía contemporánea, en muchos otros lugares era severamente criticado. Falleció en 2004 debido a un cáncer de páncreas.

La escritura y la diferencia

En 1967 Derrida publicó *La escritura y la diferencia* y *De la gramatología*, ésta última, con algunas modificaciones, es el texto que presentó como tesis doctoral en el que desarrolla su crítica al fonocentrismo, por el que Occidente ha privilegiado el lenguaje hablado sobre el lenguaje escrito. *De la gramatología* es un intento de des-construir ese centro

fonético hacia una visión de la escritura como un fenómeno inclusive más original que el habla.

Por su parte *La escritura y la diferencia* es un conjunto de once ensayos, todos ellos escritos entre 1963 y 1967; la mayoría fueron textos leídos en conferencias y publicados en diversas revistas. La temática general de los ensayos versa sobre la propuesta que hace Derrida de una nueva visión del lenguaje y la escritura, especialmente en el marco del estructuralismo. Esta temática es desarrollada, en casi todos los ensayos, tomando ocasión de algún pensador como Emmanuel Levinas, Jean Hippolyte, Edmond Jabès, Sigmund Freud, Hegel, Levi-Strauss, entre otros.

De los diversos artículos contenidos en el libro el más relevante es *La estructura, el signo y el juego en el discurso de las ciencias humanas*; esto por dos motivos: como se mencionó anteriormente, la lectura de este texto tuvo una importante acogida en diversos ambientes académicos de Estados Unidos, gracias a lo cual se le abrieron las puertas de diversas universidades norteamericanas, y con ello adquirió una notoriedad que no tenía en Europa. El segundo motivo es que muestra de forma clara su nueva propuesta en torno a la des-construcción.

La estructura, el signo y el juego en el discurso de las ciencias humanas fue una conferencia leída el 21 de octubre de 1966, en el contexto de un coloquio sobre las ciencias del hombre en la Universidad Johns Hopkins en Baltimore, Estados Unidos. En este ensayo afirma que la tarea de las ciencias humanas y la filosofía ha descansado a lo largo de su historia en el concepto de estructura, que a su vez debía su origen y desarrollo en un centro conceptual; de ese centro dependía la coherencia misma de la estructura y proporcionaba su necesaria seguridad epistemológica. Por esto el centro de la estructura era único y rígido, sin posibilidad de modificación. "Este centro tenía la función no sólo de orientar y equilibrar, organizar la estructura... sino, sobre todo, la de hacer que el principio de organización de la estructura limitase lo que podríamos llamar el juego de la estructura."¹⁷⁵

La tesis principal del ensayo se refiere a la ruptura que ha acontecido en el centro mismo del concepto de estructura, tan relevante para las ciencias humanas y la filosofía. Este acontecimiento, del cual ya se refiere Derrida como deconstrucción o deslizamiento, permite entender

¹⁷⁵ *Ibíd.*, p. 383.

el concepto de estructura bajo una nueva óptica, sin un centro, o al menos sin un centro fijo.

Para Derrida los conceptos fundamentales del pensamiento humano tenían un centro semántico sobre el cual giraba cualquier desarrollo conceptual o evolución de ese concepto, por lo cual ese centro era fundamental para su solidez. Esto no significa que ese centro pueda recibir nombres diferentes e inclusive, aparentemente opuestos, como es el caso de la historia de la metafísica, “se podría mostrar que todos los nombres del fundamento, del principio o del centro han designado siempre lo invariante de una presencia (*eidōs, arché, telos, energeia, ousia*, [esencia, existencia, sustancia, sujeto], *aletheia*, trascendentalidad, conciencia, Dios, hombre, etc.”¹⁷⁶ No obstante esta diversidad de nombres-conceptos, el centro de la discusión filosófica se ha mantenido fijo en el pasado, su evolución y las diversas discusiones han girado, en el fondo en ese centro conceptual; por esto “en el centro, la permutación o la transformación de los elementos (que pueden ser, por otra parte, estructuras comprendidas en una estructura) está prohibida.”¹⁷⁷

La deconstrucción consiste en suprimir esta prohibición, explorando nuevas alternativas de significación para los conceptos; es necesario forzar el pensamiento para que evite trabajar a partir de esos centros establecidos; hay que estar convencidos de que el centro no posee en realidad un lugar natural, entender los problemas de la filosofía y de las ciencias humanas dentro de un campo de significación abierto, sin una estructura central, abierto al juego de las significaciones. Derrida considera que esta descentralización se hizo presente de manera clara con la crítica nietzscheana de la metafísica, los conceptos de ser y de verdad son sustituidos por los conceptos de juego, de interpretación y de signo. Esto mismo ocurrió con las aportaciones de Freud al rechazo del sujeto como una identidad transparente consigo mismo; y el desmantelamiento heideggeriano de la metafísica tradicional. De esta forma “la cultura europea —y por consiguiente la historia de la metafísica y de sus conceptos— ha sido *dislocada*, expulsada de su lugar, teniendo entonces que dejar de considerarse como cultura de la referencia.”¹⁷⁸ Sin embargo, Derrida advierte que hay que estar prevenidos en esta deconstrucción de la centralidad de los conceptos, ya que nuestro

¹⁷⁶ *Ibíd.*, p. 385.

¹⁷⁷ *Ibíd.*, p. 384.

¹⁷⁸ *Ibíd.*, p. 388.

lenguaje se desliza siempre en una lógica y en unos postulados que tienen su origen en aquellos centros que deseamos evitar.

La deconstrucción tendrá como tarea, con rasgos muy próximos a la ética, el estar vigilantes en el ejercicio del discurso, pues si bien deberá tomar de su herencia centralista los elementos necesarios para hilvanar el discurso, deberá tener al mismo tiempo la actitud crítica suficiente para deconstruir esa herencia. Esta tarea crítica tiene para Derrida dos caminos, el primero de ellos, al que Derrida nombra explícitamente como deconstrucción, es el cuestionamiento sistemático e histórico de los conceptos-centro, sin que esto signifique una crítica filológica o histórica, en realidad es una salida «fuera de la filosofía», se trata de des-construir los conceptos centro, “es, sin duda, y a pesar de las apariencias, la manera más audaz de esbozar un paso fuera de la filosofía.”¹⁷⁹ La segunda vía de esta descentralización es la llevada a cabo por Levi-Strauss en su método estructuralista, gracias a este método esos viejos conceptos centro son usados como mero instrumento, al no prestárseles ningún valor de verdad, ni tampoco una significación rigurosa, sino que simplemente son usados de manera pragmática, por lo que se podrían abandonar en el momento que pareciera más conveniente; es lo que llama Levi-Strauss en *El pensamiento salvaje*, el «bricolaje», es decir “aquel que utiliza «los medios de abordaje», es decir, los instrumentos que encuentra a su disposición alrededor suyo, que están ya ahí, que no habían sido concebidos especialmente con vistas a la operación para la que se hace que sirvan, y a la que se los intenta adaptar por medio de tanteos, no dudando en cambiarlos cada vez que parezca necesario hacerlo, o en ensayar varios a la vez, incluso si su origen y su forma son heterogéneos.”¹⁸⁰ Derrida da crédito en su ensayo a esta metodología empleada por Levi-Strauss, la cual considera un importante parteaguas del estructuralismo, a favor de un desarrollo conceptual que tiene como método la descentralización de conceptos con una herencia centralizada.

La descentralización plantea un problema epistemológico que no puede dejarse de lado: el criterio objetivo o de valor del discurso que carece de centro; ya que el centro tenía entre otras funciones el servir como referente epistemológico de coherencia y como criterio de

¹⁷⁹ *Ibíd.*, p. 390.

¹⁸⁰ *Ibíd.*, p. 391.

verdad. Al perderse el centro se pierde este criterio, por esto Derrida se pregunta en su ensayo, con ocasión del estudio del mito en Levi-Strauss: "¿vienen a resultar lo mismo todos los discursos sobre los mitos?, ¿habrá que abandonar toda exigencia epistemológica que permita distinguir entre diversas calidades de discursos acerca del mito? cuestión clásica, pero inevitable."¹⁸¹

Para responder a esta cuestión Derrida acude a la noción de juego, ya que el lenguaje es finito, excluye la totalización, por lo que permite sustituciones infinitas. El juego es el rompimiento de la presencia, es juego de ausencia y de presencia, aunque el juego va más allá, ya que "hay que pensar el ser como presencia o ausencia a partir de la posibilidad del juego y no a la inversa."¹⁸² Buscar en el juego una base en la que este descansa, es el intento realizado a través de la historia de la metafísica en su anhelo de una presencia plena, en un fundamento tranquilizador, en el origen y final del juego. Sin embargo, después de Nietzsche esta idea de juego que reclama un principio se ha perdido. Derrida concluye su ensayo afirmando que no se trata de escoger entre una interpretación u otra del juego, de contraponer una basta tradición con una nueva concepción; el juego sin parámetros centralistas ha comenzado una partida y sería inconsistente pedir su término.

¹⁸¹ *Ibíd.*, p. 395.

¹⁸² *Ibíd.*, p. 400.

Referencias bibliográficas

Edición original:

DERRIDA Jacques, *L'Écriture et la Différence*, Seuil, París, 1967.

Traducción al español:

DERRIDA Jacques, *La escritura y la diferencia*, traducción de P. Peñalver, Editorial Anthropos, Barcelona, 1989.

Traducción al inglés:

DERRIDA Jacques, *Writing and Difference*, traducción de Alan Bass, Routledge & Kegan Paul, Londres, 1978.

Libro de consulta que incluye biografía:

DERRIDA Jacques, BENNINGTON Geoffrey, *Jacques Derrida: Geoffrey Bennington y Jacques Derrida*, traducción de María Luisa Rodríguez Tapia, Cátedra, Madrid, 1994.

1971 Una teoría de la justicia

John Rawls
(1921-2002)

“Una teoría, por muy atractiva, elocuente y concisa que sea, tiene que ser rechazada o revisada si no es verdadera; de igual modo, no importa que las leyes e instituciones estén ordenadas y sean eficientes: si son injustas han de ser reformadas o abolidas. Cada persona posee una inviolabilidad fundada en la justicia que ni siquiera el bienestar de la sociedad en conjunto puede atropellar.”¹⁸³

John Bordley Rawls nació en Baltimore, Maryland, Estados Unidos, el 21 de febrero de 1921. Sus padres William Lee Rawls y Anna Abell Stump eran intelectuales e influyentes, su padre era un prominente abogado y su madre fue presidenta de la Liga de Mujeres Votantes. Rawls fue el segundo de cinco hijos, dos de ellos fallecieron siendo aun niños por enfermedades contagiosas, lo que marcó sus reflexiones sobre el carácter fortuito de algunos eventos decisivos. Asistió a la Kent School, un bachillerato episcopal en Connecticut. En 1939, ingresó a la Universidad de Princeton, en parte debido a que su hermano mayor se trasladó a esa misma universidad como jugador de baseball. Durante su estancia en Princeton fue admitido al selecto Ivy Club que reunía a estudiantes con una posición social y de influencia prometedora, como Woodrow Wilson futuro presidente de los Estados Unidos o futuros grandes empresarios como Bill Ford o Laurence Rockefeller. Completó su Bachellor of Arts en 1943.

Durante la Segunda Guerra Mundial ingresó al ejército de los Estados Unidos, sirviendo como infante en el Pacífico, en Nueva Guinea, Filipinas y Japón, donde presencié las consecuencias del bombardeo

¹⁸³ *Teoría de la justicia*, p. 17.

y destrucción de Hiroshima. Ante estas experiencias su interés juvenil de encaminarse al sacerdocio se transformó en una pérdida de fe en las creencias cristianas. Después de la guerra rechazó un ofrecimiento para ser promovido a oficial del ejército. Su experiencia motivó que en los años sesenta, durante la invasión de Estados Unidos en Vietnam, Rawls criticara la forma de proceder de la política exterior del gobierno, calificándola de guerra injusta.

Rawls regresó a Princeton para realizar su doctorado en filosofía moral. Durante ese periodo estuvo bajo la influencia de algunos discípulos de Wittgenstein, entre quienes destaca Norman Malcolm. Contrajo matrimonio en 1949 con Margaret Fox, graduada de la Universidad de Brown. Al siguiente año obtuvo su doctorado con la tesis: *Un estudio en los campos del conocimiento moral*, en el que aborda los juicios de valor sobre el carácter. Parte de este trabajo fue la base de su primer artículo publicado: *Outline of a Decision Procedure for Ethics* (1951). Allí busca encontrar un procedimiento de decisiones que ayude a resolver las disputas de una manera justa. En la misma Universidad de Princeton trabajó como docente dos años. Se trasladó a la Universidad de Oxford gracias a una beca Fulbright. Ahí estudió filosofía legal y política, recibiendo la influencia de Isaiah Berlin y de H. L. A. Hart. El segundo artículo de Rawls: *Dos conceptos de reglas* (1955) está basado en una concepción de prácticas sociales de Hart, para explorar un tipo de utilitarismo de reglas. No mucho después de su estancia en Oxford, Rawls se dedicó a lo que sería uno de sus más grandes proyectos filosóficos, por el cual buscaba una forma coherente y atractiva de combinar la libertad y la igualdad dentro de un nuevo concepto de justicia. Este proyecto primero tomó la forma de una serie de artículos ampliamente discutidos sobre la justicia entre 1958 y 1959, que lo llevaría, años más tarde, a la redacción de su obra más importante: *Una teoría de la justicia*.

A principios de los años sesenta trabajó como profesor de filosofía en las Universidad de Cornell y en el Instituto Tecnológico de Massachussets, posteriormente, en 1964, consiguió una cátedra en la Universidad de Harvard donde permaneció el resto de su vida.

A partir de entonces la vida de Rawls estuvo dedicada a la investigación y a la docencia, tanto en Harvard como en muchas universidades del mundo, a donde fue invitado. Durante sus años como profesor tuvo alumnos distinguidos como: Thomas Nagel, Onora O'Neill, David Lyons, Thomas Hill, Joshua Cohen, Christine Korsgaard, Susan Neiman, Thomas Pogge, Elizabeth S. Anderson, Barbara Herman y Paul

Weithman. Sus publicaciones, en especial en forma de artículos, se multiplicaron con los años. Su primera gran obra *Una teoría de la justicia* fue publicada en 1971. A esa obra le siguieron: *Sobre las libertades* (1982); *Justicia como equidad* (1986); *Liberalismo político* (1993); *El derecho de gentes* (1999); *Debate sobre el liberalismo político* (1998) y *Lecciones sobre la historia de la filosofía moral* (2000).

En 1995 Rawls sufrió el primero de varios derrames cerebrales que lo fueron imposibilitando en sus capacidades físicas e intelectuales. Falleció el 24 de noviembre del 2002 a consecuencia de una insuficiencia cardiaca, a la edad de 81 años.

Una teoría de la justicia

El título original en inglés es *A Theory of Justice*, y aunque la traducción al español realizada por María Dolores González lleva por título simplemente *Teoría de la justicia*, hemos visto conveniente traducir literalmente el título ya que, a nuestro entender, la propuesta de Rawls no busca ser acabada ni única, por lo que mantener la expresión «*Una teoría de la justicia*» puede ser más exacto como reflejo de su contenido. En el prefacio de este libro Rawls indica que *Una teoría de la justicia* es un intento de unificar de forma coherente sus ideas expresadas en conferencias y artículos durante doce años, desde 1958. Este extenso libro está estructurado en tres partes: la primera de ellas titulada *La teoría* expone los aspectos centrales de una teoría de la justicia basada en una forma contractual original aunque hipotética y los principios que estarían en la base de dicho acuerdo. La segunda parte titulada *Instituciones* recorre algunos aspectos específicos que las instituciones de una sociedad justa adoptaría: la libertad y la tolerancia, los deberes y las obligaciones y la forma distributiva bajo el supuesto de ciertas desigualdades sociales. Bajo el título *Los fines* realiza una consideración moral de la justicia sobre todo desarrollando el bien como justicia, con el que concluye el libro.

El propósito fundamental de Rawls es presentar una teoría de la justicia distinta a la del utilitarismo, la cual ha dominado a la filosofía moderna. Por el contrario busca una nueva reformulación del contrato social, a un nivel más elevado de abstracción que pueda ofrecer una mejor teoría de la justicia.

En distintos lugares de su libro declara que su mayor influencia clásica está en el pensamiento de Kant, sin descartar a otros contractualistas. “Mi objetivo es presentar una concepción de la justicia que

generaliza y lleve a un superior nivel de abstracción la conocida teoría del contrato social tal como se encuentra, digamos, en Locke, Rousseau y Kant.”¹⁸⁴ La razón de este esfuerzo emprendido por Rawls consiste en la certidumbre de que este replanteamiento de la teoría de la justicia contractual constituye “la base moral más apropiada de una sociedad democrática.”¹⁸⁵

Rawls es enfático al insistir en que el contrato en el cual está basada la teoría de la justicia que él propone, y a la que le da el nombre de justicia como imparcialidad, no es un contrato real, lo cual resultaría imposible, sino que se trata de una suposición que cualquier persona, en un estado inicial de asociación, aceptaría. Para desarrollar esta teoría el primer paso que realiza es la definición de una sociedad en la que puede enmarcarse dicha teoría. “Una sociedad es una asociación más o menos autosuficiente de personas que en sus relaciones reconocen ciertas reglas de conducta como obligatorias y que en su mayoría actúan de acuerdo con ellas.”¹⁸⁶ Sin embargo, también hay que suponer que en una sociedad, aunque exista un sistema de cooperación planeado para promover el beneficio de todos, también existen conflictos e intereses distintos; entre otras cosas, respecto a la distribución de los beneficios en los que han intervenido en su producción, pues cada persona prefiere una participación mayor que una menor, lo que origina uno de los principales retos de la justicia, a saber las participaciones distributivas correctas.

Para Rawls una sociedad está bien ordenada cuando cumple con dos propiedades: la de que cada quien acepta y sabe que los demás aceptan los mismos principios de justicia; la otra propiedad se refiere a que las instituciones sociales básicas satisfacen generalmente dichos principios y se sabe generalmente que lo hacen. Esta idealidad social es contrastada con lo que suele ocurrir en las sociedades reales, en las cuales siempre está abierta la discusión acerca de lo que es justo o injusto, discusión que se amplía hacia los principios básicos que debieran definir su asociación y la distribución adecuada de las cargas y beneficios de cooperación social. A estos conflictos hay que añadir otros problemas sociales fundamentales, como lo son los de coordinación, eficacia y estabilidad.

¹⁸⁴ *Ibíd.*, p. 24.

¹⁸⁵ *Ibíd.*, p. 10.

¹⁸⁶ *Ibíd.*, p. 18.

Todo lo cual puede llevar a los extremos de desconfianza y resentimiento que merman los vínculos sociales e infunden la actitud de sospecha y hostilidad. Es esta dicotomía entre una sociedad idealmente justa y una sociedad real conflictiva es lo que conlleva la necesidad de una nueva reformulación de la justicia. "Aunque, como observó Hume, la justicia puede ser una virtud celosa y cauta, nosotros podemos, no obstante, preguntarnos cómo sería una sociedad perfectamente justa."¹⁸⁷

Establecida la definición de sociedad, Rawls define también los rasgos básicos de la justicia, comienza por retomar el concepto aristotélico, más encaminado a la justicia individual, que consiste en abstenerse de la *pleonexia*, "de obtener para uno mismo cierta ventaja apoderándose de lo que pertenece a otro, sus propiedades, sus remuneraciones, su empleo o cosas semejantes, o negándole a una persona lo que le es debido, el cumplimiento de una promesa, el pago de una deuda, el mostrarle el debido respeto, etc."¹⁸⁸ Desde el punto de vista social el objeto de la justicia consiste en el modo como las grandes instituciones sociales distribuyen los derechos y los deberes fundamentales, determinando la división de las ventajas provenientes de la cooperación social. Como ejemplo de las grandes instituciones sociales menciona la protección jurídica de la libertad de pensamiento y de conciencia, la competencia mercantil, la propiedad privada de los medios de producción y la familia monógama. Estas instituciones defienden los derechos y los deberes de los individuos e influyen sobre sus perspectivas de vida. Este esquema encierra un problema de justicia fundamental, pues dichas instituciones responden a sendas estructuras y niveles sociales, por las cuales los individuos nacidos en posiciones sociales diferentes tendrán diferentes expectativas de vida, apoyadas por los sistemas políticos y las circunstancias económicas y sociales. Las desigualdades que surgen de dichas estructuras sociales no pueden ser justificadas apelando a nociones de mérito o demérito. "La justicia de un esquema social depende esencialmente de cómo se asignan los derechos y deberes fundamentales, y de las oportunidades económicas y las condiciones sociales en los diversos sectores de la sociedad."¹⁸⁹ Rawls concluye que la justicia social ha de ser considerada como aquella que proporciona las pautas con las cuales es posible evaluar los aspectos distributivos de la estructura básica de la sociedad.

¹⁸⁷ *Ibíd.*, p. 22.

¹⁸⁸ *Ibíd.*, p. 23, cfr. *Ética nicomaquea*, 1129b-1130b5.

¹⁸⁹ *Ibíd.*, p. 21.

Su concepción contractual de la justicia se basa en la hipotética aceptación, por parte de los miembros de una sociedad, de los principios básicos que definen tanto el concepto de justicia, por el cual se van a regir, como el de una interpretación de la situación inicial y óptima de equidad. En este acuerdo original las personas libres y racionales, con sus propios intereses aceptarían unos principios básicos de justicia dentro del marco de una posición inicial de igualdad. Dichos principios se constituirían en el parámetro para regular todos los acuerdos posteriores, la cooperación social y las formas de gobierno. "Por supuesto que la posición original no está pensada como un estado de cosas históricamente reales, y mucho menos como una situación primitiva de la cultura. Se considera como una situación puramente hipotética caracterizada de tal modo que conduce a cierta concepción de la justicia."¹⁹⁰ Una característica básica para dar legitimidad a la posición original en el que se establece el contrato es la del desconocimiento, también hipotético, de los rasgos específicos de la sociedad o de la posición o suerte dentro de una sociedad determinada. El contrato presupondría que nadie sabe cuál es su lugar en la sociedad, su posición, clase o estatus; nadie sabría tampoco cual sería su suerte en la distribución de ventajas y capacidades naturales, como su inteligencia, su fortaleza. Ni siquiera los miembros, en ese estado inicial se sabrían las concepciones morales o las tendencias psicológicas de los distintos miembros. Esta ignorancia inicial, como un supuesto, busca hacer énfasis en el carácter justo de los principios adoptados con independencia de otros factores. Establecidos los principios en este acuerdo original bajo una concepción de justicia, podrían escogerse entonces una constitución y un poder legislativo que basado en dichos principios fueran sus rectores. Por consiguiente la teoría de la justicia como imparcialidad tendrá como tarea principal la de esclarecer qué principios de justicia serían los elegidos libremente en la posición original supuesta.

Rawls analiza algunas concepciones que debieran ser consideradas como base de dichos principios, para desestimar algunas y fortalecer otras; por ejemplo, desestima que el principio de utilidad fuera el soporte original de dichos principios, pues la utilidad en los beneficios y derechos entra en conflicto, tarde o temprano, con la igualdad debida a los beneficios y derechos de los demás. Tampoco la benevolencia es un

¹⁹⁰ *Ibíd.*, p. 25.

soporte sólido a dichos principios, "dado que cada uno desea proteger sus intereses y su capacidad de promover su concepción de bien, nadie tendría una razón para consentir una pérdida duradera para sí mismo con objeto de producir un mayor equilibrio de satisfacción."¹⁹¹ La propuesta de Rawls para esa situación original consiste en dos principios básicos, el primero exigiría la igualdad en la repartición de derechos y deberes básicos; y el segundo principio, enfocado en la desigualdad, afirma que las desigualdades sociales y económicas "sólo son justas si producen beneficios compensadores para todos y, en particular para los miembros menos aventajados de la sociedad."¹⁹²

La justicia como imparcialidad no es una teoría contractual completa, pues el contractualismo también puede extenderse a otros terrenos éticos en donde la justicia es sólo una parte. Así mismo un contrato hipotético también podría incluir una teoría que explicara la forma ideal de relacionarnos con los animales y la naturaleza.

¹⁹¹ *Ibíd.*, p. 27.

¹⁹² *Ídem.*

Referencias bibliográficas

Edición original:

RAWLS John, *Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge Mass., 1971.

Traducción al español:

RAWLS John, *Teoría de la justicia*, traducción de María Dolores González, FCE, México, 1979.

Libro de consulta que incluye biografía:

FREEMAN Samuel Richard, *Rawls*, Routledge, Londres, 2007.

1974

Crítica de la economía política del signo

Jean Baudrillard
(1929-2007)

“El objeto de consumo no es nada. No es nada más que los diferentes tipos de relaciones y de significaciones que vienen a converger, a contradecirse, a anudarse sobre él en tanto que tal. No es nada más que la lógica oculta que ordena ese haz de relaciones al mismo tiempo que el discurso manifiesto que lo oculta.”¹⁹³

Jean Baudrillard nació en Reims, Francia, el 29 de julio de 1929, hijo único de familia modesta. En su juventud se preparó para ingresar a la Escuela Normal Superior en París, aunque finalmente desistió de esos estudios, más adelante ingresó a la Sorbona donde estudió filología germánica. De 1958 a 1966 fue profesor de lengua alemana en un liceo, época en la que también trabajó como traductor y crítico; tradujo textos de Karl Marx, poemas de Hölderlin y de otros escritores alemanes. Algunos de sus artículos críticos fueron publicados en la revista *Les Temps modernes*. Durante la guerra de Argelia prestó su servicio en los archivos del Centro Cinematográfico de la Armada.

El interés de Baudrillard por la filosofía política y social fue creciendo paulatinamente; ya con una idea de su posición crítica comenzó la elaboración de su tesis doctoral: *El sistema de los objetos*, la cual presentó en 1966 y publicó dos años después, trabajo que estuvo bajo la dirección de Henry Lefebvre, reconocido marxista francés. De 1966 a 1972 fue profesor asistente y profesor de sociología en la Universidad de Nanterre. Participó activamente en los sucesos estudiantiles de mayo del 68, siendo uno de los promotores del grupo de estudio “Utopía”

¹⁹³ *Crítica de la economía política del signo*, p. 53.

que publicó una revista con ese mismo nombre y en la que también colaboró Roland Barthes.

A comienzos de la década de los setenta visita Estados Unidos para participar en un coloquio académico en el que se relacionó con Marshall McLuhan. En 1972 presentó su habilitación con su trabajo: *El otro por sí mismo*. Desde 1970 a 1985 la vida de Baudrillard está en estrecha relación con su producción intelectual, en estos años se consolidó su pensamiento y trabajó continuamente en la redacción de sus obras, quince de ellas editadas en ese periodo. De 1986 a 1990 ocupó el cargo de director científico del Instituto de Investigaciones e Información Socioeconómica de la Universidad de París-IX Daulphine.

El pensamiento de Baudrillard es una interesante propuesta sobre la problemática sociocultural de nuestra época. Su reflexión filosófica, limítrofe con el análisis sociológico puede leerse como una epistemología del imaginario social. Su tarea consiste en mostrar que lo que aparece como «real» en el discurso político, social, y cultural suele no ser real, sino un simulacro al que se le confía un poder, con unas consecuencias sociales que han marcado la historia reciente de Occidente. El desdibujamiento de la frontera entre estas dos realidades es usado frecuentemente con una finalidad pragmática de dominio, creando un enorme vacío. La ontología de este vacío como simulación es lo que Baudrillard analizó a lo largo de su trabajo. Esta realidad simulada, o en sus propios términos: «hiper-realidad»; crea una red de símbolos, con la ayuda de los *mass media* y que es la base de la alienación social, aunque paradójicamente ésta se presente como el medio que tienen los individuo y los grupos para orientarse en el mundo. Aparece con un rostro amigable lo que en el fondo es alienación.

La trayectoria intelectual de Baudrillard, si bien se ha mantenido constante en sus aspectos centrales referentes a la crítica social, ha atravesado por diversas influencias y preocupaciones. En su primera época, hasta comienzos de los años setenta, recibió una importante influencia de los diversos debates en torno al post-Marxismo, posteriormente su interés se centró en el análisis socio-lingüístico. A partir de su obra *simulacro y simulación* de 1981, Baudrillard atendió los problemas sobre el futuro que plantea el movimiento postmoderno, realizando un trabajo tecno-profético del mundo.

Entre sus principales obras se encuentran: *El sistema de los objetos* (1968); *La sociedad de consumo* (1970); *Crítica de la economía política del signo* (1972); *El espejo de la producción* (1973); *El sistema de los*

objetos (1976); *El intercambio simbólico y la muerte* (1976); *Olvidar a Foucault* (1977); *El efecto Beaubourg* (1977); *A la sombra de las mayorías silenciosas* (1978); *El ángel de estuco* (1978); *La seducción* (1979); *Simulacro y simulación* (1981); *Las estrategias fatales* (1983); *La izquierda divina* (1985); *El otro por sí mismo* (1987); *Transparencia del mal. Ensayo sobre los fenómenos extremos* (1990); *La guerra del golfo no ha tenido lugar* (1991); *La ilusión del fin. La huelga de los acontecimientos* (1992); *Figuras de la alteridad* (1994); *El pensamiento radical* (1994); *El crimen perfecto* (1995); *El paroxista indiferente* (1997); *América* (1997); *Del exorcismo en política o la conjuración de los imbéciles* (1997); *El complot del arte* (1997); *Ilusión y, desilusión estética* (1997); *A la sombra del milenio o el suspenso del año 2000* (1998); *El cambio imposible* (1999); *Los objetos singulares: arquitectura y filosofía* (2000) y *el espíritu del terrorismo* (2002).

Baudrillard murió en París, después de una larga enfermedad, el 6 de marzo de 2007 a la edad de setenta y siete años.

Crítica de la economía política del signo

Este libro, publicado en 1974, consta de once ensayos de los cuales los primeros fueron publicados en diversos medios en los años 1969-1970, los restantes se editaron por primera vez en el libro. Todos ellos tienen un eje común: la redefinición del consumo bajo una nueva perspectiva del «objeto de consumo» como un signo diferenciador de las clases sociales. Esta propuesta de Baudrillard busca superar la crítica económica de Marx, por un lado y por el otro, se distancia de algunos de los estereotipos que la sociología y la economía ofrecen acerca de la sociedad de consumo.

Como es sabido, Marx fundamenta su crítica a la economía política por medio del distanciamiento que se establece entre el obrero y el fruto de su trabajo. A través de la plusvalía, el capital hace que el producto del trabajo adquiera un valor distinto al del obrero, de tal forma que el obrero recibe poco por su trabajo y el capital adquiere mayor fuerza económica, el primero sale más empobrecido y el segundo más enriquecido de ese distanciamiento. Es esta desproporción, para Marx, una de las claves que marcan la desigualdad social que genera el capitalismo, dentro de una lógica de producción de bienes con una función natural de satisfacción de necesidades.

En la versión marxista del producto del trabajo existe una identificación de este producto con la función natural que de él se espera; por

ejemplo, un alimento sirve para alimentarse, y lo que hace el capitalista es constituirse como intermediario, aumentando el precio, sin importarle la explotación del obrero o la desigualdad social. En este caso el alimento no deja de tener la función natural de alimentar. Para Baudrillard esta posición, que él llama *naturalista*, le parece que no acierta en el verdadero efecto negativo que produce el capitalismo, al menos en los objetos de consumo que constituyen su mayor fuerza. Los alimentos, para seguir con el ejemplo, cobran nuevas y diversas significaciones, como pueden ser el estatus, la moda, el arte culinario, la educación gastronómica, etc. Los productos alimenticios dentro de la sociedad de consumo no tienen la función de alimentar, en tal caso no deberían de recibir ese nombre, sino que se constituyen dentro de un todo, en un juego de relaciones sociales que producen la discriminación y los problemas económico-sociales que Marx quería desentrañar.

Baudrillard, haciendo eco de la *Interpretación de los sueños* de Freud, crítica diversas disciplinas que pretenden explicar el fenómeno del consumo asociado a la satisfacción de necesidades reales por medio de objetos reales. "Estamos todavía en la psicología ingenua y en la clave de los sueños. Creemos en el «consumo»: creemos en el Sujeto real impulsado por necesidades y confrontado por objetos reales, fuentes de satisfacción. Esto es metafísica vulgar de la que son cómplices la psicología, la sociología y la ciencia económica."¹⁹⁴

Para enfatizar esta distinción entre objeto de consumo y satisfacción de una necesidad natural, Baudrillard realiza una ontología de los objetos emparentados con el consumo, dividiendo estos en tres categorías fundamentales:

La primera de éstas es el objeto como signo, el consumo del objeto como significación social. El objeto no es lo que es, sino lo que representa; de aquí la expresión de objeto como signo; de esta forma el objeto es adquirido o consumido bajo los diversos signos que la sociedad le ha dado, creando una hiper-realidad o red de significaciones, las cuales representan para el consumidor una categoría social, creando un imaginario por el cual atribuimos al objeto el reconocimiento, la alabanza o la aprobación social. Baudrillard, a diferencia de los estereotipos de la sociología, no considera el consumo como una búsqueda del placer o bienestar, sino fruto de la imposición de un deber social, por el que

¹⁹⁴ *Ibíd.*, p. 52.

el consumidor se ve orillado a trabajar por el objeto-signo; aunque la publicidad nos lo presente bajo la forma de una elección libre para nuestro bienestar. No se trata, pues, de una relación con las necesidades reales o con su valor de uso referido a esas necesidades, "sino el valor de intercambio simbólico, de prestación social, de competencia y, en el límite, de discriminantes de clase."¹⁹⁵

La segunda de estas categorías, es el uso de un objeto como función, consiste en que el objeto usado no implica la red de significaciones sociales descritas en la primera categoría, por la cual propiamente no es objeto-signo, ni objeto de consumo. En esta categoría cabe la noción naturalista que Marx da a los objetos fruto del trabajo, a la que ya se había hecho referencia. Por ejemplo, un lápiz ordinario y económico para escribir es comprado para ese uso y con esa significación, por lo que no suele ser signo de otras relaciones sociales. En cambio —aplicando este ejemplo a la primera categoría— existe toda una red de significaciones orientada al consumo de lapiceros y plumas, como objetos-signo que representan estatus y moda. Ruiz Safón en su conocida obra *La sombra del viento* muestra la fascinación que ejerce una pluma en el imaginario de uno de los protagonistas de la novela, quien sueña, al contemplar la pluma deseada detrás de una vitrina que la exhibe para su venta, que con esa pluma él podría llegar a ser un buen escritor.

La tercera categoría consiste en el uso de un objeto como una relación simbólica específica, no busca cumplir una función natural o ser signo de una red social de significaciones, más bien, representa un intercambio simbólico entre personas. Baudrillard pone como ejemplos los regalos que se hacen a otras personas y los anillos de matrimonio, estos últimos no son comprados bajo parámetros de consumo sino de significaciones culturales. Respecto a los regalos, es posible que en la época en que escribió esta obra, aún no había sido testigo del uso que la sociedad de consumo ha hecho de ellos, aumentando considerablemente las ocasiones en las que se exige dar un regalo, sumado al bombardeo mediático para aprovechar esas ocasiones como medio de ventas. En la obra mencionada de Ruiz Safón, el padre del protagonista le obsequia a su hijo con ocasión de un cumpleaños, la pluma que tanto deseaba. En este caso la pluma es adquirida por el padre no pensando en la función natural de escribir, ni en el imaginario de su hijo, sino como un símbolo de amor filial.

¹⁹⁵ *Ibíd.*, p. 3.

Para poder distinguir la lógica del consumo como lógica del signo de las otras lógicas que se entrecruzan habitualmente con ella y que suelen confundirse, Baudrillard distingue cuatro lógicas de las significaciones:

- Una lógica funcional del valor de uso o lógica de la utilidad, que se refiere a las operaciones prácticas, que corresponde a la segunda categoría. En esta lógica la determinación del objeto está en función de su ser *utensilio*.
- Una lógica económica del valor de cambio, o lógica del mercado por la que se establecen las equivalencias mercantiles entre el *producto* y su precio.
- Una lógica del cambio simbólico o lógica del don, por la que el objeto atestigua una relación, no de orden económica ni de estatus sino una relación *psíquica* interpersonal, esta lógica se enmarca dentro de la tercera categoría.
- Una lógica del valor/signo o lógica del estatus, por medio de la cual se establecen las redes sociales que señalan anhelos y diferencias.

Baudrillard señala que de las diversas categorías del objeto y lógicas de las significaciones, solamente el objeto-signo (es decir la primera categoría) y la lógica del valor/signo (es decir la cuarta lógica) son propiamente el campo del consumo y de la hiper-realidad a la que se referirá en otras obras. Los otros objetos y lógicas solamente pueden devenir en objeto de consumo en la medida en que pierdan sus determinaciones (como utensilio, como producto o como relación psíquica) respecto a su propia lógica. Esto no significa que la posición de Baudrillard intente atenuar su crítica social al consumo, por el contrario, su tesis se asienta en la base de la proliferación de la red de significaciones que orienta la vida social y con ella las diversas formas de dominio económico, físico, y psicológico sobre los demás. Esta es la *ley social* por la cual los individuos se adscriben obligatoriamente, “a través de la mediación de su grupo y en función con la relación de los demás grupos, en esa escala de estatus, que es propiamente el orden social.”¹⁹⁶ Cada grupo y cada individuo asume las diversas jerarquías de signos diferenciales y constituye la forma decisiva y fundamental del control social.

¹⁹⁶ *Ibíd.*, p. 59.

Referencias bibliográficas

Edición original:

BAUDRILLARD Jean, *Pour une critique de l'économie politique du signe*, Gallimard, París, 1972.

Traducción al español:

BAUDRILLARD Jean, *Crítica de la economía política del signo*, traducción de Aurelio Garzón del Camino, Siglo XXI, México, 1974.

Traducción al inglés:

BAUDRILLARD Jean, *For a Critique of the Political Economy of the Sign*, traducción de Charles Levin, Telos Press, San Luis Missouri, 1981.

Libro de consulta que incluye biografía:

BAUDRILLARD Jean, GANE Mike, *Baudrillard live: selected interviews*, Routledge, Londres, 1993.

1979
La filosofía y el espejo de la naturaleza

Richard Rorty
(1931-2007)

“La imagen que mantiene cautiva a la filosofía tradicional es la de la mente como un gran espejo, que contiene representaciones diversas —algunas exactas, y otras no— y se puede estudiar con métodos puros no empíricos. Sin la concepción de la mente como espejo no se habría abierto paso la noción del conocimiento como representación exacta. Sin embargo, son imágenes más que proposiciones, y metáforas más que afirmaciones, lo que determina la mayor parte de nuestras afirmaciones filosóficas.”¹⁹⁷

Richard McKay Rorty nació en la ciudad de Nueva York, el 4 de octubre de 1931, descendiente por vía materna del teólogo evangelista Walter Rauschenbusch, figura clave del movimiento social evangelista. Sus padres fueron escritores e influyeron en su gusto por las humanidades. Ellos trabajaron de forma cercana con el Partido Comunista Americano, pero en 1933 lo dejaron como rechazo de los vínculos del Partido con el stalinismo. Simpatizaron entonces con las ideas sociales de León Trotsky. Incluso, después del asesinato de Trotsky en México, albergaron a una de sus secretarías. Rorty creció en un ambiente de preocupación social que lo acompañó durante toda su vida.

En 1946, a la edad de quince años, ingresó al departamento de filosofía de la Universidad de Chicago, donde se encontraban: Rudolph Carnap, Charles Hartshorne, y Richard McKeon. Todos ellos fueron sus profesores. Recibió su Bachelor in Arts en 1949 y permaneció en Chicago hasta 1952, se tituló con una tesis sobre Whitehead, dirigida

¹⁹⁷ *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, p. 20.

por Hartshorne. Rorty tuvo una época de gran influencia platónica, en especial sobre los temas sociales y de justicia, aunque cayó en la cuenta de que esos ideales eran inalcanzables, optó por trasladarse a la Universidad de Yale en 1952 para dedicarse al estudio de la filosofía analítica y la filosofía de la mente. Recibió su grado doctoral en 1956 con la presentación de su tesis titulada "El concepto de potencialidad", dirigida por Paul Weiss. En Yale contrajo matrimonio con Amélie Oksenberg, entonces estudiante de filosofía. En 1972 se divorció de Amélie habiendo tenido un hijo. Tiempo después se casó con Mary Varney también filósofa con quien tuvo dos hijos.

Después de dos años de servicio en el ejército, Rorty realizó su primer periodo laboral académico en Wellesley College. En 1961 se trasladó a la Universidad de Princeton, donde permaneció 21 años. Desarrolló su teoría del materialismo eliminacionista contra el lenguaje psicológico-mentalista en el artículo "Mind-Body Identity, Privacy, and Categories" publicado en *Review of Metaphysics*, No.19 en 1965. Su primer libro, *El giro lingüístico* fue publicado en 1967, todavía bajo la influencia analítica. Publicó también otro artículo sobre estos temas en 1970, titulado, "In Defense of Eliminative Materialism".

Se interesó por las críticas a la filosofía analítica realizadas por Quine y Sellars y gradualmente se acercó al pragmatismo norteamericano: de forma especial a Dewey. Durante varios años, muy al modo americano, sus trabajos de investigación se publicaron como artículos en diversas revistas académicas. Su primera obra extensa, bajo esta nueva forma de enfrentar los problemas, es *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, publicada en 1979 cuando tenía ya 48 años; en esta obra también se ve una importante influencia del segundo Wittgenstein y del Heidegger tardío.

En 1982 se mudó a la Universidad de Virginia y en 1998 aceptó una plaza en el departamento de literatura comparada en la Universidad de Standford. En el curso de su carrera recibió diversos grados académicos honoríficos y reconocimientos como la beca Guggenheim (1973-74) y la MacArthur Fellowship (1981-1986). En este periodo se interesó por la filosofía continental contemporánea, como Foucault y Derrida. Sus últimas obras fueron: *Consecuencias del pragmatismo* (1985); *Contingencia, ironía y solidaridad* (1989); *Objetividad, relativismo y verdad* (1991); *Ensayos sobre Heidegger y otros* (1991); *Verdad y progreso* (1998), también en ese año publicó un manifiesto político titulado: *Forjando nuestro país*, en el cual defiende un pragmatismo de izquierda progre-

sista, basado en las ideas de John Dewey y Walt Whitman. Su tesis en este escrito se opone a la llamada izquierda crítica personificada en la figura de Michel Foucault. Además publicó: *Filosofía y esperanza social* (2000); *El futuro de la religión* (2005) con Gianni Vattimo y *Filosofía como política cultural* (2007).

Rorty falleció en su casa, en el campus de la Universidad de Stanford, el 8 de junio de 2007, debido a un cáncer de páncreas.

La filosofía y el espejo de la naturaleza

El libro sostiene una idea fundamental: que los problemas filosóficos son el producto de una adopción inconsciente de suposiciones incorporadas en el vocabulario en el que está formulado el problema, por lo que, antes de abordar los problemas es necesario cuestionar dichas suposiciones. Esta lectura de la filosofía está influida por filósofos como: Richard Mckeon, Robert Brumbaugh, Rudolph Carnap, Carl Hempel, Charles Hartshorne, Paul Weiss y especialmente por Wilfrid Sellers y Willard van Orman Quine. Al igual que Wittgenstein, Rorty consideró que una parte importante de la tarea filosófica consistía en una «terapia» de la misma filosofía, gracias a la cual puedan disolverse los problemas clásicos de la filosofía.

Las ideas generales contenidas en *La filosofía y el espejo de la naturaleza* fueron trabajadas en 1969 y 1970 gracias a una beca del American Council of Learned Societies; la redacción la hizo aprovechando la beca Guggenheim recibida para el periodo 1973-1974. Parte de su contenido fue publicado previamente en distintas revistas dedicadas a la filosofía y las humanidades, entre 1977 y 1979. El libro pretende alzarse dentro del movimiento revolucionario anti-cartesiano y anti-kantiano, que pretende acabar con una visión del conocimiento como fundamento de la representación de la realidad, así como de una teoría crítica, también fundamentalista del conocimiento científico. No obstante su influencia analítica, Rorty considera que debe avanzarse más allá de la filosofía analítica, pues ésta conserva una herencia kantiana que busca un fundamento último para nuestros conocimientos. «Tal como yo entiendo las cosas, el tipo de filosofía que procede de Russell y Frege, como la fenomenología husserliana clásica, es sencillamente un intento más de colocar a la filosofía en la situación que Kant deseaba para ella —la de juzgar las demás áreas de la cultura basándose en su especial conocimiento de los «fundamentos» de estas áreas. La filosofía «ana-

lítica» es una nueva variante de la filosofía kantiana, una variante que se caracteriza principalmente por considerar que la representación es lingüística más que mental.”¹⁹⁸ Por ello, insiste en su objeción, la filosofía del lenguaje se presenta como la disciplina que da acceso racional a los fundamentos del conocimiento, al modo de la crítica trascendental de Kant. Rorty reconoce, sin embargo, que *La filosofía y el espejo de la naturaleza* está escrito con un vocabulario analítico y abordando especialmente problemas estudiados por la filosofía analítica, pues dicha tradición ha formado parte importante de su biografía intelectual. “El libro, como la mayoría de los autores que más admiro es terapéutico, más que constructivo.”¹⁹⁹

Rorty considera que la filosofía se ha mantenido a lo largo de la historia bajo dos supuestos fundamentales: ser la encargada de confirmar o desacreditar las pretensiones del conocimiento humano que se dan en los ámbitos de la ciencia, la moralidad, el arte o la religión. Todo esto basándose en su capacidad para profundizar en la naturaleza del conocimiento y de la mente. En segundo lugar, y gracias a esta capacidad, la filosofía ha fungido como fundamento mismo de la cultura afirmando su capacidad para juzgar sobre nuestro conocimiento de la realidad. La filosofía se ha consolidado como una teoría general de la representación, por la cual se discierne entre aquellos aspectos de la cultura que representan adecuadamente la realidad y aquellos que la distorsionan. “Para los intelectuales, la «filosofía» se convirtió en un sustituto de la religión. Era el área de la cultura donde se tocaba fondo, donde se encontraba el vocabulario y las convicciones que permitían explicar y justificar las actividades propias *en cuanto* intelectual, y descubrir, por tanto, el significado de la propia vida.”²⁰⁰

Para desarrollar estas tesis básicas, Rorty realiza diversas anotaciones históricas a lo largo del libro, en especial de la filosofía moderna y contemporánea, excepciones a esta tradición las encuentra Rorty en Nietzsche y William James, y especialmente en los tres filósofos que él considera más importantes del siglo veinte: Wittgenstein, Heidegger y Dewey. Wittgenstein se esforzó en construir una nueva teoría de la

¹⁹⁸ *Ibíd.*, p. 17.

¹⁹⁹ *Ibíd.*, p. 16.

²⁰⁰ *Ibíd.*, p. 14.

representación que se alejara de la adecuación mente-realidad. Heidegger aportó un nuevo conjunto de categorías filosóficas que no tuvieran nada que ver con la ciencia, la epistemología o la búsqueda cartesiana de la certeza. Dewey logró realizar una versión naturalizada de la postura hegeliana de la historia. Para Rorty, cada uno de estos tres autores tiene una evolución en su pensamiento, pasando de una primera formulación de representación epistemológica, al modo clásico, a un rompimiento de dicha representación; "sus escritos últimos son más terapéuticos que constructivos, más edificantes que sistemáticos, orientados a hacer que el lector se cuestione sus propios motivos para filosofar más que a presentarle un nuevo programa filosófico."²⁰¹ Junto con estos tres autores, Rorty da crédito a la teoría científica que Kuhn, con sus «nuevos mapas de terreno» en donde desaparecen los rasgos que anteriormente parecían tener carácter dominante en el conocimiento científico.

El objetivo del libro, como lo reconoce el propio Rorty, es historicista, en el mismo sentido en que lo es el mensaje común de Wittgenstein, Heidegger y Dewey, pues en ellos se puede observar cómo el intento de fundamentar el conocimiento, la moralidad o las prácticas sociales, es un intento de eternizar un determinado juego lingüístico o una práctica social determinada, de fijar como estable algo que en realidad es cultural e histórico. *La filosofía y el espejo de la naturaleza* busca situar en la perspectiva histórica las nociones de «mente», «conocimiento» y «filosofía», en su afán de situarse como representaciones verdaderas, universales o eternas, que dan fundamento no sólo a la ciencia sino también a la cultura y a la moral.

La filosofía y el espejo de la naturaleza cuenta con una magnífica introducción que resume los objetivos y las ideas básicas del texto. El libro está dividido en tres partes, en la primera se analiza la perspectiva histórica de la filosofía de la mente, mostrando cómo las llamadas intuiciones que dan pie al dualismo cartesiano tienen un origen histórico, y cómo esas intuiciones cartesianas cambiarían si la perspectiva psicológica diera paso a métodos fisiológicos de predicción y control. De esta forma, lo que pareciera una intuición que fundamentaba de forma estable el conocimiento, pierde esa estabilidad al ser replanteada bajo nuevas consideraciones, bajo el desarrollo histórico de la cultura y de la ciencia. La primera parte del libro llega a las siguientes tres con-

²⁰¹ *Ibíd.*, p. 15.

clusiones, todas ellas enfocadas en un solo punto, evitar la distinción moderna entre mente y cuerpo:

“Si no queremos revivir las ideas platónicas y aristotélicas sobre la comprensión de los universales, no pensaremos que el conocimiento de las verdades generales sea posible gracias a un componente especial, metafísicamente distintivo, de los seres humanos.

Si no queremos resucitar el uso, torpe y algo incoherente, que el siglo diecisiete hizo de la idea aristotélica de «sustancia» no vemos ningún sentido a la idea de los reinos ontológicos, el mental y el físico.

Si no queremos afirmar lo que he llamado Principio (P) –en términos generales, la afirmación de que una propiedad metafísica distintiva de la «presencia a la conciencia» sirve de base a algunos de los informes no inferenciales de nuestros estados– no podremos utilizar la idea de «entidades cuya apariencia agota su realidad» para reforzar la distinción mental-físico.”²⁰²

La segunda parte es un estudio de los intentos modernos y contemporáneos por establecer una epistemología, mostrando los diversos errores y confusiones que han tenido dichos intentos; por ejemplo, la confusión entre la justificación de las pretensiones de conocimiento y su explicación causal, las cuales unas corresponden a prácticas sociales y otras a procesos psicológicos. Nuevamente, insiste Rorty, el deseo de encontrar un fundamento último del conocimiento ha hecho desvariar a la filosofía. En su lugar el libro propone una visión más pragmática, cultural e histórica del lenguaje y del conocimiento, para esto se basa en la crítica de Sellars a «lo dado» y de Quine a la «necesidad». La verdad no debe entenderse como una representación exacta de la realidad sino como algo que en un momento dado es conveniente creer. “La idea de «representación exacta» no pasa de ser un cumplimiento automático y sin contenido que hacemos a las creencias que consiguen ayudarnos a hacer lo que queremos hacer.”²⁰³ Concluye llamando la atención de un nuevo posible error en el que está incurriendo la filosofía: la tentación de incluir a la psicología empírica y al lenguaje como parte de una

²⁰² *Ibíd.*, p. 121.

²⁰³ *Ibíd.*, p. 19.

nueva epistemología. No se trata de buscar una nueva teoría del conocimiento que eluda los defectos del pasado sino de erradicar de una vez por todas, la idea misma de una epistemología.

Si la primera parte fue una crítica a la distinción mente-cuerpo, y la segunda parte una crítica a la epistemología como fundamento de nuestros conocimientos, la tercera y última parte es una crítica misma a la filosofía en un sentido clásico. Para hacer esta crítica Rorty se basa en una distinción realiza por Kuhn entre el «discurso normal» y el «discurso anormal». Para Kuhn, el discurso normal, como una generalización de una idea de ciencia normal, es cualquier discurso científico, político, teológico, etc., que encarne los criterios aceptados para llegar a un acuerdo. Cuando esto no se cumple tenemos un discurso anormal. Para Rorty, la intención de la filosofía tradicional “de explicar la «racionalidad» y la «objetividad» en términos de condiciones de representación precisa es un esfuerzo engañoso de eternizar el discurso normal del momento, y que, desde los griegos, la auto-imagen de la filosofía ha estado dominada por este intento.”²⁰⁴ Esta imagen de la filosofía se continúa con la matriz tradicional cartesiano-kantiana. En contraste con esta visión tradicional de la filosofía, Rorty retoma de Gadamer la expresión de filosofía edificante, que busca “ayudar a sus lectores, o a la sociedad en su conjunto, a liberarse de actitudes y vocabularios caducos y no ofrecerles una «base» para las intuiciones y costumbres del presente.”²⁰⁵ La edificación, a nosotros mismos o a los demás, puede verse como una actividad hermenéutica que ayude a establecer conexiones entre nuestra cultura, nuestra disciplina, nuestro lenguaje, nuestra familia con otras culturas, otras disciplinas, otros lenguajes y otras familias. Lo relevante de esta hermenéutica es que no se pretende ser juez de los otros, pues esto significaría asumir que tenemos el fundamento de nuestra propia verdad, sino de la posibilidad de “elaborar metas nuevas, nuevas palabras, o nuevas disciplinas.”²⁰⁶

²⁰⁴ *Ibíd.*, p. 20.

²⁰⁵ *Ídem.*

²⁰⁶ *Ibíd.*, p. 326.

Referencias bibliográficas

Edición original:

RORTY Richard, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1979.

Traducción al español:

RORTY Richard, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, traducción de Jesús Fernández Zulaica, ediciones cátedra, Madrid, 1989.

Libro de consulta que incluye biografía:

GUIGNON Charles B., HILEY David R., *Richard Rorty*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003.

1981
Teoría de la acción comunicativa

Jürgen Habermas
(1929)

“Con el concepto de razón comunicativa, de una razón inmanente al uso del lenguaje cuando este uso se endereza al entendimiento, vuelve a considerar a la filosofía capaz de cumplir tareas sistemáticas y a exigirle ese cumplimiento. Las ciencias sociales pueden entablar relaciones de cooperación con una filosofía que asume como tarea la de realizar el trabajo preliminar para una teoría de la racionalidad.”²⁰⁷

Jürgen Habermas nació en Dusseldorf, Alemania, el 18 de julio de 1929. Su padre, Ernst Habermas, fue director ejecutivo de la Cámara de la Industria y Comercio de Colonia. Habermas vivió en Gummersbach cerca de Colonia después de terminar sus estudios básicos. Su padre fue simpatizante pasivo del régimen fascista, Jürgen sirvió en las juventudes hitlerianas y fue enviado a defender el frente occidental durante los últimos años de la Segunda Guerra Mundial. Terminada la guerra, con ocasión de los juicios de Nuremberg y con las escenas que comenzaban a circular sobre los campos de concentración, Habermas se sintió horrorizado de los crímenes que el gobierno de Hitler había cometido durante los últimos años. Estos acontecimientos, como él mismo lo ha repetido en algunas ocasiones, marcaron una importante influencia en su pensamiento político y social, con el convencimiento de que era necesario evitar en el futuro crímenes y manipulación política como la ocurrida en la Alemania nazi. Por estas mismas razones Habermas criticó la posición de Heidegger de aquellos años, en la que defendía el espíritu alemán en su vertiente nacional-socialista. Cuando

²⁰⁷ *Teoría de la acción comunicativa*, Tomo II, p. 563.

años después Habermas le pidió una explicación a Heidegger sobre sus textos en los que defendía de manera velada los ideales del régimen nazi, Heidegger permaneció callado, por lo que Habermas concluyó que su colega aún mantenía esas ideas. Habermas se sintió identificado con la nueva generación de filósofos e intelectuales de post-guerra de Alemania, los cuales veían con agrado la visión democrática y pragmática de entender la filosofía política, especialmente representada por el espíritu anglosajón.

Estudió en la Universidad de Göttinga durante los años 1949-1950, en la de Zúrich en el periodo escolar 1950-1951, terminó sus estudios en la Universidad de Bonn de 1951 a 1954, se graduó con la tesis: *El absoluto y la historia. Ambivalencia en el pensamiento de Schelling*. En 1955 contrajo matrimonio con Ute Wesselhoeft.

Completó su formación con estudios de sociología y filosofía bajo la asesoría de Horkheimer y Adorno, de la Escuela Crítica de Frankfurt, en el Instituto para las Investigaciones Sociales de la Universidad Johann Wolfgang Goethe. Tuvo diferencias con Horkheimer y con la orientación de la escuela de Frankfurt; consideró que el Instituto se había entumecido a causa de un cierto escepticismo político y un alejamiento de las demandas de la cultura moderna. Por tal motivo su habilitación en ciencia política la realizó en la Universidad de Marburgo, con el trabajo *La transformación estructural de la esfera pública: una investigación sobre la categoría de sociedad burguesa* bajo la dirección de Wolfgang Abendroth. Trabajó un año como *privatdozent* en Marburgo y como periodista. En 1962 recibió la posición de profesor extraordinario de filosofía en la Universidad de Heidelberg gracias a la recomendación de Gadamer y Karl Löwith.

En 1964, con el apoyo de Adorno, Habermas fue invitado a formar parte del Instituto para la Investigación Social en Frankfurt. Convirtiéndose, al paso de los años, en la cabeza intelectual de una nueva generación de dicha escuela. Aunque simpatizaba con las demandas sociales del movimiento del 68, vio con recelo la radicalidad con la que los líderes del movimiento abanderaban esas causas, por lo cual prefirió mantenerse al margen. Aceptó una invitación de la escuela de Investigaciones Sociales de Nueva York para trabajar como académico durante tres años.

Durante esta época publicó las siguientes obras: *Teoría y práctica; Teoría y praxis. Estudios de filosofía social* (1963); *La lógica de las ciencias sociales* (1967); *Hacia una sociedad racional* (1967); *Ciencia y técnica*

como *ideología* (1968) y *Conocimiento e interés* (1968). Fue nombrado director del Instituto Max Planck en Starnberg de 1971 a 1983. Hacia el final de este periodo publicó su obra más importante: *Teoría de la acción comunicativa*, la cual le daría un reconocimiento internacional en el campo de la filosofía política y social. En 1984 regresó nuevamente al Instituto en Frankfurt. Desde entonces Habermas ha gozado del reconocimiento alemán e internacional, recibiendo continuas invitaciones para participar en congresos, conferencias e impartición de cursos; ha sido galardonado con diversos reconocimientos y doctorados *honoris causa* en universidades de los cinco continentes. Su pensamiento, siempre orientado a los temas políticos y sociales, ha tenido pequeñas variaciones y precisiones, pero siempre manteniéndose interesado por las nuevas propuestas filosóficas y los acontecimientos más relevantes del mundo contemporáneo. Sus publicaciones después de *Teoría de la acción comunicativa* han sido numerosas, entre las que es importante destacar: *Conciencia moral y acción comunicativa* (1983); *El discurso filosófico de la modernidad* (1985); *Pensamiento postmetafísico* (1988); *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático del derecho en términos de teoría del discurso* (1992); *La inclusión del otro. Estudios de teoría política* (1996); *Verdad y justificación* (1999); *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?* (2001) y *Entre naturalismo y religión* (2005).

Teoría de la acción comunicativa

Teoría de la acción comunicativa es una obra de madurez en el pensamiento de Habermas, gracias a ella su pensamiento ha tenido una enorme influencia, no solamente en el mundo filosófico sino, en general, en el ámbito amplio de las ciencias humanas. Esta obra monumental de más de mil páginas de extensión está dividida en dos tomos: el primero de ellos bajo el subtítulo: *Racionalidad de la acción y racionalización social*, el segundo tomo está titulado: *Crítica de la razón funcionalista*. En el prefacio Habermas menciona la génesis de esta obra, haciendo referencia al prólogo de *La lógica de las ciencias sociales* (1970), donde ya tenía la perspectiva de una acción comunicativa. Un primer esbozo de dicha teoría lo constituyeron sus conferencias dictadas en la Universidad de Princeton en 1971, publicadas como *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des Kommunikativen Handelns* (Teoría y acción comunicativa: complementos y estudios previos). Su

elaboración definitiva, que le llevó diez años, se basa en un análisis sistemático de la historia de la teoría sociológica, con el propósito de hacer una interpretación de la modernidad, para “introducir una teoría de la acción comunicativa que dé razón de los fundamentos normativos de una teoría crítica de la sociedad.”²⁰⁸ Habermas afirma que lo que está en juego, al hacer el análisis teórico de los fenómenos sociales, es la sustancia de las tradiciones e ideas occidentales. La redacción del libro se hizo a partir de cursos impartidos en distintas universidades americanas y alemanas.

El libro tiene un doble mérito: en primer lugar, es un cuidadoso estudio de las fuentes históricas en relación al problema social a partir de la modernidad; Habermas hace un recorrido por las principales teorías vinculadas a este respecto, con especial atención a la tradición sociológica, en donde se destaca la teoría de la racionalización de Max Weber y, por otra parte, la tradición marxista, en donde se analiza al propio Marx, así como la teoría crítica de la escuela de Frankfurt, a Lukács, entre otros. Su recorrido abarca autores que a primera vista parecerían muy distantes entre sí: Popper, Piaget, Husserl, Durkheim, Tugendhat, Mead, Parsons, Kant y Hegel. Este vasto mundo de autores y de referencias tiene en Habermas un sentido no solamente histórico, también sirven de orientación hacia sus principales tesis respecto a la teoría de la acción comunicativa. En la mayoría de los casos, dichos autores son analizados desde sus respectivos análisis críticos de la sociedad moderna; éste es el aspecto en el que la mayoría de ellos coinciden. El otro aspecto que también los une; por ejemplo, Popper, Piaget y Weber, es su caracterización antropológica, por la que es posible distinguir entre lo objetivo, lo subjetivo y lo artístico.

El segundo mérito de la obra es la construcción de su propia teoría de la acción comunicativa, como él mismo lo afirma al inicio del segundo volumen, la idea original está inspirada en la teoría de la acción de George H. Mead, especialmente en su obra póstuma: *Mente, yo y sociedad desde el punto de vista de un conductista social* (1934). “La teoría de la acción de Mead termina en la proyección de una comunidad ideal de comunicación. Esta utopía está, en efecto, al servicio de la reconstrucción de una intersubjetividad no menoscabada que posibilite lo mismo un entendimiento no coactivo de los individuos entre sí que

²⁰⁸ *Ibíd.*, II, p. 562.

la identidad de un individuo capaz de entenderse consigo mismo sin ningún tipo de coacción.²⁰⁹

Si bien la estructura del libro corresponde más al primer propósito mencionado, los estudiosos de Habermas han entresacado las tesis y los argumentos originales de su teoría, como son el concepto de racionalidad opuesta a la razón funcionalista, que logra emanciparse del dominio dogmático y capitalista que ha recorrido la sociedad moderna; estableciendo diversos parámetros ideales de la comunicación libre de dominio que permita una auténtica sociedad libre y democrática, no solamente desde el punto de vista político, sino también en los ámbitos subjetivos como pueden serlo el arte y algunas manifestaciones culturales.

La propuesta de Habermas es social desde una doble perspectiva, como dos caras de una misma moneda; por una parte es un análisis crítico de la sociedad moderna en su forma de enajenación racional y discursiva. Su lado positivo, como solución a esa crítica, es la propuesta de sociedades más democráticas basadas en el juego libre de la acción comunicativa, que a su vez se basa en una razón libre de dominio. El propósito final de la sociología debe ser la emancipación de las personas de cualquier forma de coacción, gracias al discurso racional y libre de dominio.

El eje central del libro es el concepto de racionalidad, el cual se refiere al sistema de pretensiones de validez, teniendo en cuenta la diversidad de objetos y formas de argumentación, en especial en aquellos terrenos discursivos en donde la justificación se vuelve problemática o controvertida, pero dicha comunicación es relevante para la convivencia social en sus distintos ámbitos.

El proceso discursivo debe estar regulado por una forma cooperativa de trabajo entre proponentes y oponentes, una vez tematizada una pretensión de validez que se ha vuelto problemática, deben examinarse las razones y sólo con razones, si procede reconocer o no la pretensión definida por el proponente. La argumentación tiene por objeto "producir argumentos pertinentes, que convengan en virtud de sus propiedades intrínsecas con qué desempeñar o rechazar las pretensiones de validez."²¹⁰ Para este ejercicio discursivo se hacen necesarios unos criterios mínimos de validez que respondan a las diversas funciones de

²⁰⁹ *Ibíd.*, II, p. 8.

²¹⁰ *Ibíd.*, I, p. 47.

la acción comunicativa. En el discurso teórico la pretensión de validez vendrá dada por la «verdad» de las proposiciones, a lo que debe sumarse el éxito o eficacia de las acciones en los casos correspondientes. En el discurso práctico esta validez vendría por la «rectitud» de las normas de acción y su correspondiente justificación en un contexto determinado. En el discurso subjetivo la validez que se exige se refiere a la coincidencia de las intenciones expresadas con los pensamientos, esto es la «veracidad».

Habermas concibe estas funciones a partir de la distinción que hace Popper sobre los conceptos de mundo, el mundo objetivo o de estados físicos, el mundo subjetivo de los estados mentales, y el social que es el de los productos de la mente humana, de la tradición cultural, poético y artístico. El mundo social es un ámbito con cierta autonomía entre el mundo físico y el mundo psicológico. La comunicación se desarrolla con experiencias y argumentos que corresponden a las tres concepciones de mundo, la cual debe basarse en la búsqueda o construcción de un consenso que sea producto del trabajo cooperativo de interpretación y de reconocimiento del carácter dialógico, que a su vez posibilita la capacidad de una mutua crítica entre los interlocutores, para conseguir dicho consenso con pretensiones de validez. Gracias a la acción comunicativa es posible establecer los parámetros racionales que ayuden a exponer las convicciones y argumentos aptos para la discusión y el consenso.

La comunicación libre de dominio debe tener en cuenta diversos parámetros, entre los que destaca la posibilidad de que la validez de los argumentos pueda ser puesta en cuestión por otros actores, puede establecerse una discusión que abra el camino a la posibilidad del consenso, para lo cual deben cumplirse ciertas condiciones en todos los participantes: que el enunciado que hace un hablante sea comprensible, que el hablante sea fiable, que la acción pretendida sea adecuada a un contexto de normas vigentes, y que la intención declarada del hablante sea sincera. Esta teoría que puede parecer a primera vista utópica por las fuerzas de poder que de hecho ejercen dominio en muchos de los contextos dialógicos, es para Habermas una forma crítica de entender a la sociedad, de una forma análoga a como Marx criticó la economía política liberal por medio de la enajenación en el trabajo. El carácter utópico de la teoría de la acción comunicativa sirve en el fondo como una crítica a las estructuras sociales vigentes, en la misma medida en que se considere utópica, también en esa misma medida

se aplica la crítica social de enajenación discursiva. La propuesta tiene como objetivo hacer un análisis de las estructuras de poder que impiden o distorsionan la comunicación, éstas deben identificarse y suprimirse, sólo entonces podrá hablarse de una sociedad libre de dominio. Para Habermas la reconstrucción de la sociedad no radica principal ni exclusivamente en los cambios en los sistemas de producción, como era la visión de Marx. La transformación discursiva implica también una modificación en los parámetros democráticos de la sociedad contemporánea y en la transformación de los sistemas legales que hoy rigen en la mayor parte del mundo. De tal forma que la racionalidad final podrá ser una realidad cuando se hayan eliminado los distintos obstáculos de la comunicación.

Habermas se interesó especialmente por el diagnóstico que Max Weber hizo de nuestro tiempo, el cual le sirvió para contrastarlo con el diagnóstico hecho por la tradición del marxismo occidental. Para el sociólogo alemán la modernización es una progresión de desencantamiento del mundo que se manifiesta principalmente en dos tesis, la primera de ellas se refiere a la pérdida del sentido y la segunda a la pérdida de la libertad. En su análisis Weber muestra la evolución de la sociedad a partir de la diferenciación de esferas culturales, en la que cada una adquiere un valor autónomo, con una conciencia y con una lógica y legalidad interna en cada una de ellas, lo que ha producido el rompimiento de la unidad de las imágenes metafísico-religiosas del mundo y su capacidad de otorgar sentido. El valor autónomo de cada una de esas esferas conduce a tensiones entre ellas que ya no pueden ser superadas recurriendo a puntos de vista superiores, que trasciendan y den unidad a las diferentes esferas; con la pérdida de sentido se ha perdido también un orden unitario, divino o cosmológico del mundo. Las diferencias que existen entre esas esferas culturales, cada una con pretensiones de validez, "puede transformarse en el plano de la sociedad en tensiones entre las orientaciones de acción institucionalizadas, esto es en conflictos de acción."²¹¹

Estos conflictos conducen a la segunda teoría propuesta por Weber, el de la pérdida de la libertad: cuando los conflictos que en un momento parecieran corresponder a esferas culturales distintas tienen que convivir al hacerse presentes en diversos ámbitos institucionales de forma

²¹¹ *Ibíd.*, I, p. 318.

simultánea. De esta manera comienzan a rivalizar formas distintas de concepción de la realidad y a rivalizar también procesos de racionalización orientados a acciones práctico-morales, cognitivo-instrumentales, estético-expresivas; esto conduce a conflictos permanentes entre estilos de vida.

Esta es la cara existencialista que Habermas descubre en Weber y que está caracterizada principalmente por la pérdida de sentido. "Esta pérdida de sentido la interpreta Weber como el desafío existencial del individuo a reconstruir en el ámbito privado de su propia biografía, con el arrojo que la desesperación produce y con la absurda esperanza del desesperado, la unidad que ya no cabe reconstruir en los órdenes de la sociedad."²¹²

Esta rivalidad entre las esferas culturales es aún más compleja, ya que en el desarrollo de las sociedades modernas se ha aprovechado esta época al retorno a una nueva versión de politeísmo, en donde los dioses luchan bajo unos valores irreconciliables. El fortalecimiento de una nueva autonomía en los subsistemas de acción racional con arreglo a fines cobra una fuerza en detrimento del mundo de la vida. Aquí encaja la crítica realizada por la tradición del marxismo occidental, especialmente estudiado en el racionalismo crítico de Horkheimer, Adorno y Lukács.

El mundo de la vida es la base desde la cual es posible la teoría de la acción comunicativa, "el mundo de la vida en tanto horizonte en que los agentes comunicativos se mueven «ya siempre»."²¹³ Habermas retoma este concepto de dos fuentes, del último Husserl y del análisis de la forma de vida que lleva a cabo Wittgenstein. La comprensión fenomenológica del mundo de la vida se entiende como horizonte de comprensión, es decir, la forma de observar el mundo a través de una situación personal, social o histórica, misma que puede modificarse si cambia el punto de observación.

Habermas se distancia del psicologismo husserliano para orientar su concepto a un análisis más sociológico, "si ahora abandonamos las categorías de la filosofía de la conciencia en que Husserl trata la problemática del mundo de la vida, podemos representarnos éste como un acervo de patrones de interpretación transmitidos culturalmente y organizados lingüísticamente."²¹⁴

²¹² *Ibíd.*, I, p. 321.

²¹³ *Ibíd.*, II, p. 169.

²¹⁴ *Ibíd.*, II, p. 176.

El mundo de la vida posee categorías distintas a los conceptos formales, no permite comparaciones entre estos órdenes, ya que los hablantes se mueven dentro de su propio horizonte y no es posible salir de él, de allí que todo intento de homogenizar estos órdenes esté condenado al fracaso. "En una palabra: respecto al lenguaje y a la cultura los participantes no pueden adoptar *in actu* la misma distancia que respecto a la totalidad de los hechos, de las normas o de las vivencias, sobre las que es posible el entendimiento."²¹⁵ Habermas menciona que las hipótesis teóricas y las situaciones pueden cambiar pero los límites del mundo de la vida no pueden trascenderse. El mundo de la vida se reproduce en tres estructuras simbólicas, la primera es la cultura, acervo donde los participantes de la comunicación se abastecen de interpretaciones para entender algo sobre el mundo. El segundo es la sociedad, las ordenaciones legítimas a través de las cuales se regulan las pertenencias de los hablantes a un grupo social. El último es la personalidad, las competencias que convierten a un sujeto capaz de lenguaje y acción.

Mientras que el mundo de la vida representa un punto de vista donde el sujeto está implicado, en el sistema un sujeto observador no está incluido. El sistema surge a partir del mundo de la vida pero conforme se le objetiva se va distanciando de él. Esta autonomía de los sistemas fue lo que permitió el desarrollo de la modernidad en los últimos siglos y que culminó en el nuevo politeísmo cultural.

Los componentes del sistema son: la producción cultural, la integración social y la formación de la personalidad, los cuales buscan sustituir a las estructuras simbólicas del mundo de la vida: cultura, sociedad y personalidad. Sin embargo cabe la pregunta: ¿Es posible integrar el mundo de la vida y el sistema? En un primer plano Habermas examina las dos posturas más comunes: la integración social que se da a partir del mundo de la vida por medio del enfoque hermenéutico, buscando la comprensión entre los distintos actores sociales. Habermas considera que ambas propuestas tienen cierta validez aunque considera que están llenas de limitaciones. En primer lugar, hace notar el desacoplamiento entre ambos universos, que los hace distanciarse y generar relaciones anómalas; como podrían ser la racionalización del mundo de la vida, la sustitución del lenguaje común por los lenguajes cifrados y en general por la tecnificación del mundo.

²¹⁵ *Ibíd.*, II, p. 179.

La colonización del mundo de la vida es consecuencia del sistema que rebasa sus propios límites, erigiéndose como autosuficiente y reificando la racionalización instrumental. Estas afectaciones del mundo de la vida producen crisis en cada uno de sus componentes estructurales: en la cultura se manifiesta la falta de sentido, en la sociedad la anomia —es decir la carencia de reglas— y en la personalidad se expresan las psicopatologías.

El sistema de dominación en el que ha culminado la modernidad en sus diversas etapas, la industrialización del siglo diecinueve o la nueva mística del trabajo asalariado del siglo veinte son una forma de aprovechar un nuevo sistema, de razón instrumental y funcionalista, que obliga en la práctica a las diversas esferas culturales a sujetarse a un nuevo valor impersonal, que ha reducido todo a la esfera de lo cuantificable, del buen funcionamiento y del progreso en los sistemas de producción. Esta nueva deidad, que ha sustituido al politeísmo clásico y al fideísmo monoteísta ha puesto seriamente en peligro la identidad de los sujetos socializados y su solidaridad social, y ha agravado más la pérdida de sentido y la pérdida de libertad propuestos por Max Weber a principios del siglo veinte.

La propuesta de Habermas ante este análisis de desencantamiento de la sociedad y el mundo moderno, que se ve afectado por la razón instrumental dominante, es la posibilidad de una comunicación, que tenga en cuenta por principio, la nueva realidad de la diversidad de esferas culturales, con la posibilidad de una comunicación libre, no sólo respecto a la racionalidad interna de cada esfera, sino que también haga frente a la racionalidad instrumental de dominio. Habermas confía en una racionalidad humana capaz de convivir socialmente por medio de la “comunicación libre de dominio”.

Referencias bibliográficas

Edición original:

HABERMAS Jürgen, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1981.

Traducción al español:

HABERMAS Jürgen, *Teoría de la acción comunicativa*, traducción de Manuel Jiménez Redondo, Santillana/Taurus, Madrid, 1987.

Traducción al inglés:

HABERMAS Jürgen, *The Theory of Communicative Action*, traducción de Thomas McCarthy, Polity, Cambridge Massachusetts, 1984-87.

Libro de consulta que incluye biografía:

MATUSTIK Martin Joseph, *Jürgen Habermas: a philosophical--political profile*, Rowman & Littlefield, Lanham, Maryland, 2001.

1989
El sublime objeto de la ideología

Slavoj Žižek
(1949-)

“La única manera de “salvar a Hegel” es a través de Lacan, y esta lectura de Hegel y de la herencia hegeliana que hace Lacan abre una nueva manera de abordar la ideología que nos permite captar fenómenos ideológicos contemporáneos (cinismo, “totalitarismo”, el frágil estatus de la democracia) sin ser presas de cualquier tipo de trampas “postmodernas” (como la de la ilusión de que vivimos en una condición “postideológica”).”²¹⁶

Slavoj Žižek nació el 21 de marzo de 1949 en la ciudad de Liubliana, en el centro geográfico de Eslovenia. Es hijo único de una familia de clase media, sus padres fueron servidores públicos y esperaban que estudiara economía. Cursó la educación media en la reconocida escuela de Bežigrad. Estudió filosofía y sociología en la Universidad de Liubliana.

Terminó su Bachelor of Arts en 1971, posteriormente se dedicó a su investigación para obtener el grado de maestría, que consiguió en 1975 con una extensa tesis titulada *La relevancia teórica y práctica del estructuralismo francés*. En ese trabajo abordó el pensamiento de Jacques Lacan, Jacques Derrida, Julia Kristeva, Claude Lévi-Strauss y Gilles Deleuze. Durante su época de estudiante presentó su solicitud para trabajar como asistente de investigación en la misma universidad, sin embargo, debido a que su tesis fue revisada por personas cercanas al régimen, no fue considerado. Durante este tiempo le tocó vivir las tensiones políticas yugoslavas y el régimen comunista. Frecuentó los círculos de intelectuales críticos al régimen, en los que se encontraban

²¹⁶ *El sublime objeto de la ideología*, p. 31.

Tine Hribar e Ivan Urbančič; colaboró en revistas de la disidencia. Žižek fue ubicado por el régimen como una persona no identificada con la política oficial y señalado como una influencia negativa para la juventud estudiantil.

Žižek tuvo problemas para conseguir un empleo académico; en vista de esta decepción aceptó un puesto en el servicio nacional del ejército yugoslavo en Karlovac. En 1977 consiguió trabajo en el Comité Central de la Liga de Comunistas Eslovenos, en donde, a pesar de su aparente disidencia política, escribió discursos para líderes comunistas y el resto del tiempo lo dedicó a continuar sus investigaciones filosóficas. Durante estos años Žižek formó parte fundamental de un grupo de estudiantes interesados en las teorías de Jacques Lacan y con los que colaboró en la Sociedad de Psicoanálisis Teórico de Liubliana.

En 1979 ingresó como investigador al Instituto de Sociología de la Universidad de Liubliana, ayudado por su mentor el filósofo Ivan Urbančič. Este trabajo le permitió reorientarse en la carrera académica, lo que lo motivó para sacar su doctorado en filosofía en 1981 y hacer su primer viaje a Francia para conocer personalmente a algunos de los filósofos a los que había dedicado una parte importante de sus investigaciones. En 1985 terminó su segundo doctorado, ahora en psicoanálisis, en la Universidad de París-VIII, su tesis fue dirigida por un reconocido lacaniano, nuero de Lacan: Jacques-Alain Millar.

La orientación política de Žižek fue un tanto ambivalente, fue miembro del Partido Comunista de Eslovenia hasta noviembre de 1988, posteriormente participó en movimientos de la sociedad civil a favor de la democratización de Eslovenia; en 1990, en las primeras elecciones libres, fue incluso candidato a la presidencia de la República de Eslovenia por el Partido Democrático Liberal.

Con la publicación en 1989 de su libro *El sublime objeto de la ideología*, escrito en inglés, Žižek alcanzó un importante reconocimiento en el ámbito de la teoría social que le abrió las puertas al auditorio de diversas universidades alrededor del mundo: SUNY Búfalo, Universidad de Minesota, Universidad de Tulane, Universidad de Columbia, Princeton, New School for Social Research de New York y la Universidad de Michigan. En muchos de estos lugares llegó a trabajar como investigador y docente. Entre sus principales publicaciones se encuentran: *El sublime objeto de la ideología* (1989); *Todo lo que usted siempre quiso saber sobre Lacan y nunca se atrevió a preguntarle a Hitchcock* (1993); *¡Goza tu síntoma! Jacques Lacan dentro y fuera de Hollywood* (1992);

Estudios Culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo (1997); *El acoso de las fantasías* (1997); *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política* (1999); *El frágil Absoluto o ¿por que merece la pena luchar por el legado cristiano?* (2000); *¿Quién dijo totalitarismo? Cinco intervenciones sobre el (mal) uno de una noción* (2001); *Contingencia, Hegemonía, Universalidad* (2000); *Repetir Lenin* (2001); *El títere y el enano. El núcleo perverso del cristianismo* (2003); *Órganos sin cuerpo* (2003); *La suspensión política de la ética* (2004); *En defensa de la intolerancia* (2007) y *Violencia: grandes ideas/pequeños libros* (2008).

El sublime objeto de la ideología

La obra de Žižek tiene tres propósitos bien definidos, en primer lugar se presenta como una introducción y defensa del pensamiento psicoanalítico de Lacan, tratando de evitar la imagen distorsionada que lo ubica en el campo del post-estructuralismo. Por el contrario, para Žižek, Lacan representa una radical ruptura con el post-estructuralismo; el libro también busca ser una defensa de Lacan desde una perspectiva ilustrada, ubicándolo en el linaje del racionalismo. El segundo propósito, por demás desafiante, es la relectura de Hegel a partir del psicoanálisis de Lacan, para romper la errónea interpretación del idealismo de Hegel como un monismo; por el contrario, el libro busca defender a un Hegel que pone el acento en la diferencia y contingencia que está en la base de cualquier realidad y no tanto en una unificación última. Finalmente, el libro de Žižek busca aportar una nueva teoría de la ideología, a partir de la reinterpretación tanto de Lacan como de Hegel y, a partir de ellos, del propio Marx, todo esto para poder contra-argumentar lo que él llama trampas postmodernas sobre nuestra situación histórica y cultural.

Žižek hace una distinción de cuatro posiciones éticas contemporáneas, a partir de ellas resalta el valor de la propuesta lacaniana. En primer lugar la ética de la comunicación de Habermas bajo el ideal de una comunidad intersubjetiva, universal y transparente, que tiene como base una noción de sujeto perteneciente a la reflexión trascendental. La segunda posición ética corresponde a la propuesta de Foucault, que a su vez –en opinión de Žižek– es un giro contra la ética universalista propuesta por Habermas, la ética de Foucault corresponde a una estetización de la ética, en donde “cada sujeto, sin apoyo alguno de normas universales, ha de armonizar el antagonismo de poderes en su interior,

inventarse, por así decirlo, producirse como sujeto, encontrar su propio y particular arte de vivir.”²¹⁷ De esta forma el sujeto tiene el poder de automediación para lograr una síntesis de las distintas fuerzas antagónicas en la conformación del yo. En este sentido la ética propuesta por Foucault se inserta dentro de la tradición clásica del dominio de sí mismo.

Para Žižek tanto la postura de Habermas como la de Foucault representan dos caras de la misma moneda, pues en ambas existe un paradigma ético. El verdadero rompimiento con esas posiciones éticas está en primer lugar en Althusser, cuando afirma que en la condición humana se encuentra una fisura, la cual no tiene una reparación obvia, que ni el universalismo de Habermas, ni la nueva imagen del yo de Foucault podrán erradicar. La tesis que caracteriza a Althusser consiste en que las afirmaciones que hablan sobre el posible fin de la ideología no son más que nuevas ideologías. De esta forma se produce un falso e inevitable reconocimiento, un cierto engaño que caracteriza nuestra actividad histórica; “según esta perspectiva, el sujeto como tal se constituye por medio de un reconocimiento falso. El proceso de interpretación ideológica, en el cual se “reconoce” como el destinatario del llamamiento de la causa ideológica, implica necesariamente un corto circuito, una ilusión.”²¹⁸

Expuestas estas tres posiciones éticas, Žižek hace notar que la propuesta ética de Lacan va más allá que las tres anteriores, pues si Althusser hacía notar que la naturaleza del mal en los seres humanos no podía resolverse bajo los esquemas clásicos como los propuestos por Habermas o Foucault y que, por ende, había que descartar cualquier tipo de ideologización que pretendiera erradicar el mal. Lacan se asemeja a Althusser en ver una fisura que abarca la naturaleza humana; sin embargo, la diferencia con Althusser es que no debe despreciarse como simple ideologización la representación simbólica, “puesto que es en este plus de lo Real que hay en cada simbolización lo que funge como objeto-causa del deseo.”²¹⁹

Para ejemplificar la postura de Lacan, Žižek se vale de las distintas posturas que caben ante las fisuras sociales, los movimientos ideológicos y la postura revolucionaria. Partiendo de la noción marxista

²¹⁷ *Ibíd.*, p. 24.

²¹⁸ *Ibíd.*, p. 25.

²¹⁹ *Ídem.*

de revolución y de situación revolucionaria, por la que se afirma que es imposible resolver los problemas particulares sin resolver la cuestión fundamental que abarca la totalidad social. De esta forma, en un estado pre-revolucionario cada movimiento liberador de causas particulares tiene sus ámbitos de lucha: los obreros buscan mejores salarios, las feministas persiguen los derechos de la mujer, los demócratas las libertades políticas, los ecologistas la no explotación de la naturaleza, los pacifistas muestran los peligros de la guerra. De esta forma el revolucionario logra encauzar estos movimientos hacia la única solución real: una revolución radical, argumentando que mientras el capital siga dominando las relaciones sociales no desaparecerá el sexismo, la amenaza de una guerra mundial, la corrupción de la democracia, etc. Por el contrario, la revolución puede hacer posible una sociedad transparente que sea gobernada de una manera racional.

En el post-marxismo hay una ruptura de esta lógica revolucionaria, de tal forma que cualquiera de esos males sociales enarbolados por los distintos movimientos puede adueñarse del papel protagónico respecto a los demás, de forma que puede afirmarse, por ejemplo, que no podrá haber liberación mundial sin la emancipación de las mujeres, o que la democratización encierra las demás luchas sociales, o que la ecología es el problema fundamental del mundo y el que más apremia, etc.

Ante estas dos posturas, "el psicoanálisis lacaniano da un paso decisivo más allá del habitual anti-esencialismo post-marxista, al afirmar la irreductible pluralidad de las luchas particulares. En otras palabras, al demostrar cómo la articulación de estas luchas en una serie de equivalencias depende siempre de la contingencia radical del proceso histórico-social, y nos permite captar esta pluralidad como una multitud de respuestas al mismo núcleo imposible-real."²²⁰ Tomando el concepto freudiano de "pulsión de muerte", la propuesta lacaniana respecto a la fisura que recorre la naturaleza humana y que se manifiesta, entre otras cosas, en los distintos reclamos sociales, no tiene solución ni escape, no se debe pretender superarla o abolirla, sino llegar a un acuerdo con esa situación, aprender a reconocerla, incluso en su dimensión aterradora, para después tratar de articular un *modus vivendi* con esa situación.

A partir de estas ideas lacanianas Žižek afirma que "toda "cultura" es en cierto modo una formación-reacción, un intento de limitar, de

²²⁰ *Ibíd.*, p. 27.

canalizar, de cultivar este desequilibrio, este núcleo traumático; por medio de este antagonismo radical el hombre corta su cordón umbilical con la naturaleza, con la homeóstasis animal.”²²¹ Por el contrario, cuando lo que se pretende es erradicar el mal lo que se genera en el fondo es alguna de las formas de totalitarismo, de tal forma que los mayores asesinatos de masas y holocaustos siempre han sido perpetrados teniendo una idea de ser humano como un ser armónico; se busca entonces eliminar el antagonismo que les parece antinatural. Žižek aplica a cada uno de los ejemplos de males que son enarbolados por movimientos sociales la lectura desde la óptica psicoanalítica lacaniana de ruptura fundamental. En todos ellos se evitará la ilusión de una solución definitiva, se será consciente del desarraigo básico y se buscará entonces nuevas relaciones que permitan atenuar y convivir con dichas heridas. Así, en el caso del feminismo afirma que “la relación entre los sexos es por definición “imposible”, antagónica, no hay solución final y la única base para una relación en cierta manera soportable entre los sexos es el reconocimiento de este antagonismo básico, de esta imposibilidad básica.”²²²

Žižek rastrea, a lo largo de su libro, los orígenes filosóficos de la postura lacaniana y del rompimiento o contingencia radical que siempre está presente en los acontecimientos humanos. Es en esta búsqueda donde se valora la dialéctica hegeliana, Hegel muestra cómo la historia es un recuento de luchas y de continuas fisuras. Es precisamente esta visión hegeliana una revaloración del carácter dialéctico que caracteriza sus obras y un intento de criticar las versiones más optimistas que se presentan de Hegel. Su propuesta y la “manera de entender a Hegel va inevitablemente en contra de la noción aceptada de «conocimiento absoluto» como un monstruo de totalidad conceptual que devora toda contingencia.”²²³ El énfasis en la reinterpretación de Hegel se hace desde el continuo aparecer de la antítesis como movimiento dialéctico; ya que la síntesis como algo acabado es solamente un referente último y en cierto sentido ahistórico; en cambio la oposición dialéctica es el continuo motor del devenir humano. Esto lo entendieron muchos seguidores de Hegel, especialmente Marx.

²²¹ Ídem.

²²² *Ibíd.*, p. 28.

²²³ *Ibíd.*, p. 29.

Como parte de su crítica a la postura postmoderna Žižek pone como ejemplo la novela de Umberto Eco, *El nombre de la rosa*. En esta obra hay una crítica al totalitarismo que surge de la posición dogmática, cuando un excesivo compromiso con el bien fácilmente puede terminar en el mayor mal: esta es la raíz de los distintos dogmatismos fanáticos. Lo que el libro pretende mostrar es que la falta de risa y de ironía son señales de la presencia dogmática del bien. La crítica de Žižek a esta postura de Umberto Eco va por dos vertientes: en primer lugar, afirma que esa tesis de que el bien se convierte en mal puede encubrir la experiencia contraria, la de que un "vínculo fanático y obsesivo con el mal puede adquirir el status de una posición ética, de una posición que no está guiada por nuestros intereses egoístas."²²⁴ Tal es el caso, afirma Žižek, del dilema último que se le presenta al Don Giovanni de Mozart, la posibilidad de confesar sus pecados para alcanzar la salvación o la condena eterna. Con su elección final por el mal, Don Giovanni se convierte en un héroe ético, alguien a quien guían principios básicos que no cambia de acuerdo a otros intereses como incluso el de la salvación.

La otra crítica que hace Žižek a Umberto Eco respecto al fanatismo totalitario se refiere al humor y la ironía. Siguiendo en este punto a Sloterdijk, en su *Crítica de la razón cínica*, que "en las sociedades contemporáneas, democráticas o totalitarias, esa distancia cínica, la risa, la ironía, son, por así decirlo, parte del juego. La ideología imperante no pretende ser tomada seriamente o literalmente."²²⁵ De esta forma Žižek retorna a su tesis central de una contingencia radical que no puede ser borrada, pero tampoco puede ser identificada bajo una sola postura: como el dogmatismo del bien, o el mal convertido en principio ético, o el humor y la ironía como parte de la descomposición social.

²²⁴ *Ibíd.*, p. 54.

²²⁵ *Ibíd.*, p. 55.

Referencias bibliográficas

Edición original:

ŽIŽEK Slavoj, *The sublime object of the ideology*, Verso, Londres, 1989.

Traducción al español:

ŽIŽEK Slavoj, *El sublime objeto de la ideología*, traducción de Isabel Vericat Nuñez, Siglo Veintiuno Editores, México, 1992.

Libro de consulta que incluye biografía:

MYERS Tony, *Slavoj Žižek*, Routledge, Londres, 2003.

1994
Hacerlo explícito

Robert Brandom
(1950-)

“Expresar algo quiere decir hacerlo *explícito*. Lo explícito en el sentido fundamental tiene un contenido proposicional, esto es: el contenido de una afirmación, un juicio o una convicción (contenidos afirmables, juzgables o creíbles). Hacer algo explícito significa, por tanto, *decirlo*: ponerlo en una forma que permite usarlo como razón y, también, pedir razones de ello. Presentar algo en forma explícita de una afirmación es el movimiento básico en el juego de dar y pedir razones.”²²⁶

Robert Brandom nació el 13 de marzo de 1950 en los Estados Unidos. Su Bachelor in Arts lo obtuvo en la Universidad de Yale en 1972; cinco años más tarde obtuvo el grado de doctor en filosofía por la Universidad de Princeton, con la tesis *Práctica y objeto*, bajo la dirección de Richard Rorty. Terminado su doctorado trabajó como profesor asistente en la Universidad de Pittsburg, obteniendo la categoría de profesor asociado en 1981; diez años más tarde obtuvo la cátedra en el Departamento de Filosofía de la misma universidad. Ha sido investigador invitado en el Centro de Estudios Avanzados en Ciencias del Comportamiento, la Academia Americana de Artes y Ciencia y el Centro de Filosofía de la Ciencia. Ocupó la dirección del Departamento de Filosofía en la Universidad de Pittsburg desde el 1993 a 1997.

El pensamiento filosófico de Robert Brandom es un interesante diálogo entre la analítica, especialmente de corte wittgensteineano, la filosofía hegeliana y el reciente pragmatismo de Rorty. También ha recibido una importante influencia del filósofo de la mente Wilfrid Sellars, del lógico Michael Dummett y de John McDowell.

²²⁶ *Hacerlo explícito*, p. 24.

Entre sus publicaciones se encuentran: *La lógica de la inconsistencia* (1980); *Hacerlo explícito* (1994); *Empirismo y filosofía de la mente*, en coautoría con Wilfrid Sellars (1997); *La articulación de las razones: Una introducción al inferencialismo* (2000); *Historias de los grandes muertos: ensayos históricos sobre la metafísica de la intencionalidad* (2002); *Entre el hacer y el decir: hacia una analítica pragmática* (2008), también coordinó la publicación *Rorty y sus críticos* (2000); con artículos de distinguidos colaboradores. Siguiendo la tradición analítica, Brandom es autor de un vasto número de artículos especializados. En el 2006 fue profesor invitado en la Universidad de Oxford dentro de la cátedra John Locke.

Hacerlo explícito

El objetivo de este libro puede entenderse desde diversas perspectivas. En primer lugar pretende mostrar, a través de las prácticas sociales del lenguaje, el carácter racional específico del ser humano; en este sentido, permite una lectura que vincula al lenguaje con la antropología bajo la nueva óptica del carácter intencional de nuestro uso cotidiano del lenguaje. En segundo lugar, el libro tiene como objetivo el confrontar la tradición conceptual y representativa del lenguaje, con una visión más pragmática e intencional; esta confrontación no busca excluir ambas posturas sino mostrar la relevancia e incluso prioridad de la práctica discursiva. Finalmente el libro se propone la importante y compleja tarea de establecer un vocabulario normativo, o puntuación deóntica, que permita hacer explícito la cadena de intenciones o razones que de manera implícita suele estar en el uso cotidiano de las prácticas sociales del lenguaje, lo cual favorece atribuir y asumir compromisos o legitimarlos. “La capacidad de interpretar comentarios, de sustituir diversas expresiones de una afirmación, una regla o un principio –que es la forma proposicional como las cosas se hacen explícitas– es un componente básico de la capacidad práctica fundamental de captar y comunicar contenidos conceptuales esencialmente perspectivicos.”²²⁷

Este extenso libro, de más de novecientas páginas y que le tomó a su autor más de quince años de trabajo, está estructurado en dos partes, en un total de ocho capítulos. Los dos primeros capítulos están

²²⁷ *Ibid.*, p. 828.

dedicados a un recorrido histórico por las bases pragmáticas y conceptuales de la obra, especialmente a partir de Frege y del desarrollo de la filosofía analítica y filosofía del lenguaje del siglo veinte. En los capítulos tres y cuatro Brandom desarrolla un modelo que permite analizar las prácticas sociales de dar y pedir razones. Dichas prácticas, específicamente lingüísticas y discursivas, tienen contenidos proposicionales que refieren estados, actitudes, ejecuciones y expresiones que juegan distintos papeles en dichas prácticas, de tal suerte que puedan comprenderse no solamente su significado lingüístico sino también su contenido intencional. Lo anterior tiene una implicación directa en el uso específicamente humano de comunicarnos y de usar un lenguaje. “Este libro es una investigación sobre la naturaleza del *lenguaje*: sobre las prácticas sociales que nos distinguen como creaturas racionales, incluso lógicas, que manejan conceptos, esto es, creaturas capaces de conocer y actuar.”²²⁸

La segunda parte, de los capítulos quinto a octavo, es un extenso desarrollo de la distinción y relación entre la forma tradicional de estudiar el lenguaje a través de la representación, del concepto, y del carácter veritativo que pueden tener las proposiciones, por un lado; y por otro, la propuesta pragmática del análisis del lenguaje como una manera de sacar a la luz el carácter implícito e intencional de nuestro lenguaje, mostrando su carácter inferencial, por medio del ejercicio lógico de dar y pedir razones.

Brandom considera que el punto distintivo de su libro respecto a los abundantes tratados sobre el lenguaje, es que no se trata de un estudio conceptual al modo tradicional, sino un análisis muy detallado desde la pragmática del lenguaje, explicando los significados de las expresiones lingüísticas por medio de su uso en el contexto de un grupo social determinado. La obra se propone establecer criterios adecuados para una teoría de la práctica discursiva. A partir de descripciones de las prácticas sociales, puede identificarse la estructura específica que esas prácticas tienen como formas lingüísticas, para finalmente poder diferenciar las distintas clases de contenidos semánticos que dichas prácticas confieren a los estados, realizaciones y expresiones que le corresponden. Tomando en cuenta estas prácticas sociales bajo una forma deóntica, el proyecto de Brandom consiste en conectar la pragmática con la semántica

²²⁸ *Ibíd.*, p. 15.

por medio de una clarificación de los usos comunes del lenguaje, a través de una especificación de las proposiciones bajo los términos de una articulación inferencial; de esta forma las proposiciones son entendidas como enunciados en el contexto de una inferencia, ya sea como premisas o conclusiones, lo que equivale a decir que las proposiciones sirven como razones para una afirmación determinada. Así, el inferir es una "una especie de *hacer* práctico y que conduce a una explicación del contenido específicamente *proposicional* de los actos de habla y estados intencionales, promete dar cuenta del carácter proposicional del decir explícito, del juzgar o del saber-*qué* a partir de capacidades, habilidades o del saber-*cómo* implícitos en la práctica. Así se cumpliría una de las obligaciones prioritarias para explicar la oposición pragmatista a la concepción intelectualista de las normas."²²⁹

Esta pragmática del lenguaje da pie a una nueva forma de entender la lógica, como una capacidad de analizar la intencionalidad en el uso ordinario del lenguaje, facilitando el poder de hacer explícitos los rasgos implícitos que suelen estar él. Brandom llama a la lógica "el órgano de la autoconciencia semántica."²³⁰ Esta autoconciencia que hace explícitos los contenidos intencionales -de ahí el título del libro- nos permite que dicho contenido pueda ser debatido o reforzado con nuevas razones o proponer y evaluar nuevas alternativas de discurso. En otras palabras, esta lógica, como pragmática normativa, se convierte en una forma de deliberación conciente y hace más racional la convivencia lingüística en una comunidad.

Brandom propone un vocabulario *normativo* conducente a un uso correcto de las expresiones y de las circunstancias apropiadas para su uso. De esta manera se traza un camino hacia una pragmática normativa, la cual ya estaba considerada en Kant, Frege y Wittgenstein; dichas normas son instituidas de una manera implícita en las prácticas sociales del lenguaje. "Dominar esta clase de práctica social que instituye normas es una especie de *know how* práctico, una cuestión de *puntuación deóntica* (*deontic score*), siguiendo tanto la pista de las propias fijaciones y autorizaciones para ellas como las de los otros, y modificando esta puntuación de manera sistemática basándose en las ejecuciones que cada actuante realiza."²³¹ Se busca elaborar una pragmática del lenguaje

²²⁹ *Ibíd.*, p. 216.

²³⁰ *Ibíd.*, p. 26.

²³¹ *Ibíd.*, p. 19.

que tiene en cuenta la fijación de normas y la forma en que éstas son avaladas en la práctica social de su uso. Este carácter pragmático se enfrenta a una tradición especulativa de entender la filosofía, por eso afirma Brandom que “la búsqueda de conocimiento no son virtudes intelectuales especializadas, sólo adecuadas para una élite sofisticada y de aparición tardía en la cultura, sino que forman parte de lo que somos en un sentido fundamental.”²³²

El libro dedica un capítulo a las capacidades humanas que quedan de manifiesto en el uso del lenguaje, saliéndose del discurso ordinario del empirismo analítico, Brandom incluye la noción de espíritu, como una capacidad de saber más que la mera capacidad de sentir, que está íntimamente ligado al carácter intencional de nuestro lenguaje y a las actitudes implicadas en él. Existe un primer tipo de generalización que implica pasar de la consideración del lenguaje a la consideración del espíritu, esto es, del habla al pensar y creer. Pero también cabe una segunda generalización por la que puede pasarse de una explicación de las prácticas que se refieren a un contenido proposicional, a las prácticas que amplían su ámbito a un contenido conceptual en un sentido más amplio. En concreto, el libro propone un modo de sustitución para que expresiones como los términos singulares y predicados que no pueden desempeñar un papel de premisa o conclusión dentro de un argumento, puedan hacerlo indirectamente gracias a la contribución que dichos términos y predicados juegan en las oraciones en las que ocurren. Incluso, haciendo referencia a las anáforas, expresiones irrepetibles, como son las expresiones demostrativas, pueden desempeñar papeles inferenciales y, en consecuencia, ser entendidas en su uso.

Brandom vuelve sobre la intencionalidad, referida al carácter esencialmente social de la práctica inferencial, mostrando la dirección intencional de ciertas expresiones, por ejemplo: “acerca de”, “concerniente a”, “representa”. La estructura inferencial requiere un “control de puntuación social para poder instituir normas objetivas, según las cuales la corrección de la aplicación de un concepto da cuenta de los hechos concernientes al objeto al que se aplica el concepto.”²³³ Su propuesta afirma que la teoría generalmente aceptada de estados intencionales es modificada desde una perspectiva pragmática, al elaborar

²³² *Ibíd.*, p. 312.

²³³ *Ibíd.*, p. 23.

un estatus normativo y un control de puntuación deóntico, de tal manera que puedan usarse en las prácticas sociales en donde se atribuyen y reconocen compromisos y legitimaciones, para que estos puedan hacerse explícitos y así lograr una convivencia social más racional. “Una tarea principal de este libro era mostrar cómo se pueden entender estas normas conceptuales objetivas en términos de las prácticas sociales del control de puntuación deóntico que rigen las actitudes de tomar o tratarse a sí mismo o tratar a otros como interlocutores que tienen compromisos y legitimaciones inferencialmente articulados.”²³⁴

El nuevo carácter deóntico cambia el punto de mira, ya no hacia la corrección de las representaciones, ni hacia el cumplimiento de los parámetros de verdad. El nuevo punto de mira se enfoca hacia el ámbito pragmático, bajo el carácter inferencial que pueden tomar ciertos usos y contextos del lenguaje, por la que puede establecerse la conexión de sus contenidos con su carácter intencional, lo cual permite establecer un estatus normativo de dicho uso. “La estrategia semántica de la explicación, que toma la inferencia como su concepto básico, se contrapone a la explicación predominante desde la Ilustración que se basa en el concepto de representación.”²³⁵ Sin embargo, el desafío de la tradición representacionista estriba en la dificultad de aclarar el concepto entendido como originario y poder definir qué hacen los hablantes y los que piensan cuando captan y emplean el contenido de dicho concepto. En cambio, el desafío para la propuesta inferencialista consiste en poder explicar la dimensión representacional de los contenidos semánticos, esto es, poder construir relaciones referenciales a partir de relaciones inferenciales.

Si bien hay una importante distinción entre la tradición semántica y su propuesta pragmática, lo semántico sigue teniendo una relación estrecha con la dilucidación pragmática. En el uso ordinario del lenguaje el vocabulario requiere una significación, una semántica, que sea la base del control de puntuación deóntico, que permita su uso y que produzca ciertas actitudes. Gracias a esta conexión semántica del uso ordinario del lenguaje, es posible que pueda establecerse una comunidad lingüística. Dicho control de puntuación, al estar en la base de la comunidad lingüística, puede encontrarse de manera implícita en los

²³⁴ *Ibíd.*, p. 850.

²³⁵ *Ibíd.*, p. 21.

hablantes de cualquier lengua. Estas condiciones son suficientes para asegurar una adecuada interpretación de dicha comunidad lingüística. Esta es la labor del teórico, y esta es la propuesta del libro: hacer explícito lo que está implícito en los hablantes; de tal suerte que sean capaces de poder explicitar lo que de hecho expresan de forma más o menos implícita. Esta capacidad de hacer explícito lo que está implícito, se refiere concretamente al “poder expresivo de decir explícitamente que una afirmación es consecuencia de otra”²³⁶ de poder conocer explícitamente las cadenas intencionales o causales de un ejercicio lingüístico, gracias a la cadena de inferencias que el control de puntuación deóntico permite como análisis de un contexto lingüístico.

²³⁶ *Ibíd.*, p. 25.

Referencias bibliográficas

Edición original:

BRANDOM B. Robert, *Making It Explicit*, Harvard University Press, Cambridge Massachusetts, 1994.

Traducción al español:

BRANDOM B. Robert, *Hacerlo explícito*, traducción de Ángela Ackermann Pilári y Joana Rosselló, Herder, Barcelona, 2005.

Libro de consulta que incluye biografía:

WANDERER Jeremy, *Robert Brandom*, Acumen Publishing, Stocksfield, Nueva Inglaterra, 2008.

1995
*Homo Sacer: el poder soberano
y la nuda vida*

Giorgio Agamben
(1942 -)

“Únicamente en un horizonte bio-político se podrá decidir, en rigor, si las categorías sobre las que se ha fundado la política moderna (derecha/izquierda; privado/público; absolutismo/democracia, etc.), y que se han ido difuminando progresivamente, hasta entrar en la actualidad en una auténtica zona de indiferenciación, habrán de ser abandonadas definitivamente o tendrán la ocasión de volver a encontrar el significado que habían perdido precisamente en aquel horizonte.”²³⁷

Giorgio Agamben nació en la ciudad de Roma en 1942. Estudió derecho y filosofía en la Universidad de Roma, donde se graduó en 1965 con una tesis doctoral sobre el pensamiento político de Simon Weil. Participó a finales de los años sesenta en los seminarios Le Thor que dictó Martin Heidegger sobre Heráclito y Hegel. Sus intereses académicos por aquellos años se enfocaban en la lingüística, en la filología, en la poética y en algunos temas medievalistas. Dentro de sus principales influencias en su primera época como profesional estuvieron: Elsa Morante, Pier Paolo Pasolini, Italo Calvino, Ingeborg Bachmann, Pierre Klossowski, Jean-Luc Nancy, Jacques Derrida, Jean-François Lyotard, Carl Schmitt; especial mención merece Walter Benjamin, a quien tradujo del alemán en la versión italiana de sus obras.

En 1974 se mudó a París donde enseñó italiano en la Universidad de Haute-Bretagne. Gracias a Frances Yates inició un trabajo de investigación en la biblioteca del Instituto Wartburg en Londres. Al regresar a Italia en 1978 dirigió la edición italiana de las obras completas de Walter Benjamin. Ocupó un puesto directivo en el Colegio Internacional

²³⁷ *Homo Sacer: El poder soberano y la nuda vida*, p. 13.

de Filosofía en París de 1986 a 1993. También fue profesor asociado de estética en la Universidad de Macerata y posteriormente, de 1993 al 2003, también como profesor asociado de estética en la Universidad de Verona. A partir de los años noventa, su interés filosófico se centró en la filosofía política, con especial acento en la biopolítica. De este interés surge la obra que le brindó mayor reconocimiento académico, *Homo sacer*, publicado en 1995.

A partir de 1994 ha sido profesor huésped en distintas universidades de los Estados Unidos: Berkeley, Los Angeles, Irvine, Santa Cruz, y Northwestern. En el 2003 fue nombrado Profesor distinguido de la Universidad de Nueva York; sin embargo, tuvo que rechazar esta distinción cuando se negó a someterse a los controles de seguridad del departamento de migración estadounidense, que habían implementado después de los ataques terroristas del 11 de septiembre del 2001, bajo el gobierno del Presidente Bush. Para Agamben significó un acto personal de protesta en contra de la libertad de los ciudadanos. En 2003 ocupó la cátedra de estética en la facultad de diseño y arte de la IUAV de Venecia. En 2006 ganó el premio europeo de ensayo: Charles Veillon. La reflexión política y filosófica de Agamben recorre diversos intereses multidisciplinarios como la Torah, los textos bíblicos cristianos, la ley romana y griega, la literatura midrásica, y un vasto número de escritores occidentales entre los que se encuentran Dante, Holderlin, Kafka, Pessoa y Caproni, entre muchos otros. Algunas de sus obras son: *El lenguaje y la muerte* (1982); *Bartleby o de la contingencia* (1993), publicado junto a Gilles Deleuze; *La comunidad que viene* (1990); *Homo sacer* (1995); *Medios sin fin, notas sobre la política* (1996); *Lo que queda de Auschwitz* (1998); *El Tiempo Que Resta. Comentario a la Carta a los Romanos* (2000); *Lo abierto. El hombre y el animal.* (2002) y *Estado de excepción. Homo Sacer* (2003).

Homo Sacer: el poder soberano y la nuda vida

La tesis central de este libro, como la de otros textos de Agamben, consiste en desenmascarar el concepto de ser humano en el que se ha fundamentado la filosofía política y el derecho en la modernidad, por el cual la vida humana termina siendo “nuda vida, a quien cualquiera puede dar muerte pero que es a la vez insacristificable.”²³⁸ Esta doble

²³⁸ *Ibíd.*, p. 18.

valoración de la vida, aparentemente contradictoria, y degradante para el ser humano, ha sido una práctica común en la modernidad. Para explicarlo Agamben acude a una figura jurídica que tiene su origen en el antiguo derecho romano: el *Homo sacer*. Los tribunos, magistrados que representaban los intereses de las tribus romanas, estaban protegidos por una ley sagrada; allí se estipulaba que la figura del tribuno era inviolable y cualquier persona que intentara atentar contra su persona era declarado *Homo sacer*, es decir un hombre proscrito. La palabra *sacer* se relaciona con el término sagrado, que quiere decir separado. El *Homo sacer* podía ser asesinado por cualquier persona sin que este acto fuese condenado de manera alguna. A su vez, su patrimonio quedaba a disposición del estado y se entregaría a los templos plebeyos. Agamben pretende mostrar con esta figura la paradoja de cómo se puede excluir de manera legal de la vida política, de sus derechos, e incluso de la vida misma a un individuo.

El libro comienza con un análisis de nuestra palabra *vida* a partir del uso que le daban los griegos, pues ellos disponían de más de un término con características semánticas y morfológicas distintas, aunque reconducibles a un término común ζωη (*zoe*), término que expresa el simple hecho de vivir y que es común a los demás seres vivos. Pero también los griegos usaban el término βίος (*bios*) que indica la forma o manera de vivir propia de un individuo o grupo; por ejemplo, cuando Aristóteles en el libro primero de su *Ética nicomaquea* distingue los tipos de vida: la vida contemplativa, la vida de placer, y la vida política, utiliza el término *bios*, para referirse a cada uno de estos modos de vida. En ese contexto no cabe el uso del término *zoe*, pues no se refiere a la simple vida sino a un modo de vida particular. También Agamben cita otro texto de la *Política* de Aristóteles en donde éste utiliza de forma correcta el término *zoe* para referirse a que el sólo hecho de vivir tiene algo bueno. Esta distinción entre *zoe* y *bios* fue marcando un camino distinto en las consideraciones sobre política y ética en el pensamiento griego. Agamben afirma que “la simple vida natural es excluida del ámbito de la *polis* en sentido propio y queda confinada en exclusiva, como mera vida reproductiva en el ámbito de la *oikos*.”²³⁹ Como consecuencia de esta distinción, el carácter de *politikon zoon* no es atributo de cualquier viviente sino una diferencia específica del género humano.

²³⁹ *Ibíd.*, p. 10.

Esta tesis central de Agamben está en continuidad con algunos conceptos claves formulados por Foucault, pues para el pensador francés el hombre moderno es un animal en medio de una política que ha puesto en entredicho su condición de ser viviente, de forma que el simple cuerpo viviente se convierte en el objetivo de estrategias políticas. Bajo este uso del *zoe* orientado por el *bios* (bio-política) es posible llegar a la contradicción ya mencionada, por la que es posible proteger la vida y, por otro lado, autorizar su holocausto. El *bios* convierte al *zoe* en los cuerpos dóciles que le son necesarios. Bajo estas categorías debe entenderse la expresión de *nuda vida*, expresión formulada por Walter Benjamín en su obra: *Para una crítica de la violencia*. Para Agamben esta nuda vida en la esfera política constituye el núcleo originario, aunque oculto, del poder soberano, por el cual la vida es despojada de sus cualidades y derechos políticos, e incluso de la vida misma. La biopolítica ha permitido al estado situar a la vida biológica (*zoe*) en el centro de sus cálculos. Aristóteles definió al ser humano no sólo como animal viviente sino como capaz de llevar una vida política. Esta aclaración aristotélica por la que la vida política es una cualidad añadida a la simple vida se ha interpretado en la modernidad “como si la política fuera el lugar en que el vivir debe transformarse en vivir bien, y fuera de la nuda vida lo que siempre debe ser politizado. La nuda vida tiene, en la política occidental, el singular privilegio de ser aquello sobre cuya exclusión se funda la ciudad de los hombres.”²⁴⁰ Por esta razón Agamben no duda en poner como categoría fundamental de la política occidental la estructura *zoe-bios*, nuda vida-existencia política, exclusión-inclusión.

Siguiendo las reflexiones de Walter Benjamín, el libro considera como importante complemento a la figura jurídica de *Homo sacer* la de *estado de excepción*, por la cual la vida (*zoe*) es tomada como nuda vida, esto es, que el estado tiene derecho de excluir a la vida del orden jurídico en aras de la vida política misma. Esta excepción es considerada en dos direcciones: la excepción con la que se reviste el poder soberano, gracias al cual la *polis* cobra sentido; y la segunda dirección, por la cual los ciudadanos pierden sus derechos bajo ciertos parámetros de legalidad.

Para Agamben las democracias modernas buscan aparentemente una reivindicación y una liberación de la *zoe*. “De aquí también su

²⁴⁰ *Ibid.*, p. 17.

aporía específica, que consiste en aventurar la libertad y la felicidad de los hombres en el lugar mismo —la «nuda vida»— que sellaba su servidumbre.²⁴¹ Sin embargo detrás del reconocimiento de los derechos y las libertades formales se hace patente en las democracias modernas, por un lado, el valor de la vida como algo insacrificable; pero, al mismo tiempo, la vida queda expuesta a que cualquier otro la puede quitar. La democracia no ha logrado salvar el valor de la *zoe* pues ella misma la mantiene bajo la tutela del *bios*. El siglo veinte ha sido una larga y penosa experiencia de esta realidad: las guerras mundiales, los genocidios y los campos de concentración, donde se mantuvo una convergencia entre democracia y totalitarismo. Tanto Stalin como Hitler y los demás dictadores del siglo pasado llegaron al poder arropados bajo formulaciones biopolíticas, gracias a las cuales el exterminio se alza como un beneficio político. La nuda vida en la Alemania nazi permitía culpar a los judíos por el hecho de ser judíos y deportarlos a los campos de concentración. Esta realidad biopolítica se presenta como un paradigma moderno del despojo de la vida realizada por los poderes soberanos. La exclusión propia del *Homo sacer* se hizo presente en toda su crudeza durante el periodo nazi, apoyados en el artículo 48 de la constitución de la República de Weimar, por la que se le brindaba al canciller la capacidad de establecer un estado de excepción, fue puesto en práctica por Hitler desde febrero de 1933 de manera ininterrumpida. Esta soberanía otorgada por la constitución significó, en la práctica, el derecho de llevar a la muerte no solamente a los judíos, sino también al pueblo alemán y a otras naciones en una desbocada campaña militar.

Las críticas de Agamben van más allá de los campos de concentración y de la Segunda Guerra Mundial, al afirmar que los conceptos de *Homo sacer* y nuda vida pueden ser también aplicados a las distintas formas degradadas que se manifiestan en las democracias actuales, en las cuales el ciudadano ha sido proscrito en muchos aspectos de la vida política, a una condición política-vegetativa, en la que los dispositivos de poder —como son los medios de comunicación y las fuerzas económicas— son cómplices de la nuda vida.

²⁴¹ *Ibíd.*, p. 19.

Referencias bibliográficas

Edición original:

AGAMBEN Giorgio, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vida*, Giulio Einaudi editore, Turín, 1995.

Traducción al español:

AGAMBEN Giorgio, *Homo sacer: El poder soberano y la nuda vida*, traducción de Antonio Gimeno Cuspinera, Pre-textos, Valencia, 1998.

Traducción al inglés:

AGAMBEN Giorgio, *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, traducción de Daniel Heller-Roazen, Stanford University Press, Stanford California, 1998.

Libro de consulta que incluye biografía:

CALARCO Matthew, DECAROLI Steven, *Giorgio Agamben: sovereignty and life*, Stanford University Press, Standford, 2007.



Índice

de autores y materias

- Adler, 93
Adorno, 117, 119, 120, 172
Agamben, 285
Agustín, San, 60, 76
Althusser, 215, 272
angustia, 64, 105
Arendt, 137, 144
Aristóteles, 41, 57, 171, 189
Aron, Raymond, 101, 109
arte, 27, 87, 156
Austin, 189, 191
Barthes, 153, 217, 242
Baudrillard, 241
Beauvoir, Simone de, 101, 109
Benjamin, Walter, 117, 138, 285
Bergson, 75, 101, 202
Bernardo, San, 76
Blanchot, 181
Blondel, 181
Bolzano, 25
bondad, 33, 38, 186
Borges, 218, 219, 222
Bourdieu, 227
Brandom, 277
Brentano, 23, 30, 60
Bruhl, 75
Buenaventura, San, 76
Calvino, 285
Camus, 153, 225
Carnap, 50, 67, 146, 192, 249
causalidad, 45, 72, 210
Celan, Paul, 172
Comte, 221
comunismo, 102
conciencia, 30, 39, 61, 76, 79,
87, 101, 104, 113, 155, 165,
204, 216, 229, 264, 280
cristianismo, 23, 59, 78, 204,
271
cuerpo, 29, 72, 106, 111, 150,
221, 254, 288
Davidson, 207, 208, 209, 210, 211,
213, 214
Deleuze, 199, 200, 201, 202, 203,
204, 205, 227, 269, 286
Derrida, 225, 269, 285
Descartes, 27, 64, 73, 96, 120,
165, 218
Dewey, 250
dialéctica, 88, 102, 111, 117, 165,
203, 274
Dilthey, 60, 83, 164, 173, 175
Dios, 76, 79, 101, 122, 165, 220,
229
Duns Scoto, 57, 60
Durkheim, 75 131

- Eco, Umberto, 275
 Edad Media, 76
 Einstein, 67, 94, 159
 empirismo, 27, 31, 52, 68, 146, 200, 208, 281
 epistemología, 25, 118, 242, 254
 Esopo, 160
 espíritu, 61, 75, 83, 123, 132, 171, 281
 ética, 33, 90, 107, 184, 194, 216, 230, 271, 287
 existencialismo, 102
 felicidad, 189, 289
 fenomenología, 24, 57, 78, 88, 103, 109, 163, 182, 221
 Feuerbach, 17
 Fichte, 16
 filosofía analítica, 34, 44, 72, 95, 120, 190, 250, 279
 filosofía de la ciencia, 41, 44, 68, 94, 277
 Foucault, 12, 200, 201, 215-223, 225, 226, 243, 250, 251, 271, 272, 288
 Frege, 14, 25, 42, 44-46, 49, 53, 67-70, 148, 251, 279, 280
 Freud, 107, 111, 164, 167, 204, 228, 229, 244
 Gadamer, 11, 171-177, 179, 227, 255, 258
 Gaos, 32, 65
 Gide, 199, 225
 Gilbert, 96
 Gilson, 75-82
 Guattari, 201
 Habermas, 12, 227, 257-267, 271, 272
 Hayek, 94
 Hegel, 15, 18, 20, 42, 110, 120, 123, 165, 167, 172, 184, 186, 202, 203, 215, 218, 228, 260, 269, 271, 274, 277, 285
 Heidegger, 11-14, 18, 20, 24, 57-65, 77, 78, 84, 85, 101, 103, 104, 106, 111, 137, 164, 171, 172, 174, 177, 181, 182, 183, 218, 250, 252, 253, 257, 258, 285
 hermenéutica, 12, 59, 164-167, 172, 173, 175-177, 179, 255
 Hippolyte, 163, 199, 215, 225, 226, 228
 Hölderlin, 59, 241, 286
 Horkheimer, 11, 117-121, 124, 127, 172, 258, 264
 Hume, 61, 148, 200, 237
 Husserl, 23-31, 61, 84, 101, 103, 109, 117, 163, 181
 idealismo, 34, 42, 60, 72, 87, 94, 111, 271
 ilustración, 117-126, 282
 imperialismo, 137, 139-142
 intencionalidad, 30, 31, 278, 280, 281
 James, William, 76, 145, 191, 252
 Jaspers, 24, 58, 59, 83-90, 137, 138, 163, 172
 Jean-Luc Nancy, 285
 Jonas, Hans, 172
 judaísmo, 137, 204
 justicia, 120, 124, 158, 203, 233-240, 250
 Kafka, 201, 286
 Kant, 33, 37, 51, 52, 57, 60, 64, 80, 86, 104, 119, 138, 148, 165, 174, 190, 193, 202, 218, 221, 235, 251, 260, 280

- Kierkegaard, 60, 64, 84, 110,
 118, 164, 175, 183, 225
 Koyré, 24
 Kuhn, 214, 253, 255
 Lacan, 164, 217, 269-274
 Lefebvre, 241
 Leibniz, 25, 42, 44, 80, 96, 148,
 189
 Levinas, 181-187, 228
 Lévi-Strauss, 110, 217, 228, 230,
 269
 libertad, 41, 43, 60, 75, 86-88,
 94, 105-107, 111-114, 125,
 165, 184, 186, 201, 217, 221,
 227, 234, 235, 237, 263, 266,
 273, 286, 289
 lógica, 24-28, 30, 41, 44, 52,
 67-70, 89, 93, 95, 120, 133,
 145, 155, 177, 192, 201, 216,
 219, 230, 241, 243, 246, 258,
 259, 263, 273, 279, 280
 Lowenthal, 117
 Löwith, 172, 258
 Lukács, 84, 260
 Lyotard, 227, 285
 Malebranche, 75, 78, 80
 Marcel, 131, 163, 181, 225
 Marcuse, 117
 Marx, 42, 94, 103, 110, 120,
 129, 153, 215, 218, 221,
 241, 243-245, 260, 262, 263,
 271, 274
 Masaryk, 23
 Mead, 260
 Merleau-Ponty, 101, 102, 109,-
 115, 215, 218, 221, 225
 metafísica, 12, 16, 18-20, 26,
 36-38, 51-53, 58, 60, 61, 67,
 72, 73, 77, 80, 84, 86, 88, 96,
 103, 121-124, 148, 165, 182-
 184, 190, 222, 229, 231-244,
 254, 278
 mito, 89, 120-125, 130, 155-
 160, 166, 231
 modernidad, 96, 124, 218, 221,
 222, 259, 260, 265, 266,
 286-288
 Moore, 33-40, 51
 moral, 33, 36, 38, 41, 43, 78, 84,
 86, 96, 114, 124, 128, 133,
 136, 142, 152, 163, 164,
 165, 178, 182, 183, 189, 194,
 203, 204, 210, 217, 234-238,
 252, 253
 Mozart, 275
 Natorp, 171
 Newton, 96
 Nietzsche, 59, 61, 84, 110, 199-
 205, 217, 225, 229, 231, 252
 objetividad, 25, 27, 87, 96, 179,
 250, 255
 Peano, 42, 44, 45
 Pessoa, 286
 Pierce, 146, 150
 Platón, 80, 123, 171, 178, 189,
 207, 250, 254
 Popper, 93-99, 183, 184, 260,
 262
 Primera Guerra Mundial, 43, 49,
 57, 75, 84, 109, 119, 141,
 153, 163, 181, 189, 199
 Proust, 200
 psicoanálisis, 106, 107, 129, 190,
 192, 270, 271
 psicologismo, 25-27, 57, 95,
 264
 Quine, 68, 145-152, 208, 214,
 250, 254

- Rawls, 233-240
 religión, 58, 78, 80, 81, 87, 101,
 109, 176, 204, 252
 Ricoeur, 110, 163-169
 Rorty, 214, 249-256, 277
 Rousseau, 225, 236
 Russell, 33-35, 41-50, 53, 57, 68-
 70, 94, 103, 117, 145, 251
 Sartre, 12, 101-107, 109, 110,
 112, 130, 199, 218, 225
 Saussure, 14, 110, 135
 Scheller, 24, 58
 Schleirmacher, 175
 Schlick, 50, 68, 94, 146
 Schopenhauer, 17, 18, 49, 95, 119
 Segunda Guerra Mundial, 34,
 43, 94, 109, 129, 138, 139,
 141, 146, 163, 175, 182, 189,
 207, 233, 257, 289
 Sellars, 250, 254, 277, 278
 ser humano, 16, 18, 60, 61, 79,
 80, 84, 104, 105, 111, 132,
 139, 182-184, 204, 218, 220-
 222, 274, 278, 286, 287, 288
 sexualidad, 111-113, 217
 sociología, 19, 129, 181, 216,
 241, 243, 244, 258, 261,
 269, 270
 Sócrates, 18, 192, 203
 Spengler, 20
 Spinoza, 80, 200-202
 Stein, Edith, 24
 Stuart Mill, 28, 37, 41, 96
 subjetividad, 25, 166, 181, 183-
 185, 200
 temporalidad, 60, 62-64, 105,
 113, 114, 168, 182
 Tomás de Aquino, Santo, 76, 77,
 80, 81
 totalitarismo, 49, 94, 137-140,
 142, 143, 227, 269, 271,
 274, 275, 289
 Tugendhat, 260
 utilitarismo, 234, 235
 Vattimo, 227, 251
 Voltaire, 103
 voluntad, 18, 88, 164-167, 203,
 217
 Wahl, 182
 Weber, 84, 260, 263, 264, 266
 Weill, 117
 Whitehead, 42, 44, 145, 207,
 249
 Wittgenstein, 11, 20, 34, 49-53,
 94, 190, 192, 209, 234, 250-
 253, 264, 280
 Žižek, 269, 270, 271, 272, 273,
 274, 275, 276

LA FILOSOFÍA DEL SIGLO XX:
UN MAPA BIBLIOGRÁFICO se
terminó de imprimir en
abril de 2010 en los talleres
de *Estirpe, concepto e imagen*,
ubicados en Lucas Alamán
núm. 30, Col. Obrera; con
un tiraje de quinientos ejem-
plares más sobrantes para
reposición.

La filosofía en el siglo veinte ha sido tan o más apasionante que el resto de su historia milenaria, ya que a las grandes cuestiones heredadas se han sumado nuevos y complejos problemas. En cierto sentido, la filosofía del último siglo ha supuesto un rompimiento con algunos pilares que sostuvieron a la filosofía; pero por otra parte ha rescatado muchos temas y argumentos que habían quedado en el olvido. El siglo veinte será recordado por los grandes avances científicos y tecnológicos, la conquista del espacio, el uso masivo de las computadoras y las telecomunicaciones, el desarrollo de economías a escala mundial y por una notable expansión de la cultura y del mundo universitario; pero también, por las guerras mundiales con toda su violencia, la amenaza de una aniquilación nuclear, los genocidios, por la enorme desigualdad social, la crisis ecológica; así como por los interrogantes y debates en torno a la genética y el futuro biológico de la humanidad y del planeta mismo. Todas estas realidades se reflejaron en la filosofía de ese siglo.

La filosofía del siglo XX: un mapa bibliográfico hace un recorrido por las principales obras y autores que han marcado el pasado inmediato de la filosofía. Con un lenguaje accesible, los autores muestran las propuestas fundamentales que dieron pie al prestigio académico y social de dichos autores, además proponen un modelo hermenéutico para enfrentarse a los textos clásicos.



UNIVERSIDAD
IBEROAMERICANA
CIUDAD DE MÉXICO

