

TÁBANO



NÚMERO 12 2016



CENTRO DE ESTUDIANTES DE FILOSOFÍA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
UCA



“...como a un caballo grande y noble pero entorpecido por su misma grandeza y que necesita ser aguijoneado por una especie de TÁBANO, así el dios me ha colocado junto a la ciudad para despertarlos, persuadirlos, y reprocharlos uno a otro...”

Platón

Apología de Sócrates

Centro de Estudiantes de Filosofía
Facultad de Filosofía y Letras
Pontificia Universidad Católica Argentina

Av. Alicia Moreau de Justo 1500 P.B.
Edificio San Alberto Magno
C.P. 1107
Buenos Aires
Argentina

Dirección electrónica: filosofia.tabano@gmail.com
<http://filosofiatabano.wix.com/revistatabano>
Teléfono: (5411) 4338-0686 (int. 686)

Revista indizada en el Catálogo LATINDEX y evaluada con nivel 1. Puede consultarse también en la base de datos de la Biblioteca Digital de la UCA (<http://bibliotecadigital.uca.edu.ar>), repositorio institucional asociado a la Base de Datos Unificada del SIU y a EBSCO Host.

Los autores de los artículos publicados en el presente número ceden sus derechos a la editorial, en forma no exclusiva, para que incorpore la versión digital de los mismos al Repositorio Institucional “Biblioteca Digital de la Universidad Católica Argentina” como así también a otras bases de datos que considere de relevancia académica.

Impreso en la Argentina
ISSN 1852-7221

TÁBANO

Revista de filosofía

Buenos Aires

ISSN 1852-7221



Número 12

2016

Centro de Estudiantes de Filosofía
Facultad de Filosofía y Letras
Pontificia Universidad Católica Argentina

La Revista "Tábano" es la publicación anual del Centro de Estudiantes de Filosofía de la UCA.

Aspira a ser un verdadero reflejo de las inquietudes filosóficas de los estudiantes de nuestra Facultad, tratando de no constreñirse a ningún área, tema o corriente particulares. Busca, abrevando de la tradición, abrirse a los más diversos pensamientos filosóficos hasta convertirse en un lugar de encuentro vivo, un hogar para quienes hoy se atrevan a pensar trascendiendo: pensar al hombre, su mundo y su Dios.

"Tábano" es una revista de frecuencia anual. Correspondencia, suscripción y números anteriores: a las direcciones antes citadas. Las opiniones vertidas por los autores reflejan su criterio personal, por lo que la revista no se hace responsable por las mismas.

AUTORIDADES DE LA PONTIFICIA
UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA

RECTOR

Pbro. Dr. Víctor Manuel Fernández

VICERRECTORES

Dra. María Clara Zamora

Dr. Gabriel Limodio

AUTORIDADES DE LA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

DECANO

Dr. Javier Roberto González

SECRETARIO ACADÉMICO

Lic. Gustavo Hasperué

DIR. DEL DEPTO. DE FILOSOFÍA

Dra. María Liliana Lukac de Stier

CENTRO DE ESTUDIANTES DE FILOSOFÍA

PRESIDENTE

Marina Grinenco

VICEPRESIDENTE

Mariana Rodríguez Ruíz

SECRETARIA

María del Pilar Castro

TESORERO

Germán Ratusko

VOCALES

Yanina González, Carolina Inés Díaz y Juan Segundo Saenz Valiente

“TÁBANO”

REVISTA DE FILOSOFÍA - PUBLICACIÓN DEL CENTRO DE ESTUDIANTES DE FILOSOFÍA DE LA UCA
REVISTA DE FILOSOFIA - PUBLICAÇÃO DO CENTRO DE ESTUDANTES DE FILOSOFIA DA UCA

DIRECTOR

Mateo Belgrano

EDITOR RESPONSABLE

Guillermo N. Barber Soler

EDITOR EJECUTIVO

Joaquín Jasminoy

SECRETARÍA DE REDACCIÓN

Mauro Guerrero, Mercedes Miguel, Sofía Polivanoff,
Florencia Ragone, Ignacio López y José Martín Valle Riestra

AGRADECIMIENTOS

María Liliana Lukac de Stier, Cecilia Giudice y Sueli Fontes

ILUSTRACIÓN DE TAPA

Nacho Malter (<http://nachomalter.blogspot.com.ar/>)

COMITÉ EDITORIAL INTERNO

Juan I. Blanco Ilari (UNGS)

Oscar M. Esquisabel (UNLP - UNQ - CONICET)

Martín Grassi (USAL - ANCBA - CONICET)

Marcos Jasminoy (UBA - ANCBA - CONICET)

Olga Larre (UCA)

Francisco Leocata (UCA)

Marisa Mosto (UCA)

Luis R. Rabanaque (ANCBA - CONICET)

Federico Raffo Quintana (UNLP - UNQ - CONICET)

María G. Rebok (ANCBA - CONICET - UNSAM)

Ignacio Silva (Harris Manchester College - University of Oxford)

COMITÉ ASESOR EXTERNO

Jean Grondin (*Université de Montréal, Canadá*)

Mauricio Beuchot (*Universidad Nacional Autónoma de México, México*)

Ildefonso Murillo y Murillo (*Universidad Pontificia de Salamanca, España*)

Ricardo Vélez Rodríguez (*Universidade Federal de Juiz de Fora, Brasil*)

Jacob Buganza (*Instituto de Filosofía, Universidad Veracruzana, México*)

Román Alejandro Chávez Báez (*Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México*)

Aníbal Fornari (*Universidad Católica de Santa Fe, Argentina*)

Néstor Corona (*Pontificia Universidad Católica Argentina, Argentina*)

Luis Baliña (*Pontificia Universidad Católica Argentina, Argentina*)

SUMARIO

TÁBANO 12 (2016)

<i>Presentación</i>	9
<i>Fenomenología de las pasiones y las variaciones imaginativas de la inocencia en Paul Ricœur</i> Francisco Diez Fischer	13
<i>Sobre el sentido moral de la libertad</i> Jacob Buganza.....	47
<i>O livre-arbírio e outas questões incômodas ao fiscalismo</i> Everaldo Cescon y Daniel Pires Nunes	61
<i>Ciencia y emociones: ¿responde la exclusión de la emotividad en la investigación científica a un prejuicio androcéntrico?</i> Danila Suárez Tomé	71
<i>Husserl y la posibilidad de pensar científicamente la ética. Observaciones a partir de la fenomenología trascendental</i> Alejandro Andrés Escudero Morales	91
<i>La tolerancia y el anhelo por el reconocimiento</i> Mariana Rodríguez.....	99
<i>Polémica contra los maniqueos en torno a la cuestión metafísica en el libro VII de las Confesiones de San Agustín</i> Juan Solernó	109
<i>La situación demoníaca. Una aproximación a la crítica social en Søren Kierkegaard</i> Leandro Sánchez Marín	125
<i>El estatuto del universal de Gullermo de Ockham. Un abordaje lógico-terminológico</i> Sebastián P. Bisang.....	143
<i>Reseñas</i>	157
<i>Sobre los autores</i>	163
<i>Instrucciones a los autores</i>	167

PRESENTACIÓN

SENTIDO Y COMUNIDAD

“¿Puedes afirmar en el fondo de tu corazón esta existencia? ¿Te basta? ¿Quieres ser su intercesor, el que la redima? Porque baste con un ¡sí! verdadero que salga de tu boca y la vida será absuelta de tan grave acusación”.

—¿Qué responderá?

Friedrich Nietzsche, *KSA* 1, 363

La filosofía irrumpe como una nueva actitud frente a vida. Se aferra con ahínco en algunos pocos como una tarea preferencial y rectora, mientras que para la mayoría permanece tan solo como una parada exigida por contadas vivencias-límite de la existencia. Aun así, hay una búsqueda que no cesa, por más que prefiera mantenerse en la ingenuidad, antes que explicitarse a sí misma. En este asunto, no solo con la filosofía, sino también con el auxilio del arte o la religión el hombre sale a la caza. El fin perseguido, aquello que en verdad a todos nos urge, refiere al *sentido* de todo esto, aquel que se tiene —y por tanto, sostiene la existencia— y al que, a su vez, se tiende en una “tarea infinita” de correcciones y ampliaciones. Quizá sea la búsqueda de la luna de la que hablaba Camus.

Nuestro presente nos constituye con una especial vulnerabilidad frente a la idea de que la armonía que nos sostiene en la existencia no es tal. No se trata de pequeños desvíos que afinan el curso, sino de arremetidas que van cercando poco a poco la razón hasta la saturación y la inmovilidad. Por donde sea que se comience, la decepción avanza hasta agrietar un depósito intimísimo que se mantenía tácito e incólume. La vida, desde hace ya un tiempo, permanece sentada en el banquillo bajo la sospecha de un rotundo *sinsentido*. Cuando no hay muestras intencionales y explícitas de ello, éste se insinúa como el trasfondo de cada aporía, como una remisión hacia lo absurdo. ¿Qué tan vigoroso entonces tiene que ser este centro al menos para asegurar una supervivencia a tientas?

Ante este panorama, el filósofo ya conoce sus límites e identifica al menos por su nombre muchas de las cuestiones a las que jamás podrá encontrar una respuesta redondeada, como fruto entre sus manos. Cuenta con los dedos de una mano “los temas de su vida” y reconoce con impotencia aquellas cosas que a cambio deberá dejar en el campo de la “creencia”. Ve como se le van cerrando los caminos hacia la fundamentación última, pero aun así insiste, ¿qué lo mantiene si,

al fin y al cabo, no tiene la certeza que necesita? ¿se pregunta por un sentido último o lo sobreentiende en cada investigación? ¿este sentido procede de la filosofía o de una fuente externa?

Una pregunta tan radical admite solo una respuesta de su misma índole. Se trata de una decisión personalísima que busca no solo resistir a lo que embate la vida, sino más bien plasmar positivamente una historia de sentido. Pero para esto, el “¡sí!” mismo no puede cerrarse olvidando que su salirse hacia los otros es igual de importante para lograr lo que pretende.

Desde el momento que tomamos conciencia de no ser los sujetos adecuados para esta tarea infinita, resulta más razonable elegir hacerlo en conjunto. En cualquier lugar donde se filosofe en comunidad se revela un margen de confianza, un fiarse en el trabajo del otro, que debe dejar atrás la vieja, pero aún sugestiva idea de una labor solitaria con pretensiones titánicas. Cada individuo ingresa como funcionario dentro de un contexto que lo trasciende, toma conciencia de su propio ser y asume el dinamismo de su constitución a partir de la relación con el otro. No es posible erigir un “sí” radical que silencie de una vez en el tiempo las voces del sinsentido, ni mucho menos bajo la pretensión de una empresa individual y aislada. Mantener la tarea significadora en tensión es algo siempre a labrar. Hablamos de una validez que tiende a corregirse de hombre a hombre y que, por las correcciones, se expande y se enriquece. Se trata de un “esbozo” intersubjetivo que se escribe permanentemente sobre sí mismo.

Con este espíritu de comunidad, en esta búsqueda de pensar *con*, les presentamos el número 12 de la Revista Tábano. Lamentablemente, éste será el último número en versión papel. Por cuestiones no sólo económicas sino prácticas las próximas ediciones serán en versión digital. Consideramos que en este número encontrarán la diversidad de ideas y trabajos de diversos campos de la filosofía que nos caracteriza. La presente edición se abre con el trabajo de Francisco Diez Fischer, el cual trata la fenomenología de las pasiones que desarrolla Ricœur, su crítica a los lugares tradicionales de las pasiones y la aplicación de la variación imaginativa al problema de las pasiones. El artículo de Jacob Buganza y el escrito conjunto de Everaldo Cescon y Daniel Pires Nunes se aventuran en el problema de la libertad. El primero se internará en la difícil relación entre libertad y voluntad, mientras que los segundos reflexionarán sobre las consecuencias de las posiciones fiscalistas de la mente respecto al libre albedrío. Suárez Tomé, por su parte, nos trae una interesante investigación sobre cómo se excluyó la emotividad del modelo de investigación científica, lo que se debería a ciertos prejuicios androcéntricos. Alejandro Escudero nos envía desde Chile su trabajo sobre la ética en Edmund Husserl, lo que implica pensar la posibilidad de entender esta disciplina en un sentido trascendental.

La Revista Tábano desde su origen tiene como política editorial la promoción e impulso de jóvenes investigadores en sus primeros pasos en la vida académica, razón por la cual celebramos con alegría los aportes de cuatro estudiantes, dos alumnos de nuestra casa, Juan Solernó y Mariana Rodríguez, Sebastián Bisang de la Universidad del Litoral y Leandro Sánchez Marín de la Universidad de Antioquia. Mariana Rodríguez trata sobre el problema de la tolerancia en este mundo posmoderno y defenderá que, al fin y al cabo, la búsqueda por la tolerancia no será otra cosa que la búsqueda por el reconocimiento. Juan Solernó trabajará una cuestión clásica, pero siempre fruto de nuevas discusiones, la polémica agustiniana contra los maniqueos, es decir, la problemática del mal. El artículo de Leandro Sánchez Marín analizará el concepto de lo demoníaco en Kierkegaard desde *Sobre el concepto de ironía* y *El concepto de la angustia*. Por último, Sebastián Bisang se adentra en la filosofía ockhamista donde trabaja la determinación nominalista del universal y muestra las difíciles implicancias lógicas y gnoseológicas de establecer lo “universal” al rechazar la existencia de naturalezas comunes que constituyen a las cosas. Y como cierre de éste número la licenciada Ernestina Godoy aporta una reseña sobre el reciente libro de Javier San Martín *La nueva imagen de Husserl. Lecciones de Guanajato*.

Esperamos que este nuevo número sea una oportunidad para poder esbozar las preguntas radicales que nos arremeten, para promover esa búsqueda final hacia el sentido que nos urge y para poder, por qué no, encontrarnos e intentar pensar en comunidad. Agradecemos el apoyo que nos brindó el Departamento de Alumnos y la Facultad de Filosofía y Letras y, especialmente, a la Dra. Maja Lukac de Stier por su constante apoyo a lo largo de los años.

Mauro Guerrero y Mateo Belgrano

FRANCISCO DIEZ FISCHER

ANCBA - CONICET

FENOMENOLOGÍA DE LAS PASIONES Y LAS VARIACIONES IMAGINATIVAS DE LA INOCENCIA EN PAUL RICŒUR¹

franciscodiezfischer@gmail.com

Recepción: Agosto 2016

Aceptación: Noviembre 2016

RESUMEN

Este trabajo se ocupa del examen de las pasiones que Ricœur desarrolla en *L'homme faillible* y su crítica al tratamiento que de ellas han hecho los tratados filosóficos clásicos. Su análisis deja en evidencia su carácter de aporía metodológica al momento de concretar una fenomenología de las pasiones, tal como Ricœur pretende desarrollar en el marco de su fenomenología de la voluntad entre 1950 y 1960. A fin de transcurrir por esta vía aporética hacia el umbral ontología, el recurso metodológico que Ricœur utiliza pertenece a la ortodoxia fenomenológica en tanto ciencia eidética: las variaciones imaginativas. El objetivo es elucidar la apropiación ricœuriana del método eidético. Finalmente, se examinará qué permiten aprehender las variaciones imaginativas de la inocencia sobre las pasiones originarias.

PALABRAS CLAVE

Pasión. Fenomenología. Hermenéutica. Inocencia. Variación eidética.

RESUMO

O presente trabalho trata do exame das paixões descritas por Ricœur em "*L'homme faillible*", bem como da crítica que ele faz ao tratamento que foi dispensado às mesmas nos tratados filosóficos clássicos. Sua análise deixa em evidência o caráter de aporia metodológica no momento de concretizar uma fenomenologia das paixões, tal como Ricœur pretende desenvolver no marco da sua fenomenologia da vontade entre 1950 e 1960. Com a finalidade de percorrer por esta via aporética em direção à ontologia do umbral, o recurso metodológico que Ricœur utiliza pertence à ortodoxia fenomenológica enquanto ciência eidética: as variações imaginativas. O objetivo é elucidar a apropriação ricœuriana do método eidético. Finalmente, será examinado o que permite apreender as variações imaginativas da inocência sobre as paixões originárias,

PALAVRAS-CHAVE

Paixão. Fenomenologia. Hermenêutica. Inocência. Variação eidética.

Examinar las pasiones en la filosofía de Paul Ricœur plantea una doble dificultad. Por un lado, la escasez de tratamiento en una obra tan voluminosa y diversa como la suya. Si se consulta *Paul Ricœur. Bibliography 1935-2008* de Frans D. Vansina queda en evidencia que el tema de las pasiones en general (no en particular como por ejemplo el amor) está poco presente en la inmensa producción ricœuriana, y cuando aparece en muchos casos remite a su sentido amplio de *páthos* o *passivité* (pasividad). Por otra parte, en los escasos textos donde Ricœur examina las “pasiones” en sentido propio,² sobre todo en su obra inicial y más fenomenológica *Philosophie de la Volonté*, tanto en el tomo I *Le Volontaire et l’Involontaire* (1949), como, en especial, en la primera parte, *L’homme faillible* del tomo II *Finitude et culpabilité* (1960), el tema aparece vinculado casi exclusivamente al problema del mal, es decir, reducido al sentido de perturbación o afecto desordenado del ánimo.³

Cabe recordar que el programa original *Philosophie de la Volonté* comprendía tres partes: 1) una fenomenología de la voluntad (a partir de Husserl), 2) una empírica de la voluntad, y 3) una poética de la voluntad, pero el programa total de la obra permaneció inacabado, en particular, su empírica (2) y su poética (3). *L’homme faillible*, publicada como primera parte (libro I) del tomo II de *Philosophie de la Volonté*, fue en realidad una obra nueva que Ricœur injertó entre la parte 1 y 2 por la necesidad insoslayable de contar con una base antropológica para el desarrollo total de su filosofía de la voluntad. Allí es donde se ocupa fundamentalmente del tema de las pasiones y será por eso el objeto principal de este estudio.⁴

Ahora bien, en esta elaboración antropológica que Ricœur considera su preciada *petite ontologie*, si bien la preeminencia del análisis de las pasiones desde la perspectiva del mal, quedaría justificado por la necesidad de corregir una comprensión errónea que se ha impuesto de ellas en la historia de la filosofía, no deja de parecer un tratamiento demasiado sesgado el que se hace al considerarlas principalmente como un “desvío” o “degeneración” del querer humano.⁵

Frente a estos márgenes de análisis en apariencia tan acotados, ¿no es vano o al menos un pérdida de tiempo y esfuerzo embarcarse en un examen ricœuriano de las pasiones? Si suspendemos una respuesta inmediata, que sería sin duda afirmativa, ambas dificultades parecen adquirir sentido y razón de ser. En el prólogo a *Finitude et culpabilité*, donde se ubica *L’homme faillible*, Ricœur sostiene la necesidad de recurrir al lenguaje cifrado de una mítica para hablar de las pasiones que afectan a la voluntad, precisamente porque “hoy día ya no es posible mantener una empírica de la voluntad sierva en los límites de un tratado de las pasiones al estilo tomista, cartesiano o spinozista”.⁶ La imposibilidad de un tratamiento semejante por parte de la filosofía radica en que existe una dificultad histórica de comprensión: “una línea de fuerza del pensamiento griego, que va desde los socráticos hasta los estoicos,

pasando por Platón, según la cual el mal no es tanto mala voluntad activa cuanto pasividad del deseo”.⁷ Esa corriente de la filosofía griega de tendencia platonizante, que habría dejado de lado la comprensión del mal como acción voluntaria, unida al mito órfico (más que al mito adámico) del alma encerrada en la cárcel de un cuerpo malo y sometida a su pasividad, determina embrionariamente según Ricœur toda la serie sucesiva de tratados filosóficos sobre las pasiones que las comprendieron como esclavitudes o males a los que la voluntad humana está sometida.

Esta corriente deformante que afecta a la reflexión filosófica sobre las pasiones alienta a nuestro autor a elaborar, como afirma en el Prólogo, más una mítica y simbólica de las pasiones que un tratado sistemático sobre ellas, es decir, propone comprender a las pasiones a partir de la interpretación de mitos y símbolos con el objetivo de alcanzar por la vía larga de la hermenéutica, y sin desatender el vínculo con el problema del mal, una comprensión que desande las influencias simplificadoras de esa alianza histórica entre el mito órfico y la filosofía griega.⁸

Si se toman por válidas todas estas justificaciones de las particularidades que asume el examen ricœuriano, y antes de desarrollar cualquier mítica o simbólica de las pasiones, cabe reconocer que en *L'homme faillible* Ricœur elabora la idea antropológica de una desproporción originaria del sentimiento que no sólo constituye uno de los pilares antropológicos básicos para el desarrollo total de su proyecto de una filosofía de la voluntad, sino que con ella enfrenta abiertamente el prejuicio de los antiguos tratados sobre las pasiones. Éstos parten de la idea de que se pueden deducir todos los afectos siguiendo un orden progresivo, yendo del simple al complejo, arrancando de un reducido número de pasiones elementales, vinculadas a la animalidad, que permiten comprender otras más complejas de orden espiritual. Dicho de otro modo, los tratados antiguos operan por simplificación, manteniéndose deliberadamente en la dimensión de los deseos finitos, —por eso Ricœur sostiene que Tomás de Aquino y Descartes pudieron elaborar más una “física” que una “ética”, de los afectos primitivos—, y sólo ocasionalmente rozan la confrontación de dos clases de afectividad, por ejemplo, cuando distinguen entre el placer sensible y el gozo espiritual, o cuando indican las incompatibilidades o repercusiones entre ambas dimensiones.⁹ Es decir, para Ricœur, los tratados filosóficos pasan por alto la dialéctica desproporcionada de la vida afectiva de la que debería partir toda reflexión filosófica sobre las pasiones, y que determina la comprensión del hombre como un ser intermediario entre dos polos, uno finito y otro infinito:

El hombre no es intermediario porque está entre el ángel y la bestia; es en él mismo, de sí a sí mismo, que es intermediario; él es intermediario porque es mixto y es mixto porque opera mediaciones. Su característica ontológica de ser intermediario consiste precisamente en lo siguiente: que su acto de existir es el acto mismo de operar

mediaciones entre todas las modalidades y todos los niveles de la realidad, fuera de él y en él mismo.¹⁰

Esta caracterización del hombre que desarrolla en *L'homme faillible* a partir de la desproporción originaria del orden afectivo, conlleva a asumir la siguiente pretensión respecto a la comprensión de las pasiones: “toda nuestra reflexión anterior —dice Ricœur— nos invita, por el contrario, a renunciar a esta composición de los sentimientos complejos y a *partir no de lo simple, sino de lo doble*; no de lo elemental, sino de lo polar”.¹¹ En tanto el *cogito* se constituye en esa zona intermedia que surge de la desproporción originaria de sus sentimientos entre los deseos finitos e infinitos, por la que está obligado a operar constantemente mediaciones como un puente que se desborda en el sentir, la posibilidad de comprender su “ser pasional”, de otro modo distinto a los tratados filosóficos clásicos, requiere necesariamente partir de su polaridad desproporcionada y constituyente.

1. LA PASIÓN SEGÚN RICŒUR

Al partir de esta dualidad-polaridad que instaura la desproporción originaria del sentimiento, Ricœur formula una primera definición de pasión, en correspondencia con el sentido amplio de *passivité* (pasividad): “la inclinación es la «pasión» específica del querer. Sólo un querer inclinado, emocionado, puede también determinarse él mismo. Su actividad está impregnada de esta pasividad específica”.¹² Ahora bien, esta definición de “pasión”, sin duda de raíz aristotélica (*páthos*) y central para el desarrollo de ciertos temas propios de la filosofía ricœuriana,¹³ en *L'homme faillible* pasa por ser una definición demasiado amplia porque contiene múltiples modalidades. Por ejemplo, todo sentimiento o afecto, por el mero hecho de afectar al yo, ya sería un “padecer”, es decir, sería posible de ser considerado una “*passio*”, sin embargo ¿es ese contenido tan amplio al que nos referimos cotidianamente con el concepto de “pasión”? Ricœur reconoce que en general reservamos el nombre, no para cualquier clase de sentimiento que nos afecta, sino para un tipo particular que no se puede explicar por simple derivación de los afecciones básicas o sentimientos vitales, ni por cristalización de la emoción, ni, en general, por una justificación del mero placer (pues sin duda se sufre por pasión). Ofrece, entonces, una segunda delimitación más estricta del término que también sería más acorde a la polaridad del sentir humano:

[Al hablar de la pasión] Pensamos más bien en esas grandes peripecias que constituyen la dramaturgia de la existencia humana: los celos de Otelo, la ambición de Rastignac. Resulta demasiado evidente que en modo alguno son unas complicaciones de esas «pasiones» fundamentales que la tradición ha denominado amor, odio, esperanza, temor, audacia, timidez; late en ellas una intención trascendente que sólo puede proceder de la atracción infinita de la dicha. Sólo un objeto susceptible de representar la totalidad de la dicha puede absorber tantas energías, elevar al hombre por encima de

sus capacidades ordinarias y hacerle capaz de sacrificar su placer y de vivir dolorosamente. (...) La desmesura implica la grandeza: la esclavitud de las pasiones es la modalidad degradada de la vida apasionada; el «padecer» de fascinación, de cautiverio y de dolor resultaría incomprensible si la alienación pasional no coincidiese con una grandeza original, con un impulso, con un movimiento de transcendencia, a partir de los cuales puede haber «ídolos» de la dicha. La pasión-afecto y la pasión-sinrazón no dan cuenta, ninguna de las dos, de ese movimiento de transcendencia de las «grandes» pasiones”.¹⁴

El concepto de “pasión” en sentido estricto contiene esta dualidad-polaridad, por eso el esclarecimiento del fenómeno requiere —como dice Ricœur— partir de la doble dimensión que es coincidente pero que por coincidir origina la desproporción: se trata de la desmesura de esos sentimientos que esclavizan al hombre, absorbiéndoles tantas energías que lo hacen capaz de sacrificar su placer y vivir dolorosamente, y la grandeza de un movimiento original, de un impulso infinito de transcendencia que coincide con esa desmesura en tanto “late” en ella.

La dualidad o polaridad constitutiva de esas grandes y dramáticas peripecias de la existencia humana impide examinarlas desde las pasiones básicas o simples de la que parten los tratados tradicionales. Por el contrario, hay que tomar por objeto las pasiones propiamente humanas, es decir, sociales y culturales; y, en este punto, la *Antropología* de Kant le parece a Ricœur un modelo correctivo de los tratados clásicos, principalmente por dos razones: 1) se ocupa de las pasiones típicas del medio cultural y de la historia, poniendo así en tela de juicio la validez de un esquema genérico y simplificado de la afectividad aplicable indistintamente a los animales y a los hombres, y 2) nos sitúa en el centro de tres esferas institucionales muy importantes para las relaciones intersubjetivas: “la esfera económica del tener, la esfera política del poder y la esfera cultural del reconocimiento mutuo”.¹⁵

Ricœur asume entonces como objeto de examen la trilogía de las pasiones que Kant analiza en su *Antropología*: la pasión de la posesión o del tener —*Habsucht*—, la de la dominación o del poder —*Herrschaft*— y la del honor o del valer —*Ehrsucht*—.¹⁶ Sin embargo, enseguida encuentra un problema: si bien Kant parte de pasiones específicamente humanas, y por tanto complejas y polares, se sitúa frente a ellas como formas “degeneradas” de la afectividad. En verdad, el “*Sucht*” que domina cada uno de los términos tiene en alemán ese tono de aberración, delirio y deformación con que las pasiones se presentan en la historia.¹⁷ Claro que tratándose en Kant de una antropología construida desde un punto de vista pragmático, Ricœur considera que examinar las pasiones desde un principio como ya degeneradas es un procedimiento perfectamente justificado; sin embargo, su proyecto de “una antropología filosófica ha de ser más exigente; debe emprender una restauración de lo originario que está en la base de lo degradado”.¹⁸

Así formulado su proyecto parece adquirir una pretensión cuasi sobrehumana, pues significa alcanzar una comprensión de las pasiones en el estado “anterior” a su degeneración histórica. Por supuesto no se trata de una anterioridad cronológica sino de restaurarlas a como eran o habrían podido ser “originariamente”, es decir, distintas de como se dan empíricamente desviadas en el mundo humano. Para ello el objetivo de la pretensión ricœuriana es buscar por detrás de la facticidad empírica de ese triple *Sucht*, por detrás de la “desmesura pasional”, del deseo alocado y servil de las pasiones degeneradas, un “*Suchen* auténtico” que permanece latente.¹⁹ Ese *Suchen* sería la búsqueda como grandeza de las pasiones primordiales, el extremo de la otra polaridad, los movimientos originales o impulsos trascendentes, constitutivos de la praxis humana y del *cogito*.²⁰

El problema con la pretensión ricœuriana es que si bien es cierto que no tenemos la posibilidad de conocer *empíricamente* esas exigencias fundamentales más que a través de su máscara desviada, a saber, bajo la forma de la avaricia para la pasión del tener o de la posesión (*Habsucht*), de la ambición para la pasión del poder o de la dominación (*Herrschaft*), y de la vanidad para la pasión del valer o del honor (*Ehresucht*), según Ricœur es posible acceder y comprender *esencialmente* esas modalidades originarias y primordiales, constitutivas del deseo y la humanidad del hombre. Incluso, —por extraño que pueda parecer—, esa esencia originaria que *no se da empíricamente* es posible de ser comprendida *en primer lugar*:

hay que decir incluso que lo que comprendemos, en primer lugar, son las modalidades primordiales del deseo humano y constitutivas con respecto a la humanidad del hombre; y no comprendemos, luego, las pasiones más que como extravío, desviación, degradación, a partir de esas exigencias originarias.²¹

2. LA INVESTIGACIÓN FENOMENOLÓGICA DE LAS PASIONES

A fin de examinar las posibles vías para cumplir con esta extraña tarea, vale recordar dos aclaraciones que el propio Ricœur hace a lo largo de distintas obras en relación al examen de las pasiones. En primer lugar, con posterioridad a *L'homme faillible*, en *De l'interprétation. Essai sur Freud* (1965), señala que la investigación de estas pasiones constituyentes podría confundirse con una investigación libidinal de las pulsiones. Con una cita expresa de *L'homme faillible*, retoma el proyecto para marcar diferencias: “Lo que, en efecto, tenemos que encontrar tras de esa triple *Sucht*, aberrante y violenta, es el *Suchen* auténtico; debemos dar, ‘tras de la persecución pulsional [pasional], con la exigencia humanista, con la búsqueda ya no loca y sierva, sino constitutiva de la praxis humana y del sí humano’”.²² Luego reconoce inmediatamente: “querría mostrar ahora cómo esa triple demanda [la de las pasiones del tener, del poder y del valer] pertenece, por una parte, a una fenomenología de estilo hegeliano y, por otra, a una erótica de estilo freudiano”.²³ El primer tratamiento se diferencia del segundo del siguiente modo:

Es muy curioso, en efecto, que las tres esferas de sentido atravesadas por la trayectoria del sentimiento, pasando del tener al poder y al valer, constituyen zonas de significaciones humanas que son esencialmente no-libidinales. No que sean ‘esferas libres de conflictos’, como afirman algunos neofreudianos;²⁴ no hay dominio del existir humano que escape a la investigación libidinal del amor y el odio; lo importante reside en que, sea cual fuere la investigación secundaria de las relaciones interhumanas urdidas con ocasión del tener, el poder y el valer, tales esferas de sentido no están constituidas por esa investigación libidinal ¿Qué es, pues, lo que las constituye?²⁵

En este texto, la respuesta ricœuriana pasa por destacar la ventaja que tiene un examen fenomenológico de las pasiones humanas constituyentes que define de “estilo hegeliano” porque mediante una síntesis progresiva se remite a los momentos de “objetividad” en que se regulan esas pasiones originarias del tener, poder y valer. Comprender el progreso de constitución de la objetividad equivale a ver que las pasiones interiorizan una serie de relaciones con los objetos, y que instauran también nuevas relaciones con los otros, “a través de las cuales cabe proseguir el proceso hegeliano de la duplicación de la conciencia y la promoción de la conciencia de sí”.²⁶

En síntesis, los análisis de la conciencia, en general, y la exégesis fenomenológica de las pasiones originarias, en particular, que a Ricœur le parecen posibles, no son los de una psicología empírica de la conciencia —contra la cual Husserl también elaborará su fenomenología— que asuma la vía corta de una presencia directa e inmediata de la conciencia ante sí misma, sino un método reflexivo que tenga su punto de partida en la marcha objetiva de las figuras del hombre, de las cuales pueda derivarse la subjetividad, que va constituyéndose a sí misma a la par que va engendrando esas objetividades. Esa vía mediata o larga de la conciencia ya “nada tiene que ver con una presencia inmediata de la conciencia a sí misma, con una certeza inmediata de sí en sí mismo”.²⁷

El examen fenomenológico de las pasiones humanas constituyentes, que Ricœur describe así en 1965, tiene su antecedente directo en otro texto anterior a *L'homme fallible*. El trabajo de 1951, titulado “Método y tarea de una fenomenología de la voluntad”²⁸ está en la línea de la fenomenología de la voluntad, de estilo husserliano, que elabora en *Le Volontaire et l'Involontaire* (1949). Allí Ricœur define la investigación de esta temática expresamente como una “fenomenología de las pasiones”. Tomando por base la fenomenología de Husserl, distingue tres niveles de análisis fenomenológico: el nivel descriptivo, el nivel de la constitución trascendental y un tercer nivel que denomina “Al umbral de la ontología” (*Au seuil de l'ontologie*), donde se diferencia del planteo husserliano asumiendo la conocida crítica de Heidegger:

El carácter ‘constituyente’ de la conciencia es una conquista de la *crítica* sobre la ingenuidad (*naïveté*) naturalista (o mundana). Pero el nivel trascendental así conquistado esconde a su turno una ingenuidad de segundo grado (*naïveté de seconde*

degré) —la ingenuidad de la crítica— que consiste en tener al ‘transcendental’, al ‘constituyente’, por el ‘primitivo’ absoluto. La reflexión capaz de desenmascararla, decimos la ‘reflexión segunda’ (por retomar una expresión de Gabriel Marcel), asegura el pasaje de una fenomenología *transcendental* a una fenomenología propiamente *ontológica*.²⁹

Tal reflexión segunda tiene la forma general de una fenomenología de la voluntad que se distingue de la fenomenología husserliana precisamente por desandar el camino transcendental para dirigirse hacia el utópico “umbral de la ontología”. Ahora bien, el “inicio” de ese “pasaje” hacia una comprensión esencial está vinculado directamente para Ricœur con el fenómeno de las pasiones, pues su desmesura empírica las revela como un “no-ser” específico del querer humano, como una “nada intencional”, como una “experiencia privilegiada de no-ser” que impide cualquier intuición directa de la esencia de la voluntad.³⁰ Esa caracterización de las pasiones como “no-ser” es la primera “resistencia” al método de una fenomenología transcendental, pues a través de su opacidad y espesura las pasiones impiden ser explicadas por simple derivación de los afectos básicas o por una mera complicación de algo “involuntario” o ser captadas en la evidencia del *cogito*. La interpretación de las pasiones como mal involuntario que padece el querer humano y que ha determinado la línea de las malinterpretaciones de los tratados tradicionales podría leerse a la luz de este texto de 1951 como su reverso positivo, en tanto esa misma negatividad es el inicio gracias al cual se opera el pasaje (siempre interminable) de la fenomenología hacia la ontología. A tal punto su “no-ser” parece operativizar este pasaje que las pasiones pasan por “ser”: “una figura global de la existencia”, una manera de “ser total de lo voluntario y lo involuntario”; en síntesis “las pasiones son la voluntad misma bajo su modo alienado”.³¹ Por lo tanto, “la exégesis de ese momento negativo consiste en gran medida en una fenomenología de las pasiones”.³²

Así las pasiones se constituyen para Ricœur en un “principio metafísico negativo”³³ que gracias a su negatividad abre el acceso a la dimensión ontológica porque son la prueba negativa del ser de la voluntad, es decir, en tanto “fenómenos” son el recurso de resistencia no sólo frente a su interpretación de un mal involuntario padecido por el querer según los tratados filosóficos tradicionales, sino también frente a la esterilidad del método transcendental de la fenomenología husserliana. En este sentido, problematizan y son el nudo de una aporía constituyente de la voluntad que es a la vez una aporía metodológica que hace continuar a la fenomenología, por eso nuestro filósofo se pregunta: “¿cómo es posible entonces una fenómeno-*logía* de las pasiones?”³⁴

Frente a estos modos de negatividad que son las pasiones y que introducirían el ser por el no-ser, Ricœur se aproxima al método de la reducción fenomenológica, es decir, en términos generales, a ensayar una *epojé* de las pasiones, una puesta entre

paréntesis de las modalidades pasionales del querer humano, que coinciden con lo que en *L'homme faillible*, llamará la “restauración de lo originario”. A pesar de la pérdida que la negatividad de este principio significa para una conciencia trascendental, a su entender, la ganancia es que hace aparecer el ser del querer, en particular, y de la existencia humana, en general, como eso que “da sentido”, a tal punto que “es necesario ir hasta el fin de esta *epojé* para conquistar la función constituyente de la conciencia, es decir, en el plano de la voluntad, su capacidad de cualificar todo lo involuntario como humano”.³⁵ Eso significa alcanzar por la *epojé* el “yo quiero” constituyente, cuando se pone en suspenso la esclavitud de esa desmesura que oprime el querer, es decir, las pasiones como desviación surgida de una falta o culpa originaria. Penetrar en ellas es llegar a comprender la reciprocidad de los elementos de lo voluntario y lo involuntario, de la desmesura y la grandeza, que se vuelven inteligibles uno por el otro “bajo la idea-límite de su unidad”.³⁶

El método de esta fenómeno-*logía* de las pasiones, como adelanta Ricœur, tendrá un necesario injerto hermenéutico, pues el mito y los símbolos servirán de guía heurística para elaborar conjuntamente una empírica y una mítica de la voluntad, en tanto “sólo un tal mito puede reagrupar, si se puede decir, el desorden, el contra-*cosmos* de las pasiones”.³⁷

En este punto, y a modo de síntesis, antes de intentar responder qué función tiene el método de la reducción fenomenológica en esta fenómeno-*logía* de las pasiones, y cómo puede llevarse a cabo una restauración a su estado originario en perspectiva del injerto hermenéutico, creo que es posible afirmar con seguridad que el planteo ricœuriano confronta el proceso de “simplificación”, desde el cual se comprenden las pasiones en los tratados filosóficos tradicionales, con un proceso de “reducción” al esquema original de las pasiones constituyentes de la praxis humana y del yo, que al menos sabemos, no se dará a nivel de una reducción trascendental. Entonces se vuelve a imponer una pregunta ineludible: ¿Cómo el método fenomenológico hace posible llevar a cabo esta tarea? ¿Cómo emprender una restauración que permita acceder a las pasiones constituyentes y comprender lo que son originariamente de forma latente en sus formas degeneradas de la avaricia, la ambición y la vanidad? Nos encontramos ante una tarea nada menor en tanto la fenomenología de las pasiones, que se elabora para la inserción de una base antropológica en el proyecto general de una filosofía de la voluntad, se ha convertido ahora en el inicio de una vía negativa que conduce hacia una fenomenología ontológica que requerirá de injertos y variantes hermenéuticas.

3. LA VARIACIÓN IMAGINATIVA DE LA INOCENCIA

Entre estos horizontes prospectivos y retrospectivos que configuran los textos ricœurianos de 1965 y 1951, se enmarca la particularidad de la vía metodológica que Ricœur introduce en *L'homme faillible* para esta fenómeno-*logía*

de las pasiones. En principio, se trata de una obra en la que —como vemos— no pretende sólo ofrecer una base o ampliación antropológica del problema de la voluntad analizado desde la perspectiva fenomenológica, sino también definir una vía de acceso metodológica para llevar a la fenomenología hacia el umbral de la ontología. Para acceder a las formas constituyentes y originarias de las pasiones, de las que luego surgen sus formas históricas desviadas, Ricœur recurre aquí no sólo a la vía larga de las objetivaciones al modo de una fenomenología al estilo hegeliano —la cual desarrolla en esta obra de forma anticipada al texto de 1965—, sino que primeramente propone que ese proceso de restauración de las pasiones como reducción a lo originario, se realice al modo de una “variación imaginativa” que recurra a la inocencia.³⁸

A este recurso procedente de Husserl, Ricœur lo “injerta” inmediatamente después de afirmar aquello que parecía extraño, pero que ahora se aclara algo más a la luz de la aporía que representa la *negatividad* o *no-ser* de ese *contra-cosmos* de las pasiones: en primer lugar, se comprende *originaria* o *esencialmente* esas modalidades primordiales del deseo humano y constitutivas de la humanidad del hombre, y sólo luego se comprenden las pasiones tal como se dan *empíricamente*.

Esa comprensión de lo originario en primer lugar, de lo degradado después, a partir de y por medio de lo originario, exige sin duda una especie de imaginación, la imaginación de la inocencia (*l'imagination de l'innocence*), la imaginación de un «reino» en donde esas demandas de tener, de poder y de valer no serían lo que de hecho son; pero esa imaginación no es ningún sueño fantástico, sino una «variación imaginativa» —por hablar como Husserl—, que saca a la luz la esencia, rompiendo el prestigio del hecho; al imaginar otro hecho, otro régimen, otro reino, vislumbro lo posible y, en lo posible, lo esencial; la comprensión de una pasión como mala requiere esta comprensión de lo primordial mediante la imaginación de otra modalidad empírica, mediante la ejemplificación en un reino de inocencia.³⁹

Si bien no es posible examinar toda la dimensión y extensión que la imaginación tiene para la filosofía ricœuriana, si cabe ocuparse del núcleo fenomenológico de esa imaginación constituido por la herencia husserliana de la “variación imaginativa”. Como método de acceso a otra modalidad *empírica posible* de las pasiones y a su *esencia* originaria, exige un examen detallado en razón de la compleja tradición de la procede y del uso que Ricœur hace de ella en perspectiva del injerto hermenéutico en su fenomenología.

3.1. La intuición de las esencias y la variación imaginativa

Es sabido que el método fenomenológico de Husserl, en el que se inscribe el recurso a las “variaciones imaginativas”, implica una serie de reducciones que descubren la esfera de las vivencias intencionales a fin de realizar un análisis descriptivo sobre los actos de la conciencia. Con ello la pretensión de Husserl no es

desarrollar tanto una investigación empírico-psicológica de la conciencia fáctica, sino, sobre todo, una investigación esencial de las estructuras necesarias y aprióricas de la conciencia en general, es decir, de cualquier forma posible de conciencia existente, independiente del caso particular, convirtiendo a la fenomenología en una ciencia no de hechos sino de esencias.⁴⁰ Por eso si bien es cierto que el método fenomenológico ha ido variando a lo largo del planteo husserliano, tal como señala Dieter Lohmar, el “progreso metódico decisivo para el desarrollo de esta pretensión [la de ser una ciencia de esencias]”⁴¹ es la intuición eidética o de esencias, la intuición de lo general o la abstracción ideatoria —nombres diferentes con los que Husserl denomina al método eidético— que luego se concretará como esa “variación eidética o imaginativa” de la cual se apropia Ricœur a fin de llegar a conocer “lo esencial” de las pasiones.

Husserl introduce y fundamenta el método de la intuición de las esencias en *Investigaciones lógicas* (1900-1901)⁴² donde distingue entre el acto intencional de la percepción inmediata, en el que los objetos percibidos pueden ser captados “directamente” o “dados de forma inmediata” en un nivel de actos fundantes, y la intuición categorial que sería donde hay verdaderamente conocimiento y de la cual la intuición de esencias sería una forma particular como conocimiento de lo general. Expliquemos estos pasos previos con un poco más de detalle. A diferencia de la percepción inmediata, en la intuición categorial se recorre una sucesión de actos fundantes que deben representar todos los casos posibles del acto intuitivo inicial, es decir, del acto que me da el objeto mismo en la conciencia. Pongamos un ejemplo, un caso sencillo de intuición categorial donde los actos fundantes sean percepciones inmediatas. Veo un “sillón de cuero”, es decir, (1) tengo una percepción inmediata y global de él, se trata de un acto intuitivo inicial que me da el objeto mismo (sillón de cuero). Allí ya son intencionados de forma implícita todos los elementos de sentido de ese objeto, aunque no sean todos atendidos de forma explícita. Para que se realice la intuición categorial, es decir, el conocimiento fundado, hay que (2) recorrer todas las percepciones singulares fundantes. Por ejemplo, ahora me puedo dirigir de forma explícita y voluntaria hacia uno de sus rasgos o elementos, digamos la textura del cuero, y todavía sigo percibiendo el sillón pero, por así decir, a través de la textura del cuero que es ahora explícitamente atendida. En la transición de la primera percepción global a esta segunda percepción singular atendida se produce lo que Husserl llama un “cubrimiento de sentido” entre (a) la intención al sillón de cuero donde el cuero era sólo implícitamente intencionado y (b) la intención donde el cuero ahora es explícita y voluntariamente atendida. Las “síntesis de cubrimiento” se producen al advertir que se encuentran elementos comunes de sentido en la transición de las percepciones fundantes que se transforman unas en otras, es decir, que una percepción anterior y la siguiente comparten el mismo sentido (apuntan a la identidad particular de ese cuero), aunque sea bajo una determinación diferente (los modos distintos de atención hacia él).⁴³ En nuestro ejemplo, la “síntesis de cubrimiento”

entre estas dos intenciones parciales permite la fase final (3) que es la dación intuitiva que cumple la intención cognoscitiva sintética de la intuición categorial, por la cual puedo decir: “El sillón es de cuero”. Dicho resumidamente, ese rendimiento surge de la diferencia entre lo que percibíamos al principio implícitamente y lo que se nos hace posteriormente explícito, entonces “advertimos algo” que ya habíamos percibido pero sin haberlo hecho todavía objeto de conocimiento. Sólo tenemos conocimiento de ese rasgo cuando se pasa de (1) una percepción global (2) al recorrido de una serie de percepciones singulares donde las intenciones son coaprehendidas mediante (3) un acto englobante dotado de una intención nueva y de nivel superior.

La intuición de esencias es una forma particular de esta intuición categorial y se divide también en tres fases similares: (1) la percepción global, (2) la creación de variantes con las síntesis de cubrimiento que se establecen entre las variantes y (3) el destacamiento y aprehensión objetiva de lo invariante que, en este caso, sería el conocimiento de lo general o de la esencia. En una primera aproximación ingenua y simplificada al caso que nos ocupa con Ricœur, los tres pasos serían: (1) la percepción inmediata de las pasiones como fenómeno del querer humano; (2) la creación de sus variantes y (3) la aprehensión de la esencia de las pasiones.

A diferencia de la intuición categorial, la primera característica distintiva de la intuición de las esencias es que la intuitividad de esta intención está dirigida, como decíamos, a lo general, es decir, a la esencia, a aquello común a todos los casos singulares. Si continuamos con el ejemplo del “sillón de cuero”, sería buscar responder, por ejemplo, ¿qué es un sillón? ¿cuál es la esencia de esa especie a la que referimos con el concepto de “sillón”? O en el caso ricœuriano ¿Qué son las pasiones? ¿Cuáles son sus elementos comunes y esenciales? Sin duda hay distintos tipos de sillones y distintos tipos de pasiones. Ahora bien, según el método eidético, la intuición de su esencia sólo sería posible si se recorre una sucesión de objetos de la percepción o de la fantasía, y mediante una “síntesis transversal de cubrimiento”⁴⁴ se alcanza el elemento de sentido (“sillón” o “pasión”) presente de la misma forma (lo invariante o lo general) en todos los casos recorridos (sillones altos, bajos, anchos, de uno, dos o más cuerpos, y así para las pasiones).⁴⁵

Ahora bien, un problema que se presenta y es el central para la apropiación que Ricœur hace de las “variaciones imaginativas”, es la relación entre la percepción y la fantasía. Se trata de un problema porque Husserl mismo varía en su modo de interpretar esa relación. En *Investigaciones lógicas* sostiene que la intuición de esencias debe construirse partiendo al menos de un acto que represente de forma intuitiva, es decir, un acto fundante que dé el objeto mismo, pero agrega que este acto puede ser también una representación de la fantasía.⁴⁶ En cambio en *Ideas I* (1913) hace referencia explícita a la preeminencia de la variación libre imaginativa para la intuiciones de las esencias: en el ámbito de las ciencias eidéticas la “libre fantasía ocupa una posición de privilegio con respecto a la percepción”.⁴⁷ Y continúa “la

«ficción» es el elemento vital de la fenomenología, como de toda ciencia eidética, que la ficción es la fuente de la que bebe el conocimiento de las «verdades eternas».⁴⁸ Luego en *Psicología fenomenológica* (1925) formula de forma definitiva el método de la intuición de esencias como “variación eidética” y no sólo considera que se puede partir indistintamente de un objeto percibido o fantaseado y que la variación de la fantasía es un privilegio, sino que a ese objeto que es punto de partida y modelo conductor es *necesario* modificarlo “libremente” en la fantasía; dicho de otro modo, para captar el *eidós* puro, la esencia, debe ejecutarse *necesariamente* una variación *libre*.⁴⁹ La diferencia central la explica Lohmar del siguiente modo:

En la variación eidética no se trata de crear efectivamente todas las variantes posibles, puesto que esto no sería posible, ya que la variación tiene que ser interrumpida fácticamente en algún momento. Lo que garantiza alcanzar la generalidad de los invariantes captados es la conciencia del libre «y así en adelante a voluntad» (Hua IX, 77) que participa en todas las variaciones. Este añadido de sentido del «y así en adelante a voluntad» es el elemento nuevo decisivo del método de la variación eidética (Hua IX, 79). Debe ejecutarse una variación libre, ilimitada en su número, es decir, en el caso ideal una «variación infinita» (íbidem), para que podamos captar el *eidós* puro.⁵⁰

La exigencia de que, en el procedimiento de variación eidética, deba darse una variación libre e ilimitada del objeto en la fantasía es vital para la fenomenología según Husserl, pero también es bien comprendido por Ricœur que lo explica de la siguiente manera:

Toda la fenomenología se hace sobre el plan de una intuición del *eidós*; que no se detiene a lo vivido individual incomunicable, pero alcanza en lo vivido su articulación interna inteligible, su estructura universal, en definitiva, una significación que viene a llenar más o menos o la percepción inmanente o incluso la imaginación de esta percepción, la cual, por sus variaciones, hace precipitar el «sentido» en el crisol del análisis fenomenológico.⁵¹

Así se llega a lo que Husserl llama la “apodicticidad” con la que se presenta la esencia y que Ricœur entiende como “la resistencia de la evidencia de la esencia prueba crítica de las variaciones imaginativas (a la cual no se le habría otorgado demasiado importancia en el método eidético de Husserl); aquí es donde la apodíctica evidencia excluye la duda y puede doblarse reflexivamente sin destruirse”.⁵²

3.2. La apropiación ricœuriana de la variación imaginativa

Con el recurso a la variación imaginativa, queda claro que Ricœur busca responder a la pregunta: ¿Cuál es la esencia de las pasiones? ¿Cuáles son sus componentes invariantes y originarios? O reformulando la cuestión a la luz de los tratados filosóficos tradicionales: ¿Son ellas, en verdad, esencialmente malas? ¿O al imaginar variaciones suyas se intuye la unidad de ciertos rasgos primordiales como

movimientos originales o impulsos trascendentes? Pero quizás la gran pregunta sea si realmente en Ricœur estos elementos esenciales se presentan como una intuición de la esencia de las pasiones, es decir, como un aprehender directo y evidente. Recordemos el texto con el que comienza *L'homme faillible*:

La naturaleza de esta nueva temática y de esta nueva metodología sólo estaba brevemente esbozada en la introducción del primer volumen. Se vislumbraba entonces la relación entre dos ideas directrices: de acuerdo con la primera, la nueva descripción sólo podía ser una *empírica de la voluntad* que procedía mediante la convergencia de indicios concretos, y no una *eidética* —una descripción esencial—, debido al carácter opaco y absurdo de la culpa. La culpa, decíamos, no es un rasgo de la ontología fundamental homogéneo a los otros factores que la descripción pura descubre: motivos, poderes, condiciones y límites. La culpa sigue siendo un cuerpo extraño dentro de la eidética del hombre. De acuerdo con la segunda idea directriz, el paso de la inocencia a la culpa no es accesible a ninguna descripción, ni siquiera empírica, pero sí a una *mítica concreta*. La idea de acceder a la empírica de la voluntad por medio de una mítica concreta, por consiguiente, ya se había forjado, pero entonces no se percibían las razones de este rodeo. ¿Por qué, en efecto, sólo se puede hablar de las «pasiones» que afectan a la voluntad en el lenguaje cifrado de una mítica? ¿Cómo introducir esta mítica dentro de la reflexión filosófica? ¿Cómo retomar el discurso filosófico después de haberlo interrumpido con el mito? Éstas son las cuestiones de método que han dominado en la elaboración de esta obra.⁵³

En este párrafo, las dos ideas directrices ya muestran la dificultad que representa apropiarse de la variación imaginativa en una fenómeno-*logía* de las pasiones. En primer lugar, ya desde *Le Volontaire et l'Involontaire*, la crítica ricœuriana a la fenomenología de Husserl no sólo pasa por su proyecto transcendental sino que alcanza al análisis eidético, que —como hemos visto— es posible gracias a la variación eidética de la imaginación y la captación intuitiva de las esencias. Ricœur sospecha de la donación de la intuición, es decir, de la posibilidad de captación inmediata del sentido de un fenómeno en la vivencia de la evidencia. Y frente a esa duda de la intuición interna en la evidencia del *cogito*, denunciaba en su texto de 1951 aquellas pretensiones “ingenuas” (*naïves*) de un sujeto que se erige en realidad primitiva o primordial bajo el pretexto de que él tiene la función transcendental de constituir los aspectos involuntarios de su vida y del mundo.⁵⁴ Ahora bien, a pesar de su cuestionamiento de una filosofía de la esencia, y su crítica al método eidético, no cabe dudas de que Ricœur lo asume y práctica en su forma de variaciones imaginativas, y eso no sólo en *L'homme faillible*, sino también en muchas de sus obras posteriores.⁵⁵ ¿Cómo puede ser esto?

Creo que la respuesta tiene al menos dos niveles que conjugan las dos ideas directrices ricœurianas. El primer nivel pasa por el hecho de que las variaciones imaginativas comienzan por ser justamente variaciones de las pasiones, es decir, de un no-ser, de un objeto opaco en sí, en términos ricœurianos de “un cuerpo extraño

dentro de la eidética del hombre” a través del cual, se descubre, en el fondo, la propia opacidad del *cogito*, y eso conduce *necesariamente* a descubrir otras instancias fundamentales de donación de sentido. En una fenómeno-*logía* de las pasiones, el sujeto transcendental no puede ser la instancia última donadora de sentido, por eso aparecen otras como la lengua, la tradición, el mito, la ideología, etc, que no se pueden reducir a una esencia unívoca y transhistórica; podríamos decir que ellas surgen como resultado de un cierto fracaso del método eidético frente al fenómeno de las pasiones.

Y digo “cierto fracaso” porque no cabe dudas, que en *L’homme faillible*, Ricœur asume una *epojé* respecto a la facticidad de las pasiones y, sobre todo, tal como han sido vinculadas al mal por el examen de los tratados filosóficos clásicos. En términos husserlianos, ya no concede validez a la creencia natural de las pasiones como males, creencia que, por otro lado, es inherente a la experiencia del mundo cuando hablamos de ambición, avaricia o vanidad; males incuestionables y constantes que están ahí delante de nosotros. Además al abandonar la actitud natural, es innegable que Ricœur instala la comprensión de las pasiones en una perspectiva fenomenológica dirigida a la vida de la conciencia que asume ya desde el principio de su programa de una filosofía de la voluntad. En vez de los objetos de las pasiones puras y simples, aprehende las vivencias subjetivas correspondientes, en las cuales las pasiones llegan a ser para nosotros «conscientes» o se nos «aparecen» en su negatividad. Las vivencias de las grandes pasiones se presentan en el mundo percibido como fenómenos donados a la conciencia intencional que afectan a su propia intencionalidad (por ejemplo, en el caso de la avaricia, afecta la modalidad intencional de la pasión originaria por tener; o en general son para la conciencia, como las describe Ricœur, una “nada intencional”).

A pesar de estas marchas y contramarchas de la recepción ricœuriana, no hemos llegado aún a la particularidad más profunda y fundamental de su planteo, su auténtica herejía.⁵⁶ Ella radica en que para ensayar la variación imaginativa de las pasiones, romper los hechos, es decir, las pasiones tal como se dan empíricamente degeneradas, y sacar a la luz su esencia, Ricœur afirma que esa variación imaginativa debe producirse “en forma libre y arbitraria” —siguiendo a Husserl— pero en variantes de un tipo específico, en tanto variaciones “de la inocencia”.⁵⁷ Sin duda, esto presenta un primer problema evidente y es que contradice la percepción inmediata de las pasiones degeneradas, es decir, no estaría en el acto fundacional perceptivo que debería ser punto de partida de las variaciones imaginativas. Frente a este aparente problema metodológico, creo que se inscribe la segunda idea directriz, que es la del paso de la inocencia a la culpa, accesible a través una *mítica concreta*, que debe reintroducirse dentro de la reflexión filosófica, —y que Ricœur lo hará a través de la hermenéutica—.

Si se retoma el problema desde sus orígenes, vale recurrir al *Diccionario de la Real Academia Española*. Allí la palabra “inocencia” tiene el significado de un “estado del alma limpia de culpa”, “exención de culpa en un delito o en una mala acción”, “candor, sencillez”. La descripción ricœuriana de la inocencia está íntimamente vinculada con la primera significación de ausencia o ignorancia del mal; en sus palabras: de la “falibilidad sin la culpa, y dicha falibilidad no sería sino fragilidad, debilidad, pero en ninguna manera degradación”.⁵⁸ Esta caracterización de la inocencia como determinante de las variaciones imaginativas, ya es de alguna manera –y como adelantábamos– una *epojé*, pues presupone que una reflexión filosófica que permita el acceso a la esencia de las pasiones empíricamente degeneradas y vinculadas con el mal como pasividad, sólo puede darse imaginando de forma libre y arbitraria las variantes de posibilidades de cómo hubieran sido o podrían ser esas pasiones en un reino sin mal. Eso significa recurrir a un método para hacer el camino inverso al que accedemos por los mitos, es decir, “el paso de la culpa a la inocencia” que permita no sólo a la filosofía volver a pensar el mito, sino hacer una *mítica* de las pasiones que ahora sólo aparecen posibles gracias a haber accedido a otra *empírica posible* de ellas que no es la de su facticidad degenerada.

Siguiendo su apropiación de las variaciones imaginativas cabe aclarar que para Ricoeur no es posible un acceso directo a una inocencia original del hombre.⁵⁹ No obstante, respecto a las pasiones, si se siguen las tres fases de la intuición eidética que habíamos ensayado en aquella primera aproximación ingenua y simplificada, se podría formular ahora con mayor precisión: (1) la percepción inmediata de las pasiones es en verdad la percepción de fenómeno negativo del querer humano, es decir, el acto de fundación que me da el objeto de la pasión, me da un “no-ser”, una “negatividad”. Sin duda es cierto que podemos partir también de actos fundacionales fantaseados, como dice Husserl, por lo cual el procedimiento estaría justificado.⁶⁰ Podemos tomar también como punto de partida la fantasía de una pasión inocente, lo que en cierto modo significaría hacer una *epojé* de su mal, lo que Amalric llama una reducción ética. No dejaría de ser un punto de partida válido porque sería una pasión no percibida pero fantaseada como inocente, por lo cual se podría variar a partir de ella. En perspectiva de este problema del punto de partida, recordemos que Ricœur dice: “es preciso ahondar, horadar *bajo* las «pasiones» que, en la vida histórica y cultural del hombre, ocultan la inocencia de la «diferencia» bajo la tapadera de la «preferencia» orgullosa y mortífera”.⁶¹ El hecho de que la inocencia misma aparezca como diferencia originaria que debe ser descubierta “horadando” hasta llegar a los niveles constituyentes, asume un supuesto que el propio Ricœur reconoce y es el siguiente: si los elementos degenerados, que son las pasiones históricas, no nos dan ninguna indicación sobre el sustrato primordial del cual degeneraron, entonces no puede decirse que el hombre haya degenerado.⁶² Es decir que la inocencia ya se encuentra como indicación en el punto de partida de las pasiones históricas, por lo cual puede ser un elemento de sentido que, a pesar de ser *contra-fáctico*, pre-apunta

a variaciones posteriores inocentes permitiendo la descripción eidética de las posibilidades primordiales. El inicio del pasaje hacia una ontología, como propone Ricœur, pasa entonces por (2) la creación de estas variantes imaginativas del *no-ser* de las pasiones,⁶³ es decir, variantes inocentes, libres e ilimitadas en su número, (en el caso de la meta-ideal, variaciones infinitas, con esa conciencia de “libre y así en adelante a voluntad” que caracterizaba Husserl), que permitan un “cubrimiento de sentido” determinado por la abstracción de la culpa, lo que, por otra parte, repetimos, estaría justificado porque el punto de partida sería *necesariamente* imaginado como pasión sin culpa. Sería *como si* entre la *empírica* y la *mítica* de las pasiones el método de las variaciones imaginativas erigiera la modalidad de otra *empírica posible* bajo la obligación de preguntar(se) ¿cómo habrían sido sin mal?⁶⁴ Sin duda, este uso ricœuriano de la variación eidética no deja de generar interrogantes en perspectiva de la tercera fase de la intuición de esencias, es decir, el destacamiento y aprehensión objetiva de lo invariante que, en este caso, sería el conocimiento de lo general o de la esencia de las pasiones. Por ejemplo: ¿Qué significa imaginar a las pasiones en variantes o modalidades empíricas inocentes? ¿Qué permiten intuir como posibilidades primordiales sus variaciones imaginativas específicas en un reino de inocencia? ¿Y qué descubre esa inocencia primordial constituyente en los niveles constitutivos? Antes de buscar respuesta a estas preguntas, la apropiación ricœuriana ya apunta hacia dos productividades importantes que hemos de alguna manera esbozado:

(a) Por un lado, en Husserl la intuición de esencias es un intento por separarse del hecho empírico y encontrar la invariante necesaria no sólo en todos los casos reales sino “en todos los casos posibles”; lo cual es sin duda fundamental para Ricœur en el fenómeno de las pasiones donde no hay una modalidad empírica inocente que se dé a la percepción inmediata. Además el recurso necesario a la fantasía y la consideración de que la variación de la fantasía está unida a la estructura de la arbitrariedad, es decir, que cada variación debe contener una co-mención, un elemento de sentido, que pre-apunta a una variación posterior que en este caso es el recurso a variaciones inocentes, (me) libera de las pasiones en su facticidad negativa, es decir, del extremo de la culpabilidad, ya que puedo examinar los casos no sólo que conozco y que se dan empíricamente en su negatividad, sino también aquellos otros casos posibles (como pasiones inocentes) y tener un cubrimiento de sentido en sus variaciones. Se trata, en el fondo, de una forma crítica de cuestionar el uso de la imaginación en los tratados filosóficos tradicionales y mostrarlo como una respuesta metodológica ante la aporía de las pasiones, es decir, ante el carácter absurdo e irracional de la experiencia del mal, que libera a la reflexión filosófica, al discernimiento y a la libertad moral; de modo que se convierte en un método crítico de la realidad fáctica objetiva pero también de la afectividad subjetiva.

(b) Por otro lado, para Husserl todas las variantes fantásticas que cada uno pueda crear, si bien deben ser libres e ilimitadas en su número, siempre llegan hasta un número finito, pues deben interrumpirse en algún momento. Se trata de un límite del procedimiento de variación que no puede ser superado y que en términos ricœurianos está constituido por el extremo de la finitud. En el camino metodológico, ése es el límite final frente a la meta ideal. En el otro extremo, en el inicio, se encuentra otra limitación que es la del concepto de pasión, cuyo primer contenido es vago, pues surge de síntesis pasivas constituyentes. Sin duda ese concepto ya incluye en su vaguedad elementos empíricamente degenerados, pero no obstante es orientador pues guía las variaciones imaginativas de la inocencia, que a su vez aclaran su contenido, abstrayéndole el contenido de mal y culpa.⁶⁵ Dentro de los límites semánticos del concepto que las variaciones imaginativas van explicando, ambos “límites” como extremos empíricos, el de la finitud y el de la culpabilidad, enmarcan la dinámica de las variaciones imaginativas de la inocencia que reconducen a la reflexión filosófica hacia los mitos, el simbolismo, el lenguaje, etc. Frente al carácter opaco y absurdo de las pasiones, su aporía metodológica, conduce necesariamente desde una fenómeno-*logía* de las pasiones, que accede desde su no-ser al ser total de la voluntad y de la existencia humana, hacia una hermenéutica de sus objetivaciones. La variación imaginativa de la inocencia, en tanto imagina posibilidades inocentes que se encuentran relatadas en los mitos y símbolos convierte a estos en objeto de interpretación. Allí en el inicio del pasaje a una fenomenología ontológica se inicia la vía larga de la hermenéutica que permite discernir en la realidad empírica la emergencia de posibilidades rectas de las objetividades, pero también de afectos y actitudes subjetivas que ya se están dando en una línea orientada hacia la utopía, pero todavía no realizada y nunca totalmente realizable.⁶⁶

Desde ambas productividades, la reducción eidética como reducción ética, tal como la entiende Amalric, o como reducción mítica, en tanto la *empírica negativa* de las pasiones es la que, a través de sus variaciones imaginativas, permite reapropiarse de los mitos y símbolos como objeto de la reflexión filosófica. En síntesis, creo que en Ricœur la tercera fase de la intuición de la esencia de las pasiones puede darse si el método eidético se continúa por la “vía larga” del método hermenéutico; en este sentido el paso por la variaciones imaginativas de la inocencia son el punto de encuentro fundamental. La conciencia recorre la vía larga no sólo porque imagina la vivencia de sus pasiones en otra modalidad empírica contraria que está latente como posibilidad originaria, sino porque sólo así accede indirectamente y de forma mediata a la comprensión de sí misma a través de sus objetivaciones; por eso es que para Ricœur podemos verdaderamente aislar las representaciones de la pasión en su inocencia primordial de las descripciones desviadas a través de las cuales percibimos su originariedad, aunque sea solamente en un plano imaginario:

(...) la imaginación de la inocencia no es más que la representación de una vida humana que realizaría todas sus posibilidades fundamentales sin distancia alguna entre su destino originario y su manifestación histórica. La inocencia sería la falibilidad sin la culpa, y dicha falibilidad no sería sino fragilidad, debilidad, pero en ninguna manera degradación. Poco importa que yo no pueda representarme la inocencia más que recurriendo al mito, como un estado acaecido «en otros lugares» y «en otros tiempos», que no tienen cabida en la geografía ni en la historia del hombre racional. Lo esencial del mito de la inocencia consiste en proporcionar un símbolo de lo originario que se trasluce en la degradación y la denuncia como tal; mi inocencia es mi constitución originaria proyectada en una historia fantástica. Esta imaginación no resulta nada escandalosa para la filosofía; la imaginación es un modo indispensable en la investigación de lo posible. Se podría decir, al estilo de la eidética husserliana, que la inocencia es la variación imaginativa que hace brotar la esencia de la constitución originaria, haciéndola aparecer *en* otra modalidad existencial; la falibilidad aparece entonces como posibilidad pura, sin la condición degradada a través de la cual aparece normalmente.⁶⁷

En este sentido, el trabajo de la imaginación no es un escapismo nostálgico desde lo dado e inmutable, es más bien un medio indispensable para la comprensión de lo posible, que es inherente a lo dado y a lo actualmente realizado. Aparece así una de las cuestiones metodológicas más difíciles de *Philosophie de la Volonté* que lleva necesariamente a pasar por la hermenéutica en tanto la intuición de la esencia de las pasiones reenvía a la fenomenología más allá de ella misma; por eso según Amalric, la introducción de la “variación imaginativa” significa nada más ni nada menos que el germen de todo el resto de la filosofía ricœuriana de la imaginación y su carácter de germen radica en que la variación imaginativa funciona por primera vez aquí como término mediador.⁶⁸ De modo que este procedimiento ricœuriano podría ser su propio aporte a la herejía fenomenológica, como esa vía intermediaria que pone “contrarios” en diálogo para pensar desde allí creativamente. Sólo así se inicia el constante pasaje a la ontología y a lo esencial latente *a partir de y por medio de* lo cual se comprende la facticidad de las pasiones. En este sentido el centro metodológico de la obra está en perspectiva del inacabamiento en el proyecto del tercer tomo, para “pensar, no ya “tras” el símbolo, sino “a partir” del símbolo”.⁶⁹

Aclarado en lo posible este complejo recurso de las “variaciones imaginativas de la inocencia” se vuelve sobre su objeto: las pasiones. ¿Que se intuye en las “síntesis de cubrimiento” entre las distintas variaciones de la inocencia en cada una de las tres pasiones kantianas? Enfrentamos entonces las preguntas que atañen a la fase final de la intuición de las esencias: (3) ¿Qué se aprehende de la esencia de las pasiones originarias y constituyentes del tener, del poder y del valer, de las que derivan las pasiones degeneradas? ¿Y que aportan a esas esencias las interpretaciones simbólicas y míticas? E incluso ¿qué se aprehende de la esencia de la pasión en general o de la esencia de la existencia humana? Para responder, a continuación y brevemente se recorre cada una de las tres pasiones, por la vía de la variación

imaginativa de la inocencia, comprendiendo una fenomenología al estilo hegeliano de las objetividades y abriendo el camino a la reflexión hermenéutica sobre sus mitos y símbolos, pues “el mito de la inocencia es el deseo, el coraje y la experiencia imaginaria que sostienen la descripción eidética de voluntario e involuntario”.⁷⁰

4. LAS PASIONES ORIGINARIAS

1) Las pasiones degeneradas del tener o de la posesión (la avaricia, la codicia, la envidia, etc.) nos ponen ante un dominio de objetos: la objetividad “económica” cuyo foco está en la proliferación de nuevos objetos, valores de cambio, signos monetarios, estructuras, instituciones, etc. La acción imaginativa de la inocencia descubre en esas pasiones que propiamente interiorizan la relación con la cosa económica, la exigencia o instinto de tener que le es inherente a ésta. Ese instinto o pasión de tener se descubre imaginativamente para Ricœur como un instinto esencial de humanidad en el sentido de que en él se construye el “yo” apoyándose en la posesión de lo “mío”. Incluso las mayores alienaciones de la historia presuponen necesariamente que existió o pudo existir (Ricœur utiliza tanto el verbo en pasado como la posibilidad) una apropiación de carácter constitutivo sin alienación. Ése es el límite de las variaciones imaginativas de la inocencia por el que se alcanza un componente último general, es decir, una intuición de su esencia que Ricœur explica del siguiente modo:

No puedo *imaginar* una suspensión del tener tan radical como para que suprima todo punto de apoyo del yo en lo mío; si la bondad del hombre ha de ser posible, aunque sea a título de utopía del pasado o del porvenir, dicha bondad entraña la inocencia de un determinado tener; hay que poder trazar una línea divisoria que pase, no entre el ser y el tener, sino entre el tener injusto y una posesión justa que distinguiría a los hombres sin excluirlos mutuamente.⁷¹

Es decir, aun en el caso en que cualquier variación de inocencia imaginada fuese incompatible con la apropiación privada, todavía se reafirmaría la relación entre el hombre y el tener en el plano del nosotros, pero a través del “nosotros” y de lo “nuestro”, el “yo” terminaría por adjudicarse lo suyo, que él llamaría lo “mío”.

La variación imaginativa, —dice Ricœur— encuentra así un límite que da testimonio de la resistencia de una esencia: no puedo imaginar el yo sin lo mío, el hombre sin el tener; en cambio, puedo imaginar una relación inocente entre el hombre y el tener dentro de una utopía de la apropiación personal y comunitaria.⁷²

Así el hombre llega a ser conciencia de sí en cuanto que vive dicha objetividad económica como una nueva modalidad de su subjetividad, y alcanza “sentimientos” específicamente humanos, relativos a la disponibilidad de las cosas como cosas trabajadas, hechas, apropiadas, mientras él mismo se convierte en apropiante-expropiado. En ese doblarse reflexivamente sin destruirse alcanza necesariamente la hermenéutica simbólica o mítica, pues esa pasión primordial

inocente del tener se concreta en el mito paradisiaco donde el hombre no posee más que lo que cultiva, ni tiene más que lo que crea. En él no se trata para Ricœur de revelarnos el origen histórico del mal, sino de permitir pensar el significado “malo” o “degenerado” de la pasión de tener, proporcionándole como fondo, la inocente exigencia humana de tener y calificando el *Habsucht* kantiano como la “perversión” de ese sentimiento original.

2) Las pasiones degeneradas del poder (la ambición, la avidez) se descubren a través de la objetividad de la política, el instinto o pasión de poder, donde las relaciones de organización y jerarquización surgidas del trabajo y del esfuerzo de resistencia frente a las fuerzas de la naturaleza, constituyen los vínculos del mandato y la obediencia que se objetivan en una autoridad institucional. Por la función de la imaginación de la inocencia “puedo representarme una autoridad que se propusiese educar al individuo para la libertad, que sería poder sin ser violencia; en suma, puedo imaginar la diferencia entre el poder y la violencia.”⁷³ Estas imaginaciones de la inocencia se concretan en relatos míticos como el del Reino de los Cielos, el de la Ciudad de Dios, o el de un Mundo de amigos, que crean utopías ficcionales que dan testimonio de esa pasión originaria inocente que regula todos los esfuerzos históricos que el hombre puede hacer para transformar el poder en una educación para la libertad. Por eso una libertad imaginada en estado de inocencia no sentiría en absoluto la limitación de la autoridad como una prohibición, sino que la orientaría y salvaguardaría.

3) Las pasiones degeneradas del valer (la vanidad y la vanagloria), se descubren a través de la imaginación de la inocencia en las objetividades de la cultura como una demanda originaria de estima. El hombre necesita valer en la opinión de los otros. Dice Ricœur: “En esta demanda de estima, late un deseo de existir, no mediante la afirmación vital de sí mismo, sino gracias al reconocimiento gracioso del otro”.⁷⁴ En ese sentido, se descubre que todos somos de alguna manera mendigos los unos de los otros, pues cada “sí mismo” se funda sobre la vinculación ontológica que es la pertenencia al “nosotros”. Se manifiesta entonces una forma originaria de demanda recíproca, una pasión de reconocimiento, que según Ricœur constituye el verdadero paso de la simple conciencia a la conciencia de sí, que no se logra ni con las relaciones interhumanas derivadas del tener (económicas) que son de mutua exclusión, ni con las derivadas del poder que son jerarquizadoras y asimétricas (políticas). Aquí lo que cada uno espera originariamente del otro es que él le devuelva su rango de humanidad, que le estime de modo que declare y confirme su humanidad; de esta objetividad formal deriva el valor de las obras de la cultura que dan testimonio de esa humanidad y que son objeto de la hermenéutica. Sobre esta variación que nos conduce a la pasión del valer como reconocimiento, la reflexión filosófica se abre a la hermenéutica de los mitos escatológicos o de segundas venidas, donde el otro nos devuelve originariamente nuestro rango de humanidad.⁷⁵

En cada una de estas tres dimensiones pasionales, la vida apasionada de la inocencia se presenta en el plano de la *interpretación* mítica como *constituyente* de la existencia histórica, de manera que:

la entrega inquieta del apasionado es como la inocencia primordial de lo pasional (*la innocence primordiale du passionnel*) y, al mismo tiempo, la fragilidad esencial de donde procedió. En la relación del apasionado con lo pasional es donde se comprende, mejor que en ninguna otra parte, que las estructuras de falibilidad son el suelo previo de la culpa.⁷⁶

Hemos alcanzado lo que para Ricœur es el verdadero objeto esencial de la antropología filosófica al que se accede a través del “no-ser” en una fenómeno-*logía* de las pasiones y gracias a sus variaciones imaginativas inocentes: el estado de falibilidad, la debilidad, la esencial fragilidad de la existencia humana sin estar determinada ella por la falta o la culpa. La desproporción humana originaria en sus distintos órdenes, entre ellos el orden afectivo que servía de punto de partida antropológico para este examen, brota de esa falibilidad, debilidad originaria o falla, (*faille, écart, fêlure, déchirement*) que es constituyente del corazón humano en su misma inclinación o movimiento trascendente.⁷⁷

No obstante, desde allí, confiando en que la variación eidética permite conducir a grados superiores de generalidad, intuyendo generalidades de un nivel superior,⁷⁸ se podría alcanzar también la intuición de lo general de la pasión misma, es decir, lo invariante que surgen de las síntesis de cubrimiento en las diferentes variaciones imaginativas inocentes de las distintas pasiones, en suma: el concepto de pasión explicado en su contenido como “pasión por lo posible”. La plausibilidad de tal camino metodológico hacia esta intuición se apoya en que, lo que las variaciones imaginativas inocentes de cada una de las pasiones descubre, es lo originariamente posible en lo empíricamente dado, por eso en *Le conflit des interprétations* (1969) siguiendo a Kierkegaard, Ricœur dice que “podemos dar a la libertad según la esperanza el nombre de «pasión por lo posible»”.⁷⁹ Y agrega “en tanto pasión por lo posible, la esperanza se opone diametralmente a esta primacía de la necesidad”⁸⁰ que, a la luz de nuestro examen, adquiere aquí la forma de la esclavitud en una *empírica* de las pasiones que no haya sido pensada por la reflexión filosófica a través del método fenomenológico de las variaciones imaginativas de la inocencia y de una hermenéutica *mítica*.

CONCLUSIONES

A modo de cierre de este largo itinerario por una fenómeno-*logía* de las pasiones a través de sus variaciones imaginativas inocentes, destaco dos aspectos centrales:

1) El rol que cumplen las pasiones en *L'homme faillible* no es sólo antropológico a fin de contar con una base para una *mítica* que repiense el problema del mal y permita desarrollar otra *empírica* y una *poética* de la voluntad, sino que ellas constituyen la apertura de un camino metodológico frente a las aporías, que esconde también la interpretación que el propio Ricœur tiene de la fenomenología y de esta obra como una pequeña ontología.⁸¹ Ante la “aporía” de las pasiones y en el horizonte inacabado del proyecto de *Philosophie de la volonté*, el recurso al método de las variaciones imaginativas de la inocencia parece extenderse desde el injerto de *L'homme faillible* a casi toda la obra posterior de Ricœur. Su productividad en este sentido ha sido inmensa. La referencia a las variaciones imaginativas aparece, por ejemplo, en su obra hermenéutica fundamental *La métaphore vive* (1975) como variaciones imaginativas de la ficción.⁸² Continúa en *Phénoménologie et herméutique: en venant de Husserl...* (1975) donde la realidad es metamorfoseada gracias a las *variaciones imaginativas* que la literatura opera en ella y el *ego* debe *responder a*, es decir, asumir para sí esas variaciones imaginativas”.⁸³ Asimismo en *La fonction herméutique de la distanciation* (1975) habla nuevamente de las variaciones imaginativas sobre el *ego* a las que me introduce la lectura⁸⁴ y en *Herméutique philosophique et herméutique biblique* (1975) confiesa: “Me arriesgué a hablar una primera vez de la dimensión *creadora* del distanciamiento, utilizando una expresión tomada de Husserl; hablé de las *variaciones imaginativas* sobre mi *ego*, para señalar esta apertura de posibilidades nuevas que es la obra misma en mí de la *cosa* del texto”.⁸⁵ En estos textos, se prepara para aparecer luego como concepto central de *Temps et Récit II* (1984)⁸⁶ y, sobre todo, *Temps et Récit III* (1985) donde describe a las variaciones imaginativas como un “método privilegiado” para mostrar cómo el tiempo humano se constituye en la intersección del tiempo histórico y el tiempo de ficción.⁸⁷ Al año siguiente en *La vie: un récit en quête de narrateur* (1986) agrega: “Es así por medio de las variaciones imaginativas sobre nuestro *ego* que tratamos de hacer sobre nosotros mismos una comprensión narrativa, la única que escapa a la alternativa aparente entre cambio puro e identidad absoluta. Entre los dos resta *la identidad narrativa*”.⁸⁸ En *L'idéologie et l'utopie*, (1986) reconoce que “si yo debiera referir esta estructura de la utopía a la filosofía de la imaginación, diría que ella se refiere a las variaciones imaginarias alrededor de una esencia que propone Husserl. La utopía permite variaciones imaginarias alrededor de cuestiones como la sociedad, el poder, el gobierno, la familia, la religión”.⁸⁹ Y más tarde en *Soi-même comme un autre* (1990) retoma el tema central de la identidad para examinar la dialéctica de la mismidad e ipseidad que abre el espacio de las variaciones imaginativas.⁹⁰ Incluso el tema mantiene su vigencia en sus obras finales. En *La Mémoire, l'Histoire, l'Oubli* (2000) dice: “Es la necesidad de completar la eidética de la memoria mediante un examen de variaciones imaginativas que el curso de la historia ha privilegiado”.⁹¹ Y en *Parcours de la reconnaissance* (2004) vuelve a reconocer que: “En cuanto a la identidad *ipse*, corresponde a la ficción producir una

multitud de variaciones imaginativas gracias a las cuales las transformaciones del personaje tienden a hacer problemática la identificación del mismo”.⁹²

2) A la luz de esta inmensa productividad, la grandeza de la herejía ricœuriana parece haber sido modificar la práctica fenomenológica para poder continuarla. Quizás con la pretensión de salvar la “buena semilla” del método fenomenológico, reconociendo los propios límites de la fenomenología incluso en sus elementos no transcendentales, y reconduciéndola hacia una ontología utópica que la puso de camino a la hermenéutica como teoría de la comprensión y de la interpretación de la experiencia humana a partir de sus objetivaciones culturales e históricas. Sin duda, hasta sus últimas obras Ricœur no cesó de referir a la base fenomenológica como una suerte de garantía para la promoción de las grandes categorías hermenéuticas, pero el centro de su propuesta lo constituye innegablemente el giro hermenéutico de su fenomenología. Y sería válido por qué otras críticas radicales al idealismo trascendental de Husserl, no han dado como fruto una fenomenología hermenéutica, y ¿por qué sí con Ricœur?

Pues bien es conocido que para explicar lo particular de su giro él mismo ha utilizado una palabra: el concepto de “*greffe*” (injerto) que, no es secundario, pues Ricœur lo utiliza ya desde sus primeros tiempos fenomenológicos.⁹³ Tal como señala Bégout, un “injerto” habla de orígenes distintos y puede prender o, a causa de cierta incompatibilidad, ser rechazado como un cuerpo extraño. Este “filósofo cirujano” realizó el “injerto” de la hermenéutica en el cuerpo de la fenomenología en los inicios de los años 60; de ese tiempo data el momento de inflexión de la crítica fenomenológica hacia una hermenéutica post-crítica.⁹⁴ Sin duda el trasplante ha dado resultado y hoy tenemos un cuerpo nuevo el de una *fenomenología hermenéutica*, donde la fenomenología reposa sobre presupuestos hermenéuticos y la hermenéutica reposa sobre presupuestos fenomenológicos.⁹⁵ Ahora bien, el segundo aspecto a destacar anida precisamente allí en ese lugar y en ese tiempo precisos de mediación; y lo formulo a modo de dos preguntas que restan aquí incontestables: 1) ¿El injerto de *L’homme faillible* en *Philosophie de la Volonté* como necesidad insoslayable de contar con una base antropológica para el desarrollo total del proyecto, no fue también, y en el fondo, el corte metodológico de la fenomenología que permitió el injerto hermenéutico? Es decir, ¿no fue el método de las variaciones imaginativas la condición de posibilidad para la variación de la propia fenomenología? 2) El sustento de una posible respuesta para esta pregunta, viene de la mano de la segunda y última interrogación: ¿La gran herejía de las variaciones imaginativas ricœurianas no fueron a la vez la primera gran doctrina metodológica de la hermenéutica?⁹⁶ Solo podemos afirmar con seguridad que la actualidad y vitalidad de las reflexiones fenomenológicas y hermenéuticas de Ricœur demuestran que la operación ha tenido éxito.

¹ El presente trabajo es una ampliación de la ponencia presentada en el VI Coloquio de Fenomenología y Psicoanálisis “Las pasiones del ser hablante”, realizado en la Universidad de Ciencias Empresariales y Sociales, del 30 y 31 de agosto de 2016.

² Si se consulta el *Diccionario de la Real Académica*, la palabra “pasión” tiene entre sus primeros significados el sentido de pasividad: “Acción de padecer”; “Lo contrario a la acción”; “Estado pasivo en el sujeto”, pero también los significados relativos a: “Perturbación o afecto desordenado del ánimo”; “Inclinación o preferencia muy vivas de alguien a otra persona”; “Apetito de algo o afición vehemente a ello”; lo que llamaríamos “pasiones” en sentido propio.

³ Otras obras de Ricœur donde aparece el tema de las pasiones, aunque nunca como tema principal, se ubican sobre todo entre los dos años de publicación de los dos tomos de *Philosophie de la Volonté*, lo cual muestra la continuidad de la problemática que Ricœur mantenía durante ese período: “Méthode et tâche d'une phénoménologie de la volonté” (1951), “Sur la phénoménologie” (1951), “Kant y Husserl” (1954), “Histoire et Vérité” (1955), “Sympathie et respect” (1959), “Le sentiment” (1959), y “De l'interprétation. Essai sur Freud” (1965). Respecto a las traducciones, aclaramos que si bien nos manejaremos con las ediciones castellanas disponibles, haremos los señalamientos o correcciones que sean necesarios cuando creamos que éstas no se adecúan a las ediciones francesas originales, o haremos traducciones propias en caso de no contar con ediciones publicadas en español.

⁴ En una entrevista el propio Ricœur reconoce algo interesante que refuerza nuestro poner foco sobre *L'homme faillible*: “El trabajo al cual yo estoy finalmente más cercano, es *L'homme faillible*, que era una pequeña ontología, centrada sobre la idea de la desproporción, de la fragilidad del término medio entre dos extremos, tanto en el plano del pensamiento como en el de la voluntad y el sentimiento.” “Entretien avec Paul Ricœur. Questions de J.-M. Le Lannou”, *Revue de sciences philosophiques et théologiques* 74 (1990), 89; citado por AMALRIC, J. J., *Paul Ricœur, l'imagination vive. Une genèse de la philosophie ricœurienne de l'imagination*, Éditions Hermann, Paris, 2013, 590.

⁵ No puede descartarse que esta perspectiva de interpretación de las pasiones vinculadas al mal esté ligada también al horizonte configurado por la religiosidad protestante del propio Ricœur. Si bien no es posible examinar dicha influencia, remitimos a François Dosse que describe con claridad la imbricación de este “pensador creyente”: “Desde el comienzo, el joven protestante que es ve en la filosofía un desafío mayor a su creencia; este diálogo interior nunca ha cesado. Esta tensión misma lo conduce a los límites del agnosticismo. Está en la base de su doble creatividad, la de un creyente diferente en tanto filósofo y la de un filósofo diferente en tanto creyente. En ningún momento filósofo cristiano, siempre ha sido un cristiano filósofo. El mismo grado de exigencia se testimonia en él tanto en el plano confesional y exegético de su vida como en el plano filosófico.” DOSSE, F., *Paul Ricœur. Los sentidos de una vida (1913-2005)*, FCE, Buenos Aires, 2013, 22.

⁶ RICŒUR, P., *Finitud y culpabilidad*, Ed. Trotta, Madrid, 2004, 12-13. No deja de ser llamativo que el lugar del prólogo donde Ricœur hace referencia a esta imposibilidad del tratamiento filosófico de las pasiones sea en el contexto de la explicación de lo que sería el tercer volumen de *Philosophie de la Volonté*, que jamás será publicado. Por otro lado, es allí donde Ricœur reconoce que la cuestión más difícil de *Philosophie de la Volonté* es metodológica —un reconocimiento importante en perspectiva del análisis que desarrollaremos—.

⁷ RICŒUR, P., *Finitud y culpabilidad*, 478.

⁸ Si bien no será el tema central de este trabajo, ya es bien conocida la “vía larga” que la conciencia atraviesa hacia la comprensión de sí a través de la hermenéutica y que a Ricœur le conduce a examinar aquí la representación mítica de los pasiones; no obstante, en un artículo del año 2000 en el que revisa toda su obra, describe su propia postura con claridad al decir: “no hay comprensión de sí que no esté mediatizada por signos, símbolos y textos; la comprensión de sí coincide, en última instancia, con la interpretación aplicada a estos términos mediadores.” RICŒUR, P., “Fenomenología y hermenéutica de la narratividad”, *Anàlisi* 25 (2000), 203.

⁹ Respecto a este procedimiento de simplificación que reduce el sentido de pasión al de pasividad vinculada al mal, Ricœur lo encuentra por ejemplo en Descartes cuando afirma que “Todo cuanto se hace

o acontece de nuevo es denominado normalmente por los filósofos una pasión en función del sujeto a quien acontece, y una acción en función del que hace que acontezca (*Tratado de las pasiones*, I, 2). La distinción entre la voluntad y el entendimiento de la IV *Méditation* no era sino un caso particular de la distinción entre las acciones y las pasiones del alma (*Tratado de las pasiones*, I, 17), en el sentido de que el afirmar, elegir son las acciones del alma, mientras que nuestras percepciones o conocimientos «se encuentran en nosotros, debido a que con frecuencia no es nuestra alma quien las hace tal y como son y a que las recibe siempre de las cosas que ella representar» (ibíd.). Por tanto, la dialéctica de lo Infinito y de lo Finito tiene lugar entre *Hacer y Recibir*.¹⁰ RICŒUR, P., *Finitud y culpabilidad*, 52-53. También explica este procedimiento de simplificación en dos textos; uno anterior a *L'homme faillible*, de 1959, titulado “Le sentiment” y publicado en *A l'école de la phénoménologie*, Vrin, Paris, 2004, 328, y en *Soi-même comme un autre*, Seuil, Paris, 1990, 119.

¹⁰ RICŒUR, P., *Finitud y culpabilidad*, 23.

¹¹ Ibid., 110.

¹² Ibid., 70.

¹³ Aristóteles fue uno de los primeros en definir a las pasiones en su *Ética a Nicómaco* con ese grado de generalidad: “Entiendo por pasiones (*pathé*) apetencia, miedo, ira, coraje, envidia, alegría, amor, odio, deseo, celos, compasión y, en general, todo lo que va acompañado de placer o dolor”. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, II: 1105 b. En *Temps et Récit I*, Ricœur retoma la tradición aristotélica de la interpretación de las pasiones: “No faltan en la *Poética* las referencias a la comprensión de la acción — y de las pasiones — que la *Ética* articula. Estas referencias son tácitas; en cambio, la *Retórica* inserta en su propio texto un verdadero «Tratado de las pasiones». Se comprende la diferencia: la retórica explota estas pasiones, mientras que la poética convierte en poema el obrar y el padecer humanos.” RICŒUR, P., *Tiempo y Narración I*, Ed. Siglo XXI, Madrid, 2004, 104. Respecto al tema de la “pasividad” no sólo como dependencia de circunstancias externas sino como herencia husserliana, es decir, que anida en el interior del sujeto y lo constituye al modo de síntesis pasivas, aparece reiteradas veces en Ricœur por ejemplo en el problema de la acción/pasión; o en términos de receptividad en lo voluntario/involuntario, o de la pasividad de la alteridad, tal como la desarrolla, en *Soi-même comme un autre*, 371.

¹⁴ RICŒUR, P., *Finitud y culpabilidad*, 146-147.

¹⁵ RICŒUR, *Historia y Verdad*, Ed. Encuentro, Madrid, 1990, 102 y ss. En esta obra, publicada originariamente en 1955, es decir, anterior a *L'homme faillible*, Ricœur examina la imagen de Dios desplegada en los tres registros del tener, del poder y del valer, teniendo en cuenta las interferencias necesarias de lo público y lo privado. No obstante, la ventaja que descubre en Kant se incrementa en 1960, pues considera que la teoría kantiana de las pasiones conduce en este sentido a una teoría de las intersubjetividades que es correctiva también del solipsismo al que conduce una fenomenología trascendental como la de Husserl, a la que además le muestra que, en su nivel descriptivo, ella misma está implicada en la constitución de los objetos culturales, del lenguaje y de las instituciones. Cf. RICŒUR, P., “Kant y Husserl”, *A l'école de la phénoménologie*, 273-313, cuya primera publicación fue en *Kant-studien*, 46 (1954-1955), 44-67.

¹⁶ Ricœur desarrolla este análisis en *L'homme faillible*, pero lo precede con análisis similares en “Kant y Husserl” (1954-55), y en su artículo “Le sentiment” (1959). Después lo continua en *De l'interprétation. Essai sur Freud* (1965).

¹⁷ En el diccionario alemán *Duden* la palabra *Sucht* tiene el significado de: 1) dependencia patológica; 2) deseo exagerado por algo; incluso 3) enfermedad. En español suele traducirse por adicción o manía. En esta dirección de sentido, es que Kant afirma que la pasión es “la inclinación difícil o absolutamente invencible por la razón del sujeto. (...) Estar sometido a las emociones y a las pasiones es siempre una *enfermedad para el alma*, porque ambas excluyen el dominio de la razón. Ambas son también igualmente violentas por su grado; más en lo tocante a su cualidad, son esencialmente diferentes, tanto en el método de prevenirlas como en el de curarlas que el médico de almas habría de aplicar.” KANT, I., *Antropología en sentido pragmático*, § 73.

¹⁸ RICŒUR, P., *Finitud y culpabilidad*, 129.

¹⁹ El juego de palabras que se establece aquí radica en que, a diferencia de la negatividad inherente a *Sucht*, la verbalidad de la cual ésta deriva, el verbo *Suchen*, tiene el significado positivo de: 1) esforzarse por algo perdido; 2) buscar algo específico; 3) esforzarse por pensar. En español suele traducirse simplemente por “buscar”.

²⁰ En este mismo sentido, en *Le Volontaire et l'involontaire*, cuando Ricœur asume una “fenomenología de la voluntad”, siguiendo a Husserl, y busca describir la “estructura necesaria y apriórica de la voluntad en general”, sostiene que la afirmación de la trascendencia o la intención trascendente -lo que en este tomo II en el que se ubica *L'homme faillible* denominará la “grandeza original” de la pasión y que constituye a grandes rasgos la ampliación antropológica del problema de la voluntad-, queda ligada por una “subterránea afinidad” con lo que examinaremos más adelante como la imaginación de la inocencia. Cf. RICŒUR, P., *Philosophie de la Volonté I. Le Volontaire et l'Involontaire*, Aubier, Paris, 1949, 32.

²¹ RICŒUR, P., *Finitud y culpabilidad*, 129.

²² RICŒUR, P., *Freud. Una interpretación de la cultura*, Ed. Siglo XXI, Buenos Aires, 1990, 443. En esta edición castellana, el pasaje en el que Ricœur cita su texto de *L'homme faillible* la expresión francesa “*la poursuite passionnelle*” es traducida por la persecución “pulsional” y no “pasional” como debería ser. Quizás por esta clase de confusiones es que el propio autor quiere distinguir su investigación de las pasiones originarias de una investigación libidinal de las pulsiones. En la edición francesa, la cita se encuentra en *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Seuil, Paris, 1965, 488.

²³ RICŒUR, P., *Freud. Una interpretación de la cultura*, 443. En el proyecto que formula para el tercer tomo nunca escrito de *Philosophie de la Volonté* Ricœur dice: “resulta inevitable que una reflexión sobre la culpabilidad, que por lo demás hace justicia a los modos simbólicos expresivos, se encuentre con el psicoanálisis, a la vez con el fin de que éste le enseñe y de debatir con él acerca de su propia inteligibilidad y de sus límites de validez.” RICŒUR, P., *Finitud y culpabilidad*, 13.

²⁴ Ricœur se refiere a HARTMANN, H., *Ego-Psychology and the Problem of Adaptation*, capítulo 1 [tr. esp.: *Estructura del yo y problemas de adaptación*, Fax, México, 1961].

²⁵ RICŒUR, P., *Freud. Una interpretación de la cultura*, 443-444. Para una interpretación de la vinculación entre el pensamiento de Freud y de Ricœur en este aspecto, cf. CORONA, N. A., *Pulsión y Símbolo. Freud y Ricœur*, Ed. Almagesto, Buenos Aires, 1992.

²⁶ RICŒUR, P., *Freud. Una interpretación de la cultura*, 444. Tal como se examinará en el punto IV del presente trabajo, Ricœur repite aquí el examen que desarrolla en *L'homme faillible*, adoptando la idea de Alfred Stern según la cual el sentimiento interioriza la relación del hombre con el mundo; y por lo tanto también en las pasiones del tener, del poder y del valer se interiorizan nuevos aspectos de la objetividad.

²⁷ RICŒUR, P., *Freud. Una interpretación de la cultura*, 446.

²⁸ Publicado en *A l'école de la phénoménologie* (65-92), pero cuya primera publicación fue en *Problèmes actuels de la phénoménologie, Actes du colloque de phénoménologie*, Paris-Bruxelles, 1951, H. L. Van Breda (éd.), Desclée de Brouwer, Paris, 1952, 110-140. Como el mismo Ricœur reconoce en *Réflexion faite* su descubrimiento de la fenomenología se dio antes de la guerra 1934-35 a través de su compañero Maxime Chastaing que le hizo conocer la traducción al inglés de *Ideas*, que luego él mismo tradujo al francés mientras fue prisionero en el campo de oficiales durante la guerra. Eso sin duda le significó un distanciamiento de una filosofía reflexiva como la de Nabert, si bien, como reconoció en su vejez, nunca abandonó enteramente. Cf. RICŒUR, P., *Réflexion faite*, Esprit, Paris, 1995, 16.

²⁹ RICŒUR, P., “Méthode et tâche d'une phénoménologie de la volonté”, 86. En otro texto posterior reconoce que esta dirección ontológica está en el corazón de su fenomenología hermenéutica, diciendo: “a pesar de haber nacido con el descubrimiento del carácter universal de la intencionalidad, la fenomenología no ha seguido el consejo de su propio hallazgo, es decir que la conciencia tiene su sentido fuera de sí misma.” RICŒUR, P., “Fenomenología y Hermenéutica: desde Husserl...”, *Del texto a la acción*, FCE, Buenos Aires, 2001, 52.

³⁰ RICŒUR, P., “Méthode et tâche d'une phénoménologie de la volonté”, 88. Esa nada intencional y no-ser coinciden a su vez con su contrario: “Así, en la «pasión», el hombre pone toda su energía, todo su corazón, porque un objeto del deseo ha devenido *todo* para él: en este «todo» está la impronta del deseo del bien; la vida, ella, no quiere «todo»; la palabra «todo» no tiene sentido para la vida sino para el

espíritu; eso es el espíritu el que quiere el «todo», el que piensa el «todo» y el que no está en reposo más que en el «todo».” RICCEUR, P., “L’antinomie de la réalité humaine et le problème de l’anthropologie philosophique” (1960), *Écrits et conférences 3. Anthropologie philosophique*, Seuil, Paris, 2013, 45-46.

³¹ RICCEUR, P., “Méthode et tâche d’une phénoménologie de la volonté”, 87.

³² Ibid., 86.

³³ Ibid. Habría que pensar en la polaridad de sentidos que pueden estar contenidos en la expresión “principio metafísico” con el que Ricœur caracteriza a las pasiones. Podría considerarse tanto su significación de “inicio” en tanto es el inicio del pasaje hacia el umbral de la ontología, es decir, una interpretación más metodológica, como de “principio causal” del aparecer del ser de la voluntad y de la existencia humana, desde su no-ser, es decir, una interpretación más metafísica, sin duda, en perspectiva parmenidea, también más extraña.

³⁴ RICCEUR, P., “Méthode et tâche d’une phénoménologie de la volonté”, 88. El guión “-” que separa al “fenómeno” de su “logia” es la referencia a la quebradura de la negatividad o del no-ser que es el fenómeno de las pasiones. En otro texto de 1951, Ricœur reelabora esta misma pregunta pero a partir del hecho de que la fenomenología husserliana acabe en un escepticismo total, traicionando su propia “pasión directriz”, de la que quizás podría salir examinando el fenómeno de las pasiones: “¿Cómo ofrecer una salida al apetito de lo real que es la pasión directriz de la fenomenología, pero que inhiba el prejuicio idealista y que frustrate la desoladora insignificancia del «resultado» de todas sus reducciones?” RICCEUR, P., “Sur la phénoménologie”, *A l’école de la phénoménologie*, 171.

³⁵ RICCEUR, P., “Méthode et tâche d’une phénoménologie de la volonté”, 90. Esta *epojé* de las pasiones también hace posible según Ricœur la aparición de la dimensión de la libertad como constituyente de todo lo involuntario, incluso de las pasiones que empíricamente la esclavizan.

³⁶ RICCEUR, P., “Méthode et tâche d’une phénoménologie de la volonté”, 91. La “idea-límite” de esta unidad puede ser entendida como idea reguladora al modo kantiano que en el caso de las variaciones imaginativas que desarrollaremos más adelante será la meta ideal de las variaciones infinitas. Cf. AMALRIC, J. J., *Paul Ricœur, l’imagination vive. Une genèse de la philosophie ricœurienne de l’imagination*, 562 y ss.

³⁷ RICCEUR, P., “Méthode et tâche d’une phénoménologie de la volonté”, 88-89.

³⁸ El recurso a la “variación imaginativa” Ricœur lo toma de Husserl pero tiene también antecedentes cartesianos y kantianos que no examinaremos aquí por cuestiones de extensión, pero para la reducción cartesiana, remitimos a *Finitud y Culpabilidad*, 126, y para la kantiana, a *Le sentiment* de 1959. En este segundo caso, opera sin duda el concepto de imaginación trascendental que reconoce y examina en gran parte de *L’homme faillible* y que procede de la influencia de Jean Nabert en el pensamiento ricœuriano. Cuando se ocupa del problema de las pasiones, siguiendo a Kant, Ricœur habla de “mediación de la imaginación” o “del corazón” que “corresponde, en el orden del sentimiento, a la mediación silenciosa de la imaginación trascendental en el orden del conocimiento.” RICCEUR, P., “Le sentiment”, *A l’école de la phénoménologie*, 331. Allí agrega además en total coincidencia con *L’homme faillible* que esa imaginación descubre la desproporción del sentir y se refleja a sí misma en una búsqueda afectiva interminable donde se testimonia la fragilidad del ser hombre: “Entonces la humanidad del hombre, es esa polaridad inicial entre las extremidades en las que el «corazón» está emplazado.” 323.

³⁹ RICCEUR, P., *Finitud y culpabilidad*, 129. En *L’homme faillible* Ricœur hace dos referencias a la “variación imaginativa”, ambas en lugares claves hacia el final de la obra. Esta primera en el apartado “El *thymos*: tener, poder, valer”, ubicado en el capítulo IV “La fragilidad afectiva” y la segunda en el apartado “Falibilidad y posibilidad de la culpa”, ubicado en la conclusión de la obra, titulada “El concepto de falibilidad”. No obstante, como señala Amalric, dejando de lado el contenido de la obra, desde el punto de vista del método, “es muy sorprendente notar que es nuevamente la *imaginación de la inocencia* la que condiciona de un lado a otro esa ampliación antropológica y reflexiva de la eidética.” AMALRIC, J. J., *Paul Ricœur, l’imagination vive. Une genèse de la philosophie ricœurienne de l’imagination*, 583.

⁴⁰ Cf. HUSSERL, E., *Investigaciones Lógicas (Hua XVIII)*. Como señala Romano Rodríguez: “La esencia, tradicionalmente ha sido considerada como aquello que responde a la pregunta por el *qué* de lo real, se refiere, entonces, a *lo* que las cosas son. Es indudable el lugar central que su estudio ha tenido a través de

la historia de la filosofía. En ella se ha encontrado una fuente segura del conocimiento; trátese de la esencia metafísica de carácter universal (especie), o de la esencia real; de la esencia de los fenómenos y de las vivencias fenoménicas; o bien, de una estructura física coherencial, la cual, dando unidad a la cosa es a su vez reconstruida mediante la intelección. (...) Otro gran eje de la reflexión sobre la esencia es el husserliano. Frente al filosofar tradicional que consideraba “natural” suponer la necesidad de fundamentar la realidad de los objetos de estudio, Husserl plantea un cambio radical al proponer, que lo que antes era figura (la realidad) se convirtiera en fondo, permitiendo así, que el fondo fenoménico adquiera el lugar central en el filosofar. En esta reflexión, la esencia conserva su papel preponderante, sólo que estará referida a las vivencias fenoménicas.” ROMANO RODRÍGUEZ, C., “Husserl y la esencia”, *La lámpara de Diógenes*, año/vol. 5, Nº 8 y 9, (enero-junio, julio-diciembre 2004), 9.

⁴¹ LOHMAR, D., “El método fenomenológico de la intuición de esencias y su concreción como variación eidética”, *Investigaciones fenomenológicas* 5, (2007), 9-10. En lo que sigue nos guiamos por las elaboraciones que hace Lohmar en este trabajo y que ayudan a esclarecer la evolución del método husserliano.

⁴² Cf. § 52 de la 6ª Investigación lógica.

⁴³ En palabras de Lohmar: “Ambas intenciones se dirigen a la misma intención parcial, pero tienen caracteres totalmente diferentes: Una es ejecutada de forma implícita, no atenta y más bien incidental; la otra es ejecutada de forma activamente voluntaria, explícita y se dirige a un sólo elemento de sentido del todo.” LOHMAR, D., “El método fenomenológico de la intuición de esencias y su concreción como variación eidética”, 15.

⁴⁴ Cf. Hua XIX, 111-115, 176 y ss., 225 y ss., 690-693; citado por LOHMAR, D., “El método fenomenológico de la intuición de esencias y su concreción como variación eidética”, 16.

⁴⁵ A través de las variaciones imaginativas, el fenomenólogo lleva a cabo una serie de actos mentales consistentes en eliminar determinadas características o rasgos del objeto no-sensible, ideal, a fin de saber cuáles de esos rasgos son “esenciales” y cuáles no. El proceso reside fundamentalmente en quitar y reemplazar componentes en cada variación, para alcanzar aquellos componentes que constituyen las características imprescindibles, es decir, la esencia de un fenómeno. Para ello debemos variar el ejemplo que es punto de partida en variantes semejantes a él. Los resultados de esa variación imaginativa pueden ser: a) que se cambie un componente del fenómeno y la esencia permanezca inalterada, por lo tanto ese componente no es esencial al fenómeno, b) que se cambie un componente y se observe que hay cambio en el fenómeno, entonces se puede afirmar relativamente, que se trata de una esencia; c) que se cambie un componente por otro, y eso afecte y destruya totalmente a ese fenómeno, entonces juzgamos apodóticamente que se trata de una esencia.

⁴⁶ “La conciencia de algo general se construye igual de bien sobre la base de una percepción que sobre una imaginación conforme a esta” Hua XIX, 691; citada por LOHMAR, D., “El método fenomenológico de la intuición de esencias y su concreción como variación eidética”, 22-23. El problema de que el punto de partida, sea percibido a fantaseado, radica en que tenemos un concepto vago de su contenido, por ejemplo, “sílón” o “pasión” y a partir de él hacemos las variaciones de “lo semejante”. Más adelante Husserl elaborará este problema con el concepto genético de concepto *Tipo* que surge de un sedimento de las síntesis pasivas, es decir, síntesis no efectuadas voluntariamente por el yo, pero por las cuales el concepto tiene ya un contenido vago disponible para nosotros. Sobre la base de estas síntesis pasivas, el *Tipo* guía las síntesis de cubrimiento de la intuición eidética, determinando los límites de la variación de la fantasía. Dicho de otra manera, al inicio conocemos el contenido de nuestros conceptos *Tipo* sólo de forma imprecisa y vaga, pero esos elementos de contenido del *Tipo* ya podemos emplearlos para efectuar con ellos nuestras síntesis objetivadoras. En términos del problema ricœuriano, hay una “pasividad” que como “síntesis pasiva” da origen al concepto de “pasión”, que conocemos vagamente en su contenido, pero que opera como punto de partida y guía de las variaciones imaginativas que hacemos de las pasiones, y eso nos permite no sólo el acceso a la intuición de la esencia de la pasión sino la clarificación posterior del contenido conceptual del término utilizado para designarla. Cf. LOHMAR, D., “El método fenomenológico de la intuición de esencias y su concreción como variación eidética”, 18 y HUSSERL, E., *Experiencia y Juicio*, § 83.

⁴⁷ Hua III/1, 147, citada por LOHMAR, D., “El método fenomenológico de la intuición de esencias y su concreción como variación eidética”, 25.

⁴⁸ Hua III/1, 148, citada por LOHMAR, D., “El método fenomenológico de la intuición de esencias y su concreción como variación eidética”, 25. Recordemos que la traducción al inglés de *Ideas*, constituye el primer contacto de Ricœur con la fenomenología, lo cual estos privilegios que Husserl le otorga a la fantasía pueden haber influido en la importancia que Ricœur le otorga a la imaginación en su filosofía.

⁴⁹ No es posible desarrollar aquí un tema que sería de sumo interés para vincularlo con Ricœur que es la función de la fantasía y la imaginación en Husserl (Hua XXIII). Otros ya se han encargado de analizar y mostrar su carácter ambiguo y paradójico. Cf. especialmente HUSSERL, E., *L'Origine de la géométrie*, traducción e “Introducción” de J. Derrida, PUF, Paris, 1999, nota 1, 135.

⁵⁰ LOHMAR, D., “El método fenomenológico de la intuición de esencias y su concreción como variación eidética”, 26-27.

⁵¹ RICŒUR, P., “Husserl (1859-1938)” (1967), *A l'école de la phénoménologie*, 11.

⁵² RICŒUR, P., “Études sur les méditations cartésiennes de Husserl” (1954), *A l'école de la phénoménologie*, 192.

⁵³ RICŒUR, P., *Finitud y culpabilidad*, 10.

⁵⁴ Cf. RICŒUR, P., “Méthode et tâches d'une phénoménologie de la volonté”, 86.

⁵⁵ Amalric reconoce esta misma dualidad en Ricœur que da lugar a la productividad de esta obra inacabada a lo largo de su producción posterior y que a modo de conclusión nosotros examinaremos en relación a las variaciones imaginativas. Cf. AMALRIC, J. J., *Paul Ricœur, l'imagination vive. Une genèse de la philosophie ricœurienne de l'imagination*, 565 y ss.

⁵⁶ Ricœur considera que “la fenomenología en sentido amplio es la suma de la obra husserliana y de las herejías nacidas de Husserl; eso es también la suma de las variaciones de Husserl mismo y en particular la suma de las descripciones propiamente fenomenológicas y de interpretaciones filosóficas por las cuales el reflexiona y sistematiza el método.” RICŒUR, P., “Husserl (1859-1938)” (1967), *A l'école de la phénoménologie*, 9. Y con anterioridad había dicho: “La fenomenología es para una buena parte de la historia las herejías husserlianas. La estructura de la obra del maestro da a entender que no había ortodoxia husserliana.” RICŒUR, P., “Sur la phénoménologie” (1951), *A l'école de la phénoménologie*, 182.

⁵⁷ En otras obras, por ejemplo, en *Freud. Una interpretación de la cultura*, Ricœur no utiliza el término imaginación de la inocencia pero habla de una imaginación de los orígenes, no obstante en seguida veremos por qué agrega el término “inocencia”: “Tal fantasía de «escena primitiva», ¿no podría ofrecer el primer estrato de sentido a una imaginación de los orígenes, cada vez más liberada de su función repetitiva y cuasi neurótica, cada vez más disponible para una investigación de las significaciones fundamentales del destino humano?” 471.

⁵⁸ RICŒUR, P., *Finitud y culpabilidad*, 163. Como muestra Michaël Fessel, “este tema de la inocencia está presente en la introducción de 1950 a *Volontaire et l'Involontaire* donde Ricœur pone como una hipótesis que «el cautiverio y la liberación de la libertad son un solo y mismo drama.»” FESSEL, M., “Les reconquêtes du soi”, *Esprit* (Mars-Avril, 2006), 292. En *L'homme failible* la idea de inocencia como necesidad de explorar filosóficamente la constitución primordial del ser humano antes de la caída aparece en varios párrafos, al igual que en *La symbolique du mal*. Viene ya desde el Prólogo, pero especialmente aparece en relación al procedimiento de variación imaginativa y al tratamiento de las pasiones en el punto IV “La fragilidad afectiva”, apartado 3 “El thymós: tener, poder, valer” y al final en el apartado 2. *Falibilidad y posibilidad de la culpa* de la “Conclusión: el concepto de failibilidad”. Esta ubicación da una idea de la importancia estratégica de este concepto que cualifica a la variación imaginativa ricœuriana. A nivel de los antecedentes, no hay dudas de que aquí está operando la influencia de Jean Nabert que 5 años antes escribió su obra *L'Essai sur le mal* (1955) y a quien Ricœur le dedicó expresamente el tomo I de *Philosophie de la Volonté*. La referencia ricœuriana a la inocencia puede encontrar su correspondencia en Nabert, cuando en el contexto de la búsqueda de elementos para una ética éste habla de una “inocencia primitiva” como una representación ilusoria pero necesaria vinculada con una tendencia que se contradice con el entendimiento causal habitual: “no podemos decir en ningún momento que las tendencias, en su aparente espontaneidad, no incluyen alguna complacencia de mí. [...]”

Constitutiva de una causalidad espiritual, este amor de sí priva a cada tendencia, a cada instinto, de su inocencia [...] En el instinto de defensa, añade la malicia, en la fuerza de voluntad la vanidad, a cada pasión, cierta complacencia en uno mismo.” NABERT, J., *Essai sur le mal*, PUF, Paris, 1955, 79. Para un análisis de la relación entre Nabert y Ricœur remito a CAPELLE-DUMONT, P., *Ethique et religion. Ricœur héritier de Nabert* [en línea]. *Simposio Paul Ricœur*, 11-12 agosto 2011, Universidad Católica Argentina, Facultad de Filosofía y Letras. Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino. Universidad Católica de Santa Fe. Buenos Aires. [Fecha de consulta: 25/11/2016] <http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/ponencias/ethique-religion-rocoeur-heritier-nabert.pdf>

Si vamos más atrás en el tiempo el concepto de “inocencia” como desligado de la conciencia de la falta, llegaría a Ricœur desde Spinoza a través de su concepto de alegría, y luego pasaría por Leibniz y por Nabert. Según Fœssel, en tanto Spinoza considera a la alegría como una “pasión por la cual el alma pasa a una perfección más grande” (*Ética*, escolio de la proposición 11 del libro III) en Ricœur: “La esperanza reenvía entonces al imaginario de la creencia una inocencia que la alegría nos hace probar aquí y ahora. De esta inocencia alegre se puede bien decir que ella es ontológica, porque nos hace sentir la ausencia de distancia entre eso que es y eso que debería ser.” Fœssel, M., “Les reconquêtes du soi”, 298.

⁵⁹ Amalric muestra en este sentido la diferencia entre Ricœur y Maurice Blondel que con su método de immanencia sostiene una continuidad entre libertad y trascendencia. Ricœur no ve posible tal continuidad debido a la opacidad y espesura de las pasiones, es decir, del mal. Cf. AMALRIC, J. J., *Paul Ricœur, l’imagination vive. Une genèse de la philosophie ricœurienne de l’imagination*, 540-550.

⁶⁰ La distinción que hace Amalric entre Husserl y Ricœur respecto a este punto de partida de las variaciones que afectaría a los resultados (transcendentales u ontológico-míticos) de las variaciones radica en que “en Husserl, la puesta en claro de la esencia es necesariamente la misma, que aquel que sea el punto de partida de la variación; en Ricœur, parece que la puesta en claro de la esencia del querer no es posible más que a condición de apoyarse sobre una reducción ética previa. El rol de la reducción ética ricœuriana es operar una «resistencia a la resistencia», es decir, neutralizar la experiencia del mal y de las pasiones a fin de hacer posible una descripción eidética de las posibilidades primordiales del querer humano que no se encierra en paradojas irremontables.” AMALRIC, J. J., *Paul Ricœur, l’imagination vive. Une genèse de la philosophie ricœurienne de l’imagination*, 577-578. Asimismo recuerda que en el marco del rechazo del proyecto transcendental husserliano por parte de Ricœur, en *Le Volontaire et l’Involontaire* el inicio de una eidética de la voluntad, correspondiente al tomo I de *Philosophie de la volonté*, tiene como condición no solamente una ascesis fenomenológica sino también una ascesis ética que está representada por la *epojé* de esas variaciones de la inocencia que concreta en *L’homme faillible*, 574 y ss.

⁶¹ RICŒUR, P., *Finitud y culpabilidad*, 125.

⁶² Cf. RICŒUR, P., *Finitud y culpabilidad*, 94.

⁶³ Como dice Scannone, la variación imaginativa de la inocencia: “opera *contrafacticamente* [pero agregaríamos con nuestra interpretación de Ricœur, por eso también *originaria o esencialmente*], semejante a la idea de lo perfecto en Descartes, que permite captar –a su luz– lo imperfecto en cuanto tal.” SCANNONE, J. C., “La Praxis Histórica: Discernimiento de lo realmente posible^[1] en lo que está siendo dado”, *Revista Teología*, Tomo XLV, N° 95 (Abril 2008), 46. Cf. también SCANNONE, J. C., *Religión y nuevo pensamiento: hacia una filosofía de la religión para nuestro tiempo desde América Latina*, Anthropos Editorial, México, 2005, 145.

⁶⁴ En el contexto total del programa original *Philosophie de la Volonté* Ricœur había dispuesto momentos distintos para la abstracción o *epojé* de la falta, que iba a ser desarrollada en *La symbolique du mal* en el marco de una empírica de la voluntad (recordemos que *L’homme faillible* es un injerto antropológico), y la abstracción o *epojé* de la trascendencia, es decir, del movimiento originario de las pasiones, que iba a ser desarrollada en el marco de una poética de la voluntad jamás escrita. Cf. AMALRIC, J. J., *Paul Ricœur, l’imagination vive. Une genèse de la philosophie ricœurienne de l’imagination*, 558.

⁶⁵ Cf. la teoría de los conceptos *Tipos* en nota 47.

⁶⁶ Respecto al sentido que aquí tiene la palabra utopía y que viene apareciendo vinculado a la *petite ontologie* de *L’homme faillible*, remito a AMALRIC, J. J., *Paul Ricœur, l’imagination vive. Une genèse de*

la *philosophie ricœurienne de l'imagination*, 585. Por mi parte, creo que el carácter “utópico” de esta ontología hacia cuyo umbral (*Au seuil*) se dirige constantemente la fenomenología, hace que siempre esté inevitablemente “de camino a” la hermenéutica. Así la fenomenología se mantiene como el presupuesto de la hermenéutica y ésta última como ejecución del programa de constitución de la primera, es decir, como una superación y cumplimiento de la fenomenología: “La crítica hermenéutica del idealismo husserliano, a mi juicio, sólo constituye el reverso negativo de una investigación orientada en un sentido positivo, a la que le pongo el nombre, programático y exploratorio, de *fenomenología hermenéutica*. El presente ensayo no pretende poner en práctica –llevar a cabo– esta fenomenología hermenéutica; se limita a mostrar su posibilidad, estableciendo, por un parte, que más allá de la crítica del idealismo husserliano la fenomenología sigue siendo el presupuesto insuperable de la hermenéutica; y, por otra, que la fenomenología no puede ejecutar su programa de *constitución* sin constituirse en *interpretación* de la vida del *ego*.” RICŒUR, P. “Fenomenología y Hermenéutica: desde Husserl...”, *Del texto a la acción*, 54. Cf. BÉGOUT, B., “L’héritier hérétique”, *Esprit* (Mars-Avril 2006), 195-209.

⁶⁷ RICŒUR, P., *Finitud y culpabilidad*, 163.

⁶⁸ La presencia y continuidad de la imaginación a partir de *Philosophie de la volonté* ha sido analizada exhaustivamente por AMALRIC, J. J., *Paul Ricœur, l'imagination vive. Une genèse de la philosophie ricœurienne de l'imagination*. A causa del inacabamiento de esta obra y de sus transformaciones posteriores, para Amalric es el proyecto que está en el origen de todos los desarrollos que Ricœur hace del tema de la imaginación en sus obras siguientes. Lo describe como una “dialéctica inacabada” en la que la imaginación aparece como vida y como método para la reflexión filosófica AMALRIC, J. J., *Paul Ricœur, l'imagination vive. Une genèse de la philosophie ricœurienne de l'imagination*, 645. Que la imaginación es un tema importante en Ricœur ya hoy es una afirmación indiscutible, no sólo porque Ricœur le ha dedicado numerosos estudios, sino por la infinidad de recepciones que ha generado. En Argentina se destaca especialmente el libro de BEGUÉ, M. F., *Paul Ricœur. La poética del sí mismo*, Biblos, Buenos Aires, 2002, donde en perspectiva de la poética no desarrollada expresamente por Ricœur, examina la ambigüedad de las pasiones y su vinculación con la imaginación de la inocencia (50-61).

⁶⁹ RICŒUR, P., *Finitud y culpabilidad*, 12. Ricœur adelantaba que “la tercera parte, que se publicara en un volumen posterior, esta totalmente dedicada a este pensamiento a partir del símbolo.”

⁷⁰ RICŒUR, P., *Le Volontaire et l'Involontaire*, 31.

⁷¹ RICŒUR, P., *Finitud y culpabilidad*, 132-133.

⁷² *Ibid.*, 133.

⁷³ *Ibid.*, 137.

⁷⁴ *Ibid.*, 138.

⁷⁵ Se trata aquí de la circularidad hermenéutica por la que “los mitos de la inocencia que narran la reminiscencia de antes de la historia están paradójicamente ligados a los mitos escatológicos que narran la experiencia del fin de los tiempos.” RICŒUR, P., *Le Volontaire et l'Involontaire*, 32. En este mismo sentido, entendería la “subterránea afinidad” que une la afirmación de la trascendencia o la intención trascendente con la imaginación de la inocencia, a una “fenomenología de la voluntad” con una “hermenéutica simbólica” y al tomo I y II de *Philosophie de la Volonté* que en su inacabamiento abren hacia el resto de la obra ricœuriana.

⁷⁶ *Ibid.*, 148.

⁷⁷ Cf. TOTH, B., *The Heart Has Its Reasons: Towards a Theological Anthropology of the Heart*, Wipf and Stock Publishers, 2015, 33-34.

⁷⁸ Husserl señala que se pueden efectuar, por ejemplo, intuiciones eidéticas fundadas sobre intuiciones categoriales. Así puede hacerse intuitiva la esencia de “mueble” y clarificar el contenido de su concepto sobre las distintas intuiciones de sillas, sillones, mesas singulares, que surgen de los diferentes recorridos de cada una de las variaciones correspondientes. Este procedimiento es descrito en el curso *Psicología fenomenológica* § 9, e).

⁷⁹ RICŒUR, P., “*Culpabilidad, ética y religión*” (1969), *El conflicto de las interpretaciones*, FCE, Buenos Aires, 2003, 393. Para la interpretación ricœuriana de la estructura de la libertad a partir de “un cierto posible de la esencia”, remito a AMALRIC, J. J., *Paul Ricœur, l'imagination vive. Une genèse de la*

philosophie ricœurienne de l'imagination, 591. Y para un examen de la esperanza y de la alegría como dos pasiones que instalan a la inocencia en el ámbito imaginario remito a FÆSSEL, M., “Les reconquêtes du soi”, 292 y ss.

⁸⁰ RICŒUR, P., “La libertad según la esperanza” (1968), *El conflicto de las interpretaciones*, 366. Asimismo en relación directa con el tema del mal y por lo tanto con el tema de las pasiones, dice: “La «pasión por lo posible» ya se ha apoderado del reconocimiento del mal; el arrepentimiento, esencialmente vuelto hacia el porvenir, se ha escindido ya del remordimiento, que es una reminiscencia del pasado.” RICŒUR, P., “Culpabilidad, ética y religión”, 394. Al respecto del desarrollo de esta idea de la inocencia primordial de lo pasional como pasión por lo posible, cf. también MARTÍNEZ SÁNCHEZ, A., “La filosofía de la acción de Paul Ricœur”, *ISEGORIA*, 22 (2000), 221-223. Y su ampliación en *Pasión por lo Posible. La polisemia de la acción en P. Ricœur*, Universidad de Cádiz, Cádiz, 1998 (libro electrónico).

⁸¹ Sin menospreciar su valor antropológico, sobre todo, en perspectiva de la reciente publicación RICŒUR, P., *Anthropologie philosophique. Écrits et conférences 3*, Seuil, Paris, 2013, la interpretación de la importancia metodológica de *L'homme faillible* en perspectiva de ser una pequeña ontología, tan cara al propio Ricœur, es compartida también por Amalric: “El dispositivo metodológico complejo de la *Philosophie de la volonté* se esfuerza en poner en relación la posibilidad lógica de la esencia con la posibilidad mítico-poética del símbolo en vistas de aclarar y dinamizar la posibilidad práctica del hacer humano.” AMALRIC, J. J., *Paul Ricœur, l'imagination vive. Une genèse de la philosophie ricœurienne de l'imagination*, 553.

⁸² Cf. RICŒUR, P., *La métaphore vive*, Seuil, Paris, 1975, que culmina así: “Por último, la duplicación de la referencia y la re-descripción de la realidad, sometidas a las variaciones imaginativas de la ficción, aparecen como figuras específicas de distanciamiento, cuando estas figuras son reflejadas y rearticuladas por el discurso especulativo. Lo que así es dado a pensar por la verdad «tensional» de la poesía, eso es la dialéctica más original y más oculta: la que reina entre la experiencia de pertenencia en su conjunto y el poder de distanciaci3n que abre el espacio del pensamiento especulativo.” 399.

⁸³ RICŒUR, P., “Fenomenología y Hermenéutica: desde Husserl...”, *Del texto a la acción*, 53.

⁸⁴ Cf. RICŒUR, P., “La función hermenéutica de la distanciaci3n”, *Del texto a la acción*, 110.

⁸⁵ Cf. RICŒUR, P., “Hermenéutica filosófica y hermenéutica bíblica”, *Del texto a la acción*, 123. Allí mismo asemeja las variaciones imaginativas a la analogía del juego que es compartida por H. G. Gadamer.

⁸⁶ Cf. RICŒUR, P., *Temps et récit, 2. La configuration dans le récit de fiction*, Seuil, Paris, 1984, 191.

⁸⁷ Cf. RICŒUR, P., *Temps et récit, 3. Le temps raconté*, Seuil, Paris, 1985; en especial el punto 2 de la segunda sección “La ficción y las variaciones imaginativas sobre el tiempo” donde comienza diciendo: En primer lugar, carecíamos aún del término fijo de comparaci3n respecto al cual las experiencias de ficci3n sobre el tiempo son variaciones imaginativas, no sólo unas respecto a otras, sino en cuanto ficciones; pero este término fijo sólo ha sido reconocido en los términos de nuestro análisis de la constituci3n del tiempo histórico por la reinscripci3n del tiempo fenomenológico sobre el tiempo histórico. Este fenómeno de reinscripci3n es el invariante con relaci3n al cual las fábulas sobre el tiempo aparecen como variaciones imaginativas.” p. 229 y ss. Y un poco más adelante agrega: “Nuestra hipótesis es, por otra parte, de una rigurosa ortodoxia husserliana cualquier *eidos* es revelado como invariante precisamente gracias a variaciones imaginativas. La paradoja, con el tiempo, es que *el mismo análisis revela una aportia y oculta su carácter aporético bajo el ideal-tipo de su resoluci3n*, el cual se hace visible, en cuanto *eidos* que rige el análisis sólo gracias a las variaciones imaginativas sobre el tema mismo de la aportia.”¹_{SEP}248.

⁸⁸ Cf. RICŒUR, P., “La vie: un récit en quête de narrateur”, *Écrits et conférences 1. Autour de la psychanalyse*, Seuil, Paris, 2008, 275.

⁸⁹ RICŒUR, P., *L'idéologie et l'utopie*, Seuil, Paris, 1997, 36-37. Y hacia el final del libro reconoce “Eso que me interesa sobre todo particularmente en la noci3n de utopía, es esta variaci3n de lo imaginario del poder” 393.

⁹⁰ RICŒUR, P., *Soi-même comme un autre*, 168 y principalmente (176-179) donde la idea central es que: “Esta funci3n mediadora que la identidad narrativa del personaje ejerce entre los polos de mismidad e

ipseidad es esencialmente atestiguada por las variaciones imaginativas a las que la narración somete a esta identidad". 176.

⁹¹ RICŒUR, P., *La Mémoire, l'Histoire, l'Oubli*, Seuil, Paris, 2000, 510.

⁹² RICŒUR, P., *Caminos del reconocimiento*, FCE, México, 2006, 135.

⁹³ Esta idea de injerto (*greffe*) es examinada por GREISCH, J., *Paul Ricœur. L'itinérance du sens*, Jérôme Millon, Grenoble, 2001. Allí recuerda que la imagen de "greffe", de la cual Ricœur se sirve muchas veces, aparece por primera vez en la traducción ricœuriana. de la obra de Husserl *Ideas directrices para una fenomenología* bajo el problema de poner el "injerto de la lógica sobre el nuevo árbol fenomenológico." (p. XXI); citado por GREISCH, *Paul Ricœur. L'itinérance du sens*, 15. Según Greisch ese injerto de la hermenéutica en la fenomenología acompañaría como una "sombra fiel" todo el itinerario de la filosofía de Ricœur y sucedería como si cada vez que se aborda una obra nueva, ese injerto debiera ser practicado en las nuevas condiciones. Cf. GREISCH, J., *Paul Ricœur. L'itinérance du sens*, 146.

⁹⁴ Cf. BÉGOUT, B., "L'héritier hérétique", 203.

⁹⁵ Si bien Bégout, se dedica a examinar los distintos elementos que permanecen compatibles e incompatibles en esta operación, no examina la variación imaginativa como haremos a continuación. Cf. BÉGOUT, B., "L'héritier hérétique", 204 y ss.

⁹⁶ La idea de que la imaginación de la inocencia resulta de una variación hermenéutica metódicamente orientada, puede encontrarse en AMALRIC, J. J., *Paul Ricœur, l'imagination vive. Une genèse de la philosophie ricœurienne de l'imagination*, 560 y ss.

JACOB BUGANZA

INSTITUTO DE FILOSOFÍA – UNIVERSIDAD VERACRUZANA

SOBRE EL SENTIDO MORAL DE LA LIBERTAD

jbuganza@uv.mx

Recepción: Agosto 2016

Aceptación: Noviembre 2016

RESUMEN

En este trabajo buscamos exponer en qué sentido es totalmente plausible hablar del libre arbitrio de la voluntad en filosofía, contrario a lo que afirma Luis E. Hoyos. En primer lugar, revisamos el concepto de voluntad para ver cómo de su propio ser brota el libre arbitrio (pues no todo acto de la voluntad es libre, como se ve en el artículo). Pero también el libre arbitrio de la voluntad es limitado, y siguiendo a Rosmini indicamos algunos de estos límites.

PALABRAS CLAVE

Voluntad. Libre arbitrio. Límites de la libertad. Rosminianismo.

RESUMO

Neste trabalho procuramos expor em que sentido é totalmente plausível falar do livre arbítrio da vontade em filosofia, ao contrário do que é afirmado por Luis. E. Hoyos. Em primeiro lugar, revisamos o conceito de vontade para ver como em seu próprio ser brota o livre arbítrio (pois nem todo ato da vontade é livre, como é apresentado nesse artigo). Porém o livre arbítrio da vontade é limitado, e, seguindo Rosmini, indicamos alguns desses limites.

PALAVRAS-CHAVE

Vontade. Livre arbítrio. Limites da liberdade. Rosminianismo.

1. INTRODUCCIÓN

En este trabajo sostenemos que el sentido de la libertad, o de la libertad de la voluntad, consiste en reconocer a los entes por aquello que son, que es lo mismo que decir que el sentido de la libertad es la moralidad. En primer lugar dilucidaremos la noción de voluntad, para luego discutir sobre el sentido que tiene la libre voluntad y la diferencia que guarda con la libertad de acción. Sostenemos que hay vínculo entre ambas formas de visualizar la libertad, pero resulta más fundamental la primera, pues la libertad consiste en la elección del juicio a partir del cual se actúa. Finalmente enlistaremos algunos límites de la libertad, pues es evidente que no es absoluta, sino siempre circunscrita.

2. SOBRE EL CONCEPTO DE VOLUNTAD

En primer lugar, conviene contraponer el instinto y la voluntad, pues con frecuencia se suelen atribuir elementos de uno a otra y viceversa. Es verdad que tanto el instinto como la voluntad convergen en ser potencias activas de la actividad vital del hombre, mientras que las funciones del sentir y el conocer podrían considerarse pasivas, aunque estrictamente el conocer sea receptivo más que activo, si tiene razón Rosmini al decir

un ente puede recibir en sí a otro sin confundirse con él, como por ejemplo los objetos conocidos están en el alma de quien los conoce, y esta potencialidad da lugar a una clase que llamaremos *potencias receptoras*. A veces un ente, recibiendo la acción de otro, remane en cierta forma modificado, y esta pasividad suya da lugar a otra cosa, la de las *potencias pasivas*. Finalmente, el ente mismo puede efectuar actos que son accidentales, y así se le atribuye la relación que llamamos *potencias activas*.¹

La voluntad, a diferencia del instinto, que la tradición ha llamado en general el apetito sensitivo, es una potencia activa iluminada por el intelecto, por lo cual no actúa sin conocimiento intelectual. El instinto, ciertamente, actúa de acuerdo con las condiciones psico-físicas del agente y que inician con un sentimiento; pero la voluntad es la inteligencia que obra, y por ello es llamada *appetitus intellectivus*. Por ello es que

actus voluntatis nihil aliud est quam inclinatio quaedam consequens formam intellectam, sicut appetitus naturalis est inclinatio consequens formam naturalem. Inclinatio autem cujuslibet rei est in ipsa re per modum ejus. Unde inclinatio naturalis est naturaliter in re naturali; et inclinatio quae est appetitus sensibilis, est sensibiliter in sentiente; et similiter inclinatio intelligibilis, quae est actus voluntatis, est intelligibiliter in intelligente, sicut in primo principio, et in proprio subjecto.²

Así pues, el acto de la voluntad, que es a través del cual se conoce la naturaleza de esta potencia, es el acto de querer que sigue al conocimiento intelectual. Por tanto, no se refiere a cualquier apetito, sino sólo al apetito que sigue al conocimiento intelectual, como suele confundirse. En efecto, el acto voluntario es

una especie de actos humanos, pues estos últimos son aquéllos que efectúa el hombre a diferencia de otros entes naturales. Ciertamente el hombre, a diferencia de los animales en general, lleva a cabo actos distintos, como son los intelectuales y los voluntarios. Si la voluntad es la potencia por la cual tiende al bien conocido, entonces es evidente que los actos voluntarios corresponden a las apetencias que siguen al conocimiento intelectual.

El propio Descartes llega a decir que “l’intellection est proprement la passion de l’âme, et l’acte de la volonté son action”, como bien recuerda Jean-Luc Marion, y de donde explica que “ahí donde conozco, soy pasivo. Pero el conocimiento da un objeto que puede inmediatamente ser querido (*être voulu*), esto es, aprobado o rechazado. Se sigue que la distinción entre la voluntad y la intelección es una distinción débil (*faible*), por lo que son dos modalidades de la misma cognición. ¿Qué quiere decirse? Respuesta: que cuando conozco algo, inmediatamente soy llamado a quererla positiva o negativamente”.³

Marion acierta al considerar la voluntad como la llamada a querer algo positiva o negativamente. En efecto, la voluntad, en especial la libre voluntad, por definición, no está sujeta a la violencia.⁴ Pero Marion, al menos siguiendo las hormas de Descartes, no llega a ver que los actos de la voluntad son al menos de dos tipos, a saber, voliciones afectivas y voliciones apreciativas; tampoco todo acto de la voluntad es libre, como veremos más adelante, y por ello resulta necesario conceptualizar al *liberum arbitrium* para diferenciarlo de cualquier otro acto voluntario, lo cual, a nuestro juicio, Luis Eduardo Hoyos no tiene en consideración, como veremos en el aparte siguiente.

En efecto, el acto que llamamos volición afectiva de la voluntad es un acto espontáneo de la inteligencia,⁵ como sucede siempre en el caso de los niños, y de manera frecuente en los adultos, que no requieren conceptualizar todo lo que conocen en términos “medio” y “fin” para querer racionalmente algo que conocen. Mediante la volición afectiva se percibe intelectivamente un objeto, y se le apeete racionalmente, y no más. En cuanto lo conocido o percibido intelectivamente es considerado grato al sentido, se tiende a él. Pero no hay todavía en estas voliciones afectivas un “juicio” sobre el valor de la cosa apetecida, en cuanto el juicio exige una regla abstracta, que el hombre en todo momento no tiene presente. A la potencia de la percepción intelectual corresponde de manera inmediata una espontánea volición afectiva. De hecho, puede decirse que por su vínculo a la sensibilidad la volición afectiva está íntimamente conectada con el instinto, pero ya no es mero instinto.

Pero una vez que el hombre hace uso de la abstracción y la reflexión, halla reglas precisamente abstractas para juzgar aquello que conoce. La abstracción supone a la reflexión, porque presupone que se ponga atención en la percepción y las ideas, restringiéndose a observar algo en común o en alguna propiedad particular. De las

percepciones se obtienen las ideas específicas, y de éstas las ideas genéricas, las cuales pueden serlo siempre más y más, hasta las más universales y abstractas. Por ello es que la abstracción es una función de la reflexión y de la atención, y se desarrolla en muchísimos grados.⁶ Sólo cuando se tienen las reglas abstractas, que son ciertamente ideas,⁷ entonces puede darse el acto de la volición apreciativa.

Cuando un objeto es apreciado por nosotros como bueno, entonces se puede apetecer y querer no ya sólo mediante el instinto animal, sino por un instinto intelectual que nace como consecuencia de este juicio, instinto que es completado y confirmado por un decreto explícito de la voluntad. Por tanto, la volición apreciativa se compone de tres actos, a saber, el juicio apreciativo, el instinto intelectual que inclina al hombre hacia el bien que ha apreciado, y el decreto de la voluntad que establece si quiere dejar satisfecho este instinto o no.

Sólo una vez que aparece este estadio de desarrollo en el hombre, es que puede comenzar a hablarse de la elección, pero en el acto apreciativo todavía no se ha dado el acto electivo y tampoco el acto libre. En efecto, sólo cuando se ha alcanzado el momento en que se efectúan voliciones apreciativas puede darse cita la elección y la libertad; la primera consiste precisamente el preferir alguno de los bienes que están a disposición o que es posible obtener; la libertad se vislumbra cuando se pueden elegir bienes sólo subjetivamente considerados o bienes objetivos. Ahora bien, no tiene sentido la elección ni la libertad si se refiere ésta a lo que es imposible; sólo en el marco de lo posible es que el acto electivo tiene sentido. Pero antes de discutir con mayor profundidad la naturaleza del acto electivo y de la libertad, retomemos una parte de la discusión contemporánea en torno a la libertad de la voluntad.

3. LIBERTAD DE LA VOLUNTAD Y LIBERTAD DE ACCIÓN

En un ensayo muy interesante, Luis Eduardo Hoyos llama la atención sobre el concepto de “libertad de la voluntad”⁸ (es evidente que no todo acto de la voluntad es libre, pues hemos hablado ya de las voliciones afectivas, que siguen espontáneamente al conocimiento intelectual; también hemos hablado de las voliciones apreciativas, a partir de las cuales tienen origen los actos libres, pero no son todavía equivalentes). Partiendo de la distinción entre “libertad de acción” y “libertad de la voluntad”, confiesa Hoyos que no ve “cómo pueda articularse un discurso sobre la libertad de la voluntad sin tener en cuenta la de la acción, o sin tener en cuenta que el querer, los deseos, las preferencias, etc., tienen ante todo significado en un contexto relativizado, o performativo”.⁹

La tesis de Hoyos pretende contraponerse la de otros autores, entre los que cita a Frankfurt y Tugendhat, para quienes el tema de la libertad humana consiste o se resuelve esencialmente en el tema de la libertad de la voluntad. Para penetrar en

este asunto, dice que acepta *prima facie* que la libertad de querer puede entenderse en relación con la acción y, así, con la libertad de acción, o sin ella. Se pregunta en qué consiste la libertad de la voluntad sin la de acción, y retoma la definición de Beckermann que dice que “una persona es libre en su querer cuando tiene la facultad de determinar su voluntad, de determinar qué motivos, deseos y convicciones han de ser eficientes para actuar”, y de inmediato agrega Hoyos: “Lo importante de esta definición, repito, está en que comprende imbricadas a la libertad de la voluntad y a la de actuar. De modo que, para que podamos llevar a cabo el ejercicio que propongo, tendríamos que suprimir la última parte de la definición, es decir, considerar la libertad de la voluntad como la capacidad o característica de una persona de determinar su querer (sus motivos, sus deseos, etc.), sin entrar a considerar el contexto performativo de esos deseos. Sostengo que esa noción es vacía, si no ininteligible. Y, sin embargo, parece haber merecido un lugar en la historia de la filosofía”.¹⁰

No vamos a defender la definición de Beckermann en este momento, pero sí a criticar la postura de Hoyos. Este último no llega a distinguir entre las ideas de querer y actuar. Es verdad que están íntimamente relacionadas una con la otra, pero no son equivalentes. Es un hecho que el propio lenguaje pone de manifiesto de manera frecuente: se hace lo que no se quería. Hoyos quiere reducir el querer a la acción, pues le parece ininteligible que haya una diferencia entre los dos actos. Pero tan son distintos que los llamamos con distintos nombres. Además, la definición de Beckermann no es ininteligible; al contrario, es bastante clara en su formulación. En efecto, la libertad consiste en la capacidad que tiene el agente para determinar su voluntad; y esto se explica porque el agente es capaz de determinar con base en qué motivos se determina. No hay, a nuestro juicio, ninguna ininteligibilidad en la definición de Beckermann. De hecho, hace muy bien en partir de la voluntad para dar cuenta de la libertad; no se puede partir de la libertad sin más para explicarla. Se debe recurrir a la potencia o facultad que es precisamente libre para determinarse, y esto es lo mismo que decir que determina su querer con base en motivos (preferentemente en razones y no en meros impulsos, pues los motivos son género y las razones y los impulsos especie); es decir, la libertad de la voluntad consiste en determinar el querer por ciertos motivos y en no querer otra cosa (lo cual no quiere decir que no se le quiera en términos absolutos) por otros motivos.

Lo que pretende Hoyos derivar de esta discusión es que la distinción entre la libertad de la voluntad y la libertad de la acción ha llevado al postulado de la “idea” de un *liberum arbitrium indifferetiae*. De ahí asienta este filósofo:

Pienso que la idea de la libertad de la voluntad, independientemente de la libertad de acción, o de la libertad para actuar, no es una idea interesante filosóficamente, pues es la principal promotora de la ficción metafísica de una *libertad incondicionada*. Si el de libertad, y el de libertad de la voluntad, es un concepto capturable, prometedor,

interesante, debemos abandonar la idea de que pueda haber algo así como una libertad incondicionada. Hay condiciones de la libertad. Buena parte de la tarea de pensar la libertad, si no la principal parte, consiste en pensar esas condiciones.¹¹

No se ve con claridad en el texto de Hoyos quién propone una libertad absoluta, que es lo mismo para él que incondicionada. En general, parece que los filósofos proponen una noción de libertad condicionada; qué tan condicionada esté, depende de los límites que se agreguen¹². Si se refiere a Descartes, Hoyos parece confundir la esencia o idea de la libertad con la libertad real, es decir, con la libre voluntad que cada individuo humano posee. Cada individuo está condicionado por múltiples circunstancias, que van desde las condiciones biológicas hasta su historia personal.¹³ En esencia, la libertad consiste en no estar coaccionado o violentado, y en este sentido se puede hablar de la esencia de la libertad; otra cosa es la libertad de cada agente real. Estos planos parecen confundirse en Hoyos. Y tan se confunden que estima que no es interesante reflexionar sobre la libertad, por el simple argumento de que no le resulta interesante “filosóficamente”, como sí lo ha sido para cientos de filósofos, entre ellos Schopenhauer.¹⁴

La distinción entre la idea de la libertad y la libertad de cada agente particular parece entrecruzarse sólo en el texto de Hoyos, pues afirma: “La libertad de querer es libertad de elegir, y no es posible concebir la idea de una elección que no esté referida a un número determinado de *cosas por elegir* y a la *capacidad de realizar la elección*. Nadie puede elegir en el vacío, es decir, si no tiene *qué* elegir y si no tiene *cómo* elegirlo. Y no es cierto, por otra parte, que se pueda elegir infinitamente. Una condición mínima de la posibilidad de elegir es que el número de opciones sea finito”.¹⁵ Si se preguntara a qué cosa tiende la libertad de la voluntad considerada como idea, sólo se podría responder que a un bien, pero el ser y el bien son lo mismo, sólo que vistos desde aspectos diversos (*ens et bonum convertuntur*); luego, la voluntad tiende al ser.¹⁶ Y si el ser, al menos como idea, es infinito, entonces la voluntad tiende al infinito. Pero esto se refiere, hay que repetirlo, a la idea de la libre voluntad. Mas cuando nos referimos a una libre voluntad particular, es evidente que las opciones son finitas porque finito es el agente libre. Por ello, nuevamente a nuestro juicio, Hoyos confunde dos cosas: la idea de la libre voluntad y la voluntad de un agente particular.

Es verdad que Hoyos lo que busca es sostener que la libertad de la voluntad no puede separarse de la libertad de la acción. No nos parece que haya error en esta propuesta; simplemente lo que buscamos subrayar es que se trata de dos asuntos distintos, esto es, que una cosa es la libertad de querer y otra la libertad para actuar, la cual frecuentemente se asocia a la obra externa. Puedo querer algo y, sin embargo, es posible que no pueda realizarlo, por diversidad de condiciones. Hoyos tiene presente con mucha justicia la normatividad que, gracias a la educación y a otras circunstancias, se encuentra presente en el sujeto humano. Se trata, ciertamente, de

una potencia virtual del hombre, en cuanto requiere no sólo de educación, sino que presupone un sujeto educable, es decir, que haya desarrollado las funciones o potencias resultantes de la razón, como es ciertamente la reflexión. Lo que queremos subrayar simplemente es que una cosa es la idea de la voluntad, o de la libre voluntad, que consiste en el primer acto por el cual se crea una potencia humana, es decir, cuando se une ésta a su término (la voluntad tiende al bien conocido); y otra son los actos segundos, que consisten en la multiplicidad de determinaciones que adquiere el acto primero. Lo permanente del acto libre voluntario es que se ejercita hacia un bien conocido que se prefiere por encima de otros; lo que varía o la multiplicidad se da merced a los diversos objetos que son susceptibles de ser elegidos.

4. SOBRE EL SENTIDO MORAL DE LA LIBERTAD

Cabe ahora dilucidar en qué sentido se habla de “acto libre”. Es frecuente confundir entre el acto voluntario, el acto electivo y el acto libre. Pero esencialmente son distintos, y Rosmini brinda una clave para diferenciarlos. En efecto, la voluntad puede querer sin elegir, que es lo que sucede con las voliciones afectivas; por tanto, elegir (*scegliere*) no es un carácter esencial del acto de la voluntad. El acto de la voluntad simplemente consiste en tender al bien; a qué bien se tienda es precisamente lo indeterminado de la voluntad: “*Voluntas est quidem secundum ordinem naturae determinata ad unum commune quid est bonum, sed indeterminate se habet respectu particularium bonorum*”.¹⁷

Ahora bien, tampoco en las voliciones apreciativas se da necesariamente elección. Sólo hay elección, como hemos dicho, cuando el agente tiene de frente dos o más objetos, de entre los cuales prefiere unos y posterga otros, debido a que no es posible, si es el caso, obtenerlos todos. Por ello es evidente que sólo cuando hay colisión entre los bienes posibles es que el acto electivo se da cita. ¿Entre qué bienes puede darse esta colisión? La observación suministra la respuesta: entre bienes sensitivos, entre bienes sensitivos y bienes inteligibles pero subjetivos; y entre bienes subjetivos y el orden objetivo. Entre los bienes de orden sensitivo, se prefiere el más placentero, y en este caso la volición necesariamente elige, por decirlo así, a dicho bien. Cuando colisionan los bienes sensitivo e inteligible, ya se da propiamente elección, como cuando se elige la salud en vez del placer inmediato y momentáneo de la comida que no nutre.

Pero donde la libertad se da con todo su calado es cuando se debe elegir entre el bien subjetivo y el bien objetivo. El hombre es capaz de elegir entre subyugar lo subjetivo a lo objetivo, o en no hacerlo. El hombre “está llamada a volver omnipotente lo invisible, lo ideal, la verdad, la justicia, sobre todo lo que es visible, sobre todo lo real, sobre el universo y todo aquello que hay en él, todo lo bello, grande, seductor y encantador”.¹⁸ Por ello es que Sciacca, a nuestro juicio, acierta en decir que la voluntad, al nivel de la libertad de elección, esto es, que la libre voluntad,

es el reconocimiento de todo ente en la “indiferencia” por cualquier interés vital y mundano; sólo se mueve por el amor y, por ello, no es movido por el deseo de posesión o de uso. Consiste en amar las cosas simplemente porque son entes. En este sentido la elección es por sí misma liberadora:

Ama a todo ente con todo el amor que se le debe —el que corresponde a su ser y por ello siempre es amor total— pero no a todos con el mismo amor y ninguno con amor absoluto: reconocimiento objetivo del ente elegido pero sin quitar nada a ningún otro, que siempre permanece como una *elegible*: la predilección por uno —un bien que es mi bien— incluye también la de los otros —todo el orden del ser— en cuanto en la elección motivada por el amor por el ente en cuanto ser, todos los entes son reconocidos como merecedores de predilección.¹⁹

El sentido de la libre voluntad es, por este reconocimiento, moral. En efecto, el reconocimiento voluntario es la sede de la libertad, y ésta se juega prioritariamente en el campo moral, en determinarse hacia el bien objetivo o subjetivo. Por ello es que la escuela rosminiana ha denominado a esta libertad como “bilateral”. No se trata, entonces, de una mera abstracción metafísica, de una potencia meramente indiferente, o sea, que obre sin un motivo, sin una razón en este caso. Lo que indica es que el hombre está capacitado para hacer prevalecer uno de los motivos sobre los demás, de manera que se vuelva determinante para su obrar. En este sentido es que están vinculadas la libre voluntad y el libre actuar: el inicio de la acción consiste precisamente en la libre prevalencia de uno de los motivos que pueden tomarse como base para actuar. La acción, tomada externamente, es la obra que se lleva a cabo en el mundo real; pero esta acción tiene su fundamento en la libre determinación del motivo por el cual se obra.²⁰

Esto presupone que las razones para obrar no determinan necesariamente a la voluntad, sino que ella, mediante la espontaneidad de su obrar, da a alguna de estas razones lo que necesita para volverse eficaz. En términos más exactos, la voluntad, al determinarse por una de las razones, al elegir una de ellas la vuelve un impulso mediante su libertad. Y esto es así porque las razones no son más que ideas, y las ideas no impulsan la realidad, en este caso al hombre mediante su voluntad; por tanto, es preciso que la razón prevaleciente se vuelva un impulso para que la obra se lleve a cabo. Y aquí está, a nuestro parecer, la libre voluntad en su determinación. El hombre, mediante este ejercicio de la libre voluntad, se determina a sí mismo bien o mal moralmente, pues es capaz de hacer prevalecer una de las razones que tiene presentes para actuar. Y aquí está el fundamento del mérito o el demérito, de la virtud o el vicio, de la alabanza o el vituperio moral. El sentido de la libertad consiste en plegar la voluntad hacia el reconocimiento de los entes en su orden objetivo, ontológico; consiste en amarlos por aquello que son, no por aquello que el agente quisiera que fueran. El actuar externo tiene su sede aquí; la moralidad está, pues, en

el reconocimiento del ente conocido; el sentido de la libertad está en amar libremente a los entes en su orden objetivo.

No sin razón dice Sciacca que

elegir (*eleggere*), empeñarse exponiéndose hasta el fondo, el máximo de responsabilidad de frente a nosotros mismos y a lo que elegimos: la libertad, inmersa en la iniciativa iluminada por el ser, retomada la luz sobre lo elegido, amado en su plenitud de valor, que sólo el amor hace conocer y apreciar en su profundidad inagotable.²¹

La libertad, vertida hacia el reconocimiento de los entes por lo que son, es la elección fundamental que perfecciona al hombre en cuanto tal, pues el hombre es esencialmente su voluntad. El hombre, mediante su voluntad, se vuelve bueno; y se vuelve bueno de manera absoluta, pues no hay nada nada bueno fuera de una buena voluntad: “Ni en el mundo, ni en general tampoco fuera del mundo, es posible pensar nada que pueda considerarse como bueno sin restricción a no ser tan sólo una buena voluntad”.²²

5. LOS LÍMITES DE LA LIBERTAD

Pero la libertad, como hemos venido diciendo, y en lo que tiene toda la razón Hoyos, posee límites. No es, pues, una libertad absoluta, sino limitada y relativa. En primer lugar, la libertad puede limitarse por la carencia de elección. Puede faltar una razón suficiente que excite la elección, de manera que la voluntad modifique la marcha de sus operaciones voluntarias. Mientras el hombre está limitado a los solos bienes sensibles, no hay necesidad de elección, pues la sola espontaneidad de la voluntad, que sigue al instinto, es suficiente para decantarse hacia un bien y postergar otro. Incluso sucede esto cuando el sujeto se decanta por un bien sensible futuro; aquí todavía no entra en juego la libertad, pues aunque el bien futuro requiera del cálculo mental, no deja de ser un bien subjetivo. Elegir el bien mayor y postergar el menor no es otra cosa que seguir la espontaneidad de la voluntad; no es todavía la verdadera elección libre. Para que haya verdadera elección, acto precisamente de la libre voluntad, es necesario que el hombre visualice al bien objetivo. Sólo cuando se visualiza al bien objetivo, y cuando se “debe” obrar siguiéndolo, es que el hombre hace uso de su libre voluntad. Por ello con razón Rosmini afirma que los tratadistas morales hablan de la libre elección de la voluntad cuando hablan del obrar moral.²³ Igualmente, pueden faltar dos bienes contradictorios entre sí, esto es, uno subjetivo y otro objetivo, para que se dé la libre elección: la voluntad espontáneamente, faltando el bien objetivo, se determina por el subjetivo. Finalmente, ante la presencia de un bien infinito, al menos hipotéticamente, la voluntad espontáneamente no puede sino seguirlo, en razón justamente de su infinitud; no hay dos contrarios que colisionen entre sí, por lo que la voluntad necesariamente sigue al bien infinito.

En segundo lugar, la libertad puede limitarse en cuanto viene a menos la fuerza práctica, es decir, cuando la fuerza de la elección disminuye porque le falta o bien fuerza a sí misma, o bien porque entra en conflicto con otras potencias, las cuales naturalmente se rebelan a los decretos de la voluntad, especialmente cuando se considera el *imperium* (en cuanto acto ilícito, la voluntad sigue apeteciendo a pesar de no poder efectuar el *imperium*). Y esto sucede de múltiples maneras. Mencionemos al menos sucintamente algunas de ellas. En efecto, la eficacia de la fuerza práctica puede ser limitada por el instinto animal, junto con sus pasiones y hábitos, pues las dos son fuerzas activas que conviven en el hombre, y a veces el instinto limita a la libre voluntad cuando su fuerza es vehemente²⁴. Puede ser limitada también por el instinto humano, acompañado de pasiones, reminiscencias, asociaciones, hábitos, etcétera. El instinto humano es la tendencia a la propia grandeza, a la sociedad, a la gloria, a la ciencia, a la simpatía, etcétera, que a veces pueden entrar en conflicto o colisión con la voluntad, que es la que debe obrar siguiendo la ley moral.²⁵

En tercer lugar, la libre voluntad puede verse limitada por el juicio, en cuanto éste es el inicio de la volición, es decir, del acto ilícito. En efecto, la volición se apoya sobre un juicio, un juicio por el cual el hombre se declara a sí mismo que un cierto partido es mejor y preferible a su contrario. Este juicio es el nodo que une la *volición* con la *elección*; es el objeto inmediato de la elección misma. En otras palabras, el hombre delibera, elige efectuar un juicio más que el otro. Con este juicio tiene inicio la volición. El juicio es el término próximo de la elección y el principio de la volición. Por ello, si el juicio es limitado, también se limita el actuar de la voluntad y, en consecuencia, la libre voluntad.²⁶ Así pues, si hay limitaciones, en primer lugar, en torno al juicio teórico sobre la cosa, como cuando no se logra comprender bien a bien qué es, es evidente que lo que pueda hacerse libremente con ella está limitado por nuestra carencia de conocimiento (el caso extremo se da cuando el sujeto es incapaz de distinguir qué es lo que percibe). Además, puede suceder que el juicio práctico, por su lado, sea falseado por el ímpetu de los impulsos, que llevan a concluir la deliberación con un juicio que no sea el idóneo, especialmente en términos normativos. Aquí entran también los límites que establecen las opiniones ya formadas. Efectivamente, la opinión es una sentencia que recibe un individuo y que no somete a examen, pues la estima verdadera. Pero sucede a menudo que esta sentencia es falsa, y resulta más perniciosa si se trata de una sentencia de índole moral, pues, como dijimos, el sentido de la libertad se halla en su perfeccionamiento moral, ante lo cual tiene la máxima responsabilidad.

Por último, también podría argüirse como límite de la libre voluntad las voliciones virtuales y habituales. Las voliciones virtuales son las disposiciones de la voluntad que, ante un cierto objeto, aunque no lo conozca bien a bien, indudablemente lo quiere, a pesar de que ignore su inclinación o bien a lo que es

conducida. Por su parte, la volición habitual es la disposición de la voluntad que no está solamente inclinada a querer dicho objeto, sino que está determinada a quererlo. En cierta manera, ambas determinan la libertad en su obrar, porque la influyen de tal manera que la inclinan casi irremediamente a sus objetos. Es lo que sucede con la ceguera a los valores morales a la que von Hildebrand se refiere de continuo. Nos habituamos de tal manera a despreciar ciertos objetos, como puede ser la virtud, y a determinarnos por otros de menor valor, que la voluntad, para evitar la fatiga de tener que deliberar y elegir, se determina de inmediato a través de su espontaneidad. Pero en todos estos casos “la ceguera moral se halla más bien fundada en el ser moral, en la posición y la actitud fundamental de la persona, y es por ello siempre culpable en cierto sentido”.²⁷ El hombre, al habituarse a un cierto género de objetos, puede cegarse a otros que resultarían de mayor valía moral. Por ello es que hay culpabilidad, pues la libertad se va limitando cada vez más en su ejercicio y es más difícil escapar a tal estado.

6. CONCLUSIONES

En este trabajo nos propusimos sostener que el sentido de la libertad consiste en la moralidad, pues de manera radical se manifiesta en el reconocimiento del ser de los entes en su orden. En otros términos, reconocer lo que se conoce es la raíz de la moralidad, y la libertad, si es que pretende desarrollarse para alcanzar su punto culminante, se debe dirigir hacia tal sendero. Revisamos, primero, la noción de voluntad, pues nos parece imprescindible aclarar en qué consiste para situar ahí a la libertad, pues con justicia se habla de libre voluntad. Ahí discutimos con Hoyos, quien sostiene la falta de interés filosófico por tal noción, decantándose por la noción de libertad de acción. Pero demostramos que es más fundamental la libertad de la voluntad, pues el *liberum arbitrium* consiste más bien en un juicio que efectuamos sobre la bondad de la cosa conocida, a partir del cual actuamos. De ahí brota la necesidad normativa de la libertad, que para desarrollarse adecuadamente ha de hacerlo desde una perspectiva moral. Mas también hemos visto algunos de los límites a los que subyace, y que menguan e incluso, en algunos casos, impiden el libre ejercicio.

¹ ROSMINI, A., *Psicologia*, n. 860.

² AQUINATIS, T., *Summa theologiae*, I, q. 87, a. 4c.

³ MARION, Jean-Luc, *Cours sur la volonté*, Presses Universitaires de Louvain, Louvain, 2014, 82.

⁴ Ya Aristóteles señala que la violencia significa un principio que viene de fuera, de tal manera que no pone de sí cosa alguna quien lo hace ni quien lo padece (βίαιον δὲ οὐ ἢ ἀρχὴ ἐξωθεν, τοιαύτη οὖσα ἐν ἧ μηδὲν συμβάλλεται ὁ πράττων ἢ ὁ πάσχων), ARISTÓTELES, *Ethica Nicomachea*, III, 1, 1110a2-3.

⁵ Para el sentido de inteligencia, Cf. BUGANZA, J. y CÚNSULO, R., *Breve esquema de antropología filosófica*, Agape, Buenos Aires, 2013, 172pp; y BUGANZA, J., “La inteligencia desde la perspectiva rosminiana”, en: *Rivista rosminiana di filosofia e di cultura*, CX/1-2, (2016), 43-60.

⁶ ROSMINI, A., *Antropologia in servizio della scienza morale*, nn. 541-542.

⁷ Cf. ROSMINI, A., *Principi della scienza morale*, Città Nuova, Roma, 1990, 505.

⁸ El profesor Hoyos, de la Universidad Nacional de Colombia, aunque no está vinculado a la escuela rosminiana, nos ha parecido muy pertinente traerlo a colación para contrarrestar nuestra propia postura.

⁹ HOYOS, L., “El sentido de la libertad”, en: *Ideas y valores*, n. 141, Bogotá, 2009, 91.

¹⁰ *Ibid.*, 92.

¹¹ *Idem*, 92. Es claro que afirmar que el problema del libre arbitrio sea un problema de índole metafísico, pero en un sentido peyorativo, se debe a la escuela inglesa, Cf. DE CARO, M., *Il libero arbitrio. Una introduzione*, Laterza, Roma y Bari, 2009 (3a. ed). Además, parece que Hoyos no tiene en cuenta que *liberum arbitrium* significa, con propiedad, “juicio no necesario”, pues *arbitrium* se traduce por “juicio” sin dificultad y *liberum* por “no necesario”. Así que ni siquiera en su acepción negativa de “metafísico” pueda entenderse la afirmación de Hoyos.

¹² Estamos de acuerdo con Sciacca cuando escribe que “Voluntad libre no significa incondicionada – voluntad imposible, una abstracción—, en cuanto no puede sustituirse a las otras fuerzas que mueven al hombre, ni a los entes hacia los cuales es movida. Su objetivo, no el de comprimir o extirpar tendencias e instintos, sino de regular sus empeños, aceptarlos o modificarlos, orientarlos [...] La libertad comienza por el acto con el cual cada hombre asume la propia naturaleza como un elemento de la persona en su integralidad, para hacerse la persona que es con esa naturaleza [...] Su naturaleza dada deja de ser un dato y se vuelve *responsabilidad personal*”, SCIACCA, M. F., *La libertà e il tempo*, Marzorati, Milano, 1965, 23-24.

¹³ Cf. BUGANZA, J., *Filosofía de la mente, νοῦς y libertad*, Universidad Veracruzana, Xalapa, 2014.

¹⁴ Tan importante de hecho ha sido el tema de la voluntad para Schopenhauer, que la eleva a principio absoluto de todo lo real. Cf. SCHOPENHAUER, A., *El mundo como voluntad y representación*, L. IV. De hecho, para la filosofía la libertad de indiferencia no es más que una hipótesis: En la elección entre dos bienes particulares incompatibles, la voluntad los tiene en cuenta, considerando el grado de bondad que tienen, de lo atractivos que son, o bien actúa sin tenerlos en cuenta, prescindiendo de ellos. En este segundo caso se tiende al vacío, y no tanto al objeto, al bien; se trataría de un acto voluntario sin causa, sin motivo, sin razón. La libertad de indiferencia sería equivalente a una voluntad que sería indiferente justamente a los bienes, Cf. MORANDO, G., *Il problema del libero arbitrio*, Cogliati, Milano, 1895, 17-18.

¹⁵ HOYOS, L., “El sentido de la libertad”, 92.

¹⁶ Cf. BUGANZA, J., *El ser y el bien*, Edizioni Rosminiane Sodalitas, Stresa, 2010.

¹⁷ AQUINATIS, T., *Summa theologiae*, I-II, q. 13, a. 2c.

¹⁸ ROSMINI, A., *Antropologia in servizio della scienza morale*, n. 582.

¹⁹ SCIACCA, M. F., *Op. cit.*, 261.

²⁰ ROSMINI, A., *Antropologia in servizio della scienza morale*, n. 606.

²¹ SCIACCA, M. F., *Op. cit.*, 272.

²² KANT, I., *Fundamentación metafísica de las costumbres*, Cap. I. De ahí el *dictum* inmediato: “*Der gute Wille hat seinen Wert in sich selbst*”.

²³ ROSMINI, A., *Antropologia in servizio della scienza morale*, n. 657.

²⁴ Rosmini, a quien seguimos en esta clasificación de los límites de la voluntad, narra lo siguiente: “Duclos, en las memorias secretas de los reyes Luis XIV y Luis XV, narra que Enrique Julio de Borbón, hijo del gran Conde, se sentía a veces sumamente inclinado a actuar como perro, y en aquellos momentos comenzaba a ladrar con toda fuerza. Uno de estos accesos se dio un día en la recámara del rey Luis XIV. La presencia del monarca pudo contener un tanto la fuerza de tal instinto, pero no destruirlo. Por la fuerza fue llevado a la ventana, y sacando la cabeza hizo todo lo que pudo por sofocar el rumor del ladrido lo mejor que pudo, aunque realizó todos los otros actos de perro y los movimientos de la boca. ¿No es evidente que, de poder la voluntad vencer tales deseos del instinto, lo habría hecho en tal momento?”, *Antropologia in servizio della scienza morale*, n. 676, 1°. Ahora bien, que el instinto doblegue a la fuerza práctica de la voluntad se da de dos modos, o bien porque la voluntad, aun queriendo con acto elícito un objeto, está impedida para efectuar el *imperium*; o bien puede el instinto eliminar de tal manera a la libre voluntad, que el actuar del hombre se vuelve ciego en este sentido.

²⁵ El siguiente pasaje resulta de gran importancia para comprender qué es el instinto humano: “El instinto *humano* es más elevado y alto que el instinto meramente *animal*. Pero toma los materiales para sus operaciones en gran parte de la misma animalidad. El amor, por ejemplo, tiene su parte material en la inclinación física de los dos sexos; a la simpatía vienen suministrados los materiales en buena parte por la imaginación; la amistad confina a veces con el amor, y toma tal coloración que la vuelve más viva y animada, pues vive también de reminiscencias e imágenes; la sociabilidad trae su ser por la semejanza de la naturaleza humana, y de las necesidades intercambiables, cosas todas que por los sentidos nos vienen indicadas. El alimento de la gloria es el sonido de la voz, por lo que suele tomarse de la fama sonante y de la tromba; y así puede decirse de todas las otras inclinaciones subjetivas del hombre, que se recogen todas juntas tomadas bajo la denominación del instinto humano. Empero, todo lo que suministra la animalidad es sólo la materia. La forma del instinto humano es colocada por la razón. Esta última elabora de manera admirable la materia que le suministran los sentidos; la sublima, transforma, amplifica, espiritualiza, diviniza. Por tanto, es una cosa esencialmente diversa este instinto humano, que no tiene confines porque no los tiene la inteligencia, y el instinto animal”, ROSMINI, A., *Antropologia in servizio della scienza morale*, n. 684.

²⁶ Cf. ROSMINI, A., *Antropologia in servizio della scienza morale*, n. 704.

²⁷ Cf. HILDEBRAND, D., *Moralidad y conocimiento ético de los valores* (traducción de Juan Miguel Palacios), Cristiandad, Madrid, 2006, 45.

EVERALDO CESCÓN – DANIEL PIRES NUNES

UCS – IFRS

O LIVRE-ARBÍTRIO E OUTAS QUESTÕES INCÔMODAS AO FISICALISMO

ecescón@ucs.br
daniel.nunes@erechim.ifrs.edu.br

Recepción: Abril 2016
Aceptación: Septiembre 2016

RESUMEN

Este artículo pretende describir en general las posiciones fiscalistas en la filosofía de la mente e indicar cómo emerge la cuestión del libre albedrío y puede ser crucial para esta corriente de pensamiento. En primer lugar pretende mostrar la diferencia entre la posición reduccionista y la no reduccionista y luego señalar su potencial y dificultades en el abordaje de la cuestión del libre albedrío. De todos modos, aunque la cuestión sigue abierta, compruebe que el libre albedrío parece no encontrar espacio en el escenario presentado por las corrientes fiscalistas.

PALABRAS CLAVE

Fiscalismo. Libre albedrío. Causalidad. Filosofía de la mente. Determinismo.

RESUMO

Este artigo pretende caracterizar de forma geral os posicionamentos fiscalistas na filosofia da mente e indicar como a questão do livre-arbítrio surge e pode ser crucial para tal corrente de pensamento. Primeiramente pretende mostrar a diferença entre a posição reducionista e a não-reducionista e depois salientar suas potencialidades e dificuldades na abordagem da questão do livre-arbítrio. Enfim, mesmo que a questão ainda fique em aberto, verificar-se-á que o livre-arbítrio parece não encontrar espaço no cenário apresentado pelas correntes fiscalistas.

PALAVRAS-CHAVE

Fiscalismo. Livre-arbítrio. Causalidade. Filosofia da mente. Determinismo.

1. INTRODUÇÃO

A filosofia da mente é atualmente uma das áreas da filosofia mais férteis e instigantes. Entretanto, é errôneo achar que as questões com as quais ela se defronta são novas —que não se tratou de tais questões anteriormente. O fato é que as atuais tecnologias baseadas em novas descobertas da ciência deram novo vigor a antigos e determinados problemas. O problema mente-corpo, o da causalidade e o da ontologia da consciência, dentre outros, apesar de não serem novos, são discutidos filosoficamente mas recebem contribuições de outras áreas do conhecimento humano tais como as neurociências e a ciência da computação. Uma questão clássica que aparece como pano de fundo de todos esses problemas é a do livre-arbítrio.

Há diversas posições clássicas acerca da questão do livre-arbítrio. Uma delas é a que nega a sua possibilidade, a saber, a determinista. O determinismo parte do princípio de que tudo —estados de coisas ou eventos— tem uma causa. Mas qual é o problema que resulta do determinismo, visto que a visão científica de mundo parece estar de acordo com tal posição? O problema é que tal posição não abre a possibilidade da ação livre. Isto porque a ação livre pressupõe contingência; pressupõe tanto poder ser quanto poder não ser realizada. Assim, não havendo ação livre, não há como um agente ser responsável pelos seus atos. Se, portanto, o determinismo estiver correto, não há também espaço para a ética.

Uma segunda posição é a libertarista¹ que defende que apesar de haver leis da natureza, o determinismo causal não se aplica, em geral, às ações humanas. Desta maneira, a vontade do agente é geralmente autônoma, ou seja, livre de coerção ou constrangimento externo.

A tese da vontade livre, às vezes chamada de "libertarismo", enuncia que em algumas ações, pelo menos, as condições causais prévias da ação não são causalmente suficientes para produzir tal ação. Admitindo-se que ocorreu a ação, e que ocorreu por uma razão, de qualquer forma, o agente poderia ter feito algo diferente do que fez, dados os mesmos antecedentes causais da ação.²

Para o libertarismo, o determinismo causal aplicado às ações humanas é portanto falso ou, pelo menos, mal formulado.

Outra posição clássica perante a questão do livre-arbítrio é a do compatibilismo³ —da qual Daniel Dennett pode ser tido como um representante—⁴ segundo a qual a liberdade da vontade é perfeitamente compatível com o determinismo causal, ou seja, mesmo que haja leis da natureza que estabelecem um encadeamento causal entre eventos e estados de coisas, há como a vontade do agente ter um certo grau de liberdade em relação a isto. Para o compatibilismo⁵ haveria graus de constrangimento externo em relação ao agente: o livre-arbítrio seria, assim, uma questão de grau. No caso de o compatibilismo estar certo, há espaço para a ética. E outras questões clássicas como a da fraqueza da vontade tornam-se importantes.

Dadas as considerações feitas, o que entenderemos por livre-arbítrio doravante será a capacidade de o agente livre poder romper com as determinações causais, mas não de forma aleatória⁶. Sendo assim, pode ocorrer que toda uma corrente filosófica seja rejeitada porque aparentemente nos leva a negar o livre-arbítrio — o que parece ser o caso do fisicalismo. Procuraremos, portanto, caracterizar de forma geral os posicionamentos fisicalistas e indicar como a questão do livre-arbítrio surge e pode ser crucial para tal corrente de pensamento.

2. O FISCALISMO E SUAS VARIEDADES

O fisicalismo, como define Dowell, de forma sintética, é “a tese de que não há nada para além do físico”.⁷ Diferentemente dos dualistas, aqueles que defendem uma posição fisicalista em filosofia da mente afirmam que a mente não é algo que esteja fora, por assim dizer, do mundo físico. Para eles os fenômenos mentais são físicos e uma teoria de uma física completa que desse conta de toda a realidade, poderia explicá-los. Maslin declara que o fisicalismo “diz que os seres humanos são entidades inteiramente materiais, cujo funcionamento e propriedades podem ser completamente explicadas pelos conceitos e teorias extraídas de uma física idealmente completa”.⁸ O psicólogo e filósofo Diego Zilio, por sua vez, afirma que “o fisicalismo pretende, em poucas palavras, explicar a mente sem ter que ir além do mundo físico”⁹ e resume as posições fisicalistas da seguinte forma:

Em síntese, o fisicalismo se distingue pela tese de que tudo o que “existe” ou tudo o que é “real” no mundo espaço-temporal é um “fato físico” ou uma “entidade física” e de que as “propriedades” dos fatos físicos ou são propriedades físicas em si, ou são propriedades “constituídas/realizadas/compostas” por propriedades físicas.¹⁰

É uma posição que não dá espaço para explicações dualistas. Rejeita qualquer discurso que tente conceber a mente como algo sobrenatural ou como uma substância separada do mundo físico. Contrapondo os fisicalistas aos dualistas, Maslin explica que, para os primeiros, “os seres humanos são inteiramente partes do mundo físico natural, não fantasmas sobrenaturais inexplicavelmente ligados a máquinas corpóreas”.¹¹ O que se segue desta posição é que se realmente os seres humanos são totalmente partes do mundo físico e se esse mundo físico somente é composto por eventos físicos, parece impossível que uma mente não física possa existir e ainda exercer influência no mundo físico. O problema seria aquele enfrentado por Descartes em seu dualismo de substâncias: se a mente for uma substância não física, como pode ter uma relação causal com o cérebro e, se tiver, para quê serve tal órgão então? Zilio pondera que, para os fisicalistas,

não há espaço para qualquer tipo de evento não-físico como causa de eventos físicos. Se existirem eventos não-físicos, eles não fazem diferença no mundo físico, e se o fizerem é porque são, também, eventos físicos e é por conta dessa característica que eles possuem poder causal.¹²

Então, por este caminho, basta tratar de eventos físicos para lidar com o mundo físico. Até porque, segundo o próprio Zilio, para os fisicalistas a “relação causal [...] deve ser buscada no mundo físico, especificamente nas ‘propriedades’ dos ‘eventos físicos’”.¹³ Assim, segundo tal concepção, as leis causais devem ser as da física. Mas esta é também uma posição compatível com o dualismo de propriedades, o qual defende que apenas há substâncias físicas, mas que estas podem ter propriedades tanto físicas quanto não físicas. Nesta linha, a consciência —por exemplo— seria uma propriedade mental não física. O professor Tárík de Athayde Prata —filósofo brasileiro dedicado à filosofia da mente— afirma o seguinte:

A ideia que dá a especificidade do fisicalismo não-reduutivo como uma forma atenuada de dualismo de propriedades é a ideia de que as propriedades mentais estão fortemente conectadas às propriedades físicas, de modo que aquelas não podem existir sem estas. Isso faz das propriedades mentais, apesar de sua irredutibilidade às propriedades que são físicas em sentido estrito (aquelas descritas pelas ciências naturais básicas), um tipo de propriedades “físicas” em sentido amplo (pois elas não poderiam ser instanciadas independentemente da instanciação de certas propriedades físicas). A relação entre as propriedades mentais e físicas segundo o fisicalismo não-reduutivo pode ser pensada de diversas maneiras, mas a mais difundida ao longo das últimas décadas tem sido a superveniência, um tipo de relação que Searle admite, em certo sentido, para explicar a conexão entre mente e corpo.¹⁴

Ou seja, para uma das formas de fisicalismo, a saber, o fisicalismo não-reducionista, “os eventos mentais ‘sobrevêm’ (isto é, as propriedades mentais não são idênticas a propriedades físicas) a eventos físicos, ao invés de eventos mentais serem ‘reduzidos’ a eventos físicos”.¹⁵ Andrew Melnyk, resumidamente explica —de forma intuitiva, como ele mesmo diz— o conceito de superveniência na filosofia da seguinte forma:

o mental (por exemplo) sobrevém sobre o físico se e somente se, uma vez que os fatos mentais tiverem sido fixados, os fatos mentais são por conseguinte também fixados; o modo como as coisas são mentalmente não pode variar (e não simplesmente “não variam”) sem que haja variação também no modo como as coisas são fisicamente.¹⁶

Então, um fenômeno sobrevém a um fenômeno subveniente quando a sua existência surge e depende deste último. Só pode haver mudança no fenômeno superveniente se houver uma mudança no subveniente. Entretanto o fenômeno subveniente —que serve de base— não pode ser alterado pelo superveniente. Esta parece ser a fonte de um dos problemas do fisicalismo na questão do livre-arbítrio — trataremos dele mais adiante. Antes, vejamos outra forma de fisicalismo: o reducionista.

A concepção reducionista defende que tanto a consciência quanto os pensamentos, a vida inconsciente e subconsciente são eventos cerebrais, os quais, por sua vez, podem ser reduzidos a eventos físicos. Nisto é que consiste a diferença entre

um fisicalismo reducionista e um fisicalismo não-reducionista: para os primeiros tudo é físico ou pode ser reduzido ao físico (o que é uma forma de dizer que é físico também); já para os últimos, as propriedades não-físicas (como as mentais) sobrevêm às físicas. Mas para ambos não há a necessidade de se extrapolar o mundo físico para explicar a mente.

Como foi dito anteriormente, segundo o fisicalismo, as leis causais devem ser as leis da física e, pela simplicidade de tal posição, pode-se considerar que ela tem a Navalha de Ockham¹⁷ a seu favor —sobretudo a concepção reducionista, pois ela não considera que haja duas espécies de propriedades. Contudo, o fisicalismo reducionista provoca eliminações que são contra-intuitivas pois, ao afirmar que somente existe o que é físico —inclusive que somente há propriedades físicas—, ou concebe a consciência e outros eventos mentais subjetivos como físicos ou os elimina. Eliminá-los é negar a existência do que nos é evidente: que somos conscientes. Paulo Abrantes, ao expor a posição de Thomas Nagel, afirma que “[o] fisicalismo, como é usualmente entendido, propõe reduções que não são aceitáveis porque eliminam justamente o que, na sua visão, é o mais característico do mental: a experiência fenomênica”.¹⁸ Por outro lado, conceber os eventos mentais subjetivos como físicos significa inclui-los em um quadro no qual a subjetividade estaria sujeita às leis causais da física. Ademais, colocado desta forma sintética, o fisicalismo não explicaria como eventos físicos poderiam ter intencionalidade. Ou seja, o fisicalismo não daria conta de explicar como os estados mentais, sendo estados físicos do cérebro, podem ser acerca do que é externo à mente. Como na questão da superveniência, na questão da intencionalidade parece que o fisicalismo é incompatível com posições plausíveis, tais como

a sugestão externalista amplamente endossada por certos filósofos da mente de que o conteúdo representacional das atitudes proposicionais é parcialmente constituído por suas relações a estados de coisas exteriores às cabeças de seus donos.¹⁹

Assim, um dos problemas que tal posição enfrenta é o de explicar como os estados físicos do cérebro podem “ser sobre outros estados de coisas, inclusive aquelas que não existem”²⁰ —é o problema da intencionalidade.

Quanto à posição eliminativista, seria um tanto quanto estranho defender que os nossos estados mentais, a consciência e a subjetividade não existem. Acerca disso, John Searle afirma que “Se uma pessoa não é consciente, não há como eu possa demonstrar a consciência para ela; se é consciente, é muito mais inconcebível que ela pudesse duvidar seriamente de que fosse consciente”.²¹ Talvez pudéssemos afirmar que tanto os nossos estados mentais quanto a consciência e a subjetividade têm uma ontologia diferente dos estados ou eventos físicos, mas suponhamos que seja uma hipótese descartada a de que não existem, pois ela não parece ser razoável.

3. FISCALISMO E LIBRE-ARBÍTRIO

Reiterando, o fiscalismo reducionista ou concebe a consciência e outros eventos mentais subjetivos como físicos ou os elimina. Como a eliminação é uma hipótese rejeitada por motivos evidentes, o problema de a subjetividade estar sujeita às leis causais da física, bem como o da intencionalidade, fazem-se importantes. Na “carona” de tais problemas emerge o do livre-arbítrio. Isto porque, segundo o fiscalismo, as leis causais devem ser as leis da física e, se a subjetividade está sujeita a elas, como poderíamos afirmar que as nossas ações são livres se estão caracterizadas pela causalidade²² concebida por aquela ciência?

Bertrand Russell afirma que “[a] ciência moderna mostra que (sic) concepção tradicional de causa e efeito é fundamentalmente errônea, impondo-se ser substituída por uma noção diferente”.²³ A concepção tradicional à qual Russell se refere é a de que se um evento A causa outro B, sempre que ocorre B poder-se-ia inferir um evento A que fosse temporalmente anterior a ele. Em tal concepção “uma causa [...] deve ser tal que em nenhuma circunstância concebível deixe de ser seguida pelo seu efeito”.²⁴ Haveria uma relação de necessidade. Ora, o fiscalismo, de uma forma geral, defende que os fatos mentais são causados pelos fatos físicos do cérebro. Neste sentido, tais fatos mentais —como a consciência— seriam também físicos ou propriedades dos fatos físicos. Então a posição fiscalista, desta forma concebida, não dá abertura para a possibilidade do livre-arbítrio, pois este pressupõe uma relação de contingência, ou seja, que o agente possa realizar ou não realizar um determinado ato. Mas se o fiscalismo não der espaço a esta capacidade de o agente romper com tal relação de causalidade, ou melhor, se não puder conceber que uma ação não tem condições causais físicas suficientes,²⁵ ou compromete-se com o determinismo ou deve propor uma outra forma de relacionar causa e efeito num mundo fechado fisicamente.

Searle afirma que “sabemos apenas que os processos cerebrais causam os estados de consciência [...] e que...] o fato de não sabermos *como* isso acontece não significa que não saibamos *que* isso acontece”.²⁶ Ele não se considera um fiscalista. Na verdade o filósofo estadunidense propõe um rompimento com as categorias clássicas, a saber, o próprio fiscalismo (tanto o reducionista quanto o não-reducionista), o dualismo, o monismo e o materialismo —dentre outras—, pois considera que elas “engessam” a análise dos eventos mentais. Para ele, o problema da ação da consciência sobre o corpo oferece muitas dificuldades para a sua solução por causa da “nossa adesão à herança cartesiana das categorias do mental e do físico”.²⁷ Ele defende que “junto com a tradição cartesiana, herdamos um vocabulário, e, com o vocabulário, um determinado conjunto de categorias, dentro das quais estamos historicamente condicionados a raciocinar sobre esses problemas”.²⁸

Assumir as categorias cartesianas²⁹ tem as suas consequências. Especificamente, no caso do fisicalismo, podemos dizer que tal posição fica a dever, segundo Zilio, uma explicação do que significa ser “físico”.³⁰ Não poderíamos aceitar uma defesa de que os fenômenos físicos são observáveis e que os não físicos não o são —até porque esta seria uma posição dualista e, na verdade, os fisicalistas defendem que só há o mundo físico. E, com efeito, os buracos negros não são observáveis mas, mesmo assim, a Física teoriza sobre os mesmos. Enquanto não houver uma definição precisa do que é ser físico, haverá uma certa nebulosidade acerca do que é ser não físico. Podemos dizer mais: se o fisicalismo reconhece que os eventos mentais são físicos, apesar de subjetivos³¹, aparentemente assume um compromisso com o determinismo. Ora, se há leis que regem o mundo físico, tais leis deveriam reger também os eventos mentais, visto que seriam físicos. E como qualquer efeito físico tem uma causa física —o que é chamado de “fechamento causal³² do domínio físico” por Bensusan—³³ não há lugar para o rompimento das relações causais: não há espaço para o livre-arbítrio considerando a concepção tradicional de causa e efeito. Por outro lado, se o livre-arbítrio for possível, há que se revisar a concepção fisicalista, pois uma ação que estivesse exclusivamente restrita às leis físicas não poderia ser considerada livre.

Assim, se “o que acontece em nossa vida mental é totalmente dependente e determinado pelo que acontece com nossos processos corporais”³⁴ e o mental não tem poder causal sobre o físico, também não há a possibilidade de estados intencionais (tais como crenças e desejos) terem influência no domínio físico³⁵. Ou seja, como podem os estados físicos do cérebro ser sobre outros estados de coisas que não eles próprios? Melhor explicando, o fisicalismo encontra obstáculos consideráveis, sendo que o primeiro é o de explicar como é possível a intencionalidade. Se o fisicalismo for bem sucedido em tal tarefa, restará explicar como estados intencionais podem ter poder causal sobre o físico. Ainda assim a ação livre exigirá outro requisito: que os estados intencionais não sejam dependentes unicamente dos estados físicos —que possam seguir regras impostas pela razão.

[...] dado o fato de que tais estados podem ser logicamente relacionados uns aos outros, estão sujeitos às restrições da racionalidade e da normatividade. Crenças, por exemplo, podem conflitar, e caso nos demos conta de um conflito entre crenças, então racionalmente devemos abandonar uma delas ou ambas.³⁶

O exemplo acima, dado por Maslin, mostra que certas relações não são físicas. Se alguém crê que ingerir ovos faz mal à sua saúde e age de forma a evitar tal alimento, este agir parte de um estado intencional. O conflito de crenças —como citado acima— não é uma relação física. A causalidade como é concebida pela Física não se aplica a tal relação.

Mas se a Física —como ciência— pretende “traduzir” a realidade com um conjunto de leis que seja o mais completo possível mas não puder dar conta da intencionalidade, talvez devamos concluir que os estados intencionais não seguem as leis da Física. Melhor dizendo, se um estado intencional I_1 está estritamente relacionado a um estado físico F_1 do cérebro mas I_1 entra em conflito com um outro estado intencional I_2 que, por sua vez, está estritamente relacionado a um estado físico F_2 do cérebro; então o estado físico F_1 está em conflito com o estado físico F_2 ? Se sim, qual seria a natureza de tal conflito? Seguiria as leis causais descritas pela Física? Abrantes expõe a posição de Chalmers acerca da relação mente-corpo dizendo que:

[...] existiriam leis psicofísicas, relações entre propriedades físicas e proprieda-des mentais, irreduzíveis às leis da física (pelo menos às atualmente conhecidas) [...]. Essas leis psicofísicas assegurariam, para Chalmers, o caráter naturalista da sua posição, por fazê-la compatível, desse modo, com o quadro de mundo que nos traça a ciência contemporânea.³⁷

A tentativa de Chalmers não explica como o estado físico F_1 se relacionaria com o estado físico F_2 . Se são estados físicos, devem seguir as relações de causa e efeito que as leis da Física descrevem, independentemente da relação entre os estados intencionais I_1 e I_2 .

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Retomando as dificuldades com as quais o fisicalismo se defronta, temos primeiramente que a defesa da superveniência necessariamente desembocará no epifenomenalismo. Isto fica mais claro quando avaliamos que se o ato de deliberar sobre uma ação futura —o que pressupomos exigir que sejam seguidas as regras da razão, bem como implicar intencionalidade— depender exclusivamente dos estados físicos atuais (do cérebro), não haverá lugar para a ação livre, mas somente para um determinismo mecanicista. Sendo assim, a sensação que temos de escolher livremente seria ilusória, pois o físico teria poder causal sobre o mental, mas o contrário não poderia ocorrer. A questão da intencionalidade é então crucial, visto que é a capacidade de um estado mental ser acerca do que é “externo” a ele próprio. Uma crença é um estado intencional. Já um conflito de crenças não é propriamente uma relação física. A capacidade de deliberar pressupõe intencionalidade. Se a deliberação for uma atividade mental, intencional, sem ter poder causal, não há livre-arbítrio. Temos então que tal posição fisicalista (a que aceita a superveniência) só tem duas alternativas perante a questão do livre-arbítrio: ou não consegue explicá-lo ou o rejeita.

A outra posição fisicalista abordada não consegue, pelo caminho do reducionismo ou do eliminativismo, escapar do dilema apresentado. Primeiramente porque se tudo for físico ou puder ser reduzido ao físico, isto ou acarretará a eliminação da subjetividade —o que por si só é inaceitável, pois sabemos que somos

conscientes— ou a enquadrará na exclusiva causalidade do mundo físico. Nos dois casos não há a possibilidade do livre-arbítrio, pois este pressupõe tanto a subjetividade quanto o não fechamento causal ao físico —o que implicaria o determinismo. Ademais a intencionalidade seria eliminada juntamente aos estados mentais; como afirma Searle, alguns são intencionais e tal posição fiscalista ficaria a dever uma explicação da direcionalidade de determinadas ações humanas.³⁸ Portanto, as correntes do fiscalismo parecem não apresentar um caminho viável para a questão do livre-arbítrio.

¹ Sendo alguns representantes desta posição Robert Kane, Carl Ginet, Randolph Clark. Cf. LOPES, G.C., *Determinismo causal e livre-arbítrio: o neocompatibilismo de Dennett e Frankfurt*, disertación del Mestrado em Filosofia Moderna e Contemporânea, Universidade Estadual do Rio de Janeiro, Programa de Pós-Graduação em Filosofia Moderna e Contemporânea, Rio de Janeiro, 2009, 12; [en línea]: <http://www.livrosgratis.com.br/arquivos_livros/cp110344.pdf> [consulta: 1/6/2014].

² SEARLE, J.R., *Rationality in action*, MIT Press, Cambridge, 2001, 277; SEARLE, J.R., *Razones para actuar: una teoría del libre albedrío*, Nobel, Oviedo, 2013, 297.

³ Conforme Costa podemos dar como exemplos de compatibilistas Walter Stace e Harry Frankfurt. Cf. COSTA, C. “Livre Arbítrio: como ser um bom compatibilista”, *Princípios: Revista de Filosofia* (Natal) 7, 8 (2000), 24-26; [en línea]: <<http://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/2564885.pdf>> [consulta: 28/10/2014].

⁴ Cf. DEL AMO, J.A.G. “Las dificultades del compatibilismo de Dennett”, *Thémata: Revista de filosofía* 39 (2007), [en línea]: <<http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3310306>> [consulta: 1/6/2014].

⁵ Para Searle, o compatibilismo – pelo menos da forma como ele o concebe – deixa de lado ou não entende, por assim dizer, o problema do livre-arbítrio. Ou seja, para ele, o compatibilismo não é uma posição filosoficamente significativa. Neste sentido ele afirma que “a posição compatibilista sustenta que [...] a liberdade da vontade é totalmente compatível com o determinismo. Dizer que uma ação está determinada é simplesmente dizer que possui causas como qualquer outro acontecimento, e dizer que é livre é simplesmente dizer que é determinada por certos tipos de causas e não por outros”. SEARLE, *Rationality in action*, 277; SEARLE, *Razones para actuar...*, 297.

⁶ Dennett defende que o acaso não existe. A aparente aleatoriedade em alguns eventos se deve ao fato de não conseguirmos identificar um padrão. Cf. DENNETT, D.C., *Brainstorms: ensaios filosóficos sobre a mente e a psicologia*, Editora UNESP, São Paulo, 2006, 388.

⁷ DOWELL, J.L., “Formulating the thesis of physicalism: an introduction”, *Philosophical Studies* 131, 1 (2006), 1.

⁸ MASLIN, K. T. *Introdução à Filosofia da Mente*, Artmed, São Paulo, 2009, 74.

⁹ ZILIO, D., “Fiscalismo na filosofia da mente: definição, estratégias e problemas”, *Ciências e Cognição/Science and Cognition* 15, 1 (2010), 218.

¹⁰ *Ibid.*, 219.

¹¹ MASLIN, *Introdução à Filosofia da Mente*, 74.

¹² ZILIO, “Fiscalismo na filosofia da mente...”, 221.

¹³ *Ibid.*, 222.

¹⁴ PRATA, T.A. “É o naturalismo biológico uma concepção fiscalista?”, *Principia: an international journal of epistemology* 16, 2 (2013), 257.

¹⁵ CESCÓN, E., *Fenomenologia da consciência e da mente*, Educus, Caxias do Sul, 2013, 81.

¹⁶ MELNYK, A., “Physicalism”, en: S.P. STICH y T.A. WARFIELD, *The Blackwell Guide to Philosophy of Mind*, Blackwell Publishing, Cornwall, 2003, 69.

-
- ¹⁷ “*Entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem*”. Frase atribuída a Guilherme de Ockham. Cf. BIZARRO, S.F., “Navalha de Ockham”, en: J. BRANQUINHO, D. MURCHO Y N.G. GOMES, *Enciclopédia de termos lógico-filosóficos*, Martins Fontes, São Paulo, 2006, 535.
- ¹⁸ NAGEL, T., “Como é que é ser um morcego” (trad. de Paulo Abrantes e Juliana Orione), *Cad. Hist. Fil. Ci., Campinas*, Série 3, v. 15, n. 1, jan.-jun. 2005, 245-262.
- ¹⁹ MELNYK, “Physicalism”, 70.
- ²⁰ MASLIN, *Introdução à Filosofia da Mente*, 87.
- ²¹ SEARLE, J.R., *A redescoberta da mente*, Martins Fontes, São Paulo, 2006, 156.
- ²² Pode-se perceber que as questões da ontologia da consciência, da causalidade e do livre-arbítrio estão intimamente relacionadas.
- ²³ RUSSELL, B., *A análise da mente*, Jorge Zahar, Rio de Janeiro, 1976, 70.
- ²⁴ *Ibid.*
- ²⁵ Cf. SEARLE, J.R., *Liberdade e neurobiologia*, Editora da Unesp, São Paulo, 2007, 23.
- ²⁶ SEARLE, J.R., *Consciência e linguagem*, Martins Fontes, São Paulo, 2010, 6.
- ²⁷ SEARLE, *Liberdade e neurobiologia*, 25.
- ²⁸ SEARLE, *A redescoberta da mente*, 25.
- ²⁹ John Searle supõe não se comprometer com tais categorias.
- ³⁰ Cf. ZILIO, “Fisicalismo na filosofia da mente...”, 238.
- ³¹ Ontologia de primeira pessoa.
- ³² Jaegwon Kim define o fechamento causal do domínio físico da seguinte forma: “Se um evento físico tem uma causa em *t*, então ele tem uma causa física em *t*”. KIM, J., *Physicalism, or something near enough*, Princeton University Press, Princeton, 2008, 15.
- ³³ BENSUSAN, H., *Como levar estados mentais a sério (epifenômenos e fingimentos)*, manuscrito (v. 25), mar. 2002, 81.
- ³⁴ KIM, *Physicalism...*, 14.
- ³⁵ John Searle defende que a intenção-na-ação tem poder causal sobre o físico: seria desta forma que o conteúdo intencional teria poder causal. Cf. SEARLE, J.R., *Seeing things as they are*. New York: Oxford University Press, 2015, 43 y 62.
- ³⁶ MASLIN, *Introdução à Filosofia da Mente*, 93.
- ³⁷ ABRANTES, P.C., “T. Nagel e os limites de um reducionismo fisicalista”. *Cad. Hist. Fil. Ci.* (Campinas), Série 3, 15, 1 (2005), 237.
- ³⁸ Cf. SEARLE, J.R., *Intencionalidade*, Martins Fontes, São Paulo, 2002, 2.

DANILA SUÁREZ TOMÉ

UBA – CONICET – ANCSA

CIENCIA Y EMOCIONES:

¿RESPONDE LA EXCLUSIÓN DE LA EMOTIVIDAD EN LA INVESTIGACIÓN CIENTÍFICA A UN PREJUICIO ANDROCÉNTRICO?

danila@redamef.org

Recepción: Marzo 2016

Aceptación: Noviembre 2016

RESUMEN

En el presente artículo la autora cuestiona la exclusión de la emotividad del sujeto epistémico en el modelo de investigación científica tradicional y expone, a partir de un recorrido histórico de la epistemología desde una perspectiva feminista, los prejuicios androcéntricos que subyacen a dicha exclusión. A partir de este análisis crítico del sesgo masculino de la epistemología, la autora argumenta en favor de la necesidad de la apertura del sujeto epistémico y de la investigación científica a la emotividad y de una práctica científica y epistemológica más inclusiva.

PALABRAS CLAVE

Epistemología. Feminismo. Subjetividades. Conocimiento. Afectividad.

RESUMO

No presente artigo, a autora questiona a exclusão da emotividade do sujeito epistêmico no modelo da investigação científica tradicional e expõe, a partir um percorrido histórico da epistemologia desde uma perspectiva feminista, os preconceitos androcêntricos que subjazem a tal exclusão. A partir da análise crítica do viés masculino da epistemologia, a autora argumenta a favor da necessidade da abertura do sujeito epistêmico e da pesquisa científica voltada à emotividade e de uma prática científica e epistemológica mais inclusiva.

PALAVRAS-CHAVE

Epistemología. Feminismo. Subjetividades. Conocimiento. Afectividad.

1. INTRODUCCIÓN

En el presente trabajo formulamos un cuestionamiento a la exclusión de la emotividad del sujeto epistémico en el modelo tradicional de la labor científica desde la perspectiva de la epistemología feminista. El cuestionamiento surge a partir del recorrido de cierto contenido normativo referido a la práctica científica que se puede relevar dentro de la historia de la epistemología tradicional, y la pregunta específica que nos hacemos es si acaso el ideal de la depuración de todo contenido emocional del sujeto de ciencia responde netamente a un compromiso objetivista o si, a la vez, y emparentado con dicho compromiso, se esconden prejuicios androcéntricos basados en la tradicional dicotomía razón/masculinidad y emociones/feminidad. Para responder a dicha pregunta, presentamos, en un primer momento, un breve recorrido histórico de la configuración del método científico y del surgimiento de la epistemología para, en un segundo momento, analizar las dicotomías androcéntricas subyacentes tanto al método como a la disciplina. En un tercer momento explicitamos la relevancia de la epistemología feminista en la historia de la disciplina para dar cuenta de la importancia del punto de vista en el proceso de la investigación científica. Finalmente, recorreremos algunas ideas en torno a un lugar positivo de la emotividad en epistemología analizando si acaso la apertura de sujeto de ciencia a las emociones implica una feminización de la ciencia, revirtiendo su carácter androcéntrico, o si se trata, más bien, de una complejización del sujeto epistémico, que abre a una práctica científica más inclusiva y, a la vez, menos ingenua.

2. EL (NO) LUGAR DE LAS EMOCIONES EN LA BÚSQUEDA DEL CONOCIMIENTO OBJETIVO

La epistemología puede caracterizarse, en una definición general, como la rama de la filosofía que se ocupa del estudio del conocimiento científico en particular,¹ en lo referente a su modo de obtención, contextos de justificación y verificabilidad, carácter de objetividad y universalidad entre otras características que históricamente se la han atribuido a este tipo especial de conocimiento. Si bien los cuestionamientos epistemológicos surgen con mayor centralidad en la era moderna, y se sistematizan en una disciplina autónoma recién en el siglo XX,² el problema del conocimiento científico ya se encuentra tematizado desde los albores de la filosofía griega en el intento de discernimiento entre el verdadero conocimiento (*ἐπιστήμη*) y la mera opinión (*δόξα*). Por ejemplo, podemos encontrar este tópico en el proemio del poema de Parménides cuando la diosa le dice: “Es preciso que te aprendas todo, tanto el imperturbable corazón de la Verdad bien redonda, como las opiniones de los mortales, en las que no hay verdadera creencia” (DK 28 B 1).³ Ya en el poema de Parménides encontramos una separación entre la investigación racional y la opinión vulgar, además de la determinación de una vía de acceso al conocimiento verdadero, es decir, un método.⁴ No obstante, se suele considerar que la prehistoria de la epistemología se inicia en el desarrollo del sistema axiomático de Aristóteles como

tipo ideal de construcción de una teoría científica. Brevemente, el sistema axiomático aristotélico busca el conocimiento válido a través de la deducción de una serie de enunciados a partir de un conjunto de axiomas (proposiciones autoevidentes que no precisan demostración) y postulados (proposiciones que no resultan autoevidentes, pero son aceptadas en tanto que no se deducen de ninguna otra) mediante la aplicación de un conjunto de reglas. Esta prehistoria de la epistemología se extiende, según el filósofo de las ciencias Carlos Ulises Moulines, hasta Kant puesto que sus ideas en torno al conocimiento fueron objeto de discusión dentro de la conformación de los primeros problemas de la epistemología como disciplina autónoma en el siglo XX.⁵ Por ende, la epistemología como disciplina autónoma que reflexiona sobre el conocimiento científico tiene una historia más bien joven, mientras que las teorizaciones en torno a la obtención de conocimiento válido, objetivo y universal se remontan a la Grecia antigua. En este apartado recorreremos brevemente los hitos filosóficos referentes a la cuestión de dicho tipo de conocimiento, focalizando sobre el lugar que les es asignado a las instancias subjetivas en general y, en especial, a las emociones.

De acuerdo al filósofo Jan Woleński, Platón puede ser considerado como el primer filósofo en desarrollar una teoría racionalista del conocimiento.⁶ Para Platón, el conocimiento (*ἐπιστήμη*) es entendido como "creencia verdadera justificada", por oposición a la opinión (*δόξα*), la cual comporta la posibilidad del error. Al interior del conocimiento existen dos distinciones: el conocimiento intuitivo (*νόησις*), el tipo de conocimiento más elevado, y el discursivo (*διάνοια*), un tipo de conocimiento más restringido y moldeado por las matemáticas. La teoría racionalista platónica incluye, además, el apriorismo, según el cual sólo el conocimiento intelectual (y no sensitivo) tiene valor epistémico, y el innatismo, según el cual el conocimiento es innato y accedemos a él a partir de lo que Platón llamó "anamnesis" (*ἀνάμνησις*): el alma, el sujeto epistémico para Platón, es inmortal; previamente a encarnar en un cuerpo, el alma existía en el plano de las Ideas, los verdaderos objetos de conocimiento, y tenía un acceso cognitivo directo a ellas. Los actos cognitivos humanos, explica Platón, son una reminiscencia de ese conocimiento adquirido. Estas Ideas son garantes de la rectitud del conocimiento humano pues ellas "constituyen los únicos objetos del conocimiento verdadero, las realidades inmutables que nuestra mente percibe cuando llega a la verdadera definición universal".⁷ Ahora bien, es importante destacar que estas Ideas son sobre todo valores morales,⁸ por ende encontramos una fundamentación del conocimiento verdadero en los valores de lo justo, lo bueno y lo bello. ¿Cuál es el método que propone Platón para el conocimiento? El método platónico de acceso al conocimiento verdadero es conocido como "dialéctica" y comprende dos fases complementarias: una fase de reunión (ascenso) y una fase de división (descenso). En República Platón presenta una jerarquía de Ideas o Formas a través de las cuales el alma asciende hasta la Idea última: el Bien. Este ascenso se da a través de intuiciones que saltan de una hipótesis a otra hasta llegar al Bien o

“comienzo ahipotético”. La fase de ascenso es una fase de reunión en tanto las hipótesis se reúnen en la Idea más universal. A partir de allí comienza la fase de división, constituida por el paso descendiente de las Ideas más universales a las menos universales atendiendo a las diferencias y las relaciones de las Formas entre sí. Al completarse esta fase, las hipótesis intuitivas de la primera fase se convierten en verdades dependientes de y contenidas en verdades más universales.⁹ Todo este trayecto es realizado por la parte superior del alma: la razón. Aquí podemos hacer mención de la teoría platónica del alma tripartita y considerar el lugar de las emociones en el conocimiento. Para Platón el alma se encuentra dividida en tres partes: la razón, alojada en la cabeza; las emociones superiores, alojadas en el pecho; y los apetitos y deseos bajos, alojados en el vientre. En Fedro Platón muestra, a través de un mito, que la razón es la conductora de las otras dos partes del alma, las cuales se encuentran subordinadas a su mandato en tanto es la razón la única capaz de percibir la verdad. Notemos que, si bien para Platón el alma es el sujeto intelectual y moral y es más importante y más real que el cuerpo, las emociones son parte del alma, aun cuando estén subordinadas a la razón, y no deben ser suprimidas sino guiadas. Ahora bien, es necesario mencionar que además de la razón como conductora del alma, existe una importante fuerza que no pertenece al alma pero sin la cual la razón no podría avanzar. Esa fuerza impulsora es el deseo (Ἔρως), y se encuentra a la base de todo pensamiento y acción humanas y puede ser utilizada por cualquiera de las tres partes del alma. El conocimiento verdadero, por ende, no sólo necesita ser alcanzado por la razón sino que, además, precisa de ser impulsado por el deseo, encargado de encaminar a la razón hacia el mundo trascendente.

Aristóteles, por su lado, rechazó la teoría racionalista del conocimiento platónica deteniéndose en refutar las características de apriorismo e innatismo fundando, así, la primera teoría empírica del conocimiento. Para Aristóteles, el conocimiento tiene como objeto a lo particular y comienza por los sentidos. No obstante, se mantiene en Aristóteles un rol preponderante para la razón en tanto el estagirita no desacredita por completo la noción platónica del conocimiento, puesto que reconoce la noción de forma, aunque no como Idea, sino como sustancia (οὐσία). Para Aristóteles, percibimos lo particular como instancias de lo general, y mediante la capacidad de abstracción podemos generar proposiciones universales a partir de conocimiento a posteriori. Como ya hemos adelantado, el conjunto de los primeros principios (ἀρχαί) funcionan como el punto de partida de todo tipo de conocimiento científico que se desarrolla a partir de cadenas de deducciones lógicas basadas en silogismos.¹⁰ El método axiomático-deductivo de Aristóteles fue el método científico dominante hasta el Renacimiento. Ahora bien, Aristóteles también presenta una teoría psicológica del alma tripartita similar a la de Platón que nos interesa mencionar. Las dos partes del alma que son propias del existente humano son la racional y la sensitiva o apetitiva (la tercera corresponde a la vegetativa). Al igual que en Platón, nuevamente, la racional ejerce dominio sobre la apetitiva. En *Ética Eudemia*

Aristóteles sostiene que “a una corresponde mandar y a la otra obedecer por naturaleza” (1219b 26) y en *Ética Nicomaquea* podemos leer que el influjo de la razón sobre las pasiones es comparable a la influencia de una autoridad o de un padre (1102b 30). Finalmente, remarcamos que para Aristóteles las emociones pueden ser cultivadas mediante la educación para direccionarlas correctamente y, además, el estagirita consideraba que las emociones constan, en su estructura compleja, de un componente cognitivo que puede ser o bien una de estas posibilidades, o bien una combinación de ellas: sensación o percepción, impresión sensible y/o impresión racional, creencias o juicios.¹¹ Retomaremos los planteos platónicos y aristotélicos en torno a las jerarquías dentro del alma en el próximo apartado. Pasaremos, ahora, al desarrollo de la ciencia moderna, donde se da una diferencia más tajante que en el mundo antiguo entre razón y emociones.

A partir del siglo XVII la razón fue entendida como una facultad puramente instrumental. En la ciencia moderna se dio la separación entre los hechos naturales y los valores humanos (comprendiendo sus actitudes, preferencias, sentimientos, tendencias, etc.). Esto llevó a la concepción de que la razón debía abstraerse de todo valor humano para poder penetrar el orden natural y obtener conocimiento objetivo y universalizable. Dentro de este esquema, las emociones eran entendidas como "pasiones": acaecimientos de orden irracional que padecían los cuerpos.¹² En 1623, Galileo, figura central en la historia de la ciencia, sentenciaba que los hechos de la naturaleza permanecen sordos a nuestros deseos.¹³ Galileo sostenía que los hechos de la naturaleza pueden ser explicados y caracterizados en términos cuantitativos, de modo exhaustivo, según el orden de sus estructuras, procesos y leyes subyacentes. Este orden subyacente, sostenía, existe con independencia ontológica de la indagación, percepción y acción humanas y no varía de acuerdo a los presupuestos y valores subjetivos de quien investiga. Este orden constituye una realidad que está ahí y puede ser descubierta y a la cual no se le pueden aplicar categorías relacionadas con la experiencia y práctica humanas. Así es como se conformó la noción de “neutralidad” en la ciencia, la cual se deriva directamente de la noción de “objetividad”.¹⁴ En 1620, Bacon escribía en el aforismo 49 del *Novum Organum* que “el espíritu humano no recibe con sinceridad la luz de las cosas, sino que mezcla a ella su voluntad y sus pasiones; así es como se hace una ciencia a su gusto, pues la verdad que más fácilmente admite el hombre, es la que desea”.¹⁵ Para evitar esta fuente de error, situada en la voluntad y las pasiones humanas, es que desarrolla el método experimental en ciencias: sólo lo que se puede observar en contextos experimentales y comprobar mediante la replicación puede servir como evidencia para formular una teoría científica. La teoría baconiana es una de las fuentes de la noción de “imparcialidad” en ciencia, asociada directamente a la noción de “intersubjetividad”.¹⁶ Las nociones de neutralidad e imparcialidad son centrales en la concepción moderna de una ciencia libre de componentes subjetivos y se complementan con una determinada visión de la inferencia científica, según la cual

siguiendo un conjunto de reglas que median entre los datos empíricos y las teorías científicas, se puede llegar de manera no ambigua a la aceptación o al rechazo de dichas teorías.¹⁷

El afianzamiento del modelo positivista¹⁸ de las ciencias durante el siglo XIX terminó de delimitar el ámbito de lo que se consideraría de ahí en más el conocimiento verdadero, esto es, todo conocimiento que fuese alcanzado por métodos que logran neutralizar los valores y las emociones del sujeto de ciencia.¹⁹ En el siglo XX, dentro del contexto del empirismo lógico²⁰, y gracias a la distinción entre el contexto de descubrimiento y el contexto de justificación en ciencias, se especifica más esta delimitación del rol de los valores, las emociones y otros componentes de tipo individuales en la labor científica: ellos pueden intervenir en el proceso de descubrimiento, el cual queda asociado a la libre creatividad, pero no pueden interferir en el contexto de justificación, en donde sólo se aceptan juicios empírico-racionales.²¹ Ahora bien, encontramos en la filosofía de Karl Popper el ejemplo más distintivo de la asociación de lo emocional con lo irracional y su consecuente expulsión del ámbito científico. Dentro de la teoría popperiana, según lo expuesto en su obra *La lógica de la investigación científica* de 1934, la objetividad refiere a la capacidad de los enunciados científicos de ser contrastables intersubjetivamente,²² lo cual excluye por principio la inclusión en una teoría científica de todo tipo de enunciado basado en una experiencia subjetiva. Pero es en *La sociedad abierta y sus enemigos*, obra de 1945, en donde Popper emparenta directamente el ámbito de las emociones y las pasiones con el ámbito de lo irracional. En el célebre capítulo 24, “La filosofía oracular y la rebelión contra la razón”, Popper establece que la ciencia se vale de la experimentación y el pensamiento. La ciencia, por ende, es racional en tanto y en cuanto Popper considera como racional toda actitud que procure resolver la mayor cantidad de problemas recurriendo a la razón (pensamiento y experiencia) más que a las emociones y pasiones.²³

Este breve recorrido nos permite ver una constante que se transmite a lo largo de la historia de la filosofía y la ciencia: el dominio de lo racional sobre lo emocional. Esta constante, como intentamos brevemente delimitar, determina en la consolidación de la ciencia moderna y en la reflexión epistemológica correspondiente un ámbito de aquello que puede ser denominado “científico” y aquello que queda por principio excluido. Si lo científico se asocia a lo racional, las emociones quedarán por principio excluidas de la ciencia dado que han sido tradicionalmente consideradas como irracionales, subordinadas e incluso nocivas para el avance de la razón. En el próximo apartado analizaremos los prejuicios androcéntricos que acompañan esta visión de la relación entre razón y emotividad desde una perspectiva epistemológica feminista.

3. LAS DICOTOMÍAS ANDROCÉNTRICAS SUBYACENTES AL IDEAL CIENTÍFICO DEL CONOCIMIENTO OBJETIVO

En la concepción estándar del conocimiento científico la legitimidad del conocimiento depende de un proceso de validación que asegura la exclusión de cualquier rastro de la subjetividad del productor de conocimiento: el conocimiento válido refleja el mundo tal como es. El problema que subyace a esta idea presuntamente neutral es que a lo largo de la historia se ha sedimentado la creencia de que los hombres son capaces de distanciarse de sus objetos de estudio para poder generar juicios que no se encuentren alterados por sus emociones, mientras que las mujeres son seres primariamente emocionales a quienes les cuesta, o les resulta imposible, generar juicios objetivos.²⁴ Según la filósofa Diana Maffia, y en consonancia con lo que hemos expuesto en el apartado 1 del presente trabajo, a lo largo de la historia de la filosofía la dimensión intelectual del existente humano ha sido considerada tanto separada como superior a su dimensión emotiva. Ahora bien, Maffia afirma que en paralelo a esta concepción se encuentra una larga tradición teórica que ha atribuido la dimensión intelectual y racional al dominio masculino y la dimensión emotiva al dominio femenino, de lo cual resulta que

[...] conocimiento/emoción y masculino/femenino conforman una doble dicotomía, exhaustiva y excluyente, junto a otras (objetivo/subjetivo, universal/particular, público/privado etc.) a la vez jerarquizadas y sexualizadas. Uno de los términos de este par, invariablemente el «masculino», tiene valor epistémico; el otro no.²⁵

En la misma dirección, la filósofa Alison Jaggar sostiene que

[...] no sólo la razón ha sido puesta en contraste con las emociones, sino que también ha sido asociada con lo mental, lo cultural, lo universal, lo público y lo masculino; mientras que lo emocional ha sido asociado con lo irracional, lo físico, lo natural, lo particular, lo privado y, por supuesto, lo femenino.²⁶

Estas concepciones dentro de la historia de la filosofía tienen su origen en el mundo griego clásico, cuya cultura estaba regida por una división dicotómica de valores de la sociedad que establecía las siguientes esferas: varón/civilización/razón/orden como opuesta y jerárquicamente superior a mujer/naturaleza/emoción/caos.²⁷ Ya hemos visto en el caso de Aristóteles y Platón la teoría del alma tripartita en la cual la razón dominaba, o debía dominar, las emociones. En el caso de Platón nos encontrábamos con una partición del alma que tiene su asiento en la corporalidad: la razón en la cabeza, las emociones en el pecho y los apetitos en el vientre. De acuerdo a Maffia, Platón introduce aquí una jerarquía natural de tipo vertical en donde lo alto es superior y mejor que lo bajo. Dentro de esta jerarquía el útero, órgano femenino, se encuentra a gran distancia del lugar de la racionalidad. Más aún, “para Platón, el alma racional, ubicada en la cabeza, debe gobernar la concupiscente. Pero eso es difícil en las mujeres, porque ellas están determinadas por su matriz, que es –nos dice en el *Timeo*– ‘como un ser viviente

poseído del deseo de hacer niños”²⁸. En el caso de Aristóteles, la jerarquía de las partes del alma tiene su espejo en la conformación de la sociedad. En *Política*, Aristóteles presenta un orden jerárquico social natural: el macho es superior a la hembra, el amo al esclavo, el adulto al niño. Al igual que en el caso del alma, el elemento superior domina naturalmente al elemento inferior. Dentro de esta concepción, el hombre es el único ser con racionalidad plena en tanto es superior a la vez a la mujer, en quien predomina lo emocional, al esclavo, por carecer de capacidades racionales, y al niño, cuya razón no se encuentra lo suficientemente madura. Las mujeres, a diferencia de los esclavos, sí poseen alma racional, pero su capacidad deliberativa no tiene la fortaleza suficiente para ejercer un control sobre las emociones, por lo cual su conducta se halla con frecuencia determinada por ellas. Podemos notar en ambos casos, en el platónico y en el aristotélico, la afinidad que existe entre la inferioridad de las emociones y la inferioridad de la mujer y de lo femenino. ¿Podemos ver una continuidad de estas ideas en el desarrollo de la ciencia moderna?

En su libro *¿Tiene sexo la mente?* la historiadora de la ciencia Londa Schiebinger afirma que

[...] no hay nada en la ciencia que sea intrínsecamente masculino; antes bien, la ciencia fue parte del territorio que quedó bajo dominio masculino en las luchas que dividieron las tareas sociales e intelectuales entre los sexos en la sociedad europea. Como la ciencia residía en la esfera pública donde las mujeres (o la feminidad) no se atrevieron a entrar, se pasó a considerar como decididamente masculina.²⁹

¿Cómo se dio este fenómeno? Schiebinger sostiene³⁰ que con el advenimiento de la ciencia moderna se revolucionó, entre otras cosas, el ámbito de las concepciones científicas en torno del género y el sexo, aunque de modo incompleto. Según su reconstrucción histórica, dentro de la cosmología dominante de raigambre aristotélico-galénica que primaba en el mundo clásico, la mujer era concebida como un ser inferior de acuerdo a la clasificación establecida por la teoría de los humores. Dentro de esta teoría, los cuatro elementos se correspondían con los cuatro humores del cuerpo de acuerdo a variables de temperatura y humedad: la sangre con el aire (caliente y húmeda), la bilis amarilla con el fuego (seca y caliente), la flema con el agua (fría y húmeda) y la bilis negra con la tierra (fría y seca). Al interior de esta clasificación se establece la siguiente jerarquía: lo caliente y lo seco era superior a lo frío y lo húmedo. En el caso de la mujer, se entendía que ella era inferior en tanto tenía menos calor que el hombre y era más húmeda. Esta jerarquización no se hacía en función de los sexos sino de los temperamentos sexuales, que sería un concepto arrimado a la noción contemporánea de género: mientras que las cosas calientes y secas eran masculinas, las cosas frías y húmedas eran afeminadas. El calor era el factor fundamental que determinaba el temperamento sexual, por ser considerado como la sustancia inmortal de la vida. Por ende, con

respecto al temperamento sexual, la mujer quedaba en un lugar inferior al del hombre en la cadena del ser. Pero al mismo tiempo, el calor daba forma a los genitales, y aquí también la mujer ocupaba un lugar subordinado, puesto que se concebía que si bien los órganos de las mujeres y los hombres eran los mismos, en el caso de la mujer estos órganos eran imperfectos porque carecían del calor necesario para salir hacia el exterior, como en el caso de la anatomía masculina. ¿Qué es lo que sucede con el advenimiento de la ciencia moderna? Ni Descartes (figura emblemática del racionalismo moderno) ni Locke (figura emblemática del empirismo moderno) establecieron diferencias de sexo en lo referente al uso de la razón, en tanto se alejaban de la cosmología clásica a partir del surgimiento de la concepción mecanicista del existente humano y la ontología dualista: al considerarse la mente como sustancialmente distinta del cuerpo, los defectos corporales femeninos no se extrapolan al ámbito de lo mental haciendo de lo mental algo carente de sexo. No obstante ni Descartes ni Locke reflexionaron en torno al impacto de las relaciones de género en los cimientos de la nueva filosofía y la epistemología moderna. ¿Por qué era relevante pensar en este contexto la cuestión del sexo de la mente? Porque el conocimiento se estaba liberando de las doctrinas y construyendo métodos basados en las posibilidades y límites del mero uso de la razón o el intelecto. Tanto en la rama racionalista como en la rama empirista se hizo foco en el despojo de las opiniones establecidas y en el avance del conocimiento sobre los cimientos de un método científico objetivo, universal y racional, como hemos bosquejado en el apartado 1. Este contexto era favorable a la ampliación de la participación en la cultura intelectual. Sin embargo, esto no se dio así, según Schiebinger,³¹ puesto que la visión de la naturaleza femenina seguía basada en prejuicios clásicos. Los anatomistas de los siglos XVII y XVIII se empeñaron en buscar las diferencias entre los sexos: la imagen de la naturaleza que surgió de estos estudios anatómicos indicaba que la mujer no tenía aptitudes científicas. A finales del siglo XVIII la comunidad científica estableció que los sexos no eran iguales sino complementarios recíprocos. Este discurso de la complementariedad, de acuerdo a Schiebinger,³² suministró la justificación de la exclusión de los valores, cualidades y características entendidas como "femeninos" generando, entonces, una oposición clara entre ciencia y feminidad. Esto es lo que hizo de la revolución de las concepciones científicas del género en plena Ilustración una tarea incompleta en tanto el lugar del género dentro del dualismo moderno era similar al lugar que ocupaba en las cosmologías clásicas. Los prejuicios arrastrados se representaban en los siguientes pares de dualismos: razón/sentimiento, hecho/valor, cultura/naturaleza, ciencia/creencia, público/privado, masculino/femenino, que hemos mencionado *ut supra* a propósito de la cosmología del mundo griego clásico. Los complementaristas diferenciaban entre la esfera pública profesional y la esfera privada hogareña, relegando a las mujeres a esta última por encarnar el ideal de la crianza de los hijos y la rectitud moral, mientras que la esfera pública, como dominio del comercio, la ciencia, el saber

y el gobierno se fundaban en los principios de la imparcialidad razonada, asociados con lo masculino. Así es como se mantenía a las mujeres alejadas del dominio público. Las justificaciones de esta exclusión se daban mediante un rodeo, según Schiebinger:³³ la incapacidad de las mujeres para la ciencia no se basaba en la definición de lo que era una mujer sino en la definición de lo que era acientífico. Por supuesto, las mujeres eran depositarias de todas las propiedades acientíficas expresadas, según las dicotomías mencionadas *ut supra*, en el segundo término de cada par.

Dentro de la ciencia contemporánea, todavía siguen vigentes los esfuerzos por determinar la diferencia entre los sexos con basamento en los prejuicios antiguos que hemos estudiado. Según afirma Maffía:

Entre las diversas formas contemporáneas de determinismo biológico que excluyen a las mujeres del dominio pleno de las facultades racionales, se encuentra la investigación sobre las hormonas sexuales y sus efectos sobre el desarrollo del cerebro y sobre la subsecuente conducta adulta. También la investigación de las diferenciaciones sexuales morfológico-funcionales del cerebro ha tomado la forma de investigación sobre las diferencias en la lateralización de las funciones entre los dos hemisferios cerebrales. Se cree generalmente que ciertas funciones cognitivas están asimétricamente representadas en el córtex de los dos hemisferios, y se han hecho esfuerzos por encontrar diferencias sexuales en el grado de lateralización o especialización de uno u otro hemisferio.³⁴

Pero también nos encontramos con discusiones metodológicas que tienen que ver con la cuestión de si es en efecto necesario o no organizar los datos obtenidos del estudio del cerebro según ellos hayan sido obtenidos de un cerebro de una mujer o de un hombre. Quienes responden que es necesario trazar diferenciaciones es porque tienen como premisa una relación de fundamentación entre la conducta humana respecto de su base biológica y aun cuando puedan suscribir a la evidencia científica de que la diferencia entre un cerebro de una mujer y un cerebro de un hombre es ínfima, creen que todavía queda algo por descubrir a nivel biológico que pueda dar cuenta de las diferencias conductuales. Quienes sostienen lo contrario, basados en los mismos estudios científicos que revelan que el cerebro no tiene sexo, tienden a borrar por completo la presunta diferencia innata entre lo femenino y lo masculino en lo referente a sus capacidades cognitivas y conductas.³⁵

Todo este recorrido nos demuestra que tanto desde la filosofía, en sus orígenes clásicos, como desde la ciencia, en su consolidación en la era moderna y su posterior desarrollo que llega hasta la actualidad, se ha buscado excluir lo femenino de la ciencia, lo cual resultó en una exclusión concreta de las mujeres en la comunidad científica que hasta hoy en día sigue vigente.³⁶ Frente a esta realidad, emerge la epistemología feminista como reflexión sobre la producción científica, la conformación de la comunidad, las teorías científicas y sus métodos. Analizaremos

ahora brevemente la relevancia de la epistemología feminista en el desarrollo de la ciencia contemporánea, en especial relación con el objeto de nuestro estudio que es la exclusión de las emociones en la labor científica.

4. LA EPISTEMOLOGÍA FEMINISTA Y LA VALORACIÓN DEL CONOCIMIENTO SITUADO EN CIENCIA

La epistemología feminista surge dentro del marco de la epistemología crítica y, a pesar de incluir una variedad de discursos que discuten entre sí, posee algunas características que pueden ser sistematizadas de modo general. Comenzaremos atendiendo a la idea de “conocimiento situado” y a la acusación de androcentrismo en el conocimiento científico. Por un lado, la idea de que el conocimiento es situado implica que un mismo objeto o cuestión puede ser comprendido de distintos modos de acuerdo a las diferentes relaciones que el sujeto cognoscente mantiene con dicho objeto o cuestión. De este modo lo que se conoce y cómo ello se conoce refleja la situación del sujeto cognoscente. En palabras de la filósofa Kathleen Lennon:

Las epistemólogas feministas, en consonancia con muchas otras corrientes de la epistemología contemporánea, ya no consideran el conocimiento como el reflejo transparente y neutral de una realidad que existe de manera independiente, ni creen que la verdad y la falsedad son establecidas por procedimientos de escrutinio racional trascendentes. Al contrario, la mayoría acepta que toda forma de conocimiento es conocimiento situacional, que refleja la posición del productor de conocimiento en un determinado momento histórico y en un contexto material y cultural dado.³⁷

Asimismo, la idea de que el conocimiento es situado se asocia con la idea de que existe una vinculación intrínseca entre conocimiento y poder: la legitimación del conocimiento depende, en última instancia, de relaciones de poder. Aquí la epistemología feminista, como un tipo de epistemología que toma la noción de conocimiento situado y de la vinculación entre conocimiento y poder, se alinea con teorías epistemológicas post positivistas como las que desarrollaron Thomas Kuhn y Paul Feyerabend, quienes discutieron en contra de la noción de que las teorías científicas son producidas y legitimadas solamente atendiendo a su adecuación empírica.³⁸ Por otro lado, se considera que cierta representación de la realidad es androcéntrica si en ella se refleja al mundo únicamente en su relación con intereses, virtudes y valores que son atribuidos culturalmente al género masculino.³⁹ Si bien dentro de la epistemología feminista podemos encontrar diversas teorías que confrontan entre sí, se puede sostener como una noción central que no genera controversia que “mucho de lo que ha sido reconocido como conocimiento en los círculos académicos e industriales ha sido producido por hombres. Como consecuencia de ello, sus experiencias y preocupaciones han determinado su dirección”.⁴⁰ La epistemología feminista, entonces, cuestiona el androcentrismo

subyacente a lo que ha sido reconocido tradicionalmente como conocimiento científico y denuncia, entre otras cuestiones, que las teorías consideradas como universales no han tenido en cuenta las experiencias femeninas volviéndose, por ende, particulares y empíricamente inadecuadas; que las teorías científicas se construyeron en vistas a legitimar diferencias de género y reforzar, consecuentemente, las relaciones de dominación patriarcales; y que incluso el orden simbólico (relatos, imágenes, metáforas) mediante el cual se expresa el conocimiento científico privilegia el punto de vista masculino.⁴¹

Ahora bien, allende estos puntos en general, no podemos evitar mencionar que dentro de la epistemología feminista existen por lo menos tres grandes corrientes que discuten entre sí y que, a la vez, se relacionan con tres distintas corrientes del feminismo y de la epistemología general.⁴² Según la clasificación de la filósofa Sandra Harding en *The Science Question in Feminism*,⁴³ la breve historia de la epistemología feminista nos muestra la existencia de un empirismo feminista, una teoría del punto de vista feminista y un postmodernismo feminista. Según el empirismo feminista, el androcentrismo en epistemología es una consecuencia directa de investigadores hombres que permitieron que su sesgo personal afectase la investigación, dejando de lado los estándares objetivos rigurosos del método científico. Como contraparte, se considera que, al haber detectado este problema al interior de la epistemología, las investigadoras mujeres serían menos proclives a cometer este tipo de errores evitando el sesgo y produciendo, entonces, resultados más empíricamente adecuados y objetivos. El empirismo feminista ha sido criticado por presuponer la existencia de un sujeto epistémico individual y transhistórico,⁴⁴ por aceptar un concepto acríptico de experiencia⁴⁵ y por sostener de modo ingenuo que la ciencia es capaz de corregir el sesgo de sus teorías sin el auxilio de valores feministas,⁴⁶ A su vez, el empirismo feminista podría ser entroncando dentro de la corriente más abarcativa conocida como “feminismo de la igualdad”, en tanto pugna principalmente por la igualdad de condiciones de acceso para mujeres y hombres a la ciencia pero no cuestiona la base normativa de la ciencia sino la mala aplicación del método. De acuerdo a la teoría del punto de vista feminista todo tipo de conocimiento está mediado por el punto de vista cultural e histórico del sujeto epistémico y, por lo tanto, el proyecto epistemológico feminista redundaría en la producción de conocimiento desde el punto de vista de las mujeres. Ahora bien, es importante notar que, para la teoría del punto de vista feminista, el conocimiento producido desde el punto de vista de las mujeres es un tipo de conocimiento privilegiado, *i. e.*, las mujeres son más capaces de producir conocimiento verdadero. Algunas de las críticas a la teoría del punto de vista feminista sostienen que esta teoría no puede proveer una base no circular para decidir qué puntos de vista tienen privilegio epistémico,⁴⁷ que el privilegio epistémico del conocimiento femenino no se puede sostener en base a la opresión sufrida por el colectivo femenino,⁴⁸ y que esta teoría está basada en una noción esencialista de la diferencia entre los sexos y que omite otros tipos de

diferencias al interior de la comunidad de mujeres homogeneizando, así, la noción de mujer en un tipo ideal.⁴⁹ Esta teoría puede ser entroncada dentro de lo que se conoce como el "feminismo de la diferencia" que se destaca por exaltar las virtudes femeninas por sobre las masculinas y asignarles privilegios epistémicos, políticos, morales, etc. Por último, el postmodernismo feminista parte de afirmar la imposibilidad de producir estándares de verdad y racionalidad universales y de reconocer la complicidad de esos supuestos estándares en las estructuras de poder dominantes. Dentro de este contexto se abandona todo intento de sostener la validez de ciertas visiones del mundo por sobre otras. Las dos características distintivas de la epistemología feminista posmoderna son el rechazo de la noción de "mujer" como categoría de análisis, en tanto no se puede constituir un sujeto epistémico homogéneo y unificado, y el perspectivismo. Las críticas más relevantes que podemos mencionar a esta corriente son que su aceptación del perspectivismo abisma en un relativismo desde el cual es imposible criticar, por principio, los discursos naturalizadores de las diferencias sexuales,⁵⁰ que la resistencia a utilizar la noción de mujer como categoría de análisis, como una generalización de gran escala, impide el análisis crítico de problemas generales que afectan a las mujeres como colectivo más allá de sus diferencias,⁵¹ en tanto el sexismo oprime a las mujeres por igual más allá de las particularidades existentes al interior del grupo,⁵² y que, llevado hasta las últimas instancias, el feminismo posmoderno disuelve toda noción de colectivo recayendo en el individualismo.⁵³

Más allá de esta breve reconstrucción sistemática del desarrollo de la epistemología feminista, creemos que es importante notar que es dentro del marco de esta disciplina donde se vuelve visible la problemática de la emotividad en el conocimiento científico a causa de la crítica a su carácter androcéntrico. Esto lo hemos demostrado al remarcar el prejuicio sexista que se esconde detrás de la exclusión de la emotividad en ciencia. Y, en consecuencia, consideramos que la investigación de la apertura de la ciencia a lo emocional presupone un compromiso feminista en tanto todas las características que han quedado del lado oscuro de las dicotomías tradicionales que hemos revisado han sido asociadas con lo femenino. Otras formas de conocimiento que no se identifican plenamente con el conocimiento representativo expresado en proposiciones, como por ejemplo el conocimiento corporal, práctico y emocional, han sido desplazadas y consideradas como secundarias o derivadas del paradigma representativo del conocimiento. Estos tipos de conocimientos relegados han sido históricamente asociados con lo femenino. De acuerdo a Maffía,

Las imágenes tradicionales de género modelan el conocimiento científico de tal manera que ciertos recursos cognitivos, emocionales y humanos que se han tildado de 'femeninos' se han perdido para la ciencia, o han sido excluidos. La ideología de

género, así, no sólo debilita y constriñe a las mujeres, sino que también debilita y constriñe a la ciencia.⁵⁴

Es por ello que creemos que la legitimación de estos tipos relegados de conocimiento es tarea de la epistemología feminista. Pero ¿significa esto que el compromiso feminista consiste en volver a la ciencia femenina? En el próximo y final apartado intentaremos esbozar una modesta respuesta a esta pregunta.

5. CONCLUSIONES: LA APERTURA DEL SUJETO EPISTÉMICO A LA EMOTIVIDAD: ¿FEMINIZACIÓN DE LA CIENCIA O COMPLEJIZACIÓN DEL SUJETO DE CIENCIA?

Hasta aquí hemos reconstruido un trayecto que nos llevó a considerar los prejuicios androcéntricos subyacentes al lugar que ocupan las emociones dentro del conocimiento científico desde la perspectiva de un análisis epistemológico feminista. Hemos mostrado, a través de una reconstrucción histórica de la filosofía y la teoría científica, cómo se ha opuesto la razón (superior) a las emociones (inferiores) y cómo, a su vez, esta dicotomía traza un paralelismo directo con la dicotomía masculino y femenino, volviendo a lo femenino un rasgo inferior y subordinado a lo masculino. Y, más importante, hemos detallado cómo este paralelismo implica directamente la exclusión de las mujeres y de lo femenino en ciencia:

La expulsión de las mujeres en la ciencia (como en las otras construcciones culturales humanas) tiene un doble resultado: impedir nuestra participación en las comunidades epistémicas que construyen y legitiman el conocimiento, y expulsar las cualidades consideradas “femeninas” de tal construcción y legitimación, e incluso considerarlas como obstáculos.⁵⁵

Frente a este panorama se habilita, a nuestro entender, el siguiente cuestionamiento: la apertura del sujeto epistémico a la emotividad ¿constituye una feminización de la ciencia o una complejización del sujeto en ciencia? Generar modelos de conocimiento científico que, por un lado, incluyan la emotividad del sujeto que hace ciencia en la producción de conocimiento científico y, por el otro, que trabajen sobre el carácter cognitivo de las emociones o sobre la necesidad de las emociones en todo proceso cognitivo puede considerarse una feminización de la ciencia siempre y cuando se sostenga el paralelismo dicotómico razón/masculinidad y emociones/feminidad, avalando una noción esencialista de los sexos - como, por ejemplo, veíamos en el caso de la teoría del punto de vista feminista. Sin embargo, consideramos que el verdadero desafío de la epistemología feminista consiste en, por un lado, lograr desarticular la dicotomía razón/emotividad en ciencia y así desmontar por completo la jerarquía según la cual lo racional debe dominar lo emocional, y, por otro lado, pugnar por la des-sexualización de los términos, en consonancia con una visión no esencialista y plurívoca de la sexualidad y la identidad de género. La tarea, entonces, puede ser entendida o bien como la de feminizar la ciencia, invirtiendo los términos pero sosteniendo la jerarquía, o bien hacerla más inclusiva, llevando

adelante la ardua tarea de compatibilizar la desjerarquización de los términos a la vez que la des-sexualización de los mismos. Creemos que se trata de lo segundo porque, como sentencia Schiebinger:

Hay que tener cuidado de no adherirse a los valores femeninos como (necesariamente) superiores a los masculinos. El tratar de construir una epistemología sobre la feminidad tradicional no hace sino invertir las pautas de dominio sin cuestionar el dominio mismo.⁵⁶

Dentro de los desarrollos de la epistemología feminista contemporánea se encuentran intervenciones directas en los debates en torno a las nociones de “racionalidad”, “objetividad” y “neutralidad”⁵⁷ que buscan resemantizar de modo no sesgado nuestras concepciones de estos parámetros tradicionalmente deseables en ciencia en vez de suprimirlos por inviables - como sería el caso si se quisiera llevar adelante una epistemología en clave postmoderna deconstructivista de modo radical. En esta dirección es que las emociones se vuelven un tópico a ser repensado. En vistas a diluir la dicotomía entre racionalidad y emotividad y, a la vez, des-sexualizar los términos, es interesante prestar atención al desarrollo de teorías epistémicas que trabajen sobre los componentes cognitivos de las emociones, algo que ya veíamos tematizado en Aristóteles, y sobre cómo las emociones no están reñidas con la racionalidad, sino que tanto la emoción como la razón se implican mutuamente en la complejidad de la experiencia humana. En su trabajo “Conocimiento y emoción”, Maffía recorre un conjunto de teorías de las emociones que se entroncan en esta dirección. Entre ellas destaca, para nuestro interés, la teoría de Humberto Maturana que presenta una fundamentación emocional de los sistemas racionales: “según esta posición, cuando estamos bajo cierta emoción hay cosas que podemos hacer y cosas que no, y aceptamos como válidos ciertos argumentos que no aceptaríamos bajo otra emoción. Todo sistema racional se constituye en el operar con premisas aceptadas por o desde cierta emoción”.⁵⁸ Por otra parte, Jaggar sostiene una idea más complementaria y no fundacionista del conocimiento según la cual

[...] las emociones no son ni más básicas que la observación, la razón o la acción para construir una teoría, ni tampoco son secundarias. Cada una de estas facultades humanas refleja un aspecto del conocimiento humano que resulta inseparable de los otros aspectos. Por ende, y tomando prestada una famosa frase de inspiración marxiana, el desarrollo de cada una de estas facultades es una condición necesaria para el desarrollo de todas ellas.⁵⁹

Como conclusión podemos sostener que si tenemos en cuenta que no existe evidencia biológica concluyente que dé cuenta de capacidades o valores idiosincráticos de acuerdo a los sexos, y que por ende atribuir un carácter más emocional por naturaleza a las mujeres esconde intereses espurios, abrir la ciencia a la emotividad constituye necesariamente un cambio de visión del sujeto epistémico que lo vuelve a la vez menos ingenuo (al no expulsar por principio ciertas

características de la conducta humana en la labor científica), más inclusivo (al desexualizar dichas características y, entonces, desarticular el sesgo masculino de la ciencia y la producción del conocimiento) y, por ende, más rico y complejo. Sin dudas, creemos que esto nos posiciona mejor, como investigadoras, en las vías de la comprensión de la experiencia humana desde un punto de vista no sesgado. Este punto de vista, sin embargo, y como fruto de toda la crítica feminista que hemos recorrido, no se desentiende de los valores y componentes subjetivos inherentes a quien investiga y al sujeto del cual habla la ciencia. El desafío de la epistemología contemporánea, y en nuestro especial caso de la epistemología feminista, parte de una visión menos ingenua de los valores trascendentes del modelo clásico de la ciencia, de la visualización y aceptación de la “interferencia” de los componentes subjetivos y del reconocimiento de la existencia de las relaciones de poder que existen en los procesos de justificación y legitimación de las teorías científicas. Como consecuencia, nos encontramos con una actividad epistemológica más autoconsciente de su riqueza y sus limitaciones.

¹ En la filosofía anglosajona, el término *epistemology* no tiene este sentido restringido, sino que porta una referencia más amplia que incluye, además, lo que en castellano conocemos como “gnoseología” o “teoría del conocimiento”, en tanto rama de la filosofía que se ocupa de todo tipo de conocimiento, es decir, del conocimiento en general. En este trabajo nos referiremos a la epistemología como el estudio del conocimiento de tipo científico, aunque en este primer apartado haremos referencia a tesis filosóficas sobre el conocimiento en general.

² “La filosofía de la ciencia, en tanto que disciplina filosófica dotada de un perfil institucional propio, de una temática bien delimitada, con cátedras universitarias e institutos dedicados específicamente a ella, nació prácticamente con el siglo XX: Para ser más precisos, surge en cuestión de algunos decenios entre finales del siglo XIX y la Primera Guerra Mundial, primeramente en los países de habla alemana, y luego casi en todos los países de Europa occidental y central, Estados Unidos y, finalmente, Canadá y América Latina.” (MOULINES, C. U., *El desarrollo moderno de la filosofía de la ciencia (1890-2000)*, Instituto de Investigaciones Filosóficas UNAM, México, 2011, 11)

³ La traducción corresponde a la edición castellana de KIRK, G.S. y otros (eds.), *Los filósofos presocráticos*, Madrid, Gredos, 2004.

⁴ No nos detendremos en el poema parmenídeo, pero haremos referencia a la especificidad de este método a través de las palabras de Néstor Cordero: “Parménides comienza por exponer algo así como un axioma, que deberá ser aceptado como una evidencia (pues un axioma no se demuestra) y que será el punto de partida de un camino. Y, a continuación, propondrá la negación del axioma, que será el fundamento del círculo vicioso. Las etapas que siguen serán un despliegue necesario tanto de la afirmación como de la negación de los axiomas.” (CORDERO, N., *La invención de la filosofía*, Biblos, Buenos Aires, 2008, 82)

⁵ Cfr. MOULINES, *El desarrollo moderno de la filosofía de la ciencia (1890-2000)*.

⁶ Cfr. WOLEŃSKI, J., “The History of Epistemology”, en NIINILUOTO, I. y otros (eds.), *Handbook of Epistemology*, Springer, Dordrecht, 2004, 3-56.

⁷ Cfr. ARMSTRONG, A.H., *Introducción a la filosofía antigua*, Eudeba, Buenos Aires, 2007, 70.

⁸ HADOT, P., *¿Qué es la filosofía antigua?*, FCE, México, 1998.

⁹ Cfr. ARMSTRONG, *Introducción a la filosofía antigua*.

¹⁰ Cfr. WOLEŃSKI, “The History of Epistemology”, 3-56.

¹¹ Para una visión más desarrollada de la teoría de las emociones aristotélica recomendamos la lectura de TRUEBA ATIENZA, C., "La teoría aristotélica de las emociones", *Signos Filosóficos*, vol. II, no. 22 (2009), 147-170.

¹² JAGGAR, A. M., "Love and Knowledge: Emotion in feminist epistemology", *Inquiry*, vol. XXXII, no. 2 (1989), 151-176.

¹³ GALILEI, G., *The Assayer* en: DRAKE, S., *Discoveries and Opinions of Galileo*, Doubleday, Darden City, 1957.

¹⁴ Cfr. LACEY, H., *Is Science Value Free?*, Routledge, London, 1999.

¹⁵ Cfr. BACON, F., *Novum Organum*, Losada, Buenos Aires, 2013.

¹⁶ Cfr. LACEY, *Is Science Value Free?*.

¹⁷ Cfr. *Ibid.*

¹⁸ Para una descripción compacta del positivismo clásico recurrimos a las siguientes caracterizaciones proporcionadas por el filósofo de las ciencias Rodolfo Gaeta: "La presentación literal del positivismo tuvo lugar en Francia durante la primera mitad del siglo XIX. El uso del término 'positivismo' fue impulsado por Comte, quien lo utilizó reiteradamente en los títulos de sus obras, aunque posiblemente había sido acuñado por su maestro, el Conde de Saint-Simon. [...] Ante la evidencia de las transformaciones de todo tipo que venía experimentando la sociedad, Comte (1998) interpretó que las leyes que rigen los procesos históricos habían determinado, precisamente en la época que a él le tocó vivir, el arribo de la humanidad al estadio positivo, caracterizado por la supremacía del conocimiento científico, después de haber dejado atrás el estadio teológico y el metafísico. [...] A partir de la concepción de que no hay ninguna facultad que permita saber a priori cómo es la realidad, de manera que únicamente las informaciones obtenidas por medio de la observación pueden fundar las creencias justificadas, se sigue que las doctrinas que se apartan de este procedimiento no proporcionan legítimos conocimientos." (GAETA, R., "El fantasma del positivismo en las ciencias sociales", *Filosofía Unisinos*, no. 13 (2012), 234-235)

¹⁹ "[...] la metodología dominante del positivismo prescribía que el conocimiento científico verdadero debía ser pasible de verificación intersubjetiva. Y como los valores y emociones eran definidos como variables e idiosincráticos, el positivismo estipulaba que el conocimiento sólo podía ser confiable si era obtenido por métodos que neutralizaran los valores y las emociones de los individuos científicos." (JAGGAR, A. M., "Love and Knowledge: Emotion in feminist epistemology", 146)

²⁰ Para una breve delimitación del empirismo lógico recurrimos nuevamente a una caracterización de R. Gaeta: "La denominación 'empirismo lógico' se emplea para referirse, en un sentido amplio, al movimiento que comprende tanto las actividades de los miembros del Círculo de Viena (Schlick, Neurath, Carnap y otros) como los de la Escuela de Berlín (Reichenbach, Hempel) y los que no pertenecían a esos grupos pero compartían sus ideas (por ejemplo el filósofo británico Alfred Ayer)." (GAETA, "El fantasma del positivismo en las ciencias sociales", 245) Se debe destacar que no se puede esbozar una caracterización general del empirismo lógico debido a las grandes divergencias que tenían entre sí los autores enmarcados en dicha corriente. No obstante, se puede hacer un pequeño esbozo general de las ideas del positivismo lógico como posición más acotada dentro del empirismo lógico y que se corresponde específicamente con las ideas manifestadas por el Círculo de Viena: "Sostenían que las proposiciones expresan conocimiento solamente si pueden ser verificadas. En el caso de las que tienen contenido fáctico, su modo de verificación es la experiencia sensible. Creían también que las proposiciones de la lógica y la matemática puras, que son analíticas, se verifican a priori [...]. El verificacionismo riguroso de los positivistas lógicos los condujo a una concepción fuertemente instrumentalista de la ciencia. No solamente las hipótesis que contienen términos teóricos sino todos los enunciados universales, puesto que no pueden verificarse, se limitan a cumplir el papel de reglas de inferencia que permiten pasar de enunciados verificables a otros enunciados verificables. De este modo, la unidad de las ciencias no presentaría ninguna dificultad, porque todas tendrían una base empírica común. Por otra parte, las formulaciones metafísicas quedan completamente excluidas porque ni siquiera pueden utilizarse como reglas de inferencia para obtener conclusiones observacionales. En virtud del "giro lingüístico" impulsado por las ideas de Frege, Russell y Wittgenstein, los positivistas lógicos

asociaron el verificacionismo con la cuestión del significado cognoscitivo de las oraciones y concluyeron que únicamente las oraciones que son, en principio, verificables, poseen significado cognoscitivo" (GAETA, "El fantasma del positivismo en las ciencias sociales", 225-249, y 245-246)

²¹ CARNAP, R., *The Logical Structures of the World and Pseudoproblems in Philosophy*, University of California Press, Berkeley, 1967.

²² Cfr. POPPER, K.R., *La lógica de la investigación científica*, Tecnos, Madrid, 1980.

²³ POPPER, K.R., *La sociedad abierta y sus enemigos*, Paidós, Madrid, 2010.

²⁴ Cfr. LENNON, K., "Feminist Epistemology as Local Epistemology", *Proceedings of the Aristotelian Society*, Supplementary, no. 71 (1997), 37-54.

²⁵ MAFFÍA, D., "Conocimiento y emoción", *Arbor*, Vol. CLXXXI, no. 716 (2005), 516.

²⁶ JAGGAR, A. M., "Love and Knowledge: Emotion in feminist epistemology", *Inquiry*, vol. XXXII, no. 2 (1989), 145.

²⁷ Cfr. SOLSONA I PAIRÓ, N., *Mujeres científicas de todos los tiempos*, Talasa, Madrid, 1997.

²⁸ MAFFÍA, D., "Epistemología feminista: la subversión semiótica de las mujeres en la ciencia", *Revista Venezolana de Estudios de la Mujer*, vol. 12, no. 28 (2007), 74.

²⁹ SCHIEBINGER, L., *¿Tiene sexo la mente?*, Cátedra, Madrid, 2004, 335.

³⁰ Cfr. *Ibid.*, 235-236

³¹ Cfr. *Ibid.*, 261-274

³² Cfr. *Ibid.*, 307-310

³³ Cfr. *Ibid.*, 335-338

³⁴ MAFFÍA, D., "Epistemología feminista: la subversión semiótica de las mujeres en la ciencia", *Revista Venezolana de Estudios de la Mujer*, vol. 12, no. 28 (2007), 81.

³⁵ Un ejemplo reciente de este debate se puede leer en la siguiente nota publicada el 30 de noviembre de 2015 por la *American Association for the Advancement of Science*: <http://news.sciencemag.org/brain-behavior/2015/11/brains-men-and-women-aren-t-really-different-study-finds?utm_source=newsfromscience&utm_medium=facebook-text&utm_campaign=brain_male-1143> [consulta: 17/10/16] y en otra nota publicada el mismo día por *Die Spiegel*: <<http://www.spiegel.de/wissenschaft/mensch/hirnforschung-maennerhirn-frauenhirn-menschenhirn-a-1065239.html>> [consulta: 17/10/16]

³⁶ Por dar un ejemplo concreto de la vigencia de esta problemática, invitamos a consultar esta nota publicada el 22 de noviembre de 2015 por la autora Rosa Montero en el diario *El País*: <http://elpais.com/elpais/2015/11/18/eps/1447847803_600428.html> [consulta: 17/10/16]. También recordamos el tristemente célebre caso de Tim Hunt, bioquímico galardonado en 2001 con el premio Nobel: <<http://www.theguardian.com/uk-news/2015/jun/10/nobel-scientist-tim-hunt-female-scientists-cause-trouble-for-men-in-labs>> [consulta: 17/10/16].

³⁷ LENNON, "Feminist Epistemology as Local Epistemology", 37.

³⁸ Cfr. LENNON, K., "Feminist Epistemology" en: NIINILUOTO, I. y otros (eds.), *Handbook of Epistemology*, Springer, Dordrecht, 2004, 1.013-1.024.

³⁹ Cfr. ANDERSON, E., "Feminist Epistemology and Philosophy of Science" [en línea] en: EDWARD N. Z. (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2015. <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2015/entries/feminism-epistemology/>> [consulta: 17/10/16].

⁴⁰ LENNON, "Feminist Epistemology", 1.013.

⁴¹ Cfr. *Ibid.*

⁴² Estas tres grandes corrientes, debemos aclarar, no agotan la diversidad de discursos existentes dentro de la epistemología feminista, especialmente en la discusión actual. Sin embargo, esta distinción general aparece en la mayor parte de la bibliografía general sobre la epistemología feminista y, por lo tanto, la tomaremos como una distinción canónica dentro de la historia de la disciplina.

⁴³ HARDING, S., *The Science Question in Feminism*, Cornell University Press, London/Ithaca, 1986.

⁴⁴ HARDING, S., "Feminism, Science, and the Anti-Enlightenment Critiques" en: NICHOLSON, L., (ed.), *Feminism/Postmodernism*, Routledge, New York/London, 1990, 83-106.

⁴⁵ Cfr. SCOTT, J. (1991), "The Evidence of Experience", *Critical Inquiry*, no. 17, 773-797.

⁴⁶ Cfr. HARDING, S., *The Science Question in Feminism*.

⁴⁷ Cfr. LONGINO, H., "Subjects, Power, and Knowledge: Description and Prescription in Feminist Philosophy of Science" en: ALCOFF, L., POTTER, E. (eds.), *Feminist Epistemologies*, Routledge, New York, 1993, 101-120.

⁴⁸ Cfr. BARON, B., "Marginality and Epistemic Privilege" en: ALCOFF, L., POTTER, E. (eds.), *Feminist Epistemologies*, Routledge, New York, 1993, 83-100.

⁴⁹ Cfr. LENNON, 1.013-1.024.

⁵⁰ Cfr. Ibid.

⁵¹ Cfr. BENHABIB, S., "Feminism and Postmodernism" en: BENHABIB, S. y otras (eds.), *Feminist Contentions: A Philosophical Exchange*, Routledge, New York, 1995, 17-34.

⁵² Cfr. MACKINNON, C., *Toward a Feminist Theory of the State*, Harvard University Press, Cambridge, 2000.

⁵³ Cfr. ANDERSON, E., "Feminist Epistemology and Philosophy of Science" [en línea]en: EDWARD N. Z. (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2015. <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2015/entries/feminism-epistemology/>> [consulta: 17/10/16].

⁵⁴ MAFFÍA, D., "Epistemología feminista: la subversión semiótica de las mujeres en la ciencia", 86.

⁵⁵ Ibid., 64

⁵⁶ SCHIEBINGER, 395.

⁵⁷ No nos detendremos en este tema, pero remitimos a los/as lectores/as interesados/as a consultar los trabajos específicos de, por ejemplo, Helen Longino. Longino se ha pronunciado en favor de sostener criterios objetivos para la validación de teorías en pos de evitar el relativismo en ciencia pero desde una perspectiva epistemológica local. Longino considera que la legitimidad del conocimiento depende de la naturaleza y la estructura de las comunidades que lo producen y que resulta fundamental que las comunidades productoras de conocimiento tengan representación de diversas perspectivas. Los parámetros de legitimidad del conocimiento deben ser articulados por estas comunidades de modo dialógico. De este modo se aseguran los parámetros de objetividad de modo intersubjetivo pero hacia el interior de cada comunidad, variando de una comunidad a otra. Para más desarrollo de estas ideas se pueden consultar los trabajos LONGINO, H., *Science as Social Knowledge*, Princeton University Press, New Jersey, 1990; LONGINO, H., "Subjects, Power, and Knowledge: Description and Prescription in Feminist Philosophy of Science" en: ALCOFF, L., POTTER, E. (eds.), *Feminist Epistemologies*, Routledge, New York, 1993, 101-120; y LONGINO, H., "Feminist Epistemology as Local Epistemology", *PASS*, vol. LXXI (1997), 19-37.

⁵⁸ MAFFÍA, "Conocimiento y emoción", 519.

⁵⁹ JAGGAR, "Love and Knowledge: Emotion in feminist epistemology", 165.

ALEJANDRO ANDRÉS ESCUDERO MORALES

UNIVERSIDAD DE CHILE

HUSSERL Y LA POSIBILIDAD DE PENSAR CIENTÍFICAMENTE LA ÉTICA

OBSERVACIONES A PARTIR DE LA FENOMENOLOGÍA TRASCENDENTAL¹

a.escudero@live.cl

Recepción: Julio 2016

Aceptación: Noviembre 2016

RESUMEN

En el presente trabajo ilustraremos el pensamiento ético de Husserl poniendo especial atención a la dimensión trascendental de su propuesta. En primer lugar, trataremos de examinar parte de las reflexiones que se llevan a cabo en el texto *Renovación del hombre y la cultura*, en donde queda claro que es posible pensar la ética en términos científicos. En segundo lugar, se mostrará sintéticamente lo que se entiende por fenomenología trascendental y, finalmente, se examinarán distintas observaciones respecto de si Husserl, en efecto, pensó la ética bajo un sentido trascendental

PALABRAS CLAVE

Husserl. Ética. Fenomenología. Trascendental.

RESUMO

No presente trabalho, ilustraremos o pensamento ético de Husserl enfatizando a dimensão transcendental da sua proposta. Em primeiro lugar, tentaremos examinar parte das reflexões que são apresentadas no texto *Fünf Aufsätze über Erneuerung*, onde fica claro que é possível pensar a ética em termos científicos. Em segundo lugar, será apresentado sinteticamente o que se entende por fenomenologia transcendental e, finalmente, serão examinadas distintas observações a respeito de se Husserl, de fato, pensou a ética sob um sentido transcendental.

PALAVRAS-CHAVE

Husserl. Ética. Fenomenologia. Transcendental.

I

Todo aquel que haya leído la *Renovación del hombre y la cultura* podría señalar que el texto trata sobre la posibilidad de pensar “científicamente” la ética. Esto quiere decir que con la fenomenología existe la posibilidad de abordar la ética bajo estos términos, con la sola necesidad de seguir los designios de la razón, vale decir, supeditando el examen a cuestiones estrictamente racionales. En este sentido, es la ciencia la que puede dar cuenta de la ética, sobre la base de un trabajo teórico que racionalice la dimensión empírica, es decir, que normalice aquello que conocemos por *praxis*. El propio filósofo señala que se trata de un nuevo tipo de conducta, “(...) de una vida en la razón”,² que deja de lado los conceptos contingentes, propios del dominio empírico para de esta manera descubrir “(...) cuestiones de principio de la razón práctica”.³ Según lo dicho, el procedimiento de Husserl se dedica a las esencias,⁴ de aquellas posibilidades esenciales, o bien, de un dominio formal que puede ser alcanzado bajo una dimensión apriorística. Esto quiere decir que todo aquello que atañe a la ética piensa esencialmente, o mejor aún, en su forma pura.⁵ De hecho para ser más exhaustivos, podemos decir que se “(...) intuyen las esencias en la medida que se desconecten todas las posiciones de la realidad”.⁶ Es más, en términos globales Husserl considera que, “(...) juzgar las realidades efectivas según las leyes de su posibilidad pura, o juzgarlas según leyes de esencia, según leyes apriorísticas, es una empresa universal extensibles a cualesquiera realidades y es empresa de todo punto necesaria”.⁷ Por lo tanto, todo aquello que sea en “realidad” es posible considerarlo puramente, vale decir, abordarlo racionalmente, bajo los presupuestos de una ciencia de esencias (ciencia eidética). Así, lo empírico puede ser fundamentado formalmente, y asimismo de una forma ideal. Pero no sólo debemos limitarnos a pensar lo fáctico como lo único susceptible de ser pensado bajo estos presupuestos, sino que también la dimensión espiritual del individuo y de la colectividad. Incluso todos, “(...) los objetos de la cultura, de los valores culturales de cada categoría que sea susceptible de construirse en puridad”.⁸ De este modo se constituye la idea de Husserl de establecer esta ciencia apriorística como una *mathesis universalis*.⁹ El papel de la fenomenología es relevante, si tenemos en cuenta que con ella se está estableciendo un nuevo tipo de ciencia, sin precedentes. De hecho Husserl declara que aquellos “(...) conocimientos que no beben de las fuentes últimas y originarias de la más perfecta intuición (las de la subjetividad fenomenológicamente pura) no llegan a alcanzar el rigor y cientificidad últimos”.¹⁰

Ahora bien, siguiendo con la reflexión que concierne a la ética, desde la óptica científica, hay que tener claro que la ética pura es “(...) la ciencia de las esencia y formas posibles de una vida en renovación tomada en generalidad pura (apriorística)”,¹¹ de modo que lo empírico debe adecuarse a la ética pura,¹² a los designios de la subjetividad racional, constituyéndose así que tanto “(...) la ética y la ciencia de la razón práctica resulten conceptos equivalentes”.¹³ Todo lo antes

mencionado se circunscribe no sólo a una ética de carácter individual sino también a una ética social, en cuanto estudiamos los comportamientos de ciertas colectividades. Así vistas las cosas, a cada colectividad le es inherente una cultura determinada, de hecho el propio filósofo alemán afirma que,

Por cultura no entendemos otra cosa, en efecto, que el conjunto total de logros que vienen a la realidad merced a las actividades incesantes de los hombres en sociedad y que tienen una existencia espiritual duradera en la unidad de la conciencia colectiva y de la tradición que la conserva y prolonga.¹⁴

Así, la cultura tiene una existencia objetiva, posible de revivir por distintas generaciones y capaz de ser promotora de la sociabilidad de los distintos sujetos que componen la colectividad. No sólo esto, Husserl deja claro que la colectividad es también una subjetividad, es un espíritu, una personalidad de orden superior, que a voluntad puede lograr cosas, en el mismo sentido que lo logra analógicamente una personalidad particular. Por consiguiente, también puede ella supeditarse a una razón práctica, a una ética. Es posible para ella renovarse a voluntad, vale decir, renovar su cultura y así tratar de llegar a ser una “auténtica humanidad”. Asimismo es posible que ella se “[...] auto-determine en sentido ético-colectivo”,¹⁵ proporcionándose a sí misma un orden que le sea constitutivo.

Husserl no puede seguir estas reflexiones sin antes ahondar en el hombre, sin dar cuenta de su personalidad libre. El hombre actúa libremente, es decir, puede poner en cuestión su actuar voluntariamente. Es libre de decidir qué hacer y asimismo criticar su actuar, de poner en tela de juicio a su yo, valorando positiva o negativamente sus acciones que pueden ser justas o injustas. Aun así, su actuar siempre buscará lograr un desenlace provechoso y por ende fines que le permitan lograr valores positivos. En este sentido, el sujeto consciente de sí mismo aspira a lo bueno, a tratar de alcanzar una vida dichosa. En efecto, sus decisiones están determinadas por la razón, por ver la posibilidad de encontrar el ser verdadero en la forma de la evidencia. De esta manera lo señala el filósofo: “Así se entiende, pues, lo peculiar del empeño de la razón: es un empeño por dar a la vida personal, a sus tomas de postura judicativas, valorativas y prácticas, la forma de la evidencia, de la clarividencia, o bien, por adecuación a esta, la forma de la legitimidad de la racionalidad”.¹⁶ La legitimidad de la racionalidad se sustenta en la evidencia de aquello que es verdadero, de aquellos juicios que son verdaderos. En este sentido cada hombre ético se auto-configura racionalmente y tiene la facultad de auto-regular su vida, en la medida que cada uno se elija a sí mismo.¹⁷ El hombre racional es responsable sólo si alcanza por medio de la razón justificaciones evidentes y también cuando puede anticipar su acción del futuro justificándola de antemano. Por lo tanto, estamos en presencia de un tipo de vida activa que tiene como ideal que “(...) el ser humano sea auténtico y verdadero y que sea un hombre que viva en la razón”.¹⁸ Para esto es necesario que cada uno se someta al imperativo absoluto, al imperativo

categorico que versa así: “Sé hombre verdadero. Conduce tu vida de modo que siempre puedas justificarla en la evidencia. Vive en la razón práctica”.¹⁹ Es este el tipo de vida ética que defiende Husserl, del hombre que se autodisciplina a sí mismo, sustentando toda su vida en la razón.

II

Ahora bien, la posibilidad de pensar científicamente la ética se circunscribe a una fenomenología pura, a aquella fenomenología que da cuenta de las esencias. En este sentido ¿pueden existir observaciones a partir de la fenomenología trascendental? Detengámonos un momento y aclaremos cuestiones de principio.

Siendo breves en nuestra exposición podemos decir que la fenomenología trascendental tiene una metodología determinada donde el origen del conocimiento es el ego trascendental. Todo se refiere a la subjetividad en un sentido apodíctico. En estos términos aquello que es intuitivo queda de alguna manera fuera de juego, vale decir, entre paréntesis, puesto que cambia su validez de ser objeto y así pasan a ser meros fenómenos. Estamos en presencia de aquello que es imprescindible para la fenomenología trascendental, es decir, la *epojé*. Por medio de ésta me apropio de mí, me capto como un yo puro y asimismo capto mi mundo objetivo. Bajo estos términos podemos darnos cuenta que mi ego antecede al mundo, al mundo de vida, siendo la dimensión trascendental aquello que tiene una relevancia primordial para esta filosofía. Husserl al respecto considera en las *Meditaciones cartesianas* que dicho “(...) método fenomenológico fundamental de la *epojé* trascendental, en la medida en que reconduce a ese ámbito trascendental, se llama por ello reducción fenomenológica trascendental”.²⁰

Por otra parte, estamos en presencia de un nuevo tipo de conocimiento, de una nueva teoría del conocimiento, en donde todo el saber objetivo que podamos tener se fundamenta en el ego trascendental. Esto gracias a la posibilidad que la experiencia también sea considerada trascendentalmente, experiencia que tiene un contenido sobre sí mismo, en tanto es “(...) una estructura apodíctica y universal”.²¹

Todo el conocimiento trascendental tiene como punto de partida el mundo de vida, el mundo que nos es dado de manera intuitiva. Si tratamos de establecer una ciencia debemos aludir a lo primero, a la “(...) intuición subjetivo-relativa de la vida pre-científica en el mundo”.²² Con la intuición se hace presente lo “ello mismo” y de esta manera es posible pensar en un mundo científico que tome como lo primero el mundo de vida, antes de llegar a establecer una teoría. Pero si ejecutamos la *epojé*, el mundo queda como correlato de la subjetividad, siendo ésta un “polo” desde donde proviene todo el sentido habido y por haber. Esto significa que el mundo se reduce a ser un mero fenómeno, un fenómeno trascendental. Todo ese mundo natural previo queda fuera de juego.²³ Pero no sólo esto, “(...) el mundo no es sólo siendo para los

hombres aislados sino para la comunidad de hombres y ciertamente, ya en virtud de la mancomunación de aquello lisa y llanamente que es susceptible de ser percibido”.²⁴ Somos parte de una comunidad, digamos aunada, en la cual habría una consonancia intersubjetiva de validez, que en alguna medida sostiene lo que viene siendo “normal”. También habría un tipo de constitución análoga a la de cada sujeto, es decir, a cada Yo, una constitución intersubjetiva del mundo. Dicho esto, “(...) la síntesis de la intersubjetividad co-atañe a todo: el mundo de vida intersubjetivamente idéntico para todos (...)”.²⁵ Todos los sujetos están orientados a un mundo común, sobre la base de un nosotros universal. Sin embargo a los sujetos de ese mundo también uno puede efectuarles una *reducción*. De hecho, el autor de *Crisis*, señala, “[A los sujetos] la *epojé* los ha convertido en fenómenos, de modo que en la *epojé*, el filósofo no mantiene en vigor ingenuo-linealmente como hombres ni a sí mismo, ni a los otros, sino precisamente tan solo como fenómenos, como polos de interpelaciones trascendentales”.²⁶ Esto quiere decir que nada ni nadie puede evadirse de la *epojé*, ni siquiera aquellos que son parte de mi mundo de vida, todo aquello que existe es posible que se convierta en un fenómeno para aquel que efectúa dicho procedimiento.

III

Pero ¿es posible pensar científicamente la ética con la mirada de la fenomenología trascendental? Y si es así, ¿Cuáles serían dichas observaciones? ¿Acaso Husserl se refiere expresamente a esta posibilidad?

Respecto de la bibliografía tanto del propio filósofo alemán, como de aquellos que se dedican al pensamiento fenomenológico, no se hace presente algo así como una ética trascendental. Llama la atención que Husserl no se haya dedicado a escribir sobre esta temática. Tengamos en cuenta lo siguiente: en un artículo, escrito por una filósofa argentina llamada Celia Olga Cabrera,²⁷ queda claro que Husserl en las *Lecciones de ética* de 1920, señalaba que la ética y la lógica se podrían concebir como paralelas en cuanto cada dimensión está sustentada expresamente en la razón.²⁸ Respecto de la lógica, Husserl sistematiza sus reflexiones sobre ella en un texto de 1929 llamado *Lógica formal y lógica trascendental*.²⁹ Pero, ¿Por qué no ocurre así con la ética trascendental? Ya en la *Renovación del hombre y la cultura*, en el segundo capítulo llamado “el método de la investigación de esencias” el filósofo señala,

No es este, empero, el lugar adecuado para mostrar que todas las posibles disciplinas apriorísticas integran, en efecto, una *universitas* cohesionada que tiene, en su multiplicidad, la más íntima unidad; ni tampoco el lugar de mostrar que la conexión entre estas disciplinas se produce en una ciencia apriorística de las fuentes originarias de toda conciencia y de todo ser posibles -en una «fenomenología trascendental», como ramificaciones necesarias de la cual deben ser tratadas.³⁰

Esto quiere decir que la *Renovación del hombre y la cultura* no era el espacio donde se podía determinar la ética trascendentalmente. La metodología requerida solo era la fenomenología pura, o aquella ciencia que da cuenta de las esencias. Ya el destacado traductor y filósofo mexicano, Antonio Zirión, que ha dedicado su vida académica al pensamiento de Edmund Husserl declara en una reseña hecha al texto *Renovación* que, “(...) los análisis y las exposiciones de todos los ensayos están situados en un nivel pre-fenomenológico, a la “altura intermedia” de una investigación eidética o apriorística, pero no en la más radical o fundamental de la fenomenología trascendental”.³¹ Descartado este procedimiento trascendental, es clara su postura, por lo menos hacia 1922-23. Asimismo, Husserl prescinde pensar la razón práctica de la mano de esta forma de fenomenología, esto quiere decir que no habría algo así como una razón trascendental práctica. De modo que implícitamente el fundador de esta “nueva filosofía” revela en la *Renovación* que no hay una ética trascendental.

Ahora bien, en un texto de no más de diez páginas, llamado “La filosofía como autorreflexión de la humanidad”, Husserl se pregunta en una nota al pie, “(...) ¿Por qué, pues, la ética no habría de encontrar, también ella, la exigencia de una lógica trascendental?” (Husserl. 1962. P. 93). Tengamos en cuenta que el año de publicación fue en 1937.³² En esta época el alemán escribe prolíficamente sobre la fenomenología trascendental, tanto en las *Meditaciones cartesianas* como en *Crisis*, de hecho, el pequeño texto “La filosofía como autorreflexión de la humanidad”³³ forma parte de este último como epílogo.³⁴ El filósofo alemán, optimista con su fenomenología, afirma en esta obra que, “(...) después de todo esto, queda claro que no hay ningún problema imaginable y con sentido de la filosofía habida hasta la fecha, ni tampoco ningún problema ontológico imaginable, que alguna vez en su camino no tenga que llegar a la fenomenología trascendental”.³⁵ Por lo tanto, todo debería caer bajo los análisis de este tipo de fenomenología, en otras palabras, todo debería ser puesto entre paréntesis, todo problema podría llegar a ser resuelto en la medida que haya una desconexión del mundo, es decir, una *epojé* trascendental.

La radicalidad de la fenomenología de Husserl es que todo se remite a la subjetividad, como origen de sentido y de ser, como el polo desde donde se origina el mundo y todo aquello que es y puede llegar a ser. Respecto a la fenomenología pura, nos atenemos a cuestiones de carácter a priori, puro, etc., como bien describimos más arriba. La posibilidad que tenemos hoy de pensar la subjetividad trascendental se la debemos al fundador de la fenomenología que llego al universo egológico por medio de la ciencia de esencias o fenomenología pura, tal como se desarrolla en *Ideas I*. En este mismo sentido llegó a pensar la ética de una manera científica, sin determinarla como un fenómeno trascendental. Podríamos llegar a concluir que para Husserl no era necesario recurrir a la dimensión trascendental para desarrollar sus reflexiones éticas, sino que sólo era pertinente quedarnos con los

razonamientos relativos a la fenomenología pura. Queda en nuestras manos seguir con su legado y estudiar aquello que él no desarrolló en su obra filosófica.

¹ Artículo presentado en el marco del Primer Coloquio de Fenomenología de la Pontificia Universidad Católica de Chile llamado “Vida, Existencia y Ética” celebrado los días 30 y 31 de mayo del año 2016.

² HUSSERL, E., *Renovación del hombre y de la cultura* (trad. Agustín Serrano de Haro), Anthropos editorial, Barcelona, 2012, 8.

³ *Ibid.*, 8.

⁴ Ver HUSSERL, E., *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro primero: introducción general a la fenomenología pura*, Fondo de cultura económica, México, 2013.

⁵ Se piensan en este mismo sentido, al hombre, el ser miembro de una colectividad, la familia, pueblo, etc. cultura: ciencia, arte, religión, etc.

⁶ HUSSERL, *Renovación del hombre y de la cultura*, 16.

⁷ *Ibid.*, 17.

⁸ *Ibid.*, 18.

⁹ Ciencia universal.

¹⁰ HUSSERL, *Renovación del hombre y de la cultura*, 20.

¹¹ *Ibid.*, 21.

¹² Husserl afirma que la moral es parte no independiente de la ética. Ver HUSSERL, E., *Renovación del hombre y de la cultura*, 21.

¹³ HUSSERL, *Renovación del hombre y de la cultura*, 22.

¹⁴ *Ibid.*, 22.

¹⁵ *Ibid.*, 23.

¹⁶ *Ibid.*, 27.

¹⁷ Husserl es claro en señalar que el hombre puede y debe hacerse objeto a sí mismo. Ver HUSSERL, *Renovación del hombre y la cultura*, capítulo III: “Renovación como problema ético individual”.

¹⁸ *Ibid.*, 35.

¹⁹ *Ibid.*, 38.

²⁰ HUSSERL, E., *Meditaciones Cartesianas* (trad. Mario A. Presas), Editorial Tecnos, Madrid, 1986, 30.

²¹ *Ibid.*, 41.

²² HUSSERL, E., *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* (trad. Jacobo Muñoz), Editorial Crítica, Barcelona, 1991, 131.

²³ Husserl examina la *epojé* trascendental y da un salto al ego trascendental. Ver HUSSERL, E., *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro primero: introducción general a la fenomenología pura*.

²⁴ HUSSERL, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, 172.

²⁵ *Ibid.*, 182.

²⁶ *Ibid.*, 193.

²⁷ Ver CABRERA, C., “Carácter científico de la ética en Husserl: de disciplina especial a doctrina normativa universal” [en línea], *Revista de Filosofía UIS*, vol. XIII, no. 1 (2014). <<http://revistas.uis.edu.co/index.php/revistafilosofiauis/article/view/4398/4856>> [consulta: 20/4/2016]

²⁸ Este paralelismo se da en la primera concepción de ética que tiene Husserl.

²⁹ Ver HUSSERL, E., *Lógica formal y lógica trascendental*, México, Universidad Nacional Autónoma de México. Centro de Estudios Filosóficos, 1962.

³⁰ HUSSERL, *Renovación del hombre y de la cultura*, 19.

³¹ ZIRÓN, A., “Reseña de Renovación del hombre y la cultura. Cinco ensayos. Edmund Husserl” *La lámpara de Diógenes*, vol. 008, 009, nos. 147 (2004), 143-156.

³² Ver HUSSERL, E., *La filosofía como ciencia estricta*, Editorial Nova, Buenos Aires, 1962.

³³ Con tal de ser rigurosos es que ocupamos dos traducciones sobre “La filosofía como autorreflexión de la humanidad”: la traducción de la editorial Nova fue hecha por Elsa Taberning que a nuestro juicio es más relevante que la traducción hecha por Jacobo Muñoz de la editorial Crítica, principalmente porque en aquella aparece la nota al pie que nosotros aquí citamos, en cambio en la edición de Jacobo Muñoz no se traduce dicha nota. Para más detalle ver HUSSERL, E., *La filosofía como ciencia estricta*, 89 y HUSSERL, E., *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, 277.

³⁴ En la obra *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* se señala en una nota al pie lo siguiente: “El texto de este párrafo fue puesto por el editor alemán al final del libro; procede del manuscrito K III 6, según la ordenación de H. L. Van Breda. La versión original se interrumpe con el § 72. (N. de los t.)”. Ver HUSSERL, E., *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, 277.

³⁵ HUSSERL, *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, 199.

MARIANA RODRÍGUEZ

UCA

LA TOLERANCIA Y EL ANHELO POR EL RECONOCIMIENTO

marian.rodriquezr@hotmail.com

Recepción: Agosto 2016

Aceptación: Noviembre 2016

RESUMEN

Vivimos en una sociedad plural, plagada de diferencias que a veces enriquecen, y a veces generan conflictos. Pero, sin embargo, no buscamos uniformidad, sino tolerancia. En este mundo donde las verdades absolutas han pasado de moda, ¿qué significa luchar por la tolerancia? ¿Buscamos simplemente respeto? ¿Podrá ésta satisfacer nuestro anhelo más profundo? Creemos que no, que lo que está detrás de toda lucha por conseguir la tolerancia es el anhelo por el verdadero reconocimiento, y que la tolerancia, que de por sí encierra algo de rechazo y no aceptación respecto de la alteridad, nunca logrará provocar en el otro la experiencia de lo valioso.

PALABRAS CLAVE

Tolerancia. Reconocimiento mutuo. Narcisismo. Valor. Comuni3n.

RESUMO

Moramos numa sociedade plural, plagada de diferen7as que as vezes enriquecem, e as vezes geram conflitos. Mais, por3m, n3o procuramos uniformidade, mais toler3ncia. Nesse mundo, onde as verdades absolutas t3m passado de moda, o que significa lutar pela toler3ncia? Procuramos simplesmente respeito? Poder3 essa satisfazer nosso anelo mais profundo? Acreditamos que n3o, que o que esta detrs de toda luta por conseguir a toler3ncia e o desejo por ver o verdadeiro reconhecimento, e que a toler3ncia, que de por si j3 3 portadora de rejei33o e n3o de aceita33o respeito da alteridade, nunca conseguir3 provocar no outro a experi3ncia do valioso.

PALAVRAS-CHAVE

Toler3ncia. Reconhecimento mutuo. Narcisismo. Valor. Comunh3o.

1. INTRODUCCIÓN

Los hombres contemporáneos, nos encontramos en una situación extremadamente paradójica: por un lado, necesitamos entrar en comunión con lo otro para poder realizarnos y tener una vida plena; pero por otro, no hacemos más que crear barreras y muros entre nosotros y el mundo.

“El hombre y la mujer no cesan de decirse el uno al otro: «¿dónde estás?»”.¹ Entran en contacto pero están desencontrados. Se dejan arrastrar por el juego impersonal del eros, en el que se buscan para encontrarse por lo menos un instante, perderse de nuevo, o no encontrarse jamás. Esta clase de amor, si es que se le puede llamar ‘*amor*’, está impregnada de angustia, de vacío absoluto. Se basa en el anhelo de ser colmados aunque sea un instante por un ser del cual se espera la revelación de lo absoluto, algo irrealizable. Y la decepción inevitable no se hace esperar.² Hemos llegado a un punto tal, que el desierto en el que se encuentra el corazón del hombre ya no tiene ni principio ni fin.

Pero, sin embargo, hay algo que nos impide quedarnos encerrados en nosotros mismos. Nuestra mirada busca comulgar con la mirada del otro, necesitamos ser reconocidos en nuestro valor.

Dada esta situación y la sociedad plural en la que vivimos, en esta instancia queremos hacernos el siguiente cuestionamiento: hoy en día, presenciamos claras diferencias entre las distintas sociedades, culturas, religiones, personas, etc., sin embargo, no buscamos uniformidad, sino tolerancia. ¿Pero qué queremos significar con esta palabra? ¿Qué buscamos pidiendo tolerancia? En un mundo donde las verdades absolutas han pasado de moda, ¿no será que la tolerancia se nos presenta como el valor defensor del relativismo? ¿Podrá ésta satisfacer nuestro anhelo más profundo? ¿O será quizás que lo que está detrás de toda lucha por conseguir la tolerancia es este anhelo por el verdadero reconocimiento, que yace en lo más profundo del hombre?

En el presente trabajo intentaremos adentrarnos en estas dos grandes dimensiones de la existencia humana, teniendo siempre como referente la sociedad actual. Partiremos inicialmente de la propuesta que hace Rainer Forst en *Justificación y crítica. Perspectivas de una teoría crítica de la política* acerca de la tolerancia, para luego remontarnos a la Antigua Grecia y sumergirnos en la tragedia *Filoctetes* de Sófocles, la cual nos permitirá comprender mejor el fenómeno del reconocimiento.

2. EL NARCISISMO Y EL MIEDO A LO OTRO

*Comunión y alteridad: ¿cómo reconciliar ambas? ¿Acaso no se trata de realidades mutuamente excluyentes e incompatibles entre sí?*³
Ioannis Zizioulas, *Comunión y alteridad*.

Uno de los mayores obstáculos que se nos presentan hoy en día para entrar en relación con los demás, es el desierto que ocupa el corazón del hombre. “¿Alguna vez se organizó tanto, se edificó, se acumuló tanto, y simultáneamente, se estuvo alguna vez tan atormentado por la pasión de la nada?”⁴ El desierto que presenciamos es un desierto paradójico, sin catástrofes ni tragedias: un desierto silencioso.

Vivimos en la era de los espacios abandonados, vaciados de sustancia. El hundimiento de los ideales y el vacío de sentido ya no llevan a la angustia metafísica, lo único que hay es indiferencia, objetividad fría, abandono de lo real, soledad indiferente. Y el hombre indiferente no se aferra a nada, no tiene certezas absolutas, ya nada le sorprende. El mundo ha perdido para él su encanto.

Para lo único que hay lugar es para la relación del sí mismo a sí mismo. La figura de Narciso representa el nuevo modelo de hombre y de sus relaciones, obsesionado y replegado sobre sí. Y como consecuencia de esto, sufrimos una fuerte fragmentación tanto fuera como dentro de nosotros mismos. La relación con el hombre ha sucumbido y la figura del otro ha desaparecido de la escena social, el hombre se ha vuelto incapaz de vivir lo otro. Renuncia al amor diciendo “Me amaré a mí mismo lo suficiente como para no necesitar de otro que me haga feliz”⁵

El proceso narcisista es la estrategia del vacío. El mundo se ha convertido en un infierno de mónadas insensibles e independientes.⁶ En todas partes encontramos soledad, vacío, dificultad para sentir y ser transportado fuera de nosotros mismos. “¿Por qué no puedo yo amar y vibrar? Desolación del Narciso, demasiado bien programado en absorción en sí mismo para que pueda afectarle el Otro, para salir de sí mismo, y, sin embargo, insuficientemente programado, ya que todavía desea una relación afectiva”⁷

Adorno señala que una de las condiciones que hizo posible Auschwitz fue la incapacidad para ver al otro, para amarlo.

El tipo (de hombre) inclinado a la fetichización de la técnica es, dicho llanamente, el correspondiente a personas incapaces de amar. [...] se trata de seres absolutamente fríos, que tienen que negar en su fuero interno la posibilidad del amor, y que rechazan de entrada, antes de que pueda desarrollarse, su amor a los demás. La capacidad de amor que sobrevive aun en ellos es forzosamente volcada a los medios. Lo alarmante es que se trata de una tendencia profundamente coincidente con la tendencia civilizatoria global.⁸

La ausencia de experiencias profundas nos ha llevado a una situación de gran miseria espiritual y, por ende, a la parálisis del eros. La frialdad, la indiferencia y la soledad que inundan el corazón humano han provocado que tengamos una relación de perfil con la vida, signo de que huimos de las relaciones fraternas. Nos refugiamos en la *curiositas* que nos protege del temor al desencuentro y en las máscaras que impiden las relaciones interpersonales profundas.

Es así que hemos llegado a asimilarnos a las cosas, y nos hemos convertido en cosas disponibles, meras mercancías que terminan por perderse en la masa. El carácter instrumental de la vida nos lleva a presuponer la imposibilidad de entrar en comunión con lo otro. De donde, el otro se ha convertido en nuestro peor enemigo y nuestro pecado original, como diría Sartre. Cada vez nos sentimos más amenazados por la presencia del otro, y este temor no es más que el temor a lo distinto.⁹

En el miedo solo importamos nosotros, consiste en una intensa atención centrada en uno mismo.¹⁰ Y justamente por esto, debemos tener en cuenta que “la visión del mundo que nos permite (el miedo) es extremadamente estrecha. A diferencia de la pena y de la preocupación empática, no admite la realidad plena de las demás personas”.¹¹ Cuando experimentamos el miedo, no podemos salirnos del centro y esto achica nuestro campo de visión, nuestro horizonte, nuestra perspectiva. Y es cierto que esto sucede con todas las reacciones afectivas, siempre respondemos desde nosotros mismos, pero Marta Nussbaum en *La nueva intolerancia religiosa* señala un rasgo del miedo que lo hace resaltar sobre las demás emociones: el miedo va más allá porque amenaza o impide el amor.¹²

El miedo a lo otro nos impide entrar en comunión con los demás. Y la situación se torna mucho peor si ese otro piensa distinto o tiene intereses religiosos, políticos diferentes de los nuestros. Es decir, este rechazo que se da a nivel interpersonal (a pequeña escala), en la relación yo-tú, se complejiza mucho más a nivel social. Pareciera que la diferencia excusa el rechazo y así también la intolerancia y la violencia. Y si en el mejor de los casos, llegáramos a tolerar al otro, no sería más que una tolerancia pasiva que se asemejaría más a la indiferencia que al respeto real.

Creemos que el hombre contemporáneo ha perdido el rumbo porque ha olvidado lo que realmente es, o peor aún, se ha vaciado a sí mismo de significado. El narcisismo, el individualismo, el solipsismo en el que estamos inmersos no son más que el reflejo del miedo que poseemos frente a lo otro, a lo diferente, a lo que no podemos controlar, en definitiva, es el miedo a la heteronomía. Hemos perdido conciencia de la necesidad que tenemos de establecer vínculos humanos, fraternos; hemos dejado de mirar el entramado del cual formamos parte; nos hemos aislado así de los demás al experimentarlos como amenaza, y nos hemos vuelto incapaces para experimentar lo otro. Necesitamos volver a nuestro centro de gravedad para poder desplegarlos en lo propio, y recordar que nuestra vida depende de la fecundidad de los vínculos.

3. LA TOLERANCIA Y EL RECONOCIMIENTO MUTUO

*Y me repito a mí misma que el secreto de la vida debe residir en ese abrazo y en esa mirada, y que la vida humana es posible por cada milagro de resurrección escondido en cada uno de esos abrazos y esas miradas.*¹³

Marisa Mosto, *El mal y la libertad*.

3.1. *Tolerancia del respeto y tolerancia del permiso*

Rainer Forst, un filósofo alemán nacido en 1964, nos presenta en *Justificación y crítica. Perspectivas de una teoría crítica de la política*, dos formas distintas de entender la tolerancia:

Para algunos es [...] una convivencia pacífica y cooperativa en reconocimiento mutuo e igualdad política, para otros es un sinónimo de poder, de dominación y de exclusión.¹⁴

A la primera, Forst la llama *tolerancia del respeto*, mientras que a la segunda le asigna el nombre de *tolerancia del permiso*. Pero cabe preguntarse, ¿es posible una tolerancia que respete, que reconozca, a la manera como lo pretende hacer la tolerancia del respeto? ¿No estaremos queriendo combinar conceptos contradictorios entre sí?

Más allá de la ambigüedad del término o de la disputa en torno a la *tolerancia*, según este autor podemos designar tres componentes comunes a todas sus interpretaciones: rechazo, aceptación y refutación.¹⁵ Lo primero que cabe señalar es que, para que algo sea evaluado como digno de tolerancia debe ser considerado errado. Es decir, que la convicción, la práctica, el interés, o simplemente la alteridad del otro en cuestión debe ser evaluada como incorrecta o mala por y para nosotros. Además, debemos tener razones que fundamenten que no sería correcto no ser tolerantes frente aquello, lo cual llama *razones de aceptación*. Por último, debe haber también *razones de refutación* que determinen los límites de la tolerancia.

Pero si aceptamos esto y volvemos al cuestionamiento inicial, nos surge la siguiente pregunta: ¿cómo combinar el respeto con el rechazo, la aceptación y la refutación que encierra toda tolerancia? Lo que nosotros creemos es que hablar de *tolerancia del respeto* es pedirle a ésta que nos dé algo que no nos puede dar; la tolerancia ya implica de por sí un rechazo que el respeto intenta anular. No hay tolerancia que no se nos presente como *del permiso*. Y ésta es un poco paradójica: podemos caracterizarla por “el vínculo entre libertad y dominación, entre inclusión y exclusión, entre reconocimiento y menosprecio”.¹⁶ Estamos frente al caso en el que hay *reconocimiento* de una minoría, pero ésta es, a su vez, dominada y menospreciada. Para ilustrarnos esto Forst nos presenta el ejemplo de los hugonotes del siglo XVI en París, cuya historia no detallaremos para no irnos de tema, pero lo importante es que si bien el edicto realizado por el rey en su momento los reconocía como ciudadanos franceses, seguían siendo vistos como ciudadanos de segunda clase. El edicto lo único que hacía era consolidar su posición de meramente *tolerados*. Y ciertamente, este tipo de reconocimiento se acerca más a una ofensa que al respeto.

Consideramos que tolerar no implica un reconocimiento verdadero y completo del otro, siempre hay un componente de rechazo y de refutación. Es decir,

nunca puede ser “una forma completa de reconocimiento positivo de una práctica o de una convicción”.¹⁷ Y esto resulta mucho más trágico cuando lo que se está rechazando no es una acción, una práctica, una determinada inclinación política o religiosa, sino más bien la identidad propia del hombre. Se termina eliminando así la alteridad y no se le reconoce su dignidad justamente por esa diferencia. Estamos de vuelta en el narcisismo.

3.2. *Filoctetes y el reconocimiento mutuo*

Para aclarar un poco más la cuestión, consideramos sumamente valioso replantearnos qué significa el reconocimiento, qué implica, de dónde viene ese anhelo tan profundo del hombre, y si es que puede llegar a ser satisfecho de algún modo por la tolerancia. Realizaremos esto a partir de la tragedia griega *Filoctetes* de Sófocles. Pasaremos ahora a relatar un poco la historia.

Mientras volvía de una expedición de los aqueos, Filoctetes fue atacado por una víbora que lo dejó gravemente herido, por lo que fue abandonado por Odiseo y sus tropas en la Isla de Lemnos. Esta herida le provocaba un intensísimo dolor, acompañado de gritos y llantos, hasta que el sueño se apoderaba de él. Sumado a esto, Filoctetes se encontraba solo. Las palabras que pone Sófocles en la boca de Filoctetes resultan ser muy conmovedoras:

¿Imaginas tú qué clase de despertar tuve de mi sueño una vez que partieron? ¿Qué lágrimas derramé, pues no quedaba en la región ni un hombre que me socorriera, ni quien pudiera tomar parte en mi dolor cuando sufriera? Observando todo lo que me rodeaba, no encontraba nada que no fuera aflicción y de ésta, en abundancia.¹⁸

Tenía que servirse solo a sí mismo y experimentaba que tener un techo y fuego no le proporcionaba todo lo que él deseaba, o mejor dicho, todo salvo que dejara de sufrir. Nunca nadie se acercaba a la isla salvo de casualidad, y cuando llegaban se compadecían de él pero nadie lo llevaba consigo.¹⁹ Es muy impactante cómo el autor pone constantemente en boca de Filoctetes palabras de súplica, palabras que no dejan de pedir a gritos la presencia del otro, un rostro, alguien con quien hablar, con quien compartir, una oreja que lo escuche, un vínculo, amistad, en definitiva: amor.

Pero un día, Neoptólemo, hijo de Aquiles, arriba a la isla enviado por Odiseo para engañar a Filoctetes. Un adivino llamado Heleno había profetizado que los aqueos nunca destruirían Troya si no llevaban a Filoctetes hasta allí, quien poseía el arco y las flechas de Hermes. Dada esta situación, Neoptólemo debía engañar a Filoctetes y persuadirlo de ir a Troya con el pretexto de que allí sería curado de su dolorosa herida.

Ya desde el inicio del diálogo entre estos dos, podemos ver la alegría que posee Filoctetes de haber encontrado por fin un compañero, que no solo fuera una presencia física próxima a la suya, sino alguien que reconociera su dignidad de personas, su alteridad, su identidad. En definitiva, alguien a quien pudiera entregar su corazón.

Filoctetes: ¿Ya estáis preparados para partir, hijo? [...] ¡Por tu padre, por tu madre, oh hijo, por lo que te es más querido en la casa!, me dirijo a ti como suplicante, no me dejes así solo, abandonado en medio de estas desgracias en las que me ves y con las que has oído que vivo. [...] Es mucha la repugnancia que causa esta carga, lo sé. Sin embargo, sopórtala. [...] No me dejes así abandonado, lejos de toda huella de los hombres, sino, por el contrario, sálvame.²⁰

Y es que no nos basta con vivir en una sociedad, en la que haya acciones articuladas de un grupo de hombres en torno a un mismo fin. El hombre necesita comulgar con la mirada del otro. Anhelamos vínculos profundos y fraternos con el otro basados en un reconocimiento mutuo.

Pero las intenciones de Neoptólemo no eran las mismas que las de Filoctetes. Él iba a engañarlo, no lo estaba reconociendo realmente, de donde lo que tenían era más bien un *pseudovínculo*. Cuando fracasan los vínculos aparece la violencia fácilmente, actuando como difusora de la convicción nihilista de que la vida propia carece de valor y, por tanto, mucho más la ajena.

Y creo que esto no es más que otra de las tantas formas de intolerancia que presenciamos hoy en día: una intolerancia, basada en la mentira, la violencia y el afán de dominación sobre el otro; pero quizá sea ésta la peor de sus versiones, porque atenta directamente contra la alteridad de la persona y su dignidad ontológica.

Los vínculos humanizantes son los que se ejercen en el respeto de las libertades y su compromiso mutuo. Pero para esto debemos abrirnos a la diferencia, a la alteridad; salir de nosotros mismos y entregarnos, para retornar a nuestro centro cargados de experiencia enriquecida. No hay vínculo que no se potencie a través de una entrega profunda. Y es cierto que el experimentar implica abrirse al peligro a lo por venir, embarcarnos en una aventura, pero es sólo así como logramos ampliar nuestro campo de posibilidades, al encontrarnos con la novedad.

3.3. La búsqueda de reconocimiento en la tolerancia

Para Rainer Forst los grupos marginados, no reconocidos, ya poseen una determinada identidad. De donde nos propone que la lucha en pos de la tolerancia es la lucha por el reconocimiento político y jurídico:

Tenemos aquí una lucha por el reconocimiento que no parece ser una lucha por el reconocimiento social general o por la valoración de la identidad propia [...] Antes

bien, se exige la libertad de conservar la identidad particular comunitaria y ser reconocidos como ciudadanos equiparados jurídica y políticamente.²¹

Es decir, el reclamo de ser tolerados no apunta tanto al reconocimiento de la propia identidad como valiosa, sino que ésta es un requisito previo y no la meta de esta batalla. Los que emprenden las luchas por el reconocimiento ya tienen una autocomprensión de estar equiparados moralmente a la mayoría y consideran que su identidad religiosa o cultural tiene una dignidad que merecen ser defendida. “En consecuencia, su autocomprensión positiva y su autoestima no parecen depender del reconocimiento de la mayoría, ni en el nivel moral básico ni en el concreto ético-religioso”.²²

La meta no consiste, creo yo, en ser valorados por quienes uno piensa que están profundamente errados en lo religioso y lo ético. Antes bien, la meta es ser respetados como seres con igualdad de derechos en lo moral y lo político a pesar de las profundas y persistentes diferencias éticas: como personas con un derecho efectivo a la justificación. [...] Según esto el motivo principal de las luchas por la tolerancia equitativa es ser tratado de manera justa, en la dignidad como ser moral.²³

Pero nosotros creemos que en el fondo, sí se busca el reconocimiento del propio valor. Solo logramos considerar que nuestra vida es valiosa, si somos confirmados en ese valor a través del amor. Creemos que el motivo principal de las luchas por la tolerancia equitativa no es *ser tratado de manera justa, en la dignidad como ser moral*, sino más bien ser reconocido en la propia dignidad ontológica.

Es evidente que no nos basta con existir «sin más ni más», como ya ocurre de todos modos. Precisamos también de una aprobación expresa de ese hecho: «Me parece bien que existas, es maravilloso que estés ahí». En otros términos, lo que necesitamos además del puro existir es esto: ser amados por un semejante. Algo asombroso, si se mira de cerca. El haber salido de las manos de Dios no es, al parecer, bastante; se requieren una continuación y una consumación... por la fuerza creadora del amor humano.²⁴

Amar a alguien significa aprobarlo como ser bueno; volverse hacia él y decirle: *¡Me parece bien que existas, que estés en el mundo!*²⁵ No se trata de un mero mostrarse satisfecho sino de un aplauso entusiástico: quiero que tú existas.

4. CONCLUSIÓN

Si bien en el mundo en que vivimos presenciamos una ausencia de rostros, el hombre no logra quedarse encerrado en sí mismo. Sus tendencias lo impulsan a la comunión con lo otro, y de esta comunión depende su vida. La mirada del hombre busca comulgar con otra mirada,²⁶ conquistar esa mirada y ser imagen para ella. Esta mirada es un posible lugar de encuentro, nos abre a un espacio, a una morada común donde habitar; es una mirada hospitalaria que viene con un permiso para entrar en la vida del otro y penetrar en el misterio de la existencia.

El hombre se revela ante este reconocimiento falso que se presenta en la *tolerancia del permiso*, porque en el fondo anhela el reconocimiento verdadero. Y creemos que la *tolerancia*, que de por sí encierra algo de rechazo y no aceptación respecto de la alteridad, nunca logrará provocar en el otro la experiencia de lo valioso. Pedir tolerancia cuando en el fondo lo que buscamos es reconocimiento, es como pedirle peras al olmo.

El hombre busca la mirada del otro que lo confirma en su existencia individual. Simone Weil sostiene que “los desdichados no tienen en este mundo mayor necesidad que la presencia de alguien que les preste atención. [...] Esta mirada es, ante todo, atenta; una mirada en la que el alma se vacía de todo contenido propio para recibir al ser al que está mirando tal cual es, en toda su verdad”.²⁷ Pero creo que no son solo los desdichados los que necesitan de una mirada atenta, sino que todos necesitamos sentirnos valiosos para estar seguros de nosotros mismos y creer que nuestra vida tiene alguna razón de ser. No somos más que mendigos indigentes en busca de la confirmación del propio valor.

Y “la simple experiencia de resultar valioso e importante para otra persona tiene un tremendo poder recreador”.²⁸ Cuando nos experimentamos valiosos nos ponemos a trabajar por lo que es bueno. Muchas veces no somos conscientes de la riqueza que tenemos para compartir con los demás, y necesitamos de la mirada del otro que nos saque de ese pozo de oscuridad en el que estamos inmersos. “La única salida aquí es un rostro [...] únicamente su mirada nos salva de la nada. [...] ¿Y qué es un rostro hecho mirada sino un desgarrón salvador en la inmensidad cerrada del mundo?”²⁹ El yo es para el tú el verdadero descanso de su anhelo de comunión.

¹ EVDOKIMOV, P. Citado por Oliver Clement en *Sobre el hombre*, Ediciones Encuentro, Madrid, 1983, 126.

² Cf. *Ibid.*, 125-137.

³ ZIZIOLAS, I. *Comunión y alteridad*, Ed. Sígueme, Salamanca, 2009, 13

⁴ LIPOVETSKI, G., *La era del vacío*, Ed. Anagrama, Barcelona, 1990, 34.

⁵ “*To love myself enough so that I do not need another to make me happy*”. *Ibid.*, 54.

⁶ *Ibid.*, 77.

⁷ *Ibid.*, 78.

⁸ ADORNO, TH. W., “La educación después de Auschwitz”, conferencia publicada en *Consignas*, Ediciones Morata S.L., Buenos Aires, 1973, 88.

⁹ Creo que esto es resultado del rechazo del Otro por excelencia, de ahí la necesidad de retornar a la experiencia del don que confirma nuestra existencia.

¹⁰ Cf. NUSSBAUM, M., *La nueva intolerancia religiosa*, Ed. Paidós, España, 2013, 49-50

¹¹ *Ibid.*, 81

¹² *Ibid.*, 83

¹³ MOSTO, M., *El mal y la libertad*. Ediciones Sabiduría Cristiana, Buenos Aires, 2009. 25

¹⁴ FORST, R., *Justificación y crítica. Perspectivas de una teoría crítica de la política*, Capital intelectual, Buenos Aires, 2015, 149

¹⁵ Cf. *Ibid.*, 150-151

¹⁶ *Ibid.*, 153

¹⁷ *Ibid.*, 167

¹⁸ SÓFOCLES, “Filoctetes” en *Obras completas*, Ed. Gredos, Madrid, 1986, 339

¹⁹ Cf. El Canto IX de *La Odisea* de Homero. La figura de los cíclopes que *no plantan árboles con sus manos ni labran los campos*. El no tener que cultivar la tierra equivale a no cultivar el nosotros. Del mismo modo que la tierra se cultiva con el arado, la azada y otros instrumentos de labranza, el nosotros se cultiva con lo que se comparte: la palabra, en primer lugar. Y este nosotros no es cultivado por Filoctetes tampoco, no porque no quiera, sino porque no tiene con quién compartir, con quién relacionarse.

²⁰ SÓFOCLES, “Filoctetes”, 347

²¹ FORST, *Justificación y crítica. Perspectivas de una teoría crítica de la política*, 156

²² *Ibid.*, 169

²³ *Ibid.*, 169-170

²⁴ PIEPER, J., *Antología*, Herder, Barcelona, 1984, 43-44

²⁵ *Ibid.*, 41.

²⁶ Cf. MOSTO, M., *El mal y la libertad*, Ediciones Sabiduría Cristiana, Buenos Aires, 2009, Capítulo: “La imagen y la mirada” (17-52).

²⁷ WEIL, S., *A la espera de Dios*, Ed. Trotta, Madrid, 1993, 67-73.

²⁸ NOUWEN, J., *La compasión en la vida cotidiana*, Ed. Lumen, Madrid, 1996, 96.

²⁹ CLEMENT, *Sobre el hombre*, 82.

JUAN SOLERNÓ

UCA

POLÉMICA CONTRA LOS MANIQUEOS EN TORNO A LA CUESTIÓN METAFÍSICA EN EL LIBRO VII DE LAS *CONFESIONES* DE SAN AGUSTÍN

solerno_juan@hotmail.com

Recepción: Agosto 2016

Aceptación: Noviembre 2016

RESUMEN

El presente artículo aborda el itinerario llevado a cabo por San Agustín en el libro VII de las *Confesiones* en torno a la polémica contra los maniqueos, considerando el aspecto metafísico de la cuestión. Para ello se procede, en primer lugar, a presentar la doctrina maniquea, para, luego, centrarnos en los puntos significativos del recorrido intelectual agustiniano y observar las críticas y refutaciones que dirige a los discípulos de Mani. Es importante, además, remitirse a dos escritos anti-maniqueos titulados *De natura boni contra manichaeos* y *De moribus ecclesiae catholicae et de moribus manichaeorum*, los cuales ofrecen elementos que hacen al tema aquí tratado. También se citan artículos diversos que brindan valiosa información para la realización del corriente escrito. Por último, es preciso explicitar la opción por dejar de lado aquellos capítulos del libro VII de las *Confesiones* que no sean necesariamente relevantes para la polémica contra los maniqueos.

PALABRAS CLAVE

Agustín. Maniqueos. Mal. Creación.

RESUMO

O presente artigo aborda o itinerário realizado por Santo Agostinho no livro VII das *Confissões* em torno à polémica contra os maniqueus, considerando o aspecto metafísico da questão mencionada. Com esse propósito, procedemos, em primeiro lugar, à apresentação da doutrina maniqueísta para em seguida nos centrarmos nos pontos significativos do percurso intelectual agostiniano e observar as críticas e refutações que dirige aos discípulos de Mani. É relevante, também, a remissão aos escritos antimaniqueus intitulados: *De natura boni contra manichaeos* e *De moribus ecclesiae catholicae et de moribus manichaeorum*, os quais oferecem elementos relativos ao assunto aqui tratado. Também são citados diversos artigos que brindam informação valiosa para a realização do presente texto. Por último, é necessário explicitar a opção por deixar de lado os capítulos do livro VII de *Confissões* que não foram necessariamente relevantes para a polémica contra os maniqueus.

PALAVRAS-CHAVE

Agostinho. Maniqueus. Mal. Criação.

1. INTRODUCCIÓN

La vida de San Agustín de Hipona es la historia de un recorrido intelectual en busca de la verdad que lo lleva de la retórica a la filosofía, del maniqueísmo al neoplatonismo, y de éste último al cristianismo. El propio San Agustín proporciona en sus escritos numerosos detalles sobre sí mismo. De hecho, una de las principales fuentes de documentación para el conocimiento de su vida son sus famosas *Confesiones*, escrito auto-biográfico que aporta datos desde su nacimiento hasta la muerte de su madre Mónica, ocurrida en Roma en el año 387.

Agustín nació el día 13 de noviembre del año 354 después de Cristo en la ciudad de Tagaste, situada en la provincia romana de Numidia. De padre pagano y madre cristiana, tuvo dos hermanos, Navigio y Perpetua. Su padre, Patricio, al que Agustín dedica escasa atención en las *Confesiones*, era un funcionario municipal de carácter violento y dado a la bebida. Poco antes de morir se convirtió al cristianismo por influencia de su mujer, Mónica, una cristiana devota que ejerció un gran influjo sobre su hijo y que soportó las preocupaciones provocadas por el comportamiento de éste en sus años de juventud.

En Tagaste Agustín pasó su infancia y cursó sus primeros estudios. Se conoce bastante mejor su juventud gracias a los datos que otorga en las *Confesiones*. Antes de morir, Patricio reunió dinero suficiente para que Agustín, dotado de una gran inteligencia, prosiguiera su educación en Madaura y en Cartago, ciudad a la que llegó con dieciséis o diecisiete años. Allí estudió con éxito gramática y retórica, llegando a ser el mejor alumno de la escuela. Además, conoció a una mujer, cuyo nombre no menciona, con quien mantuvo una larga relación amorosa fruto de la cual nació su hijo Adeodato, quien permaneció con Agustín hasta su muerte. Pero el estilo de vida libertino que lleva durante esa época lo deja insatisfecho e inicia así una búsqueda intelectual para descubrir la verdad acerca de sí mismo. Comenzaba, de esta manera, a los 19 años, su larga evolución interior que lo llevaría a recibir el bautismo cristiano.

Aquí comienza el itinerario agustiniano analizado en el presente artículo, presentando previamente la doctrina maniquea con la que el Hiponense entra en contacto en primer lugar. El cristianismo que Mónica le ofrecía a Agustín le parecía demasiado simple para satisfacer su exigente intelecto, pues necesitaba una explicación a sus preguntas y dudas que resultase convincente y lo bastante profunda para que él pudiera aceptarla. Será la lectura de un libro de Cicerón la que lo hará descubrir y abrazar la filosofía. Agustín se acercará entonces al maniqueísmo y entrará en un grupo de Cartago, integrando durante nueve años esta secta. Su entusiasmo por el maniqueísmo comenzará a decaer al plantearse grandes dudas que la enseñanza de Mani no es capaz de responder.

Decepcionado con el materialismo maniqueo, Agustín tomará en consideración la doctrina escéptica de la nueva Academia, pero al entrar en contacto con algunos textos de Plotino, traducidos por Mario Victorino, filósofo neoplatónico convertido al cristianismo, suscribirá al neoplatonismo. En la obra de Plotino descubrirá ciertos elementos que le ayudarán a resolver uno de los problemas que más le inquietaban ya desde su época maniquea: el problema del mal. Su sintonía intelectual con el neoplatonismo dispondrá a Agustín a su conversión religiosa: la figura del obispo Ambrosio de Milán, gran orador que atraía a una amplia audiencia y también un conocedor de Plotino, Filón y Orígenes, le dará a Agustín la clave para acercarse a las Sagradas Escrituras: es posible leer la Biblia figurativamente y no sólo literalmente. Gracias al obispo de Milán, Agustín se desembarazará de dos prejuicios que había mantenido hasta ese momento respecto del cristianismo: él vio que un hombre de gran inteligencia podía abrazar esa religión y además descubrió que la Biblia era un libro mucho más profundo de lo que él había creído.

2. EL ACERCAMIENTO DE SAN AGUSTÍN A LA DOCTRINA MANIQUEA

San Agustín narra en el libro III de las *Confesiones* su encuentro con el maniqueísmo, secta a la cual pertenecerá por dos años antes de separarse de ella debido a la insuficiencia de sus explicaciones: “De esta manera, vine a caer entre unos hombres delirantes de soberbia, carnales y locuaces en exceso... decían «Verdad, verdad» y mucho me hablaban de la verdad, pero nunca estaba en ellos”.¹

El Hiponense se mantendrá dentro de la secta de los maniqueos durante nueve años, desde los dieciocho años hasta los veintisiete, años clave en la formación de un pensamiento. Cuando uno examina los motivos por los cuales este autor llegó a formar parte de esta secta, llega a la conclusión de que este acercamiento es fruto de la búsqueda de una respuesta al problema filosófico del mal. Pero la raíz más profunda es el ansia de verdad, que brota en este autor a partir de la lectura de la obra de Cicerón *Hortensius*:

Y siguiendo el orden habitual en el aprendizaje, vine a dar con el libro de un tal Cicerón, cuya lengua casi todos admiran aunque no así su corazón. Esta obra suya se llama *Hortensius* y contiene una exhortación a la filosofía. Este libro cambió mis súplicas e hizo que mis votos y deseos fueran otros.²

De forma sintética, esta obra de Cicerón muestra a dos interlocutores sosteniendo cada uno una tesis contraria a la del otro. Por un lado se encuentra Hortensio que sostiene que no importa en absoluto para ser un gran retórico el descubrir la verdad; y en el otro lado tenemos a Cicerón mismo diciendo que lo que importa es la búsqueda de la sabiduría, haciendo así una defensa de la filosofía.³ San Agustín comienza a incorporarse hacia Dios luego de leer esta obra ya que descubre que hay algo más importante que la elocuencia: la sabiduría. Pero aún faltaba

demasiado para su conversión al cristianismo; todavía en este punto lo vemos formando parte de la secta maniquea.

Los maniqueos planteaban una visión muy simplista de la realidad, en blanco y negro.⁴ Para ellos existían dos principios de igual condición, el principio del bien y el principio del mal, los cuales se encontraban en una lucha eterna y permanente originada en el mundo. El principio del bien, también llamado dios, padre de la grandeza o rey de la luz, es, justamente, luz, y se identifica con lo espiritual. Por eso para el maniqueísmo la salvación pasa sólo por lo espiritual. Este principio usa todo su poder para salvar los elementos de la luz que han sido capturados por el mal, pero no quiere derrotar a este otro principio en el orden de aniquilarlo; lo que quiere es salvar los elementos de la luz, partículas de su propio ser, y que haya una separación de estos dos principios. Esto quedará más claro y especificado más adelante cuando se describan los distintos episodios de la lucha entre los dos principios. Por otra parte, el mal, según la doctrina maniquea, es el principio creador de la materia en sentido sensible, corpóreo y concreto, siendo el último de los tres el sentido más denso, aquel grado sensible que podemos percibir al menos por un sentido y el corpóreo aquello sensible pero que tiene las tres dimensiones. La materia, entonces, resulta ser mala, así también como el cuerpo humano.

Como se ha dicho, estos dos principios se encuentran en una lucha eterna y se pueden reconocer tres episodios del mito maniqueo:⁵ el primer de ellos es aquel en el que la divinidad desciende a un reino inferior. La situación inicial es un dualismo religioso, donde el bien (reino de la luz) y el mal (reino de la oscuridad) son independientes y pre-existentes, es decir, eternos. Inicialmente estos reinos estaban separados por un borde, hasta que unos habitantes del reino de la oscuridad se acercaron hasta dicho borde, observaron hacia el otro reino y lo codiciaron, planeando así un futuro ataque. Mientras tanto, el padre de la grandeza ideó un plan para superar a la oscuridad y al mal, y así fue éste mismo el que confrontó al reino de la oscuridad. Esto lo hizo a través de dos emanaciones: en primer lugar, expelió directamente de sí mismo a la madre de la vida; y en segundo lugar, este primer desprendimiento emanó al primer hombre. Estas dos emanaciones, al provenir del padre de la grandeza, poseen a este en su propio ser. Así el padre de la grandeza en su encarnación como primer hombre descendió al reino de la oscuridad, con una armadura formada por sus cinco hijos, hijos de la misma naturaleza divina luminosa. Una vez hecho el descenso, los agentes de la oscuridad devoraron esta armadura formada por los cinco hijos luminosos y el primer hombre quedó subyugado o sometido a los agentes oscuros, dándose aquí la mezcla del bien y del mal.

El segundo episodio del mito maniqueo abarca la creación del mundo material. En efecto, hay que indicar que lo que finalmente sucedió con aquel hombre que había descendido al reino de la oscuridad y terminó por ser dominado, era realmente una estrategia del padre de la grandeza; estas partículas de la luz, estos

cinco hijos luminosos devorados serían la ruina del reino de la oscuridad. El hombre será salvado por otro vástago del padre de la grandeza, que es el espíritu de vida. Este puede ser identificado con el demiurgo, ya que lo que hace es crear el universo. Este constituye un mecanismo para la extracción de la luz divina aprisionada en la materia, que será liberada de los agentes oscuros al mostrar el espíritu de vida su forma bella ante ellos.

Por último, el tercer episodio se enfoca en la creación y en la salvación del hombre. También este episodio explica la antropología maniquea. En efecto, los primeros hombres no fueron “creados” por dios sino por los poderes de la oscuridad como instrumento para dividir los elementos de la luz. Frente a esto, el padre de la grandeza envió un salvador divino a los primeros hombres para informarles acerca de los elementos de la luz que se encontraban en sus almas. Las almas, única conexión con dios, resultarían ser la única parte importante del hombre, y por ello en ellas se centra la salvación. En cambio, el cuerpo humano es el exponente de los poderes de la oscuridad. De esta manera, el mundo y lo que existe juega un papel en el proceso de salvación de los elementos de la luz.⁶

La doctrina maniquea considera que estos dos principios asumen el alma humana como escenario para trabarse en lucha. Así queda planteada una suerte de determinismo social, donde el hombre actúa moralmente bien cuando vence el principio del bien y actúa moralmente mal cuando vence el principio del mal. Como todo determinismo ético, niega la existencia de la libertad, ocupando el hombre un papel pasivo, ya que no tiene poder para hacer el bien o el mal. Este es uno de los atractivos de la secta maniquea.⁷ En efecto, este pensamiento se presenta como exculpando al hombre de responsabilidad y, por consiguiente, de culpabilidad por sus malas acciones. Entonces uno mismo no es malo, sino que el principio del mal presente en uno hace que obre de tal manera. Como diría San Agustín: “Me seguía pareciendo que no éramos nosotros los que pecábamos sino no se qué otra naturaleza en nosotros, y le complacía a mi soberbia que la culpa estuviera fuera de mí”.⁸

A lo largo del tiempo en que San Agustín permaneció entre las filas de esta secta, comenzó a encontrar en el maniqueísmo contradicciones internas que lo llevarían finalmente, debido a una exigencia intelectual, a separarse de ella, entrando en un período de escepticismo filosófico.

3. EL ITINERARIO AGUSTINIANO EN EL LIBRO VII DE LAS *CONFESIONES*

3.1. *La naturaleza de Dios y el origen del mal*

Antes de comenzar propiamente con el abordaje de esta sección, corresponde mencionar brevemente una cuestión que nos permitirá observar el camino que recorre el autor en esta parte de la obra. San Agustín se encuentra inicialmente, en efecto,

con dos interrogantes. El primero de ellos gira en torno a la naturaleza de Dios, mientras que el segundo se trata de la naturaleza y el origen del mal.⁹ Como puede verse, son dos elementos fundamentales en cuanto a la polémica con los maniqueos.

San Agustín comienza el libro VII reflexionando en torno a la primera de las preguntas formuladas anteriormente, es decir, cuál es la naturaleza de Dios.

Desde lo más profundo de mí y con todo mi ser creía que eres incorruptible, inviolable e inmutable, porque, sin saber de dónde ni cómo, veía, sin embargo, claramente y con seguridad que lo que puede corromperse es inferior a lo que no puede corromperse; anteponeía sin dudar lo inviolable a lo violable, y lo que no padece ningún cambio lo juzgaba mejor que lo que puede cambiar.¹⁰

El autor atribuye a Dios las características de la inmutabilidad, incorruptibilidad e inviolabilidad al concebir a la divinidad como un ser perfecto, y por ello le corresponden estos atributos que podemos llamar “superiores” y no otros que podríamos denominar “inferiores”. En los comienzos de las obras *De natura boni*¹¹ y *De moribus ecclesiae catholicae et de moribus manichaeorum*¹² también queda planteada la inmutabilidad divina, argumento central para las refutaciones que el Hiponense realiza en contra de la doctrina maniquea.

Y así, meditando en torno a la divinidad, aparece en escena la tesis maniquea de la lucha eterna de los dos principios. San Agustín aprovecha, entonces, para dirigir una primera crítica tomando como base estas características del ser divino mencionadas en el párrafo anterior: “¿Qué hubiera podido hacerte esa no sé qué raza de las tinieblas que, desde la mole enemiga, ellos suelen oponer a ti, si Tú no hubieras querido combatir con ellas?”¹³ La refutación llevada a cabo trata acerca de las consecuencias contradictorias sobre tal lucha de los principios del bien y del mal.¹⁴ En efecto, el Hiponense parte de dos posibles cuestiones iniciales que bien podrían ser respuestas a la pregunta citada:

- a) El principio del mal puede dañar al del bien;
- b) El principio del mal no puede dañar al del bien.

Si se diera la primera situación, entonces resultaría que el principio del bien, es decir, Dios, no sería ni incorruptible ni inmutable, y esto es rechazado por San Agustín al comienzo del itinerario del libro VII.¹⁵ Y si sucediese lo segundo, aquí cabría preguntarse por qué el principio del bien debe luchar contra el otro.

El itinerario agustiniano continúa, luego de la mención de este aspecto de la doctrina maniquea, con la temática del mal. En la búsqueda del origen del mismo, el autor ya parte con la idea de la absoluta inmutabilidad divina, pero comete el error de buscarle al mal una causa positiva, error que arrastra del maniqueísmo.¹⁶ Volviendo a la inmutabilidad divina, San Agustín hará un planteo metafísico a partir de la superioridad de la incorruptibilidad:

Porque de ninguna manera, en absoluto, la corrupción puede dañar a nuestro Dios, ni por voluntad alguna, ni por necesidad alguna, ni por contingencia imprevista, puesto que Él mismo es Dios: lo que quiere para sí es bueno; más aún, Él es el bien mismo, y el corromperse no es un bien.¹⁷

Este filósofo mira a la creación y destaca la omnipotencia y bondad de Dios, siendo esta última la causa de la bondad de las cosas. Observando que Dios crea a las cosas buenas, San Agustín se hace una pregunta: ¿y dónde está el mal? ¿Acaso es que no existe en absoluto?¹⁸ Este, en efecto, no podría entonces identificarse con la materia como sostiene el maniqueísmo, ya que esta es creada buena por Dios. Así vemos el motivo por el cual este autor sostiene que para refutar a los maniqueos basta con entender que Dios es el Bien supremo e inmutable, que todas las cosas proceden de Él y que éstas son buenas porque provienen de tal mencionado Bien:

Por otra parte, toda naturaleza, en sí misma considerada, es siempre un bien: no puede provenir más que del supremo y verdadero Dios, porque todos los bienes, los que por su excelencia se aproximan al sumo Bien y los que por su simplicidad se alejan de él, todos tienen su principio en el Bien supremo.¹⁹

En la obra de la cual procede esta cita, *De natura boni*, San Agustín parte de tres tesis principales: las dos primeras son las que ya se han mencionado en la cita: la primera, que Dios es el sumo ser y el sumo bien; la segunda, que todo lo creado viene de Dios. La tercera consiste en que las creaturas son buenas por poseer en alguna medida los tres bienes denominados *modus*, *species* y *ordo*.²⁰

El primero de estos bienes, el *modus*, es la circunscripción ontológica de una creatura. Por ejemplo, si tenemos una mesa, esta mesa no es todas las mesas; tiene una circunscripción o límite ontológico. Para ser se tiene que ser uno, y esa unidad no es algo indeterminado; el segundo, la *species*, es la forma de la creatura. Este bien indica el hecho de que todo ente tiene que tener una esencia, es decir, tiene que pertenecer a una especie determinada; y el último de ellos, el *ordo*, es la constitución o conformación intrínseca que tiene algo y obedece precisamente a la especie a la que pertenece. Por ejemplo, el *ordo* de un duraznero está conformado de tal manera que le permite a este ente alcanzar la plenitud de la especie: dar fruto. Estos bienes proceden de Dios, y guardan una relación con el mal, ya que: “El mal no es otra cosa que la corrupción del modo, de la belleza y del orden naturales”.²¹

Decimos entonces que un ente está sujeto a la corrupción cuando disminuye la bondad en éste. Por ello las creaturas son bienes imperfectos, pero ningún ente en cuanto tal es malo; en la medida en que las cosas posean *modus*, *species* y *ordo*, ellas son buenas. Donde estos tres bienes existan, habrá un ente.

3.2. *El contacto con la enseñanza platónica y su influjo en el pensamiento agustiniano.*

El Hiponense narra posteriormente su encuentro con el platonismo, siendo esta doctrina filosófica decisiva no sólo para responder a las inquietudes mencionadas al principio de esta sección (la naturaleza de Dios y el origen y naturaleza del mal), sino también en su vida, ya que lo pondrá en condiciones de acceder al cristianismo.²² “Me procuraste a través de un hombre henchido de orgullo desmedido, ciertos libros de los platónicos, traducidos del griego al latín”.²³

Con el término “platónicos” el autor se refiere a los neo-platónicos, distinción propia de nuestro tiempo. En efecto, San Agustín recibe fragmentos de la *Enéada* de Plotino,²⁴ los cuales versan sobre el problema del mal y el problema de la belleza. El encuentro del Hiponense con el neo-platonismo ocasiona dos consecuencias en él: en primer lugar, le abre las puertas a concebir la posibilidad de la existencia de una realidad totalmente inmaterial; y en segundo lugar, conoce la concepción del mal como ausencia o carencia de bien.²⁵ En el fragmento de Plotino, se plantea que el mal existe pero no es; el mal es una ausencia o un desorden allí donde debería darse un orden. Aquí vemos de fondo el supuesto de que el mundo tiene un orden.

Luego del encuentro con el neo-platonismo, el autor vuelve a mirar a la creación y afirma que las cosas no son absolutamente, ni absolutamente no son; las cosas son y no son. Son gracias a Dios y no son porque no son lo que es Dios.²⁶ Aquí es conveniente explicar lo que San Agustín desarrolla en un apartado de su obra *De moribus ecclesiae catholicae et de moribus manichaeorum*:²⁷ la diferencia entre ser por esencia y ser por participación. Dios es el ser en sumo grado y por sí mismo, por eso se dice que es el ser por esencia, mientras que el resto de los entes son por participación, ya que reciben el bien del Sumo Bien, es decir, de Dios. La creatura, a diferencia de Dios, es capaz de deficiencias y de corrupción.

Observando la corruptibilidad de las creaturas, San Agustín enuncia que el mal es la corrupción²⁸ que, en el fondo, no es nada en sí misma dado que no es una substancia, pero sí afecta a un ente al privarlo de un bien. La corrupción provoca que el ente tienda a no ser más, conduciéndolo hacia el sumo mal. Así, el mal es un desorden que no es una substancia, sino que es enemigo de ella, y además conduce al no-ser.²⁹ En cuanto a los bienes denominados *modus*, *species* y *ordo*, se dicen que son malos cuando son menos perfectos de lo que deberían y cuando no se acomodan a las cosas que corresponden. Es importante destacar que donde estos tres bienes existan, entonces existirá algún bien y algún ente, mientras que donde estos no se dan no hay ningún bien ni creatura.³⁰

Ya a esta altura podemos observar que se ha asomado la solución al problema del mal en este itinerario, y que es la identificación de ser y bien: el mal no es; existe

a manera de falta, carencia o defección. Entonces, vemos que no tiene una existencia positiva y que no responde a un principio. De esta manera, Dios es el único principio de la realidad y queda superado el dualismo maniqueo.³¹ A partir de aquí San Agustín rompe desde el punto de vista metafísico con el maniqueísmo al considerar el mal como carencia o ausencia. De manera simple puede decirse que el mal es como un agujero practicado en el plano del ser, ser que se identifica con el bien. Esto no implica que el mal no exista, pero sí implica que la presencia del mal se observe en la presencia del ser, ya que si no hubiera ser, no habría mal, no había “agujero”. Así el mal es una carencia o una defección de algo allí donde se supone que ese algo debiera darse. Puede mencionarse aquí como ejemplo el caso de la ceguera. Esta resulta ser un mal metafísicamente hablando, ya que es la privación de ver. Este mal se da en una persona y no, por decir, en una mesa; se supone que la persona debe tener vista. Con respecto a este mal, vemos que el “agujero” en sus límites encierra una nada, pero no es la nada; del mal se dice que existe pero no es. La privación de algo existe: cuando me pregunto lo que falta, respondo con una negación. Volvemos a decir aquí que la ceguera es una ausencia de visión.

Con respecto al mal moral,³² este no consiste en el deseo de una naturaleza mala, porque no existe tal cosa. El mal moral o pecado es el abandono de una naturaleza mejor o más perfecta.³³ Este mal consiste en el amor desordenado de los bienes inferiores despreciando al Bien supremo. La consecuencia de este tipo de mal es el dolor físico y el sufrimiento moral. Lo que ambos tienen en común es que muestran e indican que el hombre se ha apartado del orden, orden que debe ser restablecido por medio de un castigo que tiene razón de justicia. Así queda superado el determinismo maniqueo que postulaba la determinación del obrar humano por la propia naturaleza del hombre.

Las conclusiones a las que llega el Hiponense en su itinerario con respecto a la polémica de los maniqueos podrían resumirse de la siguiente manera: la crítica central de San Agustín a los maniqueos es que buscan el origen del mal sin saber antes qué es.³⁴ El mal es todo lo contrario a una naturaleza, ya que toda naturaleza es buena; ninguna es mala. El mal es aquello que tiende a destruir a una naturaleza, pero si este fuese una naturaleza, se auto-destruiría. De esta manera, vemos que el mal es lo que causa daño, es decir, es privación de algún bien. Y en cuanto a la lucha de los dos principios, basta decir que no sólo el principio del bien es inviolable, sino que también lo sería el principio del mal al no poseer ningún bien que perder; pero si no posee ningún bien, tampoco posee el bien de la existencia, y de esto se sigue entonces que este principio en cuanto tal no existe, quedando refutada la idea de la lucha recién mencionada. Lo último que queda por abordar es en qué consiste la propuesta del creacionismo agustiniano frente al emanatismo maniqueo.

3.3. *La metafísica creacionista en San Agustín*

Resulta pertinente explicitar una cuestión que no fue del todo examinada a lo largo del presente escrito. En efecto, en el artículo se han utilizado expresiones tales como “la materia es creada buena por Dios”, “todo lo creado viene de Dios” y se habla incluso de “creación” y “creaturas” al momento de explicar el pensamiento agustiniano, pero lo que no ha sido tratado directamente es la doctrina de la creación en nuestro autor. Ella reviste de una significancia particular porque marca un punto de inflexión con respecto a los maniqueos, para quienes el mundo y las cosas no son creadas sino emanadas, son un desprendimiento de su principio que lo debilita y, a la vez, el principio se halla presente en las cosas. En el caso de Agustín, el Creador también se encuentra presente en lo creado pero a manera de huella, así como el artesano imprime su sello personal en lo que confecciona uno puede reconocer la acción creadora de Dios al contemplar el mundo y las creaturas, que participan de las ideas divinas a partir de las cuales Dios crea.

Para empezar, es atinado señalar una profunda influencia del platonismo en la teoría agustiniana de la creación. De hecho, el platonismo reconocible en Agustín, si bien su fuente directa es Plotino (autor que considera al mundo como emanación), está más cerca metafísicamente de Platón (mundo creado). El Hiponense asume del platonismo la mutabilidad y la multiplicidad como signo de indigencia ontológica de los entes, de manera que las cosas exigen un fundamento que Agustín identifica con las ideas platónicas ahora atribuidas al pensamiento del Dios creador. Las ideas son la sabiduría misma del Creador; dicho en términos aristotélicos, en Él se unen la causa eficiente primera y la causa ejemplar.

La acción de crear atribuida a Dios equivale a hacer, producir, generar o causar un efecto en todo su ser, totalmente, según la totalidad de su ser. Es producir un efecto a partir de la nada (*ex nihilo*) y esto es por decisión libre. La capacidad de producir un efecto de esta manera requiere de la omnipotencia de un acto puro. El hombre, por otra parte, no tiene ninguna experiencia de creación: él produce algo a partir de otra cosa, y de esta manera se puede utilizar el término creación analógicamente, como en el mundo artístico.

La influencia del platonismo en su doctrina de la creación es observable en los dos siguientes pasajes de obras hasta ahora no mencionadas del Hiponense. En primer lugar, en las *Retractationes* él sostiene que:

En verdad que Platón no se equivocó al decir que existe un mundo inteligible... Él llamó mundo inteligible a la razón sempiterna e inmovible por la cual Dios hizo el mundo. Quien niega que existía, admite en consecuencia que Dios hizo irracionalmente lo que hizo, o que, cuando lo hacía y aún antes de hacerlo, no supo lo que se hacía, si no había en Él una razón de hacerlo.³⁵

San Agustín reconoce que Platón tiene razón al hablar del mundo inteligible como la razón eterna e inmutable mediante la cual Dios hizo el mundo. Este es la sabiduría de Dios mediante la cual crea al mundo. Luego de dicho reconocimiento, el Hiponense realiza una defensa filosófica de Platón. El argumento es que, acerca de la creación, Dios no puede haber creado al mundo sin pensar, irracionalmente, sin un plan. La misma perfección de Dios exige una sabiduría existente. Si hubiese creado irracionalmente entonces no habría un orden en lo creado.

La segunda cita pertenece a la cuestión número 46 del libro *De diversis quaestionibus LXXXIII liber unus*. Poniendo el manuscrito en contexto, es preciso señalar que siendo Agustín ya obispo él recibía consultas de todo tipo. Sus respuestas se encuentran recopiladas en este libro. En la cuestión 46 la pregunta reza si es posible para un intelectual cristiano hablar de las ideas en sentido platónico, a lo que el Hiponense responde que nadie puede ser filósofo si no las entiende. Más allá de esta respuesta, lo interesante aquí es la descripción que él hace de las ideas:

Por supuesto que las ideas son las formas principales o las razones estables e inmutables de las cosas, las cuales no han sido formadas, y por ello son eternas y permanente en su mismo ser que están contenidas en la inteligencia divina, y como ellas ni nacen ni mueren, decimos que según ellas es formado todo lo que puede nacer y morir, y todo lo que nace y muere.³⁶

Finalmente, se siguen tres implicancias filosóficas de la idea de creación en San Agustín también presentes en la filosofía cristiana en general: en primer lugar, la contingencia y consistencia de las cosas. Algo contingente es algo que no es necesario absolutamente. Si el mundo es creado, el mundo es contingente, porque fue creado por decisión. Las cosas son contingentes porque son creadas por decisión libre. Ninguna creatura tendría ser si Dios no se lo diera. En cuanto a la consistencia, cada creatura tiene su ser propio, que es distinto del ser del creador y distinto del ser de las otras creaturas. La creación aquí no puede ser una caída: la creación es de la nada absoluta, es una novedad. La contingencia y la consistencia son como las dos caras de la misma moneda, que desaparecen en un emanatismo.

La segunda implicancia filosófica es la verdad de las cosas: si el mundo es creado, entonces hay verdad en las cosas. Se trata de la verdad ontológica, que es una propiedad trascendental. Esta propiedad es de todo ente en cuanto ente. Si todas las cosas son creadas, entonces están hechas o pensadas por una inteligencia. Así decimos que las cosas son inteligibles; las cosas pueden ser entendidas por una inteligencia creada. Esta inteligibilidad es lo que se llama la verdad ontológica y esta es siempre una relación. La verdad ontológica tiene dos caras: una causal, que es la relación de las creaturas con el intelecto Creador del cual provienen, y otra formal, que es la coincidencia de las cosas con la inteligencia humana creada.

La tercera implicancia es la bondad de las cosas a la cual ya nos referimos al hablar de los tres bienes inherentes a todo lo existente (*modus, species y ordo*). Si las cosas son creadas, no sólo provienen de una inteligencia sino también de una voluntad que las quiere. Por eso, las cosas son queribles, amables, apetecibles: en eso consiste su bondad. Esta bondad consiste en una especie de perfección interior, y hace a las cosas perfectivas, es decir, que pueden perfeccionar a otro. Por eso las cosas atraen y pueden ser queridas. El querer humano es una respuesta ante algo bueno en las cosas, es un acto de afectividad. El querer divino es la fuente de la bondad de las cosas. El hombre quiere las cosas porque son buenas y son buenas porque Dios las quiere. Ellas atraen al hombre porque puede perfeccionarlo y completarlo. La diferencia del amor humano con el amor divino es que el hombre ama las cosas porque son buenas y las cosas son buenas porque Dios las ama. Dios infunde su bondad en todas las cosas y el amor de Dios sostiene a las cosas en el ser.

Y la cuarta implicancia de la idea de creación es el orden natural: Si el mundo es creado, entonces hay un orden en la naturaleza. No es lo mismo que si el mundo viene del caos o de la materia; el mundo está hecho con inteligencia y voluntad, con sabiduría y con amor: hay un lugar para cada cosa, y eso es lo mejor. Por ejemplo, una planta nace de una semilla. Esta semilla tiene toda la carga genética de lo que debe ser. Al desarrollarse, va actualizando y explicitando sus potencias. La planta tanto mejor es cuando más desarrolla su propia esencia. El caso del hombre, en cambio, no es como el de la planta: él se dirige su propio desarrollo. Esto significa que hay una esencia inscrita en su ser que está llamado a cumplir (si la cumple se realiza) y el hombre tiene ese poder de iniciativa sobre el libre albedrío. Él puede aceptar o no lo que lo va a realizar. Su fin ya está puesto y él puede elegir los medios para llegar a ese fin, que no es otra cosa que el Bien infinito o Dios. Aquel hombre que no acepta dirigirse hacia Dios no va a encontrar la paz, la quietud y el bien. Sólo el Bien infinito puede colmar a la voluntad y a la inteligencia. Esto supone por parte del hombre la aceptación de la creación y aceptarse como creatura.

4. CONCLUSIONES

Las refutaciones agustinianas contra los maniqueos se refieren a la idea de Dios y del mal que ellos tienen. En efecto, San Agustín considera que parten de la ignorancia, de no saber bien cuál es la naturaleza de estos dos. Por ello el itinerario del libro VII de las *Confesiones* gira en torno a la divinidad y al mal, apareciendo también en escena las creaturas, seres en los que se da el mal. El desarrollo que el Hiponense hace de estos temas permite además observar una metafísica del ser y de la participación.

A partir de su encuentro con los neo-platónicos, San Agustín concibe la idea de un Dios inmaterial y espiritual, rasgos a los que se suma la absoluta inmutabilidad divina que el autor da por sentada desde el principio del itinerario del libro VII de las

Confesiones para luego criticar la doctrina de Mani, según la cual la divinidad es corruptible, puede ser dañada. La lucha de los dos principios maniqueos es refutada en dos oportunidades por el Hiponense. En la primera de ellas, San Agustín, partiendo de la idea de Dios como ser inmutable, inviolable e incorruptible, dice que si el principio del mal puede dañar al principio del bien, entonces este último no responde a las características recién mencionadas; y si el principio del mal no puede dañar al del bien, entonces no se entiende la necesidad que tiene este segundo principio de atacar al primero. La segunda refutación también indica la imposibilidad de semejante lucha, pero partiendo de un concepto del mal diferente al de la secta.

Los maniqueos ontologizan o substancializan al mal, dándole una existencia positiva. San Agustín medita en torno a este tema a lo largo de todo el libro VII, llegando a la identificación de ser y bien. Todo lo que existe es un bien, es bueno; en la obra *De natura boni* el autor sostiene esto al afirmar que las cosas poseen tres bienes que las hacen ser buenas (*modus, species y ordo*). Por consiguiente, el mal no existe ya que todos los seres son buenos y hay entre ellos diferentes grados de bondad y perfección según su naturaleza. No puede, entonces, concebirse al mal como una substancia, sino que debe entenderse como una corrupción o privación que afecta a una substancia. Así queda refutada la posibilidad de la realidad positiva del mal.

Y por último, es necesario también mencionar el emanatismo maniqueo, a partir del cual surge de la propia substancia de los dos principios todo lo que existe. Claramente se observa en San Agustín una postura creacionista, en la cual Dios confiere el ser a las cosas, pero no las saca a estas desde sí mismo. Cuando Dios confiere el ser a las cosas, les da el ser, pero las cosas creadas no tienen el ser por derecho propio, porque no se identifican con el ser. Aquí queda expuesta la diferencia de ser por esencia y ser por participación. Y además, las cosas obtienen su bondad al ser creadas por el Sumo Bien que es también la Suma Bondad. Esta bondad en las cosas es signo de la bondad de su Creador. Puede remarcarse también la diferencia de que en el caso de la emanación se considera a Dios como no-persona, mientras que en la creación la divinidad sí es un ser personal puesto que implica la presencia e interacción de la inteligencia y voluntad divinas en la decisión del Creador.

Para finalizar, se considera necesario volver a insistir con que la superación del maniqueísmo se da al revisar las ideas o supuestos de los que los integrantes de esta secta parten, ya que son argumentos atractivos pero débiles, sumidos en el error. San Agustín es un claro ejemplo de dedicación en cuanto a buscar una respuesta o solución a esta polémica, y tenemos como testimonio el itinerario que se ha recorrido a lo largo del libro VII de las *Confesiones*. Sirva este itinerario como refutación a la doctrina maniquea.

¹ AGUSTÍN DE HIPONA, *Confessionum* III, 6, 10 (trad. Silvia Magnavacca), Losada, Buenos Aires, 2005, 85.

² *Ibid.* III, 4, 7, 84.

³ El *Hortensius* es un libro de Cicerón hoy perdido que Agustín lee a los diecinueve años, siendo estudiante de retórica en Cartago. Dicha obra se trata de un diálogo escrito por Cicerón en el año 45 antes de Cristo en respuesta al orador y amigo suyo Quintus Hortensius Hortalus, que había hecho un discurso en contra de la filosofía. El escrito del cual se conservan fragmentos es de carácter eminentemente pedagógico y constituye una exhortación a la filosofía, esto es, a entregarse a ella como forma superior de vida. El texto de Cicerón afecta profundamente a Agustín y le deja una marca imborrable, dándole sensibilidades nuevas: significó para él un llamamiento a buscar la sabiduría (le hizo volverse hacia la filosofía) y él comenzó a levantarse para regresar a Dios. Acerca del contenido del *Hortensius* y del influjo que ejerce en Agustín pueden consultarse los siguientes artículos: ASIEDU, F. B. A., “El *Hortensius* de Cicerón, la filosofía y la vida mundana del joven Agustín”, *Augustinus*, vol. XLV, nos. 176-177 (2000), 5-25; DOLBY MÚGICA, M. C., “La influencia del diálogo *Hortensio* de Cicerón en San Agustín”, *Anuario filosófico*, vol. XXXIV, no. 70 (2001), 555-564; GARRIDO ZARAGOZÁ, J. J., “La dimensión protéptica de las *Confesiones* de San Agustín”, en: CASTELLÓ COLOMER, J. F. (ed.), *Opus Iustitiae: Pax et Unitas. Homenaje al profesor D. Antonio Benlloch Poveda*, Facultad de Teología de San Vicente Ferrer, Valencia, 2014, 427-447.

⁴ Cf. ORT, L. J. R., “Mani, manichaeism, «religionswissenschaft»”, *Numen*, vol. 15, no. 3 (1968), 191-207. De aquí se toman las descripciones de los principios maniqueos del bien y del mal que se encuentran en los párrafos posteriores.

⁵ Cf. ATAÇ, M. A., “Manichaeism and ancient mesopotamian «gnosticism»”, *Journal of Ancient Near Eastern Religions*, vol. 5, no. 1 (2005), 1-39. De aquí se toman los tres episodios que se describen en el presente escrito. Además, este artículo citado resulta interesante ya que no solo explica parte de la doctrina maniquea sino que también la compara con otras religiones gnósticas de la antigua Mesopotamia.

⁶ La lucha entre estos dos principios también se encuentra detallada en las otras dos obras agustinianas mencionadas en el *abstract* del presente artículo: Cf. AGUSTÍN DE HIPONA, *De Natura Boni* XLI y XLIII; AGUSTÍN DE HIPONA, *De moribus ecclesiae* II, 12, 25.

⁷ Cf. PALUMBO CARMELO, E., “Las confesiones de san Agustín: actualidad de su pensamiento”, *Cursos de cultura católica*, vol. 14 (1996), 121-134.

⁸ AGUSTÍN DE HIPONA, *Confessionum* V, 10, 18, 139.

⁹ Cf. YERGA DE YSAGUIRRE, M. C., “El problema del mal en san Agustín: II parte”, *Philosophia*, vol. 2 (1993/94), 175-215. La autora coincide en estas dos dudas que asaltan a Agustín y agrega además una tercera, que es la encarnación del Verbo, problema de índole netamente teológico y que por tanto queda fuera del análisis de esta monografía.

¹⁰ AGUSTÍN DE HIPONA, *Confessionum* VII, 1, 1, 179.

¹¹ Cf. AGUSTÍN DE HIPONA, *De natura boni* I.

¹² Cf. AGUSTÍN DE HIPONA, *De moribus ecclesiae* II, 1, 1.

¹³ AGUSTÍN DE HIPONA, *Confessionum* VII, 2, 3, ed cit, p. 181.

¹⁴ Estas refutaciones aparecen también formuladas en los textos citados en la sexta nota al pie.

¹⁵ Cf. nota 10.

¹⁶ Cf. AGUSTÍN DE HIPONA, *Confessionum* VII, 3, 5.

¹⁷ *Ibid.* VII, 4, 6, 183. Sirva esta cita también como refutación a la lucha de los dos principios al mencionar que Dios, principio del bien, no puede corromperse bajo ningún aspecto.

¹⁸ Cf. *Ibid.* VII, 5, 7. En esta misma sección San Agustín examina la bondad de Dios y de las cosas y se pregunta por el mal.

¹⁹ AGUSTÍN DE HIPONA, *De natura boni* I (trad. Mateo Lanseros), Biblioteca de Autores Cristianos, Tomo III de las obras de San Agustín, Madrid, 1947, 979.

²⁰ Cf. *Ibid.* III.

²¹ Ibid. IV, p. 983. Aquí el traductor escoge las palabras modo, belleza y orden como la respectiva traducción de los términos latinos que se refieren a los tres bienes que posee cada naturaleza o ente.

²² Cf. FORMENT GIRALT, E., “El legado agustiniano y la modernidad”, *Revista agustiniana*, vol. 38, no. 115-116 (1997), 219-267. El Hiponense encuentra en ciertos pasajes de la *Enéada* del neo-platónico Plotino ideas en común con la teología cristiana. Brevemente, algunas de estas son: Dios como ser divino inmaterial, al igual que el Uno; el Verbo nació de Dios así como el *logos* procedió del Uno. La diferencia más fuerte entre ambas doctrinas es la creación propuesta por el cristianismo y la emanación del neoplatonismo.

²³ AGUSTÍN DE HIPONA, *Confessionum* VII, 9, 13, 189.

²⁴ No se profundizará en torno a quién es el hombre que le acercó los textos al Hiponense; tampoco qué otros autores llega a conocer, además de Plotino. Y con respecto a éste último y la *Enéada*, resulta importante saber que según los especialistas algunos de los fragmentos con los cuales San Agustín entra en contacto son *Enéada* I, 6 y I, 8, siendo estos los que versan sobre los problemas del mal y la belleza.

²⁵ Cf. YERGA DE YSAGUIRRE, M. C., “El problema del mal en San Agustín: II parte”, op. cit.

²⁶ AGUSTÍN DE HIPONA, *Confessionum* VII, 11, 17.

²⁷ Cf. AGUSTÍN DE HIPONA, *De moribus ecclesiae* II, 4, 6.

²⁸ Cf. Ibid. II, 5, 7. Ya se había identificado el mal con la corrupción en la nota 21, al hablar de los tres bienes que posee toda creatura.

²⁹ Cf. Ibid. II, 6, 8.

³⁰ Cf. AGUSTÍN DE HIPONA, *De natura boni* XXIII.

³¹ Cf. AGUSTÍN DE HIPONA, *Confessionum* VII, 12, 18.

³² El objetivo de este escrito es el aspecto metafísico de la polémica en torno a la cuestión del mal, y no el aspecto moral; sin embargo, resulta pertinente hacer aunque sea una mención sobre este segundo aspecto, ya que se encuentra en relación con el primero. De todas maneras, si se quiere profundizar el aspecto del mal moral se recomienda la obra agustiniana *De libero arbitrio*.

³³ Cf. AGUSTÍN DE HIPONA, *De natura boni* XXXIV.

³⁴ Cf. AGUSTÍN DE HIPONA, *De moribus ecclesiae* II, 2.

³⁵ AGUSTÍN DE HIPONA, *Retractationes* I, 3, 2 (trad. Teodoro), Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, Tomo XL de las obras de San Agustín, Madrid, 1995, 654-655.

³⁶ AGUSTÍN DE HIPONA, *De diversis quaestionibus LXXXIII liber unus*, 46, 1, (trad. Teodoro), Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, Tomo XL de las obras de San Agustín, Madrid, Madrid, 1995, 122-123.

LEANDRO SÁNCHEZ MARÍN
INSTITUTO DE FILOSOFÍA – UNIVERSIDAD DE ANTIOQUIA

LA SITUACIÓN DEMONÍACA

UNA APROXIMACIÓN A LA CRÍTICA SOCIAL EN SØREN KIERKEGAARD

leandro.sanchez@udea.edu.co

Recepción: Julio 2016

Aceptación: Septiembre 2016

RESUMEN

El presente texto intenta establecer algunas bases de la filosofía social de Søren Kierkegaard. Para ello, toma el concepto de lo demoníaco, que se desarrolla en *Sobre el concepto de ironía* y *El concepto de la angustia*. En ellas, Kierkegaard señala las determinaciones de este concepto y lo enmarca dentro de las posibilidades de la subjetividad en su relación con los otros y consigo misma. En la primera, la figura de Sócrates da cuenta de lo demoníaco en el sentido del surgimiento y repliegue de la subjetividad que no participa de los asuntos públicos de la polis griega. En la segunda, Kierkegaard trata la situación demoníaca como un estado psicológico donde la conciencia da cuenta de su relación forzada con el bien y de su mantenimiento en la posición del mal, que lleva al individuo a un estado de endemoniamiento caracterizado por su incomunicación, vacuidad y aburrimiento. Este diagnóstico establece, pues, que los demonios kierkegaardianos son tanto la imposibilidad de la configuración social de los individuos, como su posibilidad a través de la formación de una fuerte subjetividad.

PALABRAS CLAVE

Demonio. Subjetividad. Crítica social. Angustia.

RESUMO

O texto aqui apresentado tenta estabelecer algumas bases da filosofia social do Søren Kierkegaard. Para fazer isso toma o conceito do demoníaco, que se desenvolve em *Sobre o conceito de ironia* e *O conceito de angústia*. Nestas duas obras Kierkegaard aponta as determinações deste conceito e enquadrado dentro das possibilidades de subjetividade na sua relacionamento com os outros e consigo mesmo. A primeira, a figura de Sócrates percebe do demoníaco no sentido do aumento e recuo de subjetividade que não participa nos assuntos públicos da polis grega. A segundo, Kierkegaard é a situação demoníaca como um estado psicológico em que a consciência percebe que seu relacionamento forçado com a propriedade e sua posição de mal que leva o indivíduo a um estado de endemoniamiento que caracteriza-se pelo seu isolamento, vazio e tédio. Este diagnóstico estabelece que os demônios de Kierkegaard são ambos a impossibilidade de definições indivíduos sociais, bem como a sua capacidade através da formação de uma subjetividade forte.

PALAVRAS-CHAVE

Demônio. Subjetividade. Crítica social. Ansiedade.

1. INTRODUCCIÓN

Las líneas que se presentan a continuación hacen parte de una reflexión más a partir del pensamiento de Søren Kierkegaard. En esta ocasión el eje de argumentación que se ofrece al lector versa sobre la relación entre el concepto de lo demoníaco y la crítica social del filósofo danés. Para ello, estableceremos en primer lugar un vínculo entre la exposición kierkegaardiana del demonio socrático que aparece en *Sobre el concepto de ironía* y la situación de lo demoníaco que aparece en *El concepto de la angustia*. A partir del diagnóstico de la conciencia que aparece en estos dos momentos, estableceremos las bases para la crítica social de Kierkegaard que se configura a partir del retrato de lo demoníaco como el motor subjetivo capaz de romper con las relaciones sociales, pero a la vez, como una de las condiciones de afirmación de la subjetividad como factor determinante de una transparente relación consigo mismo y con los demás. Luego se enmarcará la reflexión de Kierkegaard como un llamado de atención a la construcción de la mentalidad burguesa que ha impedido que la seriedad del individuo se erija como principio y fin de su existencia. La coincidencia entre el pensamiento y la acción es algo que se muestra como difícil meta. No importa. Precisamente en esto reside el espíritu de seriedad y la exigencia radical del danés que apunta hacia la conquista de ello, que una vez alcanzado requiere del esfuerzo vitalicio de su mantenimiento. He aquí pues la tarea del individuo: mantenerse en la seriedad.

La conclusión de este texto apuntará de manera agobiante a la exigencia de Kierkegaard que ya hemos perfilado. Los demonios de Kierkegaard esperan por su libertad, unos se resisten a voluntad, los otros no se deciden a dar el paso decisivo, pues saben que una vez emprendida la marcha, ésta no terminará, y que cada vez arderán más las llagas en los pies. Kierkegaard es un pensador de la angustia, su vida misma fue angustiante y sus textos son el relato de una existencia humana que se enfrenta contra los grandes ídolos de la tradición. La propuesta entonces es introducirnos al problema a partir de las consideraciones sobre lo demoníaco, para luego dejar que se desenvuelva el problema y llegar hasta el punto que da fin a estas páginas, pero que de ninguna manera pretende agotar el tema en cuestión.

2. EL DEMONIO SOCRÁTICO

Para Kierkegaard la existencia del demonio Socrático no pudo haber sido una ficción, él toma con decidida realidad el asunto. No puede ser que los relatos de Jenofonte y Platón sean invenciones de éstos. Sócrates es real y se enmarca dentro de lo que Kierkegaard referencia como la situación demoníaca. La figura de Sócrates es el punto de partida del análisis de lo demoníaco, pues él es uno de los individuos que encarna esta condición. “Debemos considerar como un hecho que Sócrates creyó en tal demonio e intentar, a través de las declaraciones aisladas que se hacen al respecto, formarnos una idea de ello y ponerla en consonancia con el todo de nuestra

concepción”.¹ La consideración de la realidad que engendra la relación demoniáca de Sócrates consigo mismo, es pues, uno de los puntos del análisis de Kierkegaard, quien establece que lo demoniáco es precisamente ese estado en que un individuo sólo se relaciona consigo mismo y descuida el ámbito de lo social. Sócrates es un *individuo* en una sociedad —la griega— en donde serlo atenta contra el todo social, contra la constitución de la polis. Qué Sócrates sea un individuo en Grecia, pone en cuestión la primacía de la polis sobre el sujeto, puesto que la noción de individuo tiende a diferenciarse del todo social, ya Sócrates no se debe a la polis, en la medida que afirma su sí mismo con independencia.

El demonio socrático es algo abstracto que se no se manifiesta de manera determinada, es decir, algo que no se puede esquematizar de manera lógica y que no encuentra correlato empírico alguno. En su abstracción el demonio socrático es un estado en que el individuo se encuentra como guiado por algo que le advierte sobre el devenir de la situación en la que se encuentra una y otra vez. Además de su manifestación como algo abstracto, también cuenta con una forma especial de operar, que Kierkegaard identifica con un sonido que está siempre al lado del individuo, un soplo que comunica razones:

Si preguntamos además por su modo de operación, nos enteramos de que es una voz que se hace oír; pero esto no es algo en lo que se deba insistir, puesto que no se da a conocer en palabras sino que opera, en general, *a la manera del instinto*.²

Que el demonio opere a la manera del instinto quiere decir que controla la voluntad. Según nos dice Kierkegaard, Platón sugiere que este demonio “alerta, previene, ordena abstenerse”³ y Jenofonte plantea que el mismo “recomienda, instiga y ordena actuar”.⁴ Para el escritor danés, el demonio no empuja a la acción como se puede ver que anota Jenofonte, más bien, el demonio socrático está en función de la abstención. El demonio socrático no es motor de la acción, en la medida en que hace las veces de principio repelente de lo social. Si este demonio fuese incitador, entonces Sócrates hubiera intervenido ampliamente en los asuntos de la polis, en los asuntos públicos de Atenas. La relación negativa del demonio socrático es clara entonces para Kierkegaard: “este demonio [aparece]⁵ sólo como alertante, no como incitante, esto es, como negativo y no como positivo”.⁶ Para Sócrates, los asuntos públicos, los que tienen que ver con el Estado, no eran asuntos de primer orden, él prefirió estar al margen de ellos, es allí entonces donde se presenta lo demoniáco como expresión de la no participación en las cuestiones de la polis. La realidad de la Atenas de Sócrates estaba directamente relacionada con la cultura democrática de un pueblo que no distinguía entre el todo social y la individualidad.

Y esto es como la manifestación visible de la relación negativa que lo demoniáco mantenía con Sócrates, pues hacía que éste tuviese que relacionarse, a su vez, de manera negativa con la realidad o, en sentido griego, con el Estado. Si lo demoniáco

hubiese sido también algo incitante, eso mismo habría hecho que fuese capaz de ocuparse de la realidad.⁷

Lo demoníaco se establece aquí del lado del individuo, del evitar los asuntos sociales y comporta el fundamento a partir del cual el individuo decide por sí mismo, pues el demonio de Sócrates no es más que él hablando consigo mismo, de ahí que no haya mediación de la palabra sino que opere de manera instintiva como advertencia, sugerencia y repliegue ante la situación colectiva. El demonio socrático es la primera expresión de individualidad de la historia. Hegel no se equivoca al decir que “la libre conciencia empezó a revelarse con Sócrates; [pues] el *genio* de éste se determina por sí mismo”.⁸ Esto quiere decir que la actitud socrática entra en el registro de las primeras manifestaciones de la individualidad. Las acusaciones a Sócrates que lo condenan como culpable ante el pueblo ateniense, no se pueden entenderse como la creación de un nuevo dios, sino como la experiencia que lo exhorta a preguntarse una y otra vez por la configuración de su vida. Así pues, el demonio socrático es condenado por erigirse como individualidad ante el todo político y social. El movimiento inicial de la conciencia socrática, advierte Hegel, es un repliegue hacia sí mismo con la firme intención de juzgar el mundo desde la particularidad de un punto de vista personal:

Sócrates surgió en la época de la decadencia de la democracia ateniense, diluyó lo existente y huyó hacia sí para allí buscar lo justo y lo bueno. También en nuestra época sucede en mayor o menor grado que ya no se respeta lo existente y que el hombre quiere que lo vigente sea su voluntad, lo reconocido por él.⁹

La particularidad de Sócrates —su situación demoníaca— es pues, una declaración revolucionaria contra el Estado ateniense, contra sus costumbres, y contra una forma de vida incorrecta. El demonio se plantea aquí como lo que rechaza lo establecido y busca su transgresión a partir de la interioridad del individuo. El no estar de acuerdo del demonio con el Estado es el principio del repliegue en la individualidad. Pero a la vez, ese repliegue en la individualidad, esa afirmación de la subjetividad, es uno de los momentos que, según Hegel, configura el camino hacia la libertad, pues:

En el *daimon* de Sócrates se puede ver el comienzo del proceso por el cual la voluntad que se había trasladado *más allá*, vuelve sobre sí y se reconoce en su interior, el comienzo de la libertad *que se sabe* y es por lo tanto verdadera.¹⁰

En la vía de la interpretación hegeliana, con la que Kierkegaard está en parte de acuerdo, se puede decir que la situación socrática reviste gran importancia en la medida en que expresa la contraposición entre individuo y sociedad que alimenta la reflexión social desde todo punto de vista, pues la reflexión social se plantea como uno de sus grandes problemas el desarrollo del individuo dentro de las relaciones sociales que se imponen como devenir cultural de la humanidad. No puede haber

individuo donde no hay sociedad, pero la relación entre estos dos aspectos no es ni mucho menos armónica y feliz, parece que siempre se tiene que sacrificar algo en virtud de la convivencia de la subjetividad y la objetividad que se encarna en las instituciones sociales. De esta manera:

La posición de Sócrates es la de la subjetividad, la de la interioridad que reflexiona sobre sí misma, y que en su relación consigo misma hace que lo establecido se desprenda y se disuelva en el oleaje de pensamiento que lo embiste y se lo lleva, mientras ella misma vuelve una y otra vez a sumergirse en el pensar.¹¹

Si la posición de Sócrates es de tremenda subjetividad, entonces, su conciencia de la libertad se encuentra a *medio camino* y exige un movimiento hacia lo otro para poder erigirse como autoconciencia plena y libre.

Pues si lo demoníaco, como vimos, es una determinación de la subjetividad también para el helenismo, allí la subjetividad no está consumada y lo demoníaco tiene todavía algo de exterior (Hegel observa que a este carácter demoníaco no puede llamársele conciencia moral). Si tenemos en cuenta, además, que este carácter demoníaco se ocupaba sólo de asuntos particulares y se manifestaba sólo como alerta, vemos también que el flujo de la subjetividad se interrumpe, que se detiene en una *personalidad particular*.¹²

De esta manera, Kierkegaard nos muestra cómo lo demoníaco de Sócrates aún cuenta con algo exterior que lo vincula con el medio social ateniense, la subjetividad socrática aún no es bien lograda y la alerta constante de su demonio muestra la relación que éste tiene con el devenir de la polis. La alerta es alerta de algo, y ese algo es la vida en común. Para Sócrates era inevitable la comunicación con los demás, la forma del diálogo da muestras claras de ello, por eso quizá es por lo que Kierkegaard se refiere a él como una subjetividad no consumada, es decir como un demonio que aún se encuentra atado a la necesaria relación con los demás. Aún no aparece lo demoníaco como ensimismamiento que se niega a la comunicación. Más allá de lo que apunta Carlos Goñi cuando comenta lo siguiente a partir de la obra de Kierkegaard *Sobre el concepto de ironía*:

Para el doctorando [Kierkegaard], el rechazo de la religión estatal que representa la postura socrática mediante la figura de su *demonio* es consecuente con toda su posición teórica, que él mismo designaba como ignorancia. Este posicionamiento muestra una incapacidad por parte de Sócrates de contraer algún tipo de relación real con el orden social constituido, incapacidad que compartirá el propio Kierkegaard y que tomará la forma de lucha contra la *Iglesia establecida*.¹³

La apreciación del profesor Goñi, de que las actitudes de Sócrates y Kierkegaard coinciden en la medida en que ambos se presentan como opositores del orden establecido es verdadera, pero sólo en el sentido de una negación del *statu quo* y no como posiciones iguales de tal negación, pues la subjetividad socrática, como bien nos ha señalado Kierkegaard es deficitaria en la medida en que aún comparte

algo exterior a sí misma; todavía la polis jugaba un papel determinante en la personalidad particular de Sócrates. Además, la lucha de Kierkegaard contra la Iglesia tuvo, a pesar de ser considerada sólo como una polémica religiosa, ribetes de participación política, ya que para la Dinamarca del siglo XIX, las relaciones entre la Iglesia y el Estado eran el presupuesto del orden político.¹⁴

Así las cosas, el demonio socrático deja entrever los primeros elementos que se desarrollarán más tarde en *El concepto de la angustia* cuando Kierkegaard retrate con más detalle la situación de lo demoníaco. Pues tanto en Sócrates como en la conciencia demoníaca de *El concepto de la angustia*, encontramos puntos de encuentro, pues el individuo en estado demoníaco es ensimismado al igual que Sócrates cuando “rechazaba lo establecido encerrándose en sí mismo y limitándose a sí mismo de manera egoísta”.¹⁵ A continuación comentaremos lo demoníaco como la angustia ante el mal, donde se puede encontrar conexión con la figura del egoísmo y el ensimismamiento.

3. LO DEMONÍACO COMO ANGUSTIA ANTE EL BIEN

El texto donde Kierkegaard trata sobre la angustia, está enmarcado dentro de la historia de la pecaminosidad y el devenir del pecado dentro de ella. El primer hombre, Adán, introduce el pecado mediante un ejercicio que Kierkegaard llama salto cualitativo¹⁶, que se da precisamente en el momento en que el hombre tiene frente a sí la posibilidad de la libertad y elige. Este salto es quizá el punto de partida de la historia del pecado, pues cuando el primer hombre pone el pecado allana el terreno donde los demás hombres habrán de pecar como él, advirtiendo que no hay una necesidad lógica del pecado, pues como nos dice el danés, “afirmar que el hombre peca necesariamente es lo mismo que querer convertir el círculo del salto en una línea recta”¹⁷ y convertir la historia del pecado en linealidad es negar las determinaciones cualitativas que engendran el pecado una y otra vez a partir de sí mismo. El salto cualitativo presupone un estado de angustia que incita la elección del sujeto que de manera simultánea salta hacia un nuevo estado de angustia; la angustia pasa de ser una angustia ante la nada a ser angustia frente al bien y el mal, pues luego de la inocencia ya no existe desconocimiento y el bien y el mal son puestos por el pecado.

La angustia frente al bien y el mal se presenta como un momento de la exposición kierkegaardiana que presupone la situación del estado adámico. Por el lado de la angustia ante el mal se sugiere una abolición de la posibilidad misma del pecado una vez éste es cometido, pero como la angustia no cesa con el pecado, entonces se genera una nueva situación donde el pecado es inminente. Así pues, esta realidad que genera el pecado se encuentra en suspenso y “Mientras la realidad del pecado tiene asida una mano de la libertad en su helada diestra —como el Comendador la de Don Juan—, la otra mano libre gesticula con las ilusiones, los engaños y las elocuentes llamadas del hechizo”.¹⁸ El hechizo es la puesta continua

del pecado. Paradójicamente a pesar de que la realidad del pecado encuentra el abrazo de la libertad, en virtud de este mismo hecho es que se renueva la tendencia hacia la pecaminosidad, pues la angustia no desaparece y con ella no desaparece tampoco el pecado, ya que, “Por mucho que se haya hundido un individuo, todavía puede hundirse más, y este «puede» es el objeto de la angustia”.¹⁹ El hundimiento del individuo hace manifiesta la posibilidad del pecado en una nueva situación angustiante, pues “la angustia nunca deja de estar presente como posibilidad de la nueva situación”.²⁰

El arrepentimiento, como mitigación del pecado y la angustia constante, no es suficiente ni encuentra fortuna al querer detener la angustia que corre como el agua dentro de un cause infinito, pues la realidad del pecado es la posibilidad de la pecaminosidad. El arrepentimiento “puede presentarse en relación con la sensibilidad —caso de la bebida, los estupefacientes, el libertinaje, etc.— como en relación con las facultades superiores del hombre —soberbia, vanidad, ira, odio, terquedad, perfidia, envidia, etc.”,²¹ pero una vez que se presente la posibilidad de pecar nuevamente el individuo cede, pues allí “la angustia chupa la fuerza del arrepentimiento”.²² La conciencia que se configura en este punto es la conciencia de culpa que de nada sirve ante el paso de la angustia constitutiva del ser.

Por otro lado, después del conocimiento del bien y el mal, también tiene lugar la angustia ante el bien, es en ella donde se presenta lo demoníaco como situación de la conciencia. Lo demoníaco como manifestación de animalidad ha sido bien retratado por los teólogos quienes han dado con las expresiones de los hombres propias del terror bestial de quien se asombra frente al aspecto y comportamiento de un demonio, pero Kierkegaard sabe que esta es simplemente la superficie de un asunto mucho más profundo. Suele identificarse lo demoníaco, nos dice Kierkegaard, con la esclavitud del pecado, “Sin embargo, la esclavitud del pecado no es todavía lo demoníaco”.²³ Las dos formaciones que se dan una vez puesto el pecado, son las dos a las cuales ya hemos hecho referencia: la angustia ante el mal y la angustia ante el bien, la segunda es propiamente donde surge el individuo endemoniado. El individuo en este estado comporta una posición donde “está en el mal y se angustia ante el bien [y] lo demoníaco es una relación forzada con el bien”.²⁴

La amplitud del concepto de lo demoníaco puede abarcar varios terrenos. Kierkegaard nos lleva hasta el análisis de tres de esos terrenos: el estético-metafísico, el ético y el terapéutico. Estos ámbitos tratan el concepto de lo demoníaco desde un punto de vista particular, cada uno de ellos sabe la relevancia del asunto en su área, pero a ninguna de ellas le está dada la última palabra en cuanto a lo demoníaco. Lo demoníaco encuentra su posicionamiento a través de los terrenos ya mencionados, pero sigue siendo tan amplio que en cada uno de ellos, a lo sumo, se podrán aportar sólo datos que nos ayuden a preciar el concepto. Estos datos sugieren desde el punto de vista estético-metafísico que lo demoníaco responde a una condición de demencia

que genera lastima y consideración por ello. La actitud del endemoniado se ve justificada en la medida en que su relación con el bien es causa de una determinación congénita y no de una elección particular del individuo. El surgimiento de la compasión —entendida de acuerdo al sentido común— ante ello “está muy lejos de beneficiar al que sufre, más bien es una tapadera que encubre el propio egoísmo”.²⁵ La compasión en estos términos vulgares no es un aliciente para ayudar al endemoniado, pues no hace más que reproducir la misma condición que este padece en quien se compadece de él. Nada más una auténtica compasión puede hacer notar el peligro de reproducir los demonios, pues la auténtica compasión opera de acuerdo al propio individuo que se compadece al hacerle entender que él también es objeto de su propia compasión, así:

[S]ólo será auténtica compasión cuando el compasivo sepa identificarse con el que sufre de tal suerte que su lucha por buscar una explicación al mal del otro sea también una lucha por sí mismo, habiendo renunciado de antemano a todo lo que sea vacuidad intelectual, sentimentalidad o cobardía.²⁶

La lucha contra la compasión superficial es un dato que arroja el punto de vista estético-metafísico, toda vez que se presenta como requisito para no entender de manera apresurada y errónea el concepto de lo demoníaco. El segundo terreno en el cual cabe un análisis de lo demoníaco es el de la ética. Desde la perspectiva ética, lo demoníaco se asume en términos de culpa y castigo; los demonios son culpables y merecen ser castigados:

Esa conducta [la del enjuiciamiento ético], al pretender identificarse en espíritu con el fenómeno expuesto, no encontraba de él otra explicación sino la de la culpa. Por eso, al comportarse así, aquellos hombres estaban completamente convencidos de que el mismo endemoniado, atendiendo a su mejor posibilidad, debía en última instancia desear que se empleasen con él la máxima crueldad y rigor.²⁷

El tratamiento ético del endemoniado sugiere entonces que el endemoniado debe tratarse de manera ruda por su propio bien. El sufrimiento y el dolor no son consideraciones de peso para la ética en este caso, puesto que la justificación de su crueldad se encuentra en el beneficio del propio endemoniado. La tercer y última consideración que Kierkegaard menciona sobre el tratamiento de lo demoníaco es la del terreno terapéutico. En este campo el fenómeno de lo demoníaco se reduce al tratamiento médico, es decir, al tratamiento mediante sugerencias de especialista que no ve en el endemoniado más que una patología común. “Para la perspectiva terapéutica el fenómeno es puramente algo físico y somático”.²⁸ De esta manera, la terapia de lo demoníaco cae en el aislamiento y reposo del paciente con el fin de no propagar más su enfermedad entre los individuos saludables (no demoníacos).

Ninguna de estas tres concepciones de lo demoníaco han tratado de adjudicar al individuo una maldad por naturaleza, pero no está de más insistir con Kierkegaard

que: “es menester desechar cualquier idea fantástica acerca de una cierta forzosidad al mal, etc., con lo que el hombre resultaría completamente malo”.²⁹ Pues si consideramos al hombre como un ser malo por naturaleza el análisis sobre lo demoníaco sería ocioso pues ya tendríamos una única respuesta antes de formular las preguntas. En su referencia sobre Kierkegaard, Timothy Jackson nos advierte que “No existen personas demoníacas o circunstancias dilemáticas que puedan obligar al vicio, por ejemplo, desde el exterior; la fe, la esperanza y el amor son siempre opciones viables, sin embargo muy difíciles”.³⁰ No hay un vínculo que ate al individuo de manera necesaria al mal, la angustia siempre se presenta como posibilidad, nunca como algo determinado de antemano.

Recordando que en *El concepto de la angustia* el análisis de lo demoníaco es psicológico, cabe anotar que nos seguiremos moviendo en el ámbito de la situación o el estado de la conciencia. En el estado de endemoniamiento, entonces, se invierte la relación que el individuo tenía con la libertad en el estado de inocencia, pues en éste la libertad estaba puesta como posibilidad de la libertad misma, ahora —en el estado de endemoniamiento— la libertad se ha perdido y la relación del individuo con ella por eso es de no-libertad. Así, “Lo demoníaco es la no-libertad que quiere clausurarse en sí misma”.³¹ Pero este deseo de enclaustramiento no es consumado del todo, puesto que el endemoniado siempre está en relación con la angustia constitutiva de su ser. Por más que el demonio quiera escapar, la angustia siempre lo vincula a algo, en este caso, al bien. Pasaremos ahora a explicar los tres aspectos que configuran la conciencia demoníaca que se presentan como elemento de su desarrollo y como consecuencias del mismo.

4. TRES ASPECTOS CONSTITUTIVOS DE LO DEMONIÁCO

La situación demoníaca hace referencia, como ya hemos dejado entrever con Sócrates, a un estado psicológico donde el individuo se encuentra ensimismado y se presenta como un ser no social y egoísta. Kierkegaard expone tres características propias del individuo que se encuentra en este estado, a saber, 1) ensimismamiento y apertura involuntaria, 2) lo demoníaco como lo súbito y 3) vacuidad y aburrimiento.

En la primera característica de lo demoníaco, el individuo permanece en sí mismo, cierra las posibilidades de la comunicación con los demás, pro la presión de la angustia que le muestra una y otra vez la posibilidad de la libertad, le incita a salir de su encierro e inevitablemente hace que el endemoniado se habrá de manera involuntaria a la comunicación con esa posibilidad e la libertad que se le muestra desde fuera como a contracorriente de su estado de no-libertad. La apertura involuntaria del individuo se da entonces:

Porque la libertad, que está totalmente postrada en la no-libertad, se rebela al entrar en comunicación con la libertad de fuera y, en definitiva, traiciona la esclavitud en que

está hundida; de la misma manera que es el propio individuo el que contra su voluntad se traiciona en medio de la angustia.³²

Así las cosas, la libertad es siempre comunicativa en contraposición de la no-libertad que “por el contrario, se encierra cada vez más dentro de sí misma y no desea tener ninguna comunicación”.³³ Pero la relación dialéctica entre estas dos formas en que el individuo se relaciona con la libertad, arroja la posibilidad de la continuación de la angustia, pues en este enfrentamiento lo que queda al descubierto es la ineludible existencia angustiosa del hombre. En este punto podemos decir que incluso la relación del existente consigo mismo se presenta como una condición de la libertad, sólo que el endemoniado reniega de ella y la rechaza en un ejercicio de aislamiento que es asediado permanentemente por la posibilidad de la libertad. De esta forma, “Ser existente es pues, ser voluntario, es decir, elegir y elegirse; es estar en relación profunda consigo mismo, y esta relación es la libertad”.³⁴ El endemoniado está en una relación profunda consigo mismo pero esta relación carece de seriedad pues aún no se toma como su propio objeto y presta demasiada atención a las limitaciones externas de su subjetividad.

El lenguaje como medio de comunicación se presenta en el estado de endemoniamiento también como la posibilidad de la libertad, pues la palabra comunica y hace desaparecer la distancia entre los demonios y la libertad; pues “La apertura es aquí el bien; puesto que la apertura es la primera expresión de la salvación. Por eso dice un antiguo adagio que basta atreverse a pronunciar la palabra para que desaparezca la magia de cualquier hechizo”.³⁵ Pero no todo es tan sencillo como parece, pues en el individuo hay dos voluntades que se contraponen:

[U]na inferior, impotente, que es la que busca la apertura, y otra mucho más fuerte que se aferra al ensimismamiento. El hecho de que la segunda sea la más fuerte muestra bien a las claras que el individuo en cuestión es esencialmente demoníaco.³⁶

Que exista esta fuerte voluntad que tiende al ensimismamiento, muestra que el individuo demoníaco es difícil de sugestionar para salir de su estado, más allá de que esto tampoco sea lo que busca el análisis de Kierkegaard. Las otras dos características de lo demoníaco pueden fusionarse y explicarse en conjunto, teniendo como piso sólido sobre el cual movernos el ensimismamiento y la apertura involuntaria.

De esta manera, lo súbito, lo vacío y lo aburrido se presentan como otras características de lo demoníaco que configuran la conciencia del individuo endemoniado. Lo súbito es la interrupción del devenir de la existencia en el punto de su angustia por el bien. Lo angustiante de lo súbito es la transgresión de la eternidad que deviene en instante para el endemoniado; él quiere vivir en el instante que le genera comodidad. Afrontar la angustia le resulta perezoso y se conforma con aferrarse al instante como disminución de su angustia; algo que no sucede de tal

manera, pues la angustia sigue rondando su pequeño mundo de ensimismado y le genera la preocupación por llegar a tener de frente, una y otra vez, la posibilidad del bien, que es la libertad. Con la contención del lenguaje en función de la no comunicación, el endemoniado se entrega a lo súbito y pretende hacer de ello su escudo contra la angustia: “Obrando así [el endemoniado instaura] un mundo de discontinuidad, sobre el cual el lenguaje no puede operar, porque no hay significativo al que referirse y toda palabra caría en el vacío”.³⁷ Lo vacío y el aburrimiento son otra característica que se pone de manifiesto en la medida en que lo mimético se establece como condición de lo demoníaco, pues la repetición en lo súbito, el aferrarse una y otra vez al instante, hace del individuo un ser de conformidad y lentitud que deja que la vida se desarrolle sin la pasión propia de la existencia del ser angustiado. Al respecto nos dice Negre:

Nos encontramos aquí con el juego de paradojas que Kierkegaard suele hacer; por una parte lo demoníaco es «lo súbito», por otra es «lo aburrido». A simple vista ambas categorías parecen incompatibles, pero cuando lo estudiamos en el autor, vemos que lo demoníaco es esencialmente mímico, lo mimético es repetitivo y a la larga aburrido, y precisamente es aburrido porque estamos en el ámbito de la nada. Es una nada querida por el individuo, en la cual no hay genialidad, no hay deseo, no hay novedad. La falta de novedad nos remite al encadenamiento de la voluntad, a la servidumbre del individuo con respecto a un estado que impide captar posibilidades distintas, porque el individuo ya está determinado y permanece, en cierto modo, sujeto a una elección vacía.³⁸

El retrato Kierkegaardiano de lo demoníaco no pretende establecer un estado del individuo sin más. El retrato del demonio es la exigencia de la autodeterminación del individuo, la exigencia de afrontar su vida de acuerdo a la condición angustiante de ésta, asumirse como angustia encarnada y como angustia en devenir constante, sólo así el individuo alcanzará su salvación, lo que quiera que ella sea.

En la dialéctica que caracterizará al hombre existente no habrá nada cierto; y es en gran parte lo que explicará nuestra pasión; pues sólo nos apasionamos por algo que no sea del todo seguro, por algo que sea un riesgo.³⁹

El riesgo de asumir nuestra existencia como seres angustiados es la condición vital del hombre. Eludir a la angustia es tenerla más revitalizada, los coqueteos con el ensimismamiento y la actitud cerrada del egoísmo no hacen más que provocar en nosotros, seres de la angustia, una condición que nos pone de cara a las posibilidades que rechazamos una y otra vez sin tener conciencia de que son esas posibilidades las que hacen de nosotros seres libres, y no en la creencia de que la libertad se encuentra en la decisión de estar aislados en nosotros mismos como existencias herméticas. En el estado de lo demoníaco podemos encontrar, entonces, la posibilidad del más cobarde ensimismamiento y también la explosión de la

comunicación más desbordada hacia los otros, pues la angustia sigue operando como motor de la condición existencial del individuo, pues:

El silencio de la no conformidad puede ser a la vez una manifestación demoníaca, auto-destructiva, de rechazo y de negación total, y una manifestación de una posibilidad auténtica que puede proporcionar un impulso importante hacia los demás.⁴⁰

Así pues, podemos derivar de toda la argumentación anterior, la posibilidad de una crítica social a partir del diagnóstico kierkegaardiano de la actitud demoníaca que exige asumir con seriedad⁴¹ la condición del hombre como angustia encarnada. El miedo no es un límite, el límite es considerarlo como tal.

5. KIERKEGAARD Y LA CRÍTICA SOCIAL

En un texto que Kierkegaard publica en 1846 y que ha llegado hasta nosotros bajo el nombre de *La época presente*,⁴² podemos ver los rasgos de una crítica cultural y social que se encuentra desperdigada por todo el *corpus* Kierkegaardiano. En las líneas que componen este texto podemos ver que Kierkegaard exige una actividad mayor de los individuos, que considera que el excedente de su reflexividad se torna adormecedor y peligroso ante la aparición de nuevas formas de dominio después de lo que había dejado en ciernes la Revolución francesa de 1789. Para Kierkegaard la consideración acerca de la forma de sociedad en que le tocó vivir no pasa meramente por un reproche a las formas de institución religiosa en Dinamarca, pues en el fondo de su rechazo a ellas se encuentra toda la crítica social de la cual aquí haremos un pequeño acercamiento.

En su libro *De Hegel a Nietzsche*, Karl Löwith señala que Kierkegaard no es un mero momento en la historia de la filosofía, pues representa uno de los pensamiento más ricos y críticos de la modernidad, no en vano, para Löwith, Kierkegaard entra en el conjunto de lo que él considera *la quiebra revolucionara del pensamiento del siglo XIX*. De esta manera, Kierkegaard aparece como uno de esos autores potentes y críticos que engendra un siglo de auge industrial y de apogeo del interés particular y egoísta que se confunden con la libertad. Para Löwith:

Si no se considera a Kierkegaard como mera excepción, sino como un fenómeno descollante dentro del movimiento histórico de la época, se mostrará que su «singularidad» no consiste en una absoluta separación, sino que brota de una reacción compleja contra las condiciones del mundo de entonces.⁴³

La reacción de Kierkegaard con el mundo moderno, es pues, una figura de ceño fruncido y de ataque despiadado contra las formas de enmudecimiento de la subjetividad. La confusa vida del individuo en el siglo XIX, es para Kierkegaard la manifestación de su falta de espiritualidad o de la exageración de la misma en función de acomodarse al molde que el desarrollo burgués le impone. La forma en que la

sociedad moderna ejerce su poderío en el individuo se ve reflejada en la actitud de este frente a su existencia, que es la conciencia de toda una época:

Cansada de sus quiméricos esfuerzos, nuestra época descansa a ratos en completa indolencia. Su condición es la del que se queda en la cama por la mañana; grandes sueños, luego adormecimiento, finalmente una cómica o ingeniosa idea para excusar el haberse quedado en la cama.⁴⁴

La excusa de la desidia de la modernidad pasa por su actitud demoníaca donde paradójicamente, también reside la posibilidad de su seriedad, pues en tanto que se afirma la subjetividad como un demonio, la afrenta contra el desarrollo de la sociedad es mayor y tiene oportunidad de hacer mella en la prefabricación de individuos dormilones y despreocupados o falsamente ocupados. Como vimos al principio con Sócrates, el endemoniamiento puede fungir como un rechazo de lo establecido, pero necesita de la seriedad que comporta asumirse como objeto de sí mismo y como existencia fuerte y decidida a enfrentar el dolor de vivir en sociedad una y otra vez. La exigencia es alta, no se puede esperar menos de un individuo que se muestra como en desacuerdo con las tendencias de la sociedad burguesa de la cual hace parte, algo que esencialmente es angustiante.

Si el ser humano fuera solo un animal no podría angustiarse y, si solo fuera un ángel, tampoco. Pero como es una síntesis espiritual puede angustiarse y, cuanto más profundamente se angustia, más humano es, porque está siendo consciente de su relación con lo eterno.⁴⁵

El individuo endemoniado en el mal no está atado por la nada al endemoniamiento, él sabe que es mucho más fácil dejar pasar de largo la configuración del mundo que se le muestra como agresivo para con su individualidad, ante esto decide aferrarse a la seguridad del sí mismo donde cree no sufrir. “Precisamente porque el individuo demoníaco es interiormente consecuente y también lo es dentro del encadenamiento del mal, precisamente por eso también él tiene una totalidad que perder”.⁴⁶ La pérdida de la comodidad burguesa es aquello que está en juego a la hora de decidir asumirse a sí mismo como propenso de libertad y angustia, como individuo serio y decidido a darle la cara a aquello que lo constituye como existencia infinita. Kierkegaard anota lo siguiente al respecto:

[S]in duda que todo hombre nace con talante, pero nadie nace teniendo ya seriedad. Esa expresión: «qué es lo que le hizo tornarse serio en la vida», ha de entenderse, naturalmente, en el sentido más riguroso, aplicándola a aquello que para el individuo constituya de la manera más honda el punto de arranque de su seriedad. Porque muy bien puede suceder que un individuo, después de haberse tornado serio a causa del objeto de la seriedad, trate diversas cosas de un modo evidentemente grave, pero la cuestión capital siempre será aquí si se hizo serio a propósito del objeto mismo de la seriedad. Este objeto lo tenemos todos bien a mano, puesto que tal objeto lo somos *nosotros mismos*.⁴⁷

Así pues, la exigencia de elegirse a sí mismo con motivo de la seriedad, es la elección más difícil en la vida de un individuo, pues esta tiene que hacerse de manera permanente debido a la tentación del acomodamiento y resignación con el orden establecido, con las opiniones de la mayoría, con la moral instituida, con las relaciones entre los hombres de acuerdo al provecho propio y nunca por el otro mismo. La excesiva reflexión que reprocha Kierkegaard a la modernidad es el dique que encuentra el individuo para erigirse como una conciencia seria: “la necesidad de la decisión es justamente lo que la reflexión expulsa o pretende expulsar, y como consecuencia de ello, el individuo sufre de mórbido, anormal entendimiento”.⁴⁸ El anormal entendimiento apunta a la razón que se posiciona como última instancia de aprobación social y científica, el progreso de ésta en concordia con la mentalidad burguesa es la mayor imposibilidad de la seriedad, pues los individuos no se toman como principio y fin de su elección sino que instauran reglas a partir de la razón que les indican cómo deben actuar, cuál debe ser su comportamiento, en pocas palabras, cómo debe ser su vida y que fines deben responder como seres existentes. La rigidez de la conciencia burguesa responde de manera adecuada donde el ímpetu de los hombres se mueve en función de lograr el correcto funcionamiento mercantil de las relaciones sociales. “Una época desapasionada no posee ningún activo: todo se convierte en transacciones con papel moneda”.⁴⁹ El desapasionamiento de la modernidad se configura a partir del espíritu de competencia y dominio que la gobierna, ante ello el individuo debe responder con decidida radicalidad y negar todo lo establecido como externo y contra-subjetivo, es decir, como dañino y repelente.

Kierkegaard apunta bien hacia donde encuentra gérmenes de la actividad y la pasión propias del hombre que se elige a sí mismo. La contrapartida entre la época de la Revolución francesa y el perezoso siglo XIX, es la medida que comporta la necesidad de una actitud crítica y decidida a revolucionar la conciencia a fin de que ésta se comprenda como libertad concreta y angustia constitutiva de la existencia. Kierkegaard contrapone como sigue las dos épocas:

En contraposición a la época de la revolución como época de acción, la época presente es la época de la publicidad, la época de los misceláneos anuncios: no sucede nada, y sin embargo hay publicidad inmediata. Una revuelta es en la época presente lo más impensable; semejante demostración de fuerza parecería ridícula a la calculadora inteligencia de la época.⁵⁰

La exigencia existencial y radicalmente revolucionaria de Kierkegaard puede parecernos difícil de acometer, y lo es. Por ello, es decididamente crítico y sabe que la conciencia de la modernidad no se encuentra ni mucho menos incomoda en un mundo de miseria y degradación de la existencia. El miedo no lo propaga la angustia, el terror no es un producto suyo, el hombre recoge lo que se ha encargado en sembrar durante el transcurso de su vida. Si la elección de su misma existencia y de su libertad no está dese el principio de su accionar sobre el mundo, el pecado de vivir

será incontrolable en la medida en que cada vez será más horroroso y frenarlo será cada vez más difícil.

6. CONCLUSIÓN

La crítica social de Kierkegaard está íntimamente ligada con su diagnóstico psicológico y social de la modernidad. Nada hace de ella una mera abstracción en busca de un lugar en las reflexiones más importantes de la historia de la filosofía. El rechazo a la sistematización del pensamiento es el síntoma que trae consigo el desvelamiento de la existencia. Una existencia desprendida de su ámbito social, de su relación consigo misma y con los otros, no es una existencia humana, el devenir lógico de la humanidad no es una interpretación digna de consideración, pues la existencia no es lógica, es contingente, ambigua y su concreción se encuentra en la elección continua de los individuos que se enfrentan ante la angustiante condición de sus vidas. La cuestión maniquea que se enfrenta ante dos posturas radicalmente contrarias no tiene lugar en Kierkegaard, para él es precisamente la contingencia de la existencia la que le permite hablar de demonios socráticos y de demonios burgueses. Ni bien ni mal, la angustia no decide moralmente, la existencia se asume como existencia concreta y en esa medida considera los eventos del devenir vital como la posibilidad de elegir en medio de la posibilidad de la libertad.

Nadie es llevado por el bien a grandes acciones y nadie es movido a pecados desvergonzados por la fuerza del mal; lo uno vale tanto como lo otro y, sin embargo, esto da justamente más razón para la habladuría, ya que la ambigüedad es una irritante incitación, y posee más retórica que la poseída por la admiración del bien y el desprecio del mal.⁵¹

Si Sócrates fue el sujeto más incómodo de Atenas, Kierkegaard fue uno de los individuos una de las subjetividades más incómodas de la modernidad. Inquietante y punzante aún para nosotros Kierkegaard revela la desgracia y la virtud de la existencia humana: “Si Sócrates fue el tábano de Atenas, Kierkegaard lo fue de Copenhague. Ambos pensadores aguijonearon las conciencias de sus contemporáneos usando la ironía y una dialéctica desconcertante”.⁵² Entiéndase aquí la ironía en el sentido de una posición subjetiva que no encuentra otro camino para comunicar la verdad, evitando los grandilocuentes sistemas filosóficos la ironía se permite saberse poseedora de la verdad al incitar al descubrimiento de ella por medio del individuo mismo, sin consejos ni formulas a priori. Es el hombre en el ejercicio de su elección quien elige la verdad y ésta no es otra que la conciencia de su existencia como un ser malogrado, rasgado, pero con la posibilidad de la libertad en sus manos. No hay más verdad que ésta y le compete al individuo saber qué hacer con ella.

El demonio kierkegaardiano es una de las tantas manifestaciones del individuo que aún no sabe qué hacer con la posibilidad de su libertad, aún no se decide a agarrarla y asumirla como propia de su condición de ser existente. Por ello, sólo

crítica o se resigna y deja que su devenir en el mundo sea tal y como le indica un poder extraño, externo e ideológico, lo paradójico es que él mismo ha contribuido a la creación de este poder. Toda la conciencia de la modernidad es el producto del pecado y cada hombre que nace alimenta esta conciencia que luego le asfixia y le impide su realización como existencia libre. Una *lucha continua* quizás sea el camino que nos queda y parece que en este momento nadie eta disponible para ello.

¹KIERKEGAARD, S., *De los papeles de alguien que todavía vive / Sobre el concepto de ironía*, Madrid, Editorial Trotta, S. A., 2000, 201.

²Ibid., 202.

³Ibid.

⁴Ibid.

⁵Con excepción de las modificaciones que aparecen entre corchetes todas las citas de este texto se han tomado al pie de la letra de las ediciones que se referencian hacia el final, siendo las cursivas y demás detalles, motivos del propio autor citado.

⁶Ibid., 203.

⁷Ibid.

⁸HEGEL, G. W. F., *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Madrid, Editorial Altaya, S. A. / Alianza Editorial, S. A., 1989, 461.

⁹HEGEL, G. W. F., *Principios de la Filosofía del Derecho. O Derecho natural y Ciencia política*, Barcelona, Editorial Edhasa, 1999, 237.

¹⁰Ibid., 427-428

¹¹KIERKEGAARD, *De los papeles de alguien que todavía vive / Sobre el concepto de ironía*, 206.

¹²Ibid., 208.

¹³GOÑI, C., *El filósofo impertinente. Kierkegaard contra el orden establecido*, Madrid, Editorial Trotta, S. A., 2013, 31.

¹⁴Para ampliar sobre este punto sugiero ver el blog de la Biblioteca Kierkegaard de Argentina y un artículo que se encuentra allí y que responde al título de *La ruptura de Kierkegaard con la iglesia oficial*, donde se puede ver que la Iglesia danesa, para la época de Kierkegaard, tenía un carácter eminentemente político. Cf. BIBLIOTECA KIERKEGAARD ARGENTINA [en línea], <<http://www.sorenkierkegaard.com.ar>> [consulta: 7/4/2016].

¹⁵KIERKEGAARD, *De los papeles de alguien que todavía vive / Sobre el concepto de ironía*, 210.

¹⁶Cf. KIERKEGAARD, S., *El concepto de la angustia*, Madrid, Alianza Editorial, S. A., 2007.

¹⁷Ibid., 201.

¹⁸Ibid., 202.

¹⁹Ibid., 203.

²⁰Ibid., 204.

²¹Ibid., 207.

²²Ibid.

²³Ibid., 211.

²⁴Ibid.

²⁵Ibid., 213.

²⁶Ibid.

²⁷Ibid., 214-215.

²⁸Ibid., 216.

²⁹Ibid., 217.

- ³⁰JACKSON, T., “Arminian edification: Kierkegaard on grace and free will”, en: HANNAY, A.; MARINO, GORDON D. (eds.), *Cambridge Companion to Kierkegaard*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998, 244.
- ³¹KIERKEGAARD, *El concepto de la angustia*, 218.
- ³²Ibid., 219.
- ³³Ibid., 220.
- ³⁴WHAL, J., *Kierkegaard*, México, Universidad Autónoma de Puebla, 1989, 56.
- ³⁵Ibid., 225.
- ³⁶Ibid., 228.
- ³⁷NEGRE, M., “Lo demoníaco en *El concepto de la angustia*”, *Thémata. Revista de filosofía*, vol. 15, (1995), 115.
- ³⁸Ibid., 116.
- ³⁹WHAL, *Kierkegaard*, 59.
- ⁴⁰KODALLE, K.M., “The utilitarian self and the «useless» passion of faith”, en: HANNAY, A.; MARINO, G.D. (eds.), *Cambridge Companion to Kierkegaard*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998, 404.
- ⁴¹El concepto de seriedad en Kierkegaard se encuentra en estrecha relación con la “certeza” y la “interioridad”. Para el danés la seriedad se presenta como la exigencia de que el hombre se tome a sí mismo como objeto, que no desvíe su atención hacia objetos que lo empujan hacia la comodidad de la no-libertad.
- ⁴²*La época presente* forma parte de un volumen que el escritor danés escribió a manera de comentario de la novela *Dos Épocas*, de su compatriota Thomasine Gyllembourg. En este texto Kierkegaard despliega una crítica hacia la forma de vida de occidente y reprocha el exceso de reflexividad que engendra una pasividad en los individuos que aparecen, de este modo, como presa fácil para cualquier forma ideológica de dominación.
- ⁴³LÖWITH, K., *De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX*, Buenos Aires, Katz Editores, 2008, 151.
- ⁴⁴KIERKEGAARD, S., *La época presente*, Madrid, Editorial Trotta, S. A., 2012, 42.
- ⁴⁵GOÑI, C., *Kierkegaard. Estamos solos ante nosotros mismos y ante Dios*, Madrid, RBA Coleccionables, S.A., 2015, 90.
- ⁴⁶KIERKEGAARD, S., *La enfermedad mortal*, Madrid, Editorial Trotta, S. A., 2008, 140.
- ⁴⁷KIERKEGAARD, *El concepto de la angustia*, 261.
- ⁴⁸KIERKEGAARD, *La época presente*, 50.
- ⁴⁹Ibid., 48.
- ⁵⁰Ibid., 43.
- ⁵¹Ibid., 53.
- ⁵²GOÑI, *Kierkegaard*, 19.

SEBASTIÁN P. BISANG

UCSF

EL ESTATUTO DEL UNIVERSAL DE GUILLERMO DE OCKHAM.

UN ABORDAJE LÓGICO-TERMINOLÓGICO¹

sebastianbisang@gmail.com

Recepción: Mayo 2016

Aceptación: Noviembre 2016

RESUMEN

El objeto del presente trabajo consiste en la determinación del estatuto del universal dentro de la postura nominalista de Guillermo de Ockham. En oposición al modelo realista de los “universales”, Ockham rechaza la existencia de naturalezas comunes que constituyan el fundamento entitativo e inteligible de las cosas. Frente a este panorama, se abre ante Ockham la difícil tarea de establecer dentro del plano gnoseológico de la representación y del plano lógico de los términos lingüísticos, el estatuto de lo “universal” en el contexto de un planteo ontológico caracterizado por la sola existencia de los “singulares” como lo estrictamente real. Partiendo de un exclusivo abordaje lógico-terminológico, aquí se procurará demostrar que para el *Venerabilis Inceptor* el “universal” no es una substancia *extra animam*, sino un signo natural presente en el intelecto que supone por varios individuos.

PALABRAS CLAVE

Nominalismo. Signo. Término. Universal. Ockham.

RESUMO

O objeto do presente trabalho consiste na determinação do estatuto do universal dentro da postura nominalista de Guillermo de Ockham. Em oposição ao modelo realista dos “universais”, Ockham descarta a existência de naturezas comuns que constituam o fundamento entitativo e inteligível das coisas. Frente a esse panorama, é aberta diante de Ockham a difícil tarefa de estabelecer dentro do plano gnosiológico da representação e do plano lógico dos termos linguísticos, o estatuto do “universal” no contexto de um enfoque ontológico caracterizado pela simples existência dos “singulares” como do estrictamente real. Partindo de uma abordagem exclusiva lógico-terminológica, procuraremos demonstrar aqui que, para o *Venerabilis Inceptor*, o “universal” não é uma substância *extra animam*, mas um signo natural no intelecto que é suposto por vários indivíduos

PALAVRAS-CHAVE

Nominalismo. Signo. Termos. Universal. Ockham.

1. INTRODUCCIÓN

La cuestión de los universales constituyó uno de los grandes temas de la Edad Media, hasta el punto de ser considerado por algunos autores de la época como el principal problema filosófico. Los intentos de respuestas a los interrogantes que la problemática plantea —la determinación del estatuto de los universales, los modos en cómo es posible conocerlos o sus relaciones con los singulares—² dio lugar a varias soluciones en la historia del pensamiento filosófico, cada una con sus matices y en ocasiones diametralmente opuestas. Ya para el siglo XIII, la posición realista extrema de corte platónico había sido dejada de lado y la escena del debate filosófico la ocupaban las posturas escotista de la *natura communis* y el realismo moderado de la *natura potentialis* o *fundamentum in re*. Para los pensadores pertenecientes a estas corrientes, la explicación y la ordenación inteligible de la realidad yacía en la existencia de una naturaleza en la estructura óptica de los singulares. Aquella aparente dispersión múltiple de los singulares que componían la realidad, era superada gracias a la presencia de esta naturaleza en sus estructuras internas.

La discusión sobre la existencia y el estatuto de las “naturalezas” desencadenó grandes controversias y reacciones, en especial por parte de los llamados nominalistas. En efecto, la afirmación de una naturaleza o esencia que constituyera la estructura entitativa de los singulares, comportaba ya una respuesta concreta al imperecedero interrogante sobre la entidad de los universales. Frente a este panorama, Guillermo de Ockham en el siglo XIV niega de lleno la existencia de una esencia o naturaleza necesaria que actuase como un elemento común a los singulares. En el marco de este contexto, el objeto del presente trabajo se circunscribe a la determinación del estatuto del universal en el pensamiento del *Venerabilis Inceptor*. La posición aquí desarrollada buscará defender que dentro del comúnmente llamado nominalismo de Ockham, el universal consiste en un signo natural *intra animam* predicable de varios, y no un objeto de carácter ficcional presente en el pensamiento.

Como señala Francisco Bertelloni, a lo largo de la Edad Media puede apreciarse, en especial desde Boecio en adelante, cómo en las diferentes respuestas que los pensadores han formulado a los interrogantes planteados por Porfirio en su *Isagoge*, ha intervenido en sus análisis del problema de los universales la presencia de tres dimensiones: la dimensión ontológica, la dimensión gnoseológica y la dimensión lógico-terminológica. Sin embargo, en el caso de la postura del fraile el tratamiento de la cuestión de los universales se circunscribe casi exclusivamente a sólo dos de estas tres dimensiones: la gnoseológica y la lógica-terminológica; dimensión esta última dentro de la cual se centrará principalmente este estudio sin perjuicio de las referencias necesarias a aspectos gnoseológicos y metafísicos. De esta forma, queda delimitado el siguiente desarrollo al tratamiento de un sólo aspecto

de la cuestión de los universales, el problema de su estatuto, atendiendo especialmente a una determinada esfera de la problemática, la lógica-terminológica.

2. LA MATERIA DEL PROBLEMA DE LOS UNIVERSALES

Colocando específicamente la atención en esta dimensión lógica-terminológica, debe recordarse, que a pesar de la metafísica del siglo XIII, los autores de los siglos XII, XIII y XIV compartieron “una primera formación común a todos ellos en la lógica de Aristóteles, en Porfirio y en Boecio, que trató del instrumento y del aprendizaje del saber, de los fundamentos del régimen mental”.³ A ello también debe sumarse la “Lógica de los modernos”, codificada por Pedro de España, que “completó el antiguo *Organon*, materia de la «vieja» y de la «nueva» lógicas del siglo XII.”⁴ Cuando Ockham se ocupó de la cuestión de los universales lo hizo dentro de este determinado contexto lógico-gramatical. Contexto de donde tomó los elementos necesarios para la elaboración de su célebre teoría de la *suppositio*,⁵ con la cual, de acuerdo a Paul Vignaux, el *Venerabilis Inceptor* expuso el problema de los universales.⁶

En efecto, si se acepta que en la proposición, ya sea hablada, escrita o mental, sus componentes, es decir, los términos, poseen un sentido, o más bien se refieren a una cosa de la cual son signos en cuyo lugar se encuentran, cabe preguntar por aquella cosa de la cual son signos los términos en un *suppositio simplex*. ¿Qué clase o de qué naturaleza es esta cosa por la cual un término supone en una suposición simple? Tomemos un ejemplo ya clásico dentro de la bibliografía sobre Ockham que se suele utilizar para esclarecer este punto. Consideremos las siguientes tres proposiciones: 1) “Hombre” es una palabra compuesta de dos sílabas. 2) El hombre camina. 3) Hombre es especie. Respecto de cada una de ellas se podría preguntar ¿qué representa en cada una el sujeto? En la primera, ejemplo de una *suppositio materialis*, se podría responder el sonido del cual la palabra está hecha. En la segunda, ejemplo de una *suppositio personalis*, una cosa real individual, un hombre determinado. Pero, en la tercera proposición, ejemplo de una *suppositio simplex*, ¿por qué cosa supone el término “hombre”? Tal vez por un “algo común” a varios individuos reales. Pero nuevamente, ¿qué es este “algo común, este *aliquid commune*”? ¿Es algo que se encuentra fuera del alma o que sólo allí reside? La discusión sobre este “algo común”, su posibilidad y su naturaleza, constituye “la materia del problema de los universales”.⁷ En pocas palabras, se trata de conocer “(...) qué género de realidad, que grado de ser indica el término «hombre» en la *suppositio simplex*”.⁸

A fin de comenzar a dar una respuesta a esta cuestión, Ockham se ocupa primero de aclarar que no es este *aliquid commune*. El *Venerabilis Inceptor* rechaza de lleno la existencia de esencias o naturalezas de carácter necesario que constituyan la estructura entitativa de los singulares, y que actuasen en consecuencia como elementos comunes a ellos. El primer argumento destinado a defender esta opinión,

es un argumento de orden teológico, el conocido principio de la *Potencia Dei*. De acuerdo a este principio, que afirma que para Dios todo es posible salvo lo que implique contradicción, la existencia de esta clase de naturalezas comporta un resabio pagano, limitador de la omnipotente voluntad divina, que debe ser negado. Las interpretaciones a ultranza del aristotelismo suscitadas en el siglo XIII por pensadores como Siger de Brabante o Boecio de Dalmacia, desencadenaron fuertes reacciones contra “(...) el necesarismo de la filosofía griega, fundado en la estabilidad de la *natura*, que, en opinión de algunos teólogos, podía llegar a comprometer la incondicional libertad propia de la omnipotencia divina”.⁹

En consonancia con la condena de 1277 del obispo de París, Etienne Tempier, al averroísmo latino, Ockham opera un giro revolucionario desde el Dios de las Ideas hacia el Dios omnipotente, al trasladar el fundamento de la constitución del mundo desde las Ideas a la Voluntad. Esta polarización desde las esencias o las naturalezas, fundamento del orden y la estabilidad de lo real tal como lo establecen las síntesis filosóficas del siglo XIII, hacia la omnipotencia divina, trae aparejado como consecuencia que todo lo creado adopte el nivel más alto de contingencialidad concebible.¹⁰ La aceptación del principio de la *Potencia Dei Absoluta*, “expresión misma de la plena libertad del actuar y del querer divino”,¹¹ lleva a Ockham a rechazar “(...) no solo la teoría de las ideas divinas, sino también todo tipo de naturalezas inmanentes a lo singulares, para centrarse en una opción decidida por esos singulares,¹² objetos concretos existentes del querer creador de Dios”.¹³

Tampoco constituye este “algo común” una *natura communis* en el modo en como Ockham interpreta la doctrina escotista de los universales. Es decir, como un “algo” que se encuentra fuera del alma en los individuos y que sólo se distingue de los mismos formalmente. De acuerdo a esta a postura,

(...) en Sócrates está la naturaleza humana, que se restringe a Sócrates por una diferencia individual, que de aquella naturaleza no se distingue realmente sino formalmente. De aquí que no sean dos cosas, sin embargo una no es formalmente la otra.¹⁴

Ockham rechaza esta afirmación al sostener que en las criaturas nunca puede darse una distinción que no sea real¹⁵ y que no es posible que en las mismas puedan convenir opuestos, como es el caso de lo común (*natura communis*) y lo propio (diferencia específica). Similar crítica formula el *Venerabilis Inceptor* a la *natura potentialis* o *fundamentum in re* de Tomás de Aquino, y más específicamente de Enrique de Harclay, al reducir el realismo moderado a una contradicción violatoria de la distinción real.

Pero entonces, si todo ello se acepta ¿cómo es que convienen los individuos semejantes? Ockham rechaza el argumento que afirma que si dos sustancias singulares convienen entre sí más que con una tercera, de ello se puede concluir que

necesariamente existe un “algo” más en lo que convienen las dos primeras: “(...) no se sigue «Sócrates y Platón convienen más que Sócrates y un asno, entonces en algo más convienen»”.¹⁶ Para el fraile, es suficiente que los individuos singulares convengan más por sí mismos:

Así, digo que Sócrates por su alma intelectual conviene más con Platón que con un asno, y en todo conviene más con Platón que con un asno. De aquí que según la fuerza del discurso no se debe aceptar que Sócrates y Platón convienen en algo que es la esencia de la ellos, sino que se debe aceptar que convienen por algunas cosas, ya que [convienen] por sus formas y por sí mismos.¹⁷

Se comprende así porque Ockham traslada el tratamiento clásico del problema de los universales a la esfera gnoseológica y a la esfera lógico-terminológica, dejando de lado la dimensión propiamente ontológica: no existe una cosa tal como una *res universalis*.

3. LA TEORÍA DE LOS TÉRMINOS

De esta forma, tras haber quedada vedada la posibilidad de que el *aliquid commune*, por el cual el término “hombre” supone en la suposición simple, posea una realidad *extra animam*, Ockham lleva el tratamiento de la problemática al plano del espíritu, y más precisamente al estudio de los términos. Si bien es cierto que el interrogante sobre si ese “algo común” es real o no, consiste en una cuestión que corresponde sólo al metafísico, no obstante, sí es tarea del lógico ocuparse de los términos. Afirma Ockham que es propio del saber del lógico el conocimiento de los términos, y más particularmente, que “(...) no basta al lógico un conocimiento tan general de los términos, sino que precisa conocer los términos más en especial (...)”.¹⁸ Se abre así un nuevo interrogante fundamental sobre los universales: ¿son una cualidad real del alma o son un objeto de carácter ficcional presente en el pensamiento? A fin de comprender la respuesta que el *Venerabilis Inceptor* da a esta pregunta, es preciso comenzar a atender a algunos aspectos de su teoría de los términos.

En los primeros trece capítulos de la primera parte de la *Suma de Lógica*, Ockham propone un conjunto de definiciones iniciales y de clasificaciones generales de los términos y de las proposiciones. Allí establece, basándose en su propia interpretación de los *Primeros analíticos* de Aristóteles, que toda proposición se compone de partes llamadas términos. Más específicamente, el fraile entiende por “término”, en sentido estricto, un elemento simple distinto de la oración, que tomado significativamente puede operar como sujeto y predicado de una proposición.¹⁹ Un término significa cuando supone por algo, es decir, cuando toma el lugar de una cosa en la proposición, de tal forma que este término se pueda predicar de un pronombre que demuestre ese algo por lo que se supone, por medio del verbo “es”.²⁰ De este modo, el término “hombre” significa Platón, dado que la proposición “Este es

hombre” señalando a Platón, es decir, mostrando al referente singular junto al uso del pronombre demostrativo, es verdadera. Esta noción de la significación fuertemente vinculada con la actividad de indicar o mostrar algo distinto de sí mismo, convierte al término en una señal de las cosas, en lugar de constituir un elemento proposicional con cierto contenido objetivo en el cual las mismas se conocen.

Sin embargo, los términos no son todos de la misma naturaleza, por lo que un perfecto conocimiento de los mismos demanda un conjunto de divisiones clasificatorias. Del mismo modo en como una proposición puede ser escrita, hablada y concebida,²¹ el término también puede ser escrito, hablado o concebido. El término escrito es un componente de una proposición escrita en algún cuerpo que puede ser percibido de forma visual. El término hablado es una parte de una proposición proferida por la boca susceptible de ser aprehendido por el oído. Mientras que el término concebido “(...) es una intención o pasión del alma que naturalmente significa o cosignifica algo, es apto por naturaleza para ser parte de la proposición mental, y por lo mismo es apto por naturaleza para suponer (*supponere*)”.²²

En Ockham la distinción entre términos escritos, términos hablados y términos concebidos no es una distinción meramente de nivel, que no obstante la divergencia de planos guarda o respeta una simetría en las características de los mismos. En este sentido, bien pueden señalarse al menos tres grandes diferencias entre el término hablado o escrito y el término concebido. La primera de ellas es respecto al modo de significar, ya sea este de forma natural o por institución voluntaria. Mientras “el concepto o pasión del alma significa naturalmente aquello que significa, (...) el término hablado o el escrito nada significa sino por institución voluntaria.”²³ De lo que se sigue “(...) que el término hablado o el escrito puede cambiar su significado a voluntad, pero el término concebido no cambia su significado a voluntad de cualquiera”.²⁴

Una segunda diferencia, radica en las categorías y accidentes gramaticales que son comunes y propios a cada clase de términos. Las palabras y las intenciones del alma pueden ser nombres, verbos, pronombres, adverbios, conjunciones o preposiciones, pero los participios y los sinónimos no corresponden en el alma a intenciones diferentes. Del mismo modo, se da con los accidentes gramaticales. Los accidentes gramaticales de los nombres mentales son también los accidentes gramaticales de los nombres hablados y escritos, pero no a la inversa. Es así como puede encontrarse que el caso y el número son accidentes comunes a los nombres hablados y a los nombres mentales, pero el género y la declinación sólo son propios de los nombres hablados o escritos. Un análisis similar puede realizarse respecto a los accidentes de los verbos.

Y finalmente, una última diferencia importante puede hallarse en la relación de subordinación de los términos hablados o escritos a los términos concebidos. Sin

embargo, esta subordinación no debe entenderse en el sentido de que “(...) las palabras mismas signifiquen siempre en sentido primero y propio los conceptos mismo del alma”,²⁵ sino que “(...) las palabras se imponen para significar aquellas mismas cosas que son significadas por los conceptos de la mente, de tal modo que el concepto significa primaria y naturalmente algo y secundariamente la palabra significa eso mismo”.²⁶ Es decir, los términos hablados o escritos significan las mismas cosas que los términos mentales,²⁷ pero no porque signifiquen estos últimos, al modo de una mediación mental hacia las cosas, sino porque se ha establecido de forma convencional que su significado sea el mismo que el de los términos mentales. Como consecuencia de ello, la significación de un término hablado o escrito puede cambiar con una nueva imposición o por una alteración del significado del término mental del que depende.²⁸ Como señala Boehner, se da tanto una relación directa entre los conceptos y las cosas como entre las palabras y las cosas a las cuales se les han impuesto como nombres.²⁹ Queda de este modo abierto el camino hacia la espinosa discusión sobre si en Ockham es posible encontrar una acepción del significar de corte intencional, además de la acepción claramente extensionalista presente a lo largo de toda la *Suma de Lógica*.³⁰

Tras exponer estas diferencias entre los términos hablados o escritos y los términos mentales, Ockham continua con un extenso análisis sobre las intenciones del alma o de los signos naturales —así también llamadas puesto que son aptas para suponer naturalmente por algo y hacer llegar al conocimiento de ello—³¹ y con el desarrollo de varias clases de clasificaciones sobre los mismos, de las cuales una de ellas resulta de especial interés por su pertinencia con el problema de los universales. Es la célebre distinción entre términos de primera intención y términos de segunda intención, que debe guardarse el cuidado de no confundir con los términos de primera imposición y los términos de segunda imposición. Mientras que estos últimos corresponden exclusivamente a una división de los nombres que significan a voluntad, es decir los términos hablados o escritos, los términos de primera y segunda intención es una diferenciación que sólo se establece dentro del campo de los signos que significan naturalmente.³² Al momento de definir que es un término de primera intención, Ockham afirma que es aquél “(...) que es signo de alguna cosa que no es un signo tal, sea o no que signifique un signo tal al tiempo con esto”.³³ Es decir, el término de primera intención es una intención del alma o un signo natural que no significa o no supone por otro signo sino por una cosa distinta. Por ejemplo, el nombre “Platón” es un término de primera imposición puesto que supone por la sustancia singular de aquel pensador griego que vivió en la Atenas de los siglos V y IV a.C.³⁴ En el caso del término “hombre” sucede lo mismo, salvo que en lugar de suponer por una sustancia individual es apto para hacerlo por varios individuos.³⁵ Un término de primera intención, continua Ockham, “(...) es aquella intención del alma que es predicable de todos los hombres y de un modo parecido la intención predicable de todas las blancuras y negruras y así de los otros”.³⁶

Por su parte, los términos de segunda intención son definidos como aquellas intenciones del alma que son signo de las intenciones primeras, “(...) cuales son tales intenciones [como] «género», «especie» y las de este estilo”.³⁷ Del mismo modo que cuando de todos los hombres se predica una intención del alma que es común a todos ellos, así también “(...) de aquellas intenciones que significan y suponen por las cosas se predica una intención común”.³⁸ En las proposiciones “hombre es especie”, “asno es especie”, “caballo es especie”, el término “especie” es un término de segunda intención, es decir, es un signo natural que se predica de otros varios conceptos mentales, “hombre”, “asno” y “caballo”, y supone por ellos sin suponer por las sustancias singulares que éstos últimos significan.

¿Y qué sucede con el término “universal”? Con este término ocurre lo mismo que con los términos “género”, “especie” u otros similares, es decir, el término “universal” es un término de segunda intención. “Se dijo, afirma Ockham, que términos de segunda intención son tales [como] «universal», «género», «especie», etc.”.³⁹ Sin embargo, continua el *Venerabilis Inceptor*, antes de hablar del término “universal”, “(...) que se predica de todo universal”,⁴⁰ es preciso discutir el término “(...) singular opuesto a él”.⁴¹ Es así como afirma que el término “singular” se toma de dos modos:

De un modo este nombre significa todo aquello que es uno y no varios. Y de este modo quienes sostienen que el universal es alguna cualidad de la mente predicable de varios, sin embargo no por sí sino por aquellos varios, tienen que decir que cualquier universal es verdadera y realmente un singular: pues así como cualquier palabra, tan común como sea por institución, es verdadera y realmente singular y una en número, pues es una y no varias, así una intención del alma, que significa varias cosas fuera [de ella] es verdadera y realmente singular y una en número, pues es una cosa y no varias, aunque signifique varias cosas.⁴²

Y,

De otro modo se toma este nombre «singular» por todo aquello que es uno y no varios, ni es por naturaleza signo de varios. Y tomando así «singular» ningún universal es singular, porque cualquier universal es por naturaleza signo de varios y por naturaleza se predica de varios.⁴³

De ello se desprende que si por el término “universal” se llama a aquello que no es uno en número, no existe nada que sea universal.⁴⁴ Hay que decir entonces que:

(...) cualquier universal es una cosa singular, y por eso no es universal sino por la significación, porque es signo de varios. (...) Así una intención del alma se dice universal, porque es un signo predicable de varios; y también se dice singular, porque es una cosa y no varias cosas.⁴⁵

Cabe advertir, que si bien es cierto que de todo ello resulta que el universal constituye para Ockham una intención del alma o un signo natural que se predica de

muchos, no todos los universales lo hacen del mismo modo. Es preciso determinar de cuantas maneras es posible predicar los distintos universales a fin establecer sus diferentes clases. Es así como primero puede afirmarse que el universal puede predicarse esencialmente, es decir, que “(...) por aquél corresponda adecuadamente responder a la pregunta hecha por la esencia (*per quid*) del algo”.⁴⁶ Esto puede darse de dos modos distintos: si las cosas de las que se predica son todas semejantes de manera que todas convienen esencialmente, se obtiene la especie especialísima, mientras que si las cosas de las que se predica son desemejantes en su todo o en alguna de sus partes, se está frente al género. Por otro lado, si el universal no se predica esencialmente, esto puede ser también de dos modos distintos: primero, respecto a cosas de las cuales expresa una parte de ellas y no otra, sin expresar nada extrínseco de las mismas, que es la llamada diferencia, y segundo, para expresar o conllevar algo que no es parte de la cosa. Si ese algo que no es parte de la cosa es contingente, el universal se llama accidente, si es necesario, el universal se conoce como propio.

Finalmente, tras haber reconocido Ockham al universal el estatuto de un término mental presente en el intelecto, instaura respecto a la tradición un nuevo sistema de coordenadas desde donde responder al interrogante inicialmente planteado, sobre el “algo común” por el que el término “hombre” supone en la suposición simple “Hombre es especie”. El término “hombre” ya no supondrá más por ninguna clase de substancia *extra animam*, al estilo de naturaleza universal o una esencia real como ocurría en el caso del Aquinate, sino que lo hará por una intención del alma. Como bien señala Alfonso Flórez, “la suposición simple se da cuando un término supone por una intención del alma y no se toma significativamente”.⁴⁷ Aquí, la intención del alma “hombre” supone por sí misma⁴⁸ como mero concepto mental y no como signo de algo. Mientras que su predicado, el término “especie” no supone por sí mismo puesto que ello tornaría la proposición ininteligible o incluso falsa. El término “especie” supone personalmente por el término “hombre” en tanto concepto mental no tomado significativamente.⁴⁹ Como concluye Ignacio del Carril, el motivo de esto último es evidente, ya que “(...) la especie es una segunda intención, esto es, un signo de signos; por lo tanto, en este enunciado, “especie” está tomado significativamente. Luego, supone personalmente”.⁵⁰

4. EL UNIVERSAL COMO INTELECCIÓN Y CUALIDAD DE LA MENTE

Ya habiendo quedado establecido que el universal en Ockham no es una substancia *extra animam*, sino una intención del alma, bien vale preguntar ahora por la naturaleza de la misma, es decir, ¿en qué consiste más precisamente esto que en alma es un signo con tales características? Frente a este interrogante, el *Venerabilis Inceptor* esboza tres posibles respuestas. Primero, que sea algo forjado en el alma. Segundo, que constituya “(...) alguna cualidad existente subjetivamente en el alma,

distinta del acto de entender”.⁵¹ O tercero, que sea el mismo acto de entender.⁵² Posición esta última por la cual Ockham manifiesta preferencia al afirmar lo siguiente en claro uso del principio de economía:

Y / a favor de esto hay esta razón que «en vano se hace con más lo que puede hacerse con menos». Pero todas las cosas que se salvan suponiendo algo distinto del acto de entender se pueden salvar sin tal [algo] distinto, ya que suponer por otro y significar otro puede convenir tanto al acto de entender como a otro signo. Entonces del acto de entender no se precisa suponer algo más.⁵³

Varias líneas más adelante, y ya específicamente en relación con los universales, Ockham defiende la misma opinión de un modo más decidido:

Y por eso simplemente hay que aceptar que ningún universal es sustancia, de cualquier modo que se le considere. Pero cualquier universal es una intención del alma, que según una opinión probable no difiere del acto de entender. Por lo que dicen que la intelección por la que entiendo un hombre es un signo natural de los hombres, tan natural como el quejido es signo de la enfermedad o de la tristeza o de dolor; y es un signo tal el que puede estar por los hombres en las proposiciones mentales, así como una palabra puede estar por las cosas en las proposiciones habladas.⁵⁴

A diferencia de las posturas tradicionales como las de Santo Tomás de Aquino o Duns Escoto, que reconocían una distinción entre el acto de entender y el concepto, producto este último del primero, Ockham defiende la no necesidad de tal diferenciación. Tanto el “significar” como el “suponer” pueden ser atribuidos a las mismas intelecciones, sin tener que recurrir a un intermediario diferente del acto de entender. De este modo, los universales son concebidos como intelecciones que son signos de muchos por los cuales pueden suponer en las proposiciones mentales. Postura que no excluye la posibilidad de comprender a las intenciones del alma como cualidades de la misma, es decir, como accidentes del alma, siempre y cuando se observe el cuidado de no entenderlas como algo distinto a las intelecciones:

Puede haber otra opinión, que la pasión del alma es el mismo acto de entender. Dado que esta opinión me parece la más probable de entre todas las opiniones que sostienen que estas pasiones existen subjetiva y realmente en el alma como verdaderas cualidades de la misma, por lo tanto, con respecto a esta opinión yo deberé primero determinar el modo más conveniente de afirmarla, si es que debe de ser afirmada.⁵⁵

Y en el mismo sentido, un poco más adelante en el *Proemium del Expositio in Perihermeneias*:

Por lo tanto, cualquier persona que quisiera podría sostener esta opinión, [a saber], que las pasiones del alma de las cuales el Filósofo está hablando son intelecciones. Ésta es una opinión probable, y concuerda con las precedentes en la conclusión general que las pasiones del alma son verdaderas cualidades de la mente.⁵⁶

Por último, continuando en esta línea y sin ánimos de entrar en consideraciones más bien propias de la gnoseología del fraile, cabe rescatar que la intelección, signo de las cosas, es entendida por el *Venerabilis Inceptor* como una reacción psico-física originada en dos causas: el intelecto y la sustancia singular. La importancia de esta aclaración reside en que a diferencia de la corriente realista, que comprendía que la naturalidad del concepto yacía en su contenido objetivo esencial, en el nominalismo de Ockham tal naturalidad se explica a la luz del origen psico-físico del concepto. En efecto, cuando Ockham afirma que el concepto es un signo, “(...) no quiere decir que es una realidad en la que conocemos las cosas, como si fuera algo con cierto contenido intencional objetivo extraído de la esencia de lo real, como sostenía el realismo moderado.”⁵⁷ Cuando una cosa se coloca delante de la inteligencia humana, ésta última de modo espontáneo produce un acto psíquico, que es el concepto mismo. “El concepto es un signo natural justamente en virtud de esa espontaneidad inconsciente e involuntaria que caracteriza su génesis.”⁵⁸ Y como tal, es una intelección que señala cosas o es índice de algo otro.

5. CONCLUSIÓN

De todo lo expuesto, puede sostenerse a modo de conclusión que dentro de la postura adoptada por Ockham, el universal no es una substancia *extra animam*, ya sea entendida como una *natura communis* o una *natura potentialis* o *fundamentum in re*. El universal para el *Venerabilis Inceptor* es antes que todo un término, y más específicamente, un término mental o una intención del alma que es apta para ser predicada de muchos. Y que a diferencia del formalismo escotista y el realismo moderado, no se distingue del mismo acto de entender, ni posee un contenido intencional objetivo esencial, sino que se limita a señalar varias cosas.

¹ Trabajo realizado en el marco del Proyecto de Investigación “Lo *universal* y lo *particular*. En torno a la significación de dos categorías ontológicas para la interpretación política”, de la Secretaría de Ciencias y Técnica de la Universidad Católica de Santa Fe (Arg.).

² Francisco Bertelloni advierte en su estudio preliminar a la compilación de texto sugerida por Antonio Tursi, como la cuestión de los universales no se reduce a la sola pregunta sobre qué tipo de existencia tiene la *res universalis*, sino también sobre la manera como se accede a su conocimiento y la clase de relación que se da entre los universales y lo singulares. Cf. TURSI, A. (Comp.), *La cuestión de los universales en la Edad Media: selección de textos de Porfirio, Boecio y Pedro Abelardo*, Winograd (1 era. ed.), Buenos Aires, 2010, 13. En una línea similar, se ubica Mauricio Beuchot con su distinción de las disciplinas filosóficas involucradas en el estudio de los universales. Cf. BEUCHOT, M., *El problema de los universales*, Universidad Autónoma del Estado de México (1era. ed.), Distrito Federal, 1981, 18.

³ VIGNAUX, P., *El pensamiento en la Edad Media* (trad. Tomás Secovia), Fondo de Cultura Económica, México, 1954, 161.

⁴ *Ibid.*, 162.

⁵ No forma parte de la intención de este trabajo el desarrollo exhaustivo de la compleja teoría de la suposición. Se recurrirá al uso de sus nociones generales cuando la problemática sobre el estatuto de los

universales así lo amerite. Para una introducción histórico-conceptual a la teoría de la suposición de Guillermo de Ockham puede verse en ANDRÉS, T., *El Nominalismo de Guillermo de Ockham como Filosofía del Lenguaje*, Gredos, Madrid, 1967, 219-271.

⁶ Cf. VIGNAUX, P., *El pensamiento en la Edad Media*, 162.

⁷ Ibid.

⁸ Ibid. La primera respuesta de Ockham a este interrogante sobre el “algo común” a varios individuos reales singulares, es una respuesta basada en una diferenciación de competencias de la lógica y de la metafísica. Estableciendo diferentes ámbitos de pertinencia, sostiene que el problema de la realidad del *aliquid commune* no es incumbencia del lógico, sino más bien del metafísico. Sin embargo, a pesar de esta delimitación de disciplinas, pueden encontrarse a lo largo de la *Suma de Lógica* varias referencias al respecto.

⁹ FILIPPI, S., “Algunas consideraciones sobre el fin de la edad media y el destino de la civilización contemporánea” [en línea], Tábano, 8 (2012). Disponible en: <http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/revistas/algunas-consideraciones-fin-edad-media.pdf> [Fecha de consulta: 27 de julio de 2015], 104.

¹⁰ Si bien es cierto que de acuerdo a la aplicación del principio de la *Potencia Dei Absoluta* no existe ni antes ni después del querer divino ninguna clase de orden metafísico, ello no excluye no obstante, la existencia de un orden contingente organizador o sistematizador de la múltiple dispersión de los singulares. Aun así, la estructura entitativa de los seres singulares no posee ningún elemento de carácter necesario.

¹¹ LARRE, O., *La filosofía natural de Ockham: una fenomenología del individuo*, EUNSA (1era. ed.), Navarra, 2000, 19.

¹² El singular o el individuo constituye el punto de arranque del ockhamismo. Este dato desde donde es preciso partir, no representa para el fraile ningún problema vinculado a la cuestión de la individuación. En efecto, “(...) querer crear un problema sobre la singularidad o sobre la individuación constituye un sinsentido semejante al de querer encender una candela para ver la luz del sol.” Ibid., 14. Para Ockham, el verdadero desafío reside en explicar más bien cómo es posible lo universal.

¹³ Ibid., 19.

¹⁴ OCKHAM, G., *Suma de Lógica* (trad. Alfonso Flórez Flórez), Norma – Cara y Cruz, Santafé de Bogotá, 1994 (en adelante: SL), 71.

¹⁵ Para el *Venerabilis Inceptor* todo ente real es numéricamente uno, simple y realmente distinto de cualquier otro ente real, y lo es por sí mismo sin necesidad de recurrir a ningún tipo de distinción formal o de razón.

¹⁶ SL, 76.

¹⁷ SL, 76-77. Líneas antes, Ockham advertía que por lo mismo, es decir por la forma, los individuos “(...) convienen específicamente y realmente difieren numéricamente.” SL, 76. Sobre la concepción hilemórfica de los entes en Ockham Cf. LARRE, O., *La filosofía natural de Ockham*, 113-114. Sobre la singularidad de las formas Cf. Ibid., 122-123. Sobre la ausencia en los entes de una naturaleza o una esencia que funde la universalidad del concepto Cf. BEUCHOT, M., *El problema de los universales*, 153-154.

¹⁸ SL, 63.

¹⁹ Cf. Ibid., 16-17.

²⁰ Cf. Ibid., 57-58.

²¹ Sobre esta triple diferenciación de las oraciones en Boecio, puede verse en su *Comentario “Sobre la Interpretación” (Sobre el libro de la interpretación)* el capítulo “Sobre los signos”.

²² SL, 14. Sobre la influencia de San Agustín en Ockham respecto a las llamadas palabras mentales puede verse en *De Trinitate* el capítulo XV, 10, 19; 12, 22; 27, 50.

²³ SL, 15.

²⁴ Ibid.

²⁵ Ibid., 14.

²⁶ Ibid.

²⁷ Cf. ECO, H., *Significado y denotación de Boecio a Ockham* (trad. Magdalena Holguín y Fabio Ramírez), en: *A propósito de Guillermo de Ockham y su obra*, Norma – Cara y Cruz, Santafé de Bogotá, 1994, 39.

²⁸ Cf. FLOREZ, A., *El pensamiento de Ockham*, en: *A propósito de Guillermo de Ockham y su obra*, Norma – Cara y Cruz, Santafé de Bogotá, 1994, 77. Respecto a una profundización de esta relación de subordinación véase, por ejemplo, el capítulo de 13 de *Suma de Lógica* donde se desarrollan los términos unívocos y equívocos. Allí se señala que las palabras (términos instituidos a voluntad) significan una cosa o varias cosas y se subordinan a uno (términos unívocos) o a varios (términos equívocos) conceptos.

²⁹ Cf. BOEHNER, P., “Ockham’s theory of signification” en *Collected Articles on Ockham*, The Franciscan Institute of St. Bonaventure, Nueva York, 1958, 221.

³⁰ Respecto al problema de la connotación (intencional) y la denotación (extensional) se puede confrontar las cuatro acepciones de “significar” desarrolladas por Ockham en el capítulo 33 de la *Suma de Lógica*. También puede verse: BOEHNER, P., “Ockham’s theory of signification” en *Collected Articles on Ockham*, The Franciscan Institute of St. Bonaventure, Nueva York, 1958; ECO, H., *Significado y denotación de Boecio a Ockham* (trad. Magdalena Holguín y Fabio Ramírez), en: *A propósito de Guillermo de Ockham y su obra*, Norma – Cara y Cruz, Santafé de Bogotá, 1994; MIRABELL, I., *Guillermo de Ockham y su crítica lógica-pragmática al pensamiento realista*, Cuadernos de Anuario Filosófico, 1998.

³¹ Cf. SL, 16-17.

³² Cf. Caps. 11 y 12 de la *Suma de Lógica*. La advertencia no es una advertencia ociosa basada en consideraciones puristas, sino que se encuentra animada en la distinción de planos, los términos hablados o escritos y los términos mentales, que plantea la cuestión de la determinación del tipo vínculo existente entre ambos. Aquí pueden encontrarse argumentos para matizar la posición de Humberto Eco sobre que en Ockham “(...) la relación entre las palabras y los conceptos es ignorada.” ECO, H., *Significado y denotación de Boecio a Ockham*, 39. Véase al respecto, por ejemplo, la descripción de los nombres de primera imposición en sentido restringido.

³³ SL, 58.

³⁴ Sobre la posibilidad de que un término suponga por una sustancia individual ya no existente en el presente, Ockham afirma en el capítulo 33 de la *Suma de Lógica* al desarrollar la segunda acepción del término “significar”: “Se toma de otro modo «significar» cuando aquel signo puede suponer por aquello en alguna proposición de pretérito o de futuro o de presente o en alguna proposición modal verdadera. (...) Tomando del segundo modo «significar» y su «significado» correspondiente, la palabra o el concepto no se apartan de su significado por el solo cambio de la cosa externa.” SL, 124.

³⁵ Respecto de que el término “hombre” pueda significar todos los hombres singulares Cf. *Ibid.*, 78.

³⁶ *Ibid.*, 58.

³⁷ *Ibid.*

³⁸ *Ibid.*, 59.

³⁹ *Ibid.*, 63.

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ *Ibid.* Resulta importante advertir que en este fragmento Ockham concibe al “universal” como opuesto al “singular”, y que dado lo desarrollado con anterioridad, los opuestos no pueden coexistir al constituir ello una violación del principio de no contradicción.

⁴² *Ibid.*, 63-64.

⁴³ *Ibid.*, 64.

⁴⁴ Respecto al desarrollo completo de la imposibilidad de que el universal sea algo que no es uno en número, es decir, que sea varias cosas, véase en el capítulo 15 de la *Suma de Lógica* el primer argumento contra el universal como una sustancia externa y el problema lógico de la progresión al infinito que ello acarrea.

⁴⁵ SL, 64-65.

⁴⁶ *Ibid.*, 80.

⁴⁷ FLOREZ, A., *El pensamiento de Ockham*, 81.

⁴⁸ Respecto a que un término mental suponga por sí mismo Cf. SL, 250-251, 262-263.

⁴⁹ Cf. DEL CARRIL, I., *La teoría del signo en Guillermo de Ockham. Implicancias epistemológicas*, dirigida por Olga Larre, Tesis de Licenciatura en Filosofía, Pontificia Universidad Católica Argentina, Facultad de Filosofía y Letras, Buenos Aires, 2005, 88.

⁵⁰ *Ibid.*, 90. Cf. SL, 261.

⁵¹ SL, 57.

⁵² Para una exposición más exhaustiva de estas tres posibles respuestas ver ANDRÉS, T., *El Nominalismo de Guillermo de Ockham como Filosofía del Lenguaje*, 117-136.

⁵³ SL, 57.

⁵⁴ *Ibid.*, 69.

⁵⁵ OCKHAM, W., *Commentary on Aristotle's on Interpretation*, Prologue, § 6, lins. 67-71, en SPADE, P., *History of the Problem of Universal in the Middle Ages: Notes and Text*, 1996, 159. La traducción del inglés al español es propia.

⁵⁶ *Ibid.*, § 6, lins. 278-281, 165. La traducción del inglés al español es propia.

⁵⁷ DEL CARRIL, I., *La teoría del signo en Guillermo de Ockham*, 56. Sobre este modo esencialista de entender el concepto Cf. REGO, F., *La polémica de los universales: sus autores y sus textos*, Gladius (1era. ed.), Buenos Aires, 2005, 1-20, 23-25.

⁵⁸ DEL CARRIL, I., *La teoría del signo en Guillermo de Ockham*, 56.

RESEÑAS BIBLIOGRÁFICAS

SAN MARTÍN, J., *La nueva imagen de Husserl. Lecciones de Guanajuato*, Ed. Trotta, Madrid, 2015, 204 pp. ISBN 978-84-9879-591-2.

Todo gran filósofo que ha significado un cambio de rumbo para las filosofías subsiguientes fue puesto como objeto de estudio bajo clasificaciones que dividen su pensamiento en giros, etapas, abandonos o recuperaciones. Edmund Husserl no escapa a dicho tratamiento y tal vez sea, además, uno de los casos que mejor ejemplifica cómo dichas categorías pueden condicionar su recepción. Dicha determinación de lecturas resulta más que significativa en los casos de traducción de obras, puesto que media una importante brecha entre el lector y el acceso del material en el idioma original. De modo que toda traducción está mediada por una interpretación del traductor que, de no ser puesta de manifiesto, puede llevar a atribuir al filósofo matices en la argumentación que en realidad responden a una lectura interesada. En el caso de las ediciones en español de la obra de Husserl esto es más que palpable. Hace pocos años que se cuenta con traducciones alternativas de sus obras centrales, de modo que las comparaciones de interpretaciones que median las traducciones es un trabajo que referentes de la recepción de la obra husserliana realizan paulatinamente. Este breve diagnóstico de la recepción de la obra de Husserl es expuesto claramente y sin tapujos por Javier San Martín en su libro *La nueva imagen de Husserl. Lecciones de Guanajuato*.

Dentro del círculo de investigadores de la obra de Husserl ya no es posible seguir hablando de un solo Husserl. El libro de San Martín hace las veces de llamado de atención respecto a las traducciones y ediciones que el investigador utiliza, con el afán de, al menos, poner de manifiesto que se parte de un punto de vista que implica ya una concepción de Husserl. Como su título lo anticipa habría un nuevo y un viejo Husserl, y es en las primeras páginas que San Martín afirma que no se trata de una división sostenida enteramente en una división histórica o en un giro del pensamiento husserliano, sino que refiere a interpretaciones –en algunos casos distorsionantes– que se han sedimentado a lo largo de su recepción. En este sentido considero que el trabajo realizado por San Martín es valiosísimo, puesto que explicita lo que quien estudia seriamente al padre de la fenomenología se encuentra al interiorizarse en los pormenores de las discusiones acerca de su legado.

El trabajo de San Martín surge de los textos elaborados para impartir un curso en el programa de doctorado en la Universidad de Guanajuato en el año 2012, lo que se trasluce en la exposición clara de los temas sin carecer de las referencias bibliográficas necesarias. A modo de esquema histórico, San Martín hace uso de la división clásica del pensamiento husserliano que responde a las tres universidades en las que se desempeñó como profesor: Halle, Gotinga y Friburgo. A lo largo de su

trabajo, San Martín realiza el notable intento de relacionar las preocupaciones tardías de Husserl con su proyecto fenomenológico inicial. El resultado de este recorrido es la exposición de la fenomenología husserliana como respondiendo a un proyecto filosófico sólido, crítico y susceptible de ser actualizado conforme el avance de las investigaciones.

En la Lección Primera San Martín presenta una reseña biográfica del filósofo y precisiones en relación a sus obras publicadas, para luego dedicarse de lleno a explicitar lo que considera bajo los títulos de “Husserl convencional” y “nuevo Husserl”. Uno de los factores que contribuyeron a la construcción de la primera imagen fueron las críticas de Martin Heidegger hacia el pensamiento husserliano, especialmente luego de la publicación de *Ideas I* en 1913. Heidegger consideraba que Husserl tenía como idea directriz de su proyecto la seguridad del conocimiento, de modo que le atribuía a la conciencia una importancia mayor y lo situaba en continuidad con la filosofía de corte cartesiana. La refutación del psicologismo por parte de Husserl, obrada principalmente en el primer tomo de *Investigaciones Lógicas*, alimentaba de modo considerable esta crítica de Heidegger. De modo que San Martín encuentra que la imagen del Husserl “convencional” está mediada en gran parte por las interpretaciones de Heidegger.

El segundo factor que alimenta esta imagen lo constituyen las críticas de José Ortega y Gasset y el tratamiento que éste hizo de *La Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. La crítica más contundente consiste en considerarlo un filósofo de esencias ajeno a la vida, donde la ausencia de la historia es claramente palpable. Cuando Ortega logra tener acceso a *Crisis* –lo que invalidaría al menos en parte su crítica– no la toma en consideración puesto que erróneamente atribuye el texto a Eugen Fink, discípulo de Husserl.

El tercer factor que colaboró en la construcción de la imagen del Husserl convencional fue resultado del solipsismo que supuestamente socavaba los cimientos de la fenomenología. Al proceder el fenomenólogo por vía individual, al comenzar la investigación fenomenológica por el análisis de las vivencias, la fenomenología parecía no haber superado un cartesianismo moderno. Esta sospecha que surgió con la publicación de *Ideas I* pareció hallar confirmación en las Conferencias de París de 1929 que dieron lugar a *Meditaciones Cartesianas* de 1931. Si bien Husserl se ha dedicado a mostrar cómo el carácter trascendental de la fenomenología supera cualquier instancia individual y cómo no se deja nunca de lado la vida ordinaria y la relación con otros individuos, tales desarrollos vieron la luz muy tarde, cuando la fenomenología ya era concebida como una filosofía meramente idealista.

La clave de lectura que configura la imagen del nuevo Husserl encuentra su origen claro en la publicación de la obra de Donn Welton *The new Husserl. A critical reader* en el año 2003. Los manuscritos de Husserl que paulatinamente comenzaron

a ser publicados manifestaban cierta inconsistencia al interior de su concepción convencional, pero las colaboraciones reunidas en el libro de Welton terminaron por considerar erróneas algunas interpretaciones. De este modo San Martín identifica sin rodeos el Husserl extraído de la lectura de los manuscritos con el nuevo Husserl y lo opone expresamente al Husserl convencional. El carácter de “nuevo” que este Husserl revestía no respondía, según San Martín, a un descubrimiento, sino al carácter de público que adquirió un Husserl que siempre estuvo ahí. La influencia que los discípulos de Husserl ejercieron para dar lugar a esta perspectiva fue decisiva. Eran ellos los que conocían desde dentro los problemas a los que Husserl se enfrentaba para expresar sus reflexiones. A través de ellos la fenomenología se expandió hacia Francia y comenzó a gestarse una concepción de Husserl que difería en gran parte de aquella convencional establecida en Alemania.

Esta caracterización de los dos modos en los que Husserl ha sido y continúa siendo estudiado es lo que guía la exposición de su filosofía. San Martín recorre los tópicos centrales y muestra cómo distintas comprensiones de éstos se vieron influidas por la forma convencional de estudiar a Husserl. Un ejemplo claro y que se reitera a lo largo del libro es la interpretación de J. Gaos que repercutió directamente en las obras husserlianas que tradujo al español. San Martín cita casos donde el sentido de las afirmaciones de Husserl difiere de modo considerable respecto a las traducciones realizadas posteriormente por Antonio Ziri6n Quijano, otro especialista en Husserl.

En la Lección Segunda San Martín se dedica al recorrido más hist6rico del libro, en el que se detiene en la divisi6n de la producci6n husserliana de acuerdo a las tres universidades en las que se desempeñ6 como profesor. El autor sintetiza en un par de ideas los temas principales de cada etapa, con el objetivo de mostrar una recurrencia temática en la fenomenología que avanza con la producci6n del mismo Husserl. Esta lecci6n no abunda en definiciones de los conceptos nodales de la fenomenología husserliana sino que el acento est6 puesto en las cuestiones hist6ricas que posibilitan un estudio más completo de las obras. Estas cuestiones hist6ricas son las que un pretendido estudioso de Husserl necesita para abrirse camino en el corpus husserliano, especialmente en lo que atañe a manuscritos e inéditos. Se dedica adem6s a destacar la presencia e influencia de las colaboraciones de alumnos cercanos a Husserl –Eugen Fink, Edith Stein, Ludwig Landgrebe– para que el lector tenga mayor comprensi6n del contexto de producci6n de determinada obra. As6, cobran sentido las disputas en relaci6n a obras que se suponen no escritas enteramente por Husserl o que han recibido demasiadas correcciones por sus ayudantes.

En la Lección Tercera San Martín se dedica a la obra más dif6cil de Husserl: *Ideas I*. Esta dificultad radica no tanto en la comprensi6n misma de las tesis allí vertidas, sino también en la incorporaci6n de esas tesis en el proyecto fenomenol6gico general y de su relaci6n con otras obras de Husserl. Dado que *Ideas I* fue tal vez la obra más comentada y criticada del fenomen6logo, la tarea de

abordarla apropiadamente resulta harto trabajosa. San Martín da cuenta de esto y menciona la necesidad de recurrir a los trabajos donde Husserl toma conocimiento de dichas dificultades y se dedica a explayarse sobre los puntos poco claros. Con este propósito, el método de San Martín será entender *Ideas I* dentro de un proyecto general que *Ideas II y III* vendrían a cumplimentar. De este modo, es posible agrupar lo dicho en los tres tomos bajo cuatro preocupaciones: la reflexión, la percepción, el yo y la realidad. El cuerpo sería un quinto tema a tratar pero San Martín explicita que sólo lo hará tangencialmente. La percepción, por ejemplo, no estará circunscripta únicamente a la consideración de acto de una conciencia constituyente, sino que incluirá la percepción cultural que domina en el mundo práctico, atravesada por valores y bienes; de modo que esta percepción cultural personalista no entre en contradicción con la noción de percepción que surge del análisis de la conciencia trascendental. Esta manera de mostrar la continuidad temática de los tres tomos de *Ideas* es uno de los grandes logros del autor que abona una concepción más integral.

La Lección Cuarta muestra la preocupación ética que sostiene los desarrollos de Husserl que, naturalmente, se encuentran anclados en las preocupaciones propias de su contexto histórico. San Martín muestra cómo sus investigaciones fenomenológicas intentaban responder, a su manera, los interrogantes acerca del destino de Europa, del sentido de la evocación de la razón humana en esa época determinada, la pregunta por el ideal humano. Se expone, así, la dimensión más práctica del interrogar fenomenológico husserliano.

La Lección Quinta es, tal vez, la más interesante en términos expositivos. En esta sección el autor explora los temas de *Crisis* y el modo en que las ciencias son allí entendidas. Lo interesante de la exposición es la recuperación de las premisas del proyecto fenomenológico que Husserl ya había expuesto en *Investigaciones Lógicas*. El psicologismo que fue atacado en esta última se encuentra en estrecha relación con la tesis acerca de la imposibilidad de concebir al ser humano como hecho, determinado a modo de una cosa, que no es sino el núcleo argumentativo de *Crisis*. Así, se advierte que el psicologismo —extendido a sus consecuencias prácticas— constituye un error de fundamentación filosófica y un error que tiene un alto precio a nivel ético y humano.

Este libro ofrece a los estudiosos de Husserl un recorrido histórico de los conceptos nodales de la fenomenología husserliana, que cuenta con las precisiones suficientes para incentivar al lector y a la vez no carecer de rigor filosófico. No debe entenderse por esto una mera exposición cronológica del pensamiento husserliano, sino que representa un modo de considerar el aspecto histórico de dicho pensamiento para alertar sobre preconcepciones que se alejen del proyecto fenomenológico pretendido por Husserl. La introducción de la distinción entre el Husserl convencional y el nuevo Husserl renueva el interés por el estudio de uno de los *corpus* más difíciles de la fenomenología. Al mismo tiempo, alienta a los futuros

especialistas a seguir indagando las tesis husserlianas que afortunadamente renuevan su sentido.

Ernestina Godoy

TÁBANO 12 (2016)

SOBRE LOS AUTORES

FRANCISCO DIEZ FISCHER (ANCBA – CONICET)

Francisco Díez Fischer es Investigador Asistente del CONICET, Doctor en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires y Licenciado en Filosofía por la Universidad Católica Argentina. Se ha especializado en el área de hermenéutica y fenomenología. Es docente titular de la cátedra de Antropología Filosófica en la carrera de Lic. en Filosofía en UCA y docente adjunto en la cátedra de Fenomenología y Hermenéutica en la carrera de Lic. en Filosofía en UCES. Asimismo es docente de posgrado en la carrera de Doctorado en Filosofía de la UPB de Colombia.

JACOB BUGANZA (INSTITUTO DE FILOSOFÍA – UNIVERSIDAD VERACRUZANA)

Jacob Buganza es profesor adscrito al Instituto de Filosofía de la Universidad Veracruzana. Asimismo, es Fellow del Rosmini Institute de Varese, Italia. Sus publicaciones más recientes son *Rosmini y la ética fenomenológica* (Universidad Veracruzana, Xalapa, 404pp.) y *La actualidad de la ética clásica* (Torres Asociados, México, 2014, 300pp.).

EVERALDO CESCO (UNIVERSIDADE DE LISBOA – UCS)

Pós-doutor em Filosofia pela Universidade de Lisboa. Diretor do Centro de Ciências Humanas e Educação. Professor no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de Caxias do Sul (UCS). Brasil.

DANIEL PIRES NUNES (UCS – IFRS)

Mestre em Filosofia pela Universidade de Caxias do Sul (UCS) e professor do Instituto Federal do Rio Grande do Sul (IFRS) - Campus Erechim. Brasil.

DANILA SUÁREZ TOMÉ (UBA – CONICET – CEF-ANCBA)

Profesora y Doctoranda en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires. Docente en las materias Gnoseología, Problemas Especiales de Gnoseología y Filosofía Feminista en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Becaria Interna Doctoral del CONICET con sede de trabajo en el Centro de Estudios Filosóficos de la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires.

ALEJANDRO ANDRÉS ESCUDERO MORALES (UNIVERSIDAD DE CHILE)

Licenciado en Filosofía (2014) en la Universidad de Chile, se encuentra cursando el Magister en Filosofía en la misma casa de estudio. Sus líneas de investigación son principalmente la fenomenología en su amplia extensión, destacándose autores como Husserl, Sartre, Levinas, Merleau Ponty, Derrida, etc. y la filosofía contemporánea. Cuenta con publicaciones en revistas de Chile, principalmente sobre Sartre y el tratamiento que tiene sobre la fenomenología de Husserl.

MARIANA RODRÍGUEZ (UCA)

Recientemente finalizó sus estudios correspondientes a la Licenciatura en Filosofía en la Pontificia Universidad Católica Argentina, y actualmente se encuentra realizando su tesis de grado y cursando las últimas materias correspondientes al Profesorado en Filosofía, en la misma universidad.

JUAN SOLERNÓ (UCA)

Estudiante de la carrera Licenciatura en Filosofía en la Universidad Católica Argentina. Actualmente está escribiendo su tesis de licenciatura, titulada “El vínculo entre metafísica y técnica en la obra de Martin Heidegger entre los años 1929-1935”. En el año 2013 le fue otorgada una beca por el Referat Weltkirche para estudiar en la Universidad Católica de Eichstätt, Alemania. Es autor de un artículo publicado anteriormente en el número 9 de esta misma revista titulado “Cruzando el umbral de la postmodernidad” (2013) y de otro a publicarse en este año en la revista de filosofía *Odos* de la Universidad de Cartagena de Indias, Colombia, bajo el título “La génesis del pensamiento de Martin Heidegger sobre la técnica”.

LEANDRO SÁNCHEZ MARÍN (INSTITUTO DE FILOSOFÍA – UNIVERSIDAD DE ANTIOQUIA)

Estudiante de séptimo semestre del pregrado en Filosofía de la Universidad de Antioquia. Es Joven Investigador CODI del Instituto de Estudios Regionales INER y miembro del Grupo de Investigación de Filosofía Política GIFP del Instituto de Filosofía, ambos de la misma universidad. Los temas de interés del autor se centran en la Teoría Crítica y el existencialismo además de temas diversos del ámbito de la filosofía política y la ética. Actualmente se encuentra vinculado al proyecto de investigación “El mal moral y el perdón como una posible respuesta ética ante el daño”.

SEBASTIÁN BISANG (UCSF)

Bachiller Universitario en Ciencias Jurídicas y Sociales por la Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales de la Universidad Nacional del Litoral. Estudiante avanzado de la Licenciatura en Filosofía de la Universidad Católica de Santa Fe. Becario

Alumno en el proyecto para investigadores de la Facultad de Filosofía de la UCSF dirigido por el Dr. Dante Eugenio Klocker (2014-2016): “Lo «universal» y lo «particular». En torno a la significación de dos categorías *ontológicas* para la interpretación *socio-política*”.

ERNESTINA GODOY (UNIVERSIDAD NACIONAL DE CÓRDOBA)

Licenciada en Filosofía (2016). Trabajo Final titulado “Cuerpo y conciencia trascendental en E. Husserl”. Integrante del PICT 2014 N° 2317 “Proyecto de Reactualización contemporánea de la Fenomenología: Fenomenología de la Corporeidad” que recibe subsidio del FONCyT (2016-2018), y del proyecto “Estudio y elucidación del concepto de experiencia: dimensiones fenomenal, existencial y encarnada” que recibe subsidio de la SECyT (2016-2017). Áreas de interés: fenomenología, pensamiento de Edmund Husserl y problemáticas de teoría del conocimiento.

TÁBANO

CENTRO DE ESTUDIANTES DE FILOSOFÍA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA

INSTRUCCIONES A LOS AUTORES

1. CONDICIONES DE ACEPTACIÓN

La revista de filosofía Tábano es una publicación académica abierta, que recibe trabajos de autores provenientes de nuestra Universidad, así como de otras instituciones, tanto nacionales como extranjeras. A la vez, como publicación estudiantil, dedica un espacio a artículos de estudiantes de la Facultad de Filosofía y Letras, contribuyendo así a la inserción de los alumnos en el mundo académico y de la investigación.

Se aceptarán trabajos de filosofía en forma de artículos académicos, conferencias, ponencias y reseñas bibliográficas, así como reflexiones filosóficas de índole personal. La Redacción juzgará la conveniencia de otros formatos en situaciones extraordinarias. Las colaboraciones deben estar en castellano o portugués, o ser susceptibles de traducirse a estos idiomas.

Debe tratarse de trabajos originales e inéditos, a menos que se trate de conferencias o ponencias pronunciadas, pero no publicadas. Quedan exceptuados de este requisito aquellos autores que sean especialmente invitados por la Redacción, en virtud de su prestigio y excelencia académica.

Los artículos enviados deberán ser aprobados primeramente por el Comité Editorial Interno, que luego los remitirá a Asesores Externos, Nacionales o Internacionales, para su evaluación anónima, en la modalidad de “revisión por pares”. Los evaluadores podrán aceptar incondicionalmente el artículo, aceptarlo sujeto a las condiciones que juzgue necesarias, rechazarlo incondicionalmente, o rechazarlo pero exhortando a su revisión o reformulación.

En cada número se publicará sin excepción al menos un trabajo de alumnos, y como máximo, un número menor a la mitad de la cantidad total de trabajos publicados. Los trabajos de alumnos, a menos que la Redacción lo considere necesario, serán evaluados por otros alumnos.

2. FORMATO BÁSICO PARA EL ENVÍO

Enviar a la Redacción de la revista un ejemplar en formato electrónico (MS Word o compatible) a: filosofia.tabano@gmail.com. Fuente: Times New Roman, tamaño 11. Hoja: A4 / Interlineado: 1,5 líneas, interlineado notas: 1 línea. Sangría de 1,25 puntos en la primera línea de todos los párrafos. Espaciado posterior entre párrafos de 6 puntos. La extensión no debe superar los 40.000 caracteres, excluyendo notas y resumen.

Para el modo de citar y otras especificaciones, por favor remitirse a la sección “Instrucciones a los autores” de nuestra página web, en el siguiente link: <http://www.uca.edu.ar/index.php/site/index/es/uca/facultad-de-filosofia-y-letras/publicaciones/revista-tabano/>

3. DATOS DEL AUTOR, RESÚMENES Y PALABRAS CLAVE

Al final del escrito debe indicarse el nombre del autor y las instituciones a las que pertenece. Asimismo, se solicita incluir un pequeño *curriculum vitae*, que será incluido en la página web de la revista, y especificar si desea que su dirección de correo electrónico sea divulgada.

Los artículos deben estar acompañados de un resumen (*abstract*) de aproximadamente 100 palabras, en castellano y además, si es posible, en portugués; caso contrario, lo traducirán los editores.

Se ruega sugerir cuatro o cinco palabras clave que puedan identificar los temas más desarrollados en el artículo; y, si es posible, indicarlas también en portugués.

Debe indicarse la fecha en que se concluyó la redacción del texto.

SUMARIO

Presentación

Fenomenología de las pasiones y las variaciones imaginativas de la inocencia en Paul Ricœur

Francisco Diez Fischer

Sobre el sentido moral de la libertad

Jacob Buganza

O livre-arbírio e outras questões incômodas ao fisicalismo

Everaldo Cescon y Daniel Pires Nunes

Ciencia y emociones: ¿responde la exclusión de la emotividad en la investigación científica a un prejuicio androcéntrico?

Danila Suárez Tomé

Husserl y la posibilidad de pensar científicamente la ética.

Observaciones a partir de la fenomenología trascendental

Alejandro Andrés Escudero Morales

La tolerancia y el anhelo por el reconocimiento

Mariana Rodríguez

Polémica contra los maniqueos en torno a la cuestión metafísica en el libro VII de las Confesiones de San Agustín

Juan Solernó

La situación demoníaca.

Una aproximación a la crítica social en Søren Kierkegaard

Leandro Sánchez Marín

El estatuto del universal de Guillermo de Ockham.

Un abordaje lógico-terminológico

Sebastián P. Bisang

Reseñas

