

"... como a un caballo grande y noble pero entorpecido por su misma grandeza y que necesita ser aguijoneada por una especie de TÁBANO, así el dios me ha colocado junto a la ciudad para despertarlos, persuadirlos, y reprocharlos uno a uno, de tal modo que no cesaré durante todo el día, de posarme en todas partes..."

PLATÓN – Apología de Sócrates

TÁBANO



Número 5

2009

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

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: cefilosofia@gmail.com
Teléfono: (5411) 4338-0686 (int. 686)

Impreso en la Argentina
ISSN 1852-7221

AUTORIDADES DE LA PONTIFICIA
UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA

RECTOR

Monseñor Dr. Alfredo Horacio Zecca

VICERRECTOR

Lic. Ernesto José Parselis

AUTORIDADES DE LA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

DECANO

Dr. Néstor Ángel Corona

SECRETARIO ACADÉMICO

Lic. Ezequiel Bramajo

CENTRO DE ESTUDIANTES DE FILOSOFÍA

PRESIDENTE

Jaime Martín Grondona

VICEPRESIDENTA

Lucía Nazar Anchorena

SECRETARIO

Patricio Videla

TESORERA

Agustina Lombardi

VOCALES

Gonzalo Huarte

Marcos Jasminoy

Joaquín Migliore

AGRADECIMIENTOS: María Echevarría y Juan Fábregas

"TÁBANO"

PUBLICACIÓN DEL CENTRO DE ESTUDIANTES DE FILOSOFÍA

DIRECTORES

Gonzalo Huarte

Marcos Jasminoy

EDICIÓN Y DISEÑO

Marcos Jasminoy

"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.

SUMARIO

TÁBANO 5 (2009)

Presentación

Jaime Martín Grondona9

Sentir dolor: Wittgenstein y el conocimiento no-objetivo

Juan J. Sanguinetti11

Kant y Husserl acerca de “lo debido”

Julia V. Iribarne23

Una meditación fenomenológica sobre la angustia

Luis R. Rabanaque37

Ratio universalis: El orden leibniziano de las ciencias, el análisis y la síntesis

Oscar M. Esquisabel47

Subjetividad y objetividad en Rosmini

Juan F. Franck57

El origen de los números: La necesidad o la habitualidad

Alexander Prado Ospina67

Concepciones del tiempo en Jorge Luis Borges

Guillermo N. Barber Soler81

Construyendo mundos: una reflexión

Luis Baliña93

PRESENTACIÓN

DESDE DÓNDE PENSAMOS

TREPANDO A LOS HOMBROS DE LOS GIGANTES...

Si hay algo en lo que creo que a lo largo de la carrera encontré acuerdo entre todos los autores y corrientes, es en el hecho de que el hombre debe prestar atención a su contexto histórico y cultural. Evidentemente no todos lo acentúan del mismo modo pero nadie deja de marcar su valor. Nuestro contexto es nuestro horizonte de sentido, es a través de él que entendemos el mundo. No quiero con estas afirmaciones caer en un reduccionismo que desmerezca el valor de las verdades filosóficas, sino por el contrario revalorizar el hecho de que cada filósofo desde su lugar tiene algo que decir, cada horizonte de sentido justamente tiene sentido, es un punto de vista válido siempre y cuando tenga el rigor filosófico y la honestidad intelectual necesarias.

El lugar donde el filósofo está parado habla de quién es, habla de una historia y una proyección futura. La identidad del pensamiento filosófico está siempre ubicada, siempre habla desde un lugar, a alguien y de un modo.

Sin lugar a dudas el Centro de Estudiantes buscó en esta edición de *Tábano* publicar esos temas, lineamientos y pensamientos filosóficos que interpelan a la inquietud filosófica de los alumnos. Evidentemente, entre nosotros hay diversidad de pensamiento, pero creo que no miento si afirmo que siempre estamos pensando en relación a los grandes interrogantes y verdades que recibimos desde el principio de nuestra formación. En conclusión, la idea de la revista no es presentarla diciendo: *esto somos los alumnos de filosofía de la UCA*, sino, *desde acá pensamos*.

El primer artículo, escrito por el reconocido Juan J. Sanguinetti, evalúa las posibilidades de un conocimiento no-objetivo que pudiera darse a través de la sensación física (particularmente el dolor) en la filosofía de Wittgenstein, partiendo del método lingüístico que este mismo utiliza. Lo sigue la dedicada colaboración de Julia V. Iribarne, que se introduce de lleno a los planteos éticos de dos filosofías trascendentales, la de Kant y la

de Husserl, por medio de una concepción que se revela como central en ambos pensamientos: “lo debido”. A continuación, Luis R. Rabanaque nos hace partícipes de sus meditaciones fenomenológicas sobre la angustia, donde descubre la vinculación intrínseca de ésta con el mal metafísico, en un recorrido que se manifiesta en intuiciones que van de Pascal a Heidegger, pasando por Leibniz, Kierkegaard y Jaspers.

El siguiente artículo, de Oscar M. Esquisabel, se enfoca con minuciosidad en el proyecto de Leibniz de encontrar un correcto orden y un método adecuado para las ciencias, sacando a la luz en qué medida el desarrollo de esta tópica (a lo largo de la vida del filósofo) se vio limitada por los problemas metafísicos; termina ilustrando el método leibniziano con el análisis y la síntesis. Juan F. Franck trata un tema tan actual como es la corporeidad humana, pero no ya en un autor contemporáneo sino en un autor del siglo XIX, Rosmini, del que presenta su teoría del sentimiento fundamental, y al que luego compara con la fenomenología de la percepción de Merleau-Ponty.

Siguen los trabajos de investigación de dos alumnos actuales de nuestra facultad. Alexander Prado Ospina (primer año) analiza cómo redondear la pregunta por el orden en la naturaleza y sus principios, descubriendo el rol fundamental que juega allí el número. Guillermo Barber Soler (segundo año) desmenuza las concepciones del tiempo que se entrecruzan en diferentes obras literarias de Jorge Luis Borges. Este número cierra con las reflexiones de Luis Baliña sobre la historia y el mundo actual, que abren e iluminan nuevos caminos de pensamiento.

Especialmente quiero agradecer a la facultad, quien corrió un gran obstáculo de nuestro camino facilitando la publicación de la revista, a los filósofos que colaboraron con sus artículos y a Gonzalo Huarte y Marcos Jasminoy quienes desde el Centro de Estudiantes se encargaron de este arduo trabajo que hoy tenemos en nuestras manos.

Termino estas palabras a modo introductorio parafraseando al querido profesor Luis Baliña quien en primer año nos decía: “no tengan miedo a subirse a los hombros de los gigantes para poder ver más allá”. Esperemos que esta publicación sirva a modo de *piecito*.

Jaime Martin Grondona
Presidente CEF 2009

JUAN JOSÉ SANGUINETI

PONTIFICIA UNIVERSIDAD DE LA SANTA CRUZ (ROMA)

SENTIR DOLOR

WITTGENSTEIN Y EL CONOCIMIENTO NO-OBJETIVO

En este artículo seguiré el método lingüístico propuesto por Wittgenstein en sus *Investigaciones filosóficas*¹, aplicándolo a la consideración del dolor como sensación física. El método consiste en atender al significado de las palabras en su uso corriente, al margen de sus interpretaciones científicas o filosóficas. “Deja que las palabras te enseñen, con su uso, su significado”². Este método es útil para esclarecer el sentido del lenguaje cognitivo y afectivo, permitiendo así poner las bases fenomenológicas para posteriores aclaraciones filosóficas, cosa que excede el intento wittgensteniano. El dolor físico es sólo un ejemplo, muy frecuentado por los filósofos de la mente. Su análisis puede situarse en el contexto de una gnoseología que pretende investigar el sentido de la “sensación” como conocimiento³.

1. Sentir el cuerpo

Mi análisis se centrará en las sensaciones y en sus expresiones lingüísticas. Tengo una sensación dolorosa en una parte de mi cuerpo y puedo expresarlo, comunicándolo a los demás, los cuales me comprenden porque ellos también comparten conmigo esta experiencia. Pero *mi* dolor lo *siento*, mientras no puedo sentir el dolor ajeno. Sólo puedo darme cuenta del dolor que otro siente mediante la observación de su conducta externa y una correcta interpretación de las formas expresivas de los vivientes.

Wittgenstein ha notado, en este sentido, que la expresión *siento dolor* no es simétrica a la de *él siente un dolor*⁴. “Me duele” manifiesta directamente mi sensación. “A Fulanito le duele algo” no expresa la sensación del que habla, sino que sólo informa, como diciendo: “sé que le duele algo”. No es lo mismo *sentir dolor* que *saber que se tiene dolor*. Uno puede saber que alguien sufre, sin sentirlo, o al revés, como sucede en los

animales, sentir dolores sin saberlo.

Según las sugerencias de Wittgenstein, el verbo cognitivo *saber*, en el lenguaje corriente, se refiere a eventos no obvios en cierto contexto lingüístico, eventos discutibles y susceptibles de duda y prueba. Lo obvio en absoluto, lo totalmente cierto y base de las certezas particulares estaría vinculado al contexto de una *forma de vida (Lebensform)*, y por eso no es objeto de saber ni de demostración (la demostración depende de obviedades primitivas)⁵. En *Sobre la certeza* Wittgenstein alude a conocimientos básicos indudables (como tener por cierto que “ayer yo no estuve en la luna”⁶). Interpreto que para Wittgenstein, en paralelo con Aristóteles, el *saber (wissen)* pertenece al ámbito de lo que se conoce de manera mediata, racional, y por eso es susceptible de dudas reales. La *forma de vida* es natural (cabría relacionarla con los primeros principios aristotélicos), y no se refiere a estilos convencionales de vida, que darían pie a una gnoseología relativista⁷.

Pero, ¿qué significa *dolor*? El dolor es un estado en que puede encontrarse el cuerpo o una parte de un cuerpo viviente (no es apropiado llamarlo, cartesianamente, “estado mental”). El dolor físico no es observable, porque la vista no recae sobre el objeto *dolor*. Lo visible o audible es “sensible” de modo *público*, como la flor que está a la vista de todos. Se podrá pensar que el dolor pertenece a la sensación táctil, pero ni siquiera tocando a otro cuerpo podemos percibir su eventual estado doloroso. El dolor pertenece a una especie de “tacto interno” que la psicología llama sensación “interoceptiva” (los sentidos externos, en cambio, tienen sensaciones “exteroceptivas”). En el dolor el cuerpo se está “sintiendo a sí mismo” (también en el placer, pero éste se expresa menos al exterior).

El sentido del tacto nos pone en relación con los cuerpos externos de un modo especial, porque el cuerpo propio *siente* las cosas físicas, y las siente como resistentes, rugosas, con cierta forma, frías, etc. Es decir, en el contacto inmediato con las cosas materiales el cuerpo capta una serie de “informaciones” que se refieren a sus cualidades. Las capta *sufriéndolas*. El tacto implica siempre la sensación del *propio cuerpo*, porque en la operación táctil el cuerpo propio advierte que algo externo está actuando sobre él.

Tres aspectos, entonces, son percibidos por la sensación táctil o

“somesstésica”: a) una *cualidad* de los cuerpos externos (en cuanto éstos actúan sobre el propio cuerpo); b) el *cuerpo propio* (cualificado); c) la *acción* de un cuerpo externo que actúa sobre el organismo.

En el fenómeno llamado *sensación*, sea que se refiera a objetos ambientales o al propio organismo, el viviente *siente* su cuerpo como un todo, percibe sus movimientos, su postura, sus esfuerzos musculares, su respiración. Dicho de otro modo, en las sensaciones, especialmente en las internas, *el cuerpo se siente a sí mismo como cuerpo*, esto es, se auto-percibe como un *cuerpo subjetivo*, no como un cuerpo cualquiera que está ahí fuera, al modo de un objeto. Se siente como un cuerpo que “se posee a sí mismo” en esa modalidad especial que llamamos *sensación* a secas (no sensación de tocar algo, ver algo, etc.). Con los sentidos externos aplicados a la captación de mi cuerpo, puedo ver mi mano o palpar mi piel. Pero la sensación de mover los brazos, de estar cansado, de tener frío o fiebre, son *sensaciones* sin más, y por tanto lo son *del cuerpo propio*: algo completamente distinto de las “sensaciones externas”. Una cosa es tocar un cuerpo (acción transitiva), y otra muy distinta es “sentir que uno toca” (esto ya no es tocar, porque el tocar no puede tocarse a sí mismo).

La sensación externa se dice tal con respecto a un objeto, pero considerada en sí misma, como acto vivido, es interna y consiste en un estado del cuerpo *viviente* en tanto es un *cuerpo sintiente*. Sentir no ya los objetos intencionales de los sentidos externos, sino los estados del cuerpo propio es un fenómeno originario. Aquí el cuerpo adquiere la cualidad de la *subjetividad* (“cuerpo subjetivizado”).

Una subjetividad completa emerge sólo en las sensaciones humanas (éstas se incorporan a la autoconciencia). Advertimos y expresamos nuestras sensaciones si estamos en plena conciencia, introduciendo aquí nuestra subjetividad en sentido fuerte. Para esto recurrimos al pronombre *yo* y a los verbos que indican actos sensitivos. Expresiones como “tengo frío”, “veo”, “me duele”, hacen referencia a mí, y a este mí podemos llamarlo *sujeto* (no es el yo en general, sino *mi yo*). Un cuerpo puede estar frío o sentir frío, pero el conocimiento “en primera persona” implicado en la sensación propia, intelectualmente captada, sólo se expresa de modo adecuado con la dicción indexical “*mi* cuerpo”. Lo mismo sucede con los indexicales *aquí* y *ahora*, que implican al hablante de un modo subjetivo y son irreductibles a la objetividad (la cual prescinde del sujeto vivido o *mi*

yo). *Ahora es mi situación temporal, aquí es mi situación espacial, esto es lo que yo señalo.*

La interpretación del sentido de este *yo* (sujeto trascendental, *cogito* cartesiano, alma, persona, espíritu encarnado, sujeto lingüístico) es una tarea filosófica no fácil. La posición personal de Wittgenstein al respecto es discutible⁸. Al menos es claro que los pronombres personales, en la perspectiva de una fenomenología lingüística, no son nombres de simples cuerpos. De lo contrario, la expresión *mi cuerpo* no tendría sentido. *Mi cuerpo* tampoco indica una posesión jurídica o de otro tipo, como cuando se dice *mi dinero*, porque el cuerpo propio no es algo tenido, sino algo que uno *es* o que pertenece a *lo que yo soy*, así como *mi mano* es *mía* porque pertenece a esa unidad vital compleja que *yo soy*. Este *yo* no es sustituible por un nombre propio (“Fulanito”), porque entonces se pierde el conocimiento en primera persona.

Por tanto, “soy un cuerpo” tiene sentido sólo si se sobreentiende “*mi cuerpo*”. ¿Es de identidad esta proposición (“yo=*mi cuerpo*”)”? De algún modo sí, con tal que “cuerpo” implique el cuerpo en tanto que informado por *mi* subjetividad constituyente (cuya raíz, a nivel metafísico, es mi alma intelectual). Esto resulta implícito en la expresión corriente “*mi cuerpo*”⁹.

Escribe Wittgenstein: “¿Pero no es absurdo decir que un *cuerpo* experimenta dolor? ¿En qué se nota este absurdo? ¿En qué sentido no es mi mano la que siente dolor, sino que soy yo quien siente dolor en mi mano? ¿Qué tipo de cuestión controvertida es ésta: el *cuerpo* siente dolor? ¿Cómo puede resolverse? ¿Cómo se puede advertir que *no* es el cuerpo? Quizás así: cuando uno siente dolor en la mano, no es la mano que lo dice, salvo que lo escriba. No se dirigen palabras de consuelo a la mano, sino al que sufre: a él se mira a los ojos”¹⁰. La subjetividad, parece apuntar Wittgenstein, no se agota en la mera corporalidad. El cuerpo que sufre es un cuerpo subjetivizado (en el hombre: cuerpo personalizado), y sin tal sujeto no habría dolor.

2. Saber que se siente

Leamos el siguiente pasaje de las *Investigaciones*: “Se podría imaginar que alguien, gimiendo, dijera, ‘alguien sufre, ¡no sé quién!’, al cual la gente correría a ayudarlo, al que gime”¹¹. ¿Cómo entender un texto tan oscuro? Wittgenstein parece sugerir que en la expresión del propio dolor

el pronombre *yo*, relacionado con *saber que*, no tendría sentido, y que en cambio sí tiene sentido decir *él siente dolor*; en cuanto *él* es el nombre de una persona empíricamente indivisible, y la necesidad de llegar a individualarla, en medio de la multiplicidad empírica, hace legítimo el uso del verbo *saber*¹². Una vez más, Wittgenstein no admite una simetría entre los pronombres *él* y *yo*. Al decir “a él le duelen las muelas” expreso un conocimiento de la persona desde fuera, mientras que “a mí me duele la muela” implica un conocimiento personal desde dentro, que para Wittgenstein se coloca en otro plano, quizá más fundamental, más inmediato e imprescindible, porque permite conocer el sentido de los nombres y conocimientos personales en “tercera persona”¹³. *Yo, aquí, ahora, esto*, no serían nombres, ni serían objeto de *saber*.

No se trata de que Wittgenstein asimile la frase “¡me duele!” al lamento de un animal. Esta interpretación conductista sería trivial. Su postura es la misma si la aplicamos al pensar: “Sé (*wissen*) lo que piensa el otro, no lo que pienso yo. Es correcto decir ‘sé lo que piensas’, y es incorrecto decir ‘sé lo que pienso’”¹⁴. En la percepción de los actos internos Wittgenstein nota una modalidad de conocimiento originario e indudable (salvo perturbaciones mentales), independiente de los criterios ordinarios de verificación e individuación. Pero no por eso se está sosteniendo una postura cartesiana. Muy al contrario, para Wittgenstein el lenguaje es siempre “público”, nunca “privado” (contra los que piensan que sólo conoceríamos su sentido en una interioridad “cartesiana”). Los términos interioristas como *yo* y *siento* se aprenden socialmente.

Es claro que Wittgenstein excluye como inauténtico el uso del verbo *saber* para las certezas incontrovertibles. Por otra parte, él no reserva esas certezas sólo a los actos internos. Respecto a *yo* y a los nombres de los actos de conciencia, si en su obra primeriza, el *Tractatus logico-philosophicus*, las ponía en el ámbito de lo que *se muestra pero no se puede decir* (inefable), ahora Wittgenstein parece estar perplejo y se limita a decir que *no son nombres*, sin explicar claramente qué son. Por otro lado, como para Wittgenstein el pronombre *él* tiene la función de un pronombre normal, esto quiere decir que su preocupación está en la línea de remarcar una diferencia importante entre el conocimiento de nosotros mismos y el de los demás, que la gramática oculta detrás de la aparente paridad de los pronombres *yo, tú, él*.

Esta diferencia, en el Wittgenstein de las *Investigaciones filosóficas*¹⁵, en vez de llevar al silencio místico frente a los temas metafísicos, se asume en el cuadro de los diversos “juegos lingüísticos”, que de todos modos se relacionan entre sí. Así, ante los actos psíquicos, la perplejidad de Wittgenstein nace del hecho de que nosotros hablamos de ellos con un lenguaje mixto, interno y externo a la vez, lo cual excluye el equivocismo rígido lingüístico típicos tanto del interiorismo introspectivo como del conductismo exteriorista. “Aquí las cosas están como en la relación entre el objeto físico y la impresión sensible. Aquí tenemos dos juegos lingüísticos, y sus relaciones recíprocas son complicadas. Si queremos reducir estas relaciones a una fórmula *simple*, se fracasa”¹⁶.

Pero volvamos a la cuestión de *saber* como palabra utilizable con relación al dolor. Para Wittgenstein es legítimo hablar del dolor conceptualmente, es decir, usando el verbo *saber*, siempre que se trate de un dolor no sentido actualmente, por ejemplo, mi dolor en el pasado, o para analizar aspectos no obvios de mi dolor presente (por ej., su localización exacta, su duración, su intensidad, su frecuencia), o también con relación al dolor ajeno. Así, menciona el caso de alguien que cuenta al médico cómo se siente, de un modo claramente descriptivo (“‘ahora oigo de nuevo por este oído’... ‘recobré la conciencia’”)¹⁷.

En otro momento Wittgenstein afirma que “mis sensaciones cinestésicas me informan sobre los movimientos y posiciones de mis miembros”¹⁸ y así, del sentir (*fühlen*), que no es saber, se puede llegar a un saber (*siento* un dolor y *sé* en qué parte del cuerpo está). El saber para Wittgenstein no sólo recae sobre lo cuestionable, objeto de averiguación y discusión, sino también sobre lo que se puede *describir* o *definir*. “Saber significa tan sólo: poder describir”¹⁹. En cambio, los conocimientos básicos, como el acto mismo de sentir, aunque puedan nombrarse, no son describibles. “¿Cómo podrá explicarse (*erklären*) una sensación (*Gefühl*)?”²⁰. Pueden describirse y explicarse cosas a partir de conocimientos primarios indescritibles e inexplicables, que no son objeto de saber. Una vez más, estas preocupaciones wittgenstenianas recuerdan el ambiente aristotélico de los primeros principios (del *intellectus*, en cuanto previo a la *ratio*), aunque también se apliquen a la captación de cualidades básicas. Puedo explicar dónde está un dolor sólo si tengo la experiencia de dolor (lo mismo que no podemos explicar a un ciego de nacimiento qué es

un color).

Ya dije que no se trata de que Wittgenstein restrinja cartesianamente las certezas a los actos de conciencia. El dolor ajeno muchas veces se muestra en la conducta externa, hasta el punto de que no es posible permanecer indiferentes, si somos normales, ante una persona que se retuerce de dolor. Este hecho es natural, no fruto de una enseñanza social. “Prueba un poco a poner en duda -en un caso real- la angustia, el dolor de una persona”²¹. Y en otro sitio: “Cuando veo que alguien se retuerce de dolor por causas evidentes, no pienso: lo que él está sintiendo me está escondido”²² (contra la idea introspeccionista cartesiana de que el acto interior de las personas siempre está “escondido” y por tanto debe ser “deducido”). En la actitud no científica de la gente corriente (no en la del médico), ante un dolor ajeno manifiesto se experimenta naturalmente el sentimiento de la compasión. “¿Cómo sucede que yo tenga plena compasión por *este hombre*? ¿Cómo se ve cuál es el objeto de la compasión? (la compasión es, cabe decir, una forma de convicción de que otro experimenta dolor)”²³. Y si a veces la convicción de que otro sufrirá ser tan sólo una creencia, es aún más fuerte el convencimiento de que estamos ante una persona y no una cosa: “‘creo que sufre’. ¿*Creo* también que no es una máquina?”²⁴. Con esto hace notar que esta última convicción es tan fuerte, que es incorrecto usar el verbo *creer* para expresarla, como yo no diría ante mi madre “creo que eres mi madre”. “‘Creo que él no es un autómatá’, dicho así, no tiene ningún sentido. Mi actitud ante él es una actitud ante su alma (*Seele*). Yo no tengo la *opinión* de que él tiene un alma (...) El cuerpo humano es la mejor imagen del alma humana”²⁵. Reconozco a las personas de un modo indudable y no veo en ellas meros cuerpos. Veo su alma (aunque Wittgenstein no tiene una teoría sobre el alma)²⁶.

Con estas citas pretendo evidenciar los matices del problema del conocimiento de experiencia en Wittgenstein, que no podemos simplificar. El dolor o ciertas emociones ajenas puede ser patente, y aunque en teoría no se pueda excluir la posibilidad de la ficción, en la realidad, en los casos normales, uno se da cuenta, a través de una “evidencia imponderable” (*‘unwägbares’ Evidenz*)²⁷, no justificable con razones ni con palabras, de la sinceridad de las expresiones de sufrimiento de una persona. Sin embargo, la gramática del *siento dolor* sigue siendo distinta de la del *él siente dolor*: el sentido de “sentir” cambia en estos dos casos, aunque la referencia pueda

ser la misma (un mismo dolor es referido por quien lo siente y desde afuera, con sentidos algo distintos).

3. La no-intencionalidad del dolor

En lo que sigue dejo de lado a Wittgenstein, para proponer una especial caracterización de la sensación de dolor entendida como un conocimiento experiencial. Lo que diré vale, en general, para todo acto de conciencia, sensible o intelectual.

Cuando decimos “siento un dolor”, la expresión parece distinguir lo que en realidad es idéntico, porque aquí *sentir el dolor* coincide con *el dolor* mismo. No sucede que alguien, teniendo un dolor, pueda percibirlo o no. Tenerlo es ya sentirlo. Y lo que se siente no es un objeto distinto del acto de sentirlo, un objeto sobre el que el acto perceptivo recaería, sino que sentirlo es lo mismo que tenerlo. Aquí la gramática puede desorientar, en cuanto nos sugiere una imagen calcada sobre el modelo de la intencionalidad de otros actos cognitivos (“ver un color”)²⁸.

Consideremos el siguiente acto: “escucho un sonido”. Este sonido es independiente de que sea escuchado, al menos porque existe potencialmente en el aire en forma de vibración acústica (como sonido en acto no existe sino en quien lo escucha en acto). El que oye, aunque nada sepa de las ondas acústicas, no se oye a sí mismo, sino que con el acto psíquico de oír (que no se oye, y en cierto modo no se “siente”, aunque sí “advertimos” que oímos), somos remitidos de inmediato al exterior, a la fuente de donde el sonido procede o al menos al ambiente cualificado por el sonido.

Pero al sentir dolor, en cambio, no se produce este “desdoblamiento” entre acto y objeto. El que tiene un dolor de muelas no es remitido a “otra cosa”, sino que simplemente está viviendo, por así decirlo, el malestar mismo de la muela en la forma de dolor de muela. Otra cosa es que este fenómeno remita a su *base material*, que en el caso del dolor físico es cierto daño del organismo (que se hace notar, aunque podría no notarse).

Algo semejante sucede cuando movemos el brazo y lo sentimos (sensación cinestésica). Es cierto que el brazo puede moverse sin que yo lo sienta, o incluso que la misma sensación de moverlo no llegue al umbral de la conciencia. El hecho es que, al sentirlo, no somos remitidos a un objeto distinto, sino que sencillamente *vivimos en la forma de sensación la*

realización de un acto natural. El acto de conciencia (notar los propios actos o estados) no es intencional en cuanto supone un *acto natural que de suyo es conocido*. Cuando veo la manzana roja, este objeto es “intencional” porque se ha separado de su ser natural (veo la manzana roja sin *ser yo* una manzana roja). En cambio, cuando capto que *soy*, que *existo*, que *pienso*, que *quiero*, que *estoy alegre* o *sufro*, que tengo *hambre* o *sed*, no se ha producido una separación entre “ser natural” y “ser intencional”, porque aquí *el ser natural incluye ser conocido*. Podemos llamar a este conocimiento *no intencional* o *no objetivo*²⁹.

Wittgenstein observa que podemos hacernos una idea del dolor ajeno mediante una representación (*Vorstellung*). Nos *representamos* el dolor ajeno, y en cambio no necesitamos hacerlo respecto a nuestros propios dolores³⁰. Sólo que en la representación el dolor no se está sintiendo de verdad, así como en la “imagen de una olla” no hay nada que esté realmente en ebullición³¹. Estas expresiones de Wittgenstein sugieren que la percepción de los actos de los demás es intencional, pues no se está participando de verdad en su realización natural³².

Solemos caracterizar al conocimiento en términos intencionales porque parece que, normalmente, conocer significa *conocer lo otro* sin participar en su ser físico, lo cual supondría una limitación e incluso una obstrucción para conocer. Esto es la intencionalidad. No por el hecho de conocer un bosque nos transformamos en un bosque (intencionalidad ≠ naturalidad física). Sin embargo, el ejemplo del dolor, ampliable a todos los actos de conciencia del propio cuerpo, supera este desdoblamiento, porque en ellos el mismo acto natural es conocido como tal, sin pérdida de su naturalidad. Así, cuando Tomás de Aquino quiere explicar el conocimiento de los animales, escribe: “ésta es la diferencia entre los animales y las demás cosas naturales, que las otras cosas naturales, cuando están constituidas en lo que les corresponde por su propia naturaleza, no lo sienten. En cambio, los animales lo sienten (*hoc sentiunt*)”³³. Hemos encontrado la misma idea, de algún modo, en Wittgenstein, cuando se niega a usar el verbo *saber* (conocimiento intencional) para indicar los conocimientos experienciales en primera persona, en los que el sujeto capta sus propias operaciones existenciales.

Cabe admitir que también el conocimiento de los demás sujetos vivientes puede tener este aspecto no-objetivante, aunque quizá, por ser *de*

otro, seguiríamos llamándolo “intencional”. De hecho, vimos cómo Wittgenstein señala la inevitabilidad, en ciertas circunstancias, con que captamos el dolor de otra persona como dolor en acto de un sujeto que de alguna manera compartimos, y no con el *saber* objetivante con que puede captarlo un médico o quien estudia abstractamente el dolor. Reconocer vivencialmente a una persona no es lo mismo que tener una idea abstracta de lo que es “ser persona”.

El conocimiento experiencial no-objetivante limita mucho cuando se ciñe a los actos fisiológicos del organismo (tener hambre, sed, etc.), y por eso el conocimiento intencional, que empieza a ser predominante en los sentidos de la vista y del oído, en el hombre se presenta como cierta “liberación contemplativa” respecto de las sujeciones fisiológicas. Sin embargo, este conocimiento intencional tiene el defecto de ser abstracto. Más alto aún es el conocimiento experiencial y no-objetivante a nivel espiritual, que aparece con claridad en la auto-percepción de nuestros actos existenciales, y en cierto modo en el conocimiento empático y personalizado, no abstracto, de los demás³⁴.

El conocimiento intencional no va a la misma cosa real en su *existencialidad* (sin perjuicio del realismo cognoscitivo), sino a la cosa real en tanto que *representada*. “El alma se ve llevada hacia la cosa (*ad rem*) más por la potencia apetitiva que por la potencia aprehensiva. Porque por la facultad apetitiva tiene una ordenación hacia las cosas mismas (*ad ipsas res*) en lo que son en sí mismas (*prout in seipsis sunt*) (...) La facultad aprehensiva no es llevada a la cosa en lo que ella misma es, sino que la conoce según la intención de la cosa (*secundum intentionem rei*), que tiene en sí o que recibe, según su propio modo”³⁵. Ese ir a la cosa *según su intención* es el conocimiento intencional. En cambio, esta contraposición no rige cuando se trata del conocimiento no-intencional, no-objetivo, del cual el *sentir dolor* es un ejemplo paradigmático.

[1] Cfr. L. Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*, Crítica, Barcelona 2008. Cito por *Philosophische Untersuchungen, Philosophical Investigations*, Macmillan Co., N. York, 3ª ed., con traducción propia. Utilizo para esto la sigla *PU*.

[2] *PU*, parte II, p. 220.

[3] En este artículo no pretendo analizar el concepto de dolor o de acto psíquico en Wittgenstein, cosa que sería complejísima. Me sirvo sólo de algunas de sus observaciones

para presentar una serie de reflexiones dentro de una sistemática propia.

[4] Cfr. *Philosophische Bemerkungen*, Blackwell, Oxford 1964, nn. 61-65; *Zettel*, Blackwell, Oxford 1967, n. 472.

[5] Cfr. *PU*, parte II, p. 226: “lo que se debe aceptar, lo dado, podría decirse, son *formas de vida*”.

[6] Cfr. *On Certainty*, Blackwell, Oxford 1969, nn. 117 y 358.

[7] “Siempre es por gracia de la naturaleza que uno conoce”: *On Certainty*, n. 505. El nexo entre certezas primarias y forma de vida no implica relativismo cultural, en la interpretación de N. Malcolm, *Wittgenstein and Idealism*, en G. Vesey, *Idealism. Past and Present*, Cambridge Univ. Press 1982, pp. 249-267, y E. Anscombe, *From Parmenides to Wittgenstein*, Blackwell, Oxford 1981, pp. 112-133.

[8] Cfr. *PU*, n. 410. El pronombre *yo* sugiere un conocimiento interno de sí mismo asociado a un cuerpo capaz de hablar: cfr. E. Anscombe, *Metaphysics and the Philosophy of Mind*, Blackwell, Oxford 1981, pp. 21-36.

[9] En el cartesianismo, en cambio, “yo soy mi cuerpo” significa: “yo (mi espíritu) tengo un cuerpo”.

[10] *PU*, n. 286.

[11] *PU*, n. 407.

[12] Esta interpretación sale del n. 404 de *PU*: “¿Qué significa saber *quién* tiene dolor? Significa, por ejemplo, saber qué persona, en esta habitación, tiene dolor: por tanto, saber que es ése que está ahí sentado, o el que está en pie en esa esquina, ese que está ahí alto y rubio, y así siguiendo. ¿A dónde quiero llegar? Al hecho de que existen criterios muy diferentes de *identidad* personal. Pero, ¿cuál de ellos me induce a decir que ‘yo’ experimento dolor? Ninguno”.

[13] Cfr. *PU*, n. 410: “‘Yo’ no denomina a ninguna persona, ‘aquí’ a ningún lugar, ‘esto’ no es un nombre. Pero se relacionan con nombres. Los nombres se explican gracias a ellos. Es cierto que la física se caracteriza por el hecho de que no emplea estas palabras”. La física es un conocimiento en tercera persona, donde la subjetividad no tiene cabida. No así la psicología, ciencia híbrida.

[14] *PU*, parte II, p. 222.

[15] Wittgenstein (1889-1951) publicó el *Tractatus* en 1921. Empezó a redactar las *Investigaciones* en 1941, pero éstas se publicaron póstumamente en 1953.

[16] *PU*, parte II, p. 180.

[17] *PU*, n. 416.

[18] *PU*, parte II, p. 185.

[19] *Ibid.*

[20] *Ibid.*

[21] *PU*, n. 303. Las afirmaciones de Wittgenstein en muchos casos son heurísticas y no pueden tomarse como tesis tajantes. De ahí las dificultades de interpretación de sus textos. Wittgenstein, por lo general, debe asumirse socráticamente. Nos ayuda a pensar, pero no nos da un sistema hecho.

[22] *PU*, parte II, p. 223.

[23] *PU*, n. 287.

[24] *PU*, parte II, p. 178.

[25] *Ibid.*

[26] Para una profundización en estos temas wittgenstenianos, remito a A. Kenny, *Wittgenstein*, Alianza, Madrid 1982, y N. Malcolm, *Nothing is Hidden*, Blackwell, Oxford 1986.

[27] *PU*, parte II, p. 228.

[28] Esto es compatible con el hecho de que haya dolores inconscientes, así como hay actos cognitivos no conscientes. Pero aquí no entraré a dilucidar qué puede significar “realizar un acto cognitivo sin advertirlo”.

[29] La intencionalidad, al remitir al objeto, “desvincula” en parte al cognoscente (como si fuera una forma de abstracción) del *propio organismo* y del *ser natural del objeto*: al ver un paisaje, no notamos nuestro organismo y tampoco somos afectados por el ser natural del paisaje (esto es más drástico cuando sólo captamos representaciones, como sucede cuando vemos una película o leemos una novela). En cambio, al “sentir” el ambiente con los sentidos somestésicos y con el olfato, no podemos evitar notar a la vez nuestro organismo y cómo éste queda físicamente afectado por el ambiente (por ejemplo, cuando percibimos un ambiente húmedo, caluroso, pesado, etc.). Los sentidos de la vista y del oído son más intencionales que los sentidos “inferiores” (tacto, gusto, olfato). A nivel de conciencia intelectual, por otra parte, la intencionalidad abstractiva se supera cuando *experimentamos* actos espirituales no orgánicos (“noto que existo, que vivo, que amo”).

[30] Cfr. *PU*, nn. 300, 302.

[31] Cfr. *PU*, n. 297.

[32] Esto no significa que la captación de las vivencias ajenas tenga que ser siempre conceptual o representativa. Se dan formas empáticas de vivenciar los actos psíquicos ajenos que no son objetivantes (en Santo Tomás, por ejemplo, el conocimiento por connaturalidad). Sin embargo, la empatía, salvo que se trate de una simbiosis rigurosa, nunca implica una identidad natural con el acto del otro. Remito a mis trabajos *El conocimiento humano*, Palabra, Madrid, pp. 126-134 y *Filosofía de la mente*, Palabra, Madrid, pp. 258-265. A. Millán Puelles, en *La estructura de la subjetividad*, Rialp, Madrid 1967, p. 187, señala que el conocimiento intencional no es la forma más alta de conocimiento. Véase sobre este tema, también, L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento*, Eunsa, Pamplona, vol. I-IV, 1987-1996 (sobre la distinción entre conocimiento operativo y conocimiento habitual).

[33] Tomás de Aquino, *S. Th.*, I-II, q. 31, a. 1.

[34] Desarrollo estos puntos en mi trabajo *Conocimiento personal y valores*, presentado en la Semana Tomista XXVII (*Valores y afectividad*) de septiembre de 2002.

[35] Tomás de Aquino, *S. Th.*, I-II, q. 22, ad 2.

JULIA VALENTINA IRIBARNE

ACADEMIA DE CIENCIAS DE BUENOS AIRES / CLAFEN

KANT Y HUSSERL ACERCA DE “LO DEBIDO”

La justificación de la investigación conjunta del pensamiento de Kant y Husserl reside en su común pertenencia a las filosofías trascendentales.

En esta oportunidad, no vamos a ocuparnos de las afinidades y diferencias entre ambos filósofos en el ámbito de la gnoseología, sino de sus planteamientos en el ámbito de la ética. Proponemos aquí una presentación introductoria a la problemática¹ que vincula ambas posiciones, centrada en la respectiva concepción de “lo debido”.

La exposición se desarrolla a lo largo de los siguientes pasos: 1.1. La razón y la ética kantiana; 1. 2. La ley moral; 1. 3. La libertad; 1. 4. El sentido de “lo debido” en Kant. 2. 1. Concepción de la razón en Husserl; 2. 2. Principios y normas éticas; 2. 3. La libertad; 2. 4. El sentido de “lo debido”.

1.1. La razón y la ética kantiana

El corpus de la ética kantiana se halla expuesto en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (1785) y en la *Crítica de la razón práctica* (1788). El tema de la libertad es central en la ética kantiana. Dice Kant: “El concepto de la libertad, en cuanto su realidad queda demostrada por medio de una ley apodíctica de la razón práctica, constituye la *pedra angular* de todo el edificio de un sistema de la razón pura, incluso la especulativa, [...]”². A pesar de la importancia de la libertad, hemos elegido organizar esta meditación según la cuestión de “lo debido”, tema que por cierto no es ajeno al de la libertad. Centramos este estudio en ese concepto como instancia que articule la comparación de ambas éticas.

La meditación kantiana se aplica a la actividad de la razón como la que hace posible el conocimiento del *mundo de la naturaleza*³ y también ordenar el caos de las inclinaciones como *mundo moral*. En el primer caso

se trata del *uso teórico* de la razón, en el segundo caso de su *uso práctico*; sin embargo, tal diferencia entre uno y otro uso no es sino la contraparte de la afirmación de la razón como *una*.

Es necesario destacar que para Kant el uso práctico de la razón tiene primacía sobre el uso teórico. En el uso práctico, la ciencia de la que se trata, es la “de la relación que tiene todo conocimiento con los fines esenciales de la razón humana, y el filósofo no es un artista de la razón sino el legislador de la razón humana”⁴.

Se suele caracterizar la ética kantiana como *rigorismo*, pues el comportamiento ético, para ser tal, solo puede obedecer a la razón, a la forma de la razón. Cualquier consideración de tipo afectivo queda excluida del ámbito de lo ético. Este punto de partida es lo que caracteriza esta ética como *formal*, en contraposición con las éticas *de contenido*. Dice Kant: “[...] el fundamento de la obligación no debe buscarse en la naturaleza del hombre o en las circunstancias del universo en que el hombre está puesto sino *a priori* exclusivamente en conceptos de la razón pura”⁵.

Kant no busca demostrar la existencia de la moralidad, del mismo modo que en la *Crítica de la razón pura* no necesitaba justificar las ciencias pues las hallaba en pleno funcionamiento exitoso, tal era el caso de la física de Newton; sólo era preciso exhibir sus condiciones de posibilidad. Otro tanto ocurre con la moral: “Dice Fontenelle: *Ante un gran señor me inclino, pero mi alma no se inclina*. Yo puedo añadir: ante un hombre de condición baja y ordinaria en el cual percibo una rectitud de carácter en una medida en que yo mismo en mí mismo no tengo conciencia, *inclinare mi espíritu*, quiera yo o no, y aunque lleve la cabeza alta para no dejarle olvidar mi superioridad. [...] Su ejemplo me presenta una ley que aniquila mi presunción”⁶. Precisamente el *respeto* ante la ley moral es el único sentimiento que Kant acepta, pues no se vincula a las inclinaciones sino que es “fundamento de un sentimiento positivo que no es de origen empírico y que es reconocido *a priori*. [...] Aquello [la ley moral] cuya *representación como fundamento de determinación de nuestra voluntad* nos humilla en nuestra propia conciencia de sí mismo, por sí mismo despierta *respeto*, en cuanto es positivo y fundamento de determinación”⁷; el respeto es uno de los motores de la razón práctica y se aplica solo a las personas, nunca a las cosas.

1.2. La ley moral

La mención de la voluntad nos conduce a tomar en consideración las características con que ella opera. La *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* comienza diciendo: “Ni en el mundo ni, en general, fuera del mundo es posible pensar nada que pueda considerarse como bueno sin restricción, a no ser tan sólo una *buena voluntad*”⁸. Luego aclara: “La buena voluntad no es buena por lo que efectúe o realice, no es buena por su adecuación para alcanzar algún fin que nos hayamos propuesto; es buena sólo por el querer, es decir es buena en sí misma”⁹.

La voluntad del ser humano no es una voluntad *santa*, como lo sería la voluntad divina, la que respondería exclusivamente a la determinación por la razón, en cambio, se trata de la del ser humano que está en permanente *lucha* contra la tendencia a dejarse guiar por las inclinaciones. En relación con tal estado de cosas resulta ajena al planteamiento ético la determinación *patológica* de la voluntad (la que obedece a las inclinaciones), tanto como la vigencia de la *heteronomía* que tiene lugar cuando el motor de la voluntad responde a móviles que no procedan de la razón misma.

El verdadero valor moral de las acciones resulta de que sea “*la ley moral la que determine inmediatamente la voluntad*”¹⁰; con esta afirmación se presenta otro tema central de la ética kantiana: la opción por la *ley moral* que implica, en la lucha a que hicimos referencia, el triunfo de la razón sobre la determinación patológica y heterónoma de la voluntad. En ese caso prima la representación de un principio objetivo, en cuanto es constrictivo para la voluntad; se trata de la ley moral como mandato de la razón al que Kant denomina *imperativo categórico*.

Lo propio del imperativo categórico es mandar sin condiciones; en caso contrario se trataría de un mero imperativo hipotético, respecto del cual la acción es buena sólo como medio para alcanzar un determinado fin. En cambio, cuando obedece al imperativo categórico la acción resulta ser buena *en sí*. El primer enunciado del imperativo exhibe lo que hemos denominado “carácter formal” de la ética kantiana. Dice así: “Obra como si la máxima de tu acción debiera tornarse por tu voluntad ley universal de la naturaleza”¹¹. El término “máxima” alude a la formulación de la acción que me propongo llevar a cabo. Kant ilustra con el ejemplo de un individuo que carece de dinero pero lo necesita. En ese caso su máxima se enunciaría diciendo: “Cuando crea estar apurado de dinero, tomaré el préstamo y

prometeré el pago, aun cuando sé que no lo voy a verificar nunca”¹². Este principio de la pura utilidad probablemente obraría a favor de mi bienestar; sin embargo tal máxima debe justificar su legitimidad. La prueba que debe pasar es poder ser enunciada con forma de ley universal; en el caso propuesto, apenas lo intento se hace manifiesta la contradicción en que se caería: esa máxima enunciada como ley universal haría imposible la *promesa* misma por contradictoria. La promesa así universalizada tendría carácter de engaño. Lo que es necesario destacar en el ejemplo es que lo que invalida la universalización es la contradicción formal y no una alusión a un contenido.

1.3. La libertad

Dijimos más arriba que Kant considera la cuestión de la libertad “piedra angular” del edificio de las dos *Críticas*. En la *CRP* había resuelto la primera exigencia para seguir adelante con su meditación acerca de la libertad: ella debía poder ser pensada sin contradicción. En la tercera antinomia tal exigencia resulta satisfecha. Allí se argumenta paralelamente y con igual rigor, en un caso, respecto de una causalidad espontánea, mientras en el otro se lo hace a favor de la total determinación. La tesis sostiene que “la causalidad según las leyes de la naturaleza no es la única de que puedan ser derivados todos los fenómenos del mundo. Es necesario admitir también una causalidad libre para la explicación de los fenómenos”¹³. La antítesis, por su parte afirma, “No hay libertad, todo sucede únicamente siguiendo las leyes de la naturaleza”¹⁴. La antinomia se resuelve con el develamiento de la respectiva referencia a dos ámbitos de diferentes. En el caso de la tesis se trata del campo de lo moral; en el de la antítesis del conocimiento de la naturaleza. La libertad es una idea trascendental pura cuyo objeto no puede ser dado en ninguna experiencia, ya que la experiencia está universalmente determinada a partir de la causalidad. Si el ser humano solo formara parte de la naturaleza, la determinación sería total y el comportamiento moral, imposible. En cambio, como ser inteligible habitado por la razón, es libre y capaz de cumplir la finalidad de la razón, esto es, generar una *voluntad buena*.

Kant propone el “Problema I” de la *CRPr* como demostración de la realidad de la libertad. Enuncia: “Supuesto que la mera forma legislatora de las máximas sea el único fundamento suficiente de determinación de una

voluntad, encontrar la constitución de una voluntad que solo así sea determinable”¹⁵. En busca de la solución argumenta que la mera forma de la ley sólo puede ser representada por la razón, o sea que es un modo de determinación ajeno a los sentidos y por lo tanto a los fenómenos. Ese tipo de representación difiere de todos los fundamentos de determinación de los sucesos de la naturaleza, o sea, de los fenómenos. Si se trata, entonces, de una voluntad que solo puede ser determinada por la forma universal de la ley y que es completamente independiente de la causalidad entendida como ley natural de los fenómenos, tal independencia “se llama libertad en el más estricto, es decir, *transcendental sentido*. Así, pues, una voluntad para la cual la mera fórmula legisladora de la máxima puede sola servir de ley, es una *voluntad libre*”¹⁶.

La ética kantiana incluye tres postulados: la *libertad*, la *inmortalidad* y la *existencia de Dios*, los postulados como tales se derivan, según lo hace explícito Kant, del principio de la moralidad; como tales, los postulados “no son dogmas teóricos sino presuposiciones en sentido necesariamente práctico; por lo tanto, si bien no ensanchan el conocimiento especulativo, dan, empero, realidad objetiva a las ideas de la razón especulativa en general [...] y la autorizan a formular conceptos que sin eso no podría pretender afirmar ni siquiera en su posibilidad”¹⁷. Citamos este texto para llamar la atención respecto a una notable diferencia en cuanto al lugar de tales postulados en la ética kantiana, pues es necesario señalar que inmortalidad y la existencia de Dios, escuetamente asentados como postulados funcionan, efectivamente, como tales; en cambio, la libertad, alrededor de la que se despliega toda la estructura de la *CRPr* desborda esa categorización. La vigencia de la libertad trae consigo la posibilidad de considerar al ser humano como inteligible y sustraerlo al ámbito de la mera naturaleza. A partir de la descripción de la conciencia moral, desplegada a lo largo de los textos que tomamos como referencia, la *libertad transcendental*, cuya justificación como “pensable” sin contradicción (tal como quedó asentada en la tercera antinomia), adquiere el carácter de *libertad noumenal*, función ajena al espacio y al tiempo, fuente de autonomía de la persona moral. La libertad es el único *nómeno* cuyas condiciones de posibilidad expone Kant en toda su extensión.

1.4. El sentido de “lo debido” en Kant

Lo expuesto hasta aquí ha sido la descripción de la *conciencia moral* como la de un ser cuya voluntad libre lo es por ser racional, lo que equivale a decir que es capaz de acatar el imperativo categórico y su exigencia de guiarse por la posibilidad de convertir la máxima en ley universal. Llega, entonces, el momento de preguntar cuál es el móvil de lo que Kant denomina “voluntad buena”; por esta vía llegamos al concepto de *deber* que lleva implícito, para Kant, el de una *voluntad buena*.

Kant comienza por dejar fuera de consideración las acciones *contrarias al deber* pero también las acciones *conformes al deber* pues son conducidas por las inclinaciones. La acción moral no ha de tener lugar “conforme al deber” sino *por deber*. Kant define el deber como “la necesidad de una acción por respeto a la ley”¹⁸, esto permite comprender por qué esa ley toma la forma de “imperativo categórico”. Conservar la propia vida es obrar conforme al deber. Cuando por las adversidades y una pena sin consuelo un ser humano “[...] aún deseando la muerte, conserva su vida sin amarla, sólo por deber y no por inclinación o miedo, entonces su máxima sí tiene un contenido moral. [...] Precisamente en esto estriba el carácter moral: en hacer el bien, no por obligación sino por deber”¹⁹. Esta severa separación de todo contenido afectivo que hace que ni siquiera la acción filantrópica pueda ser considerada como acción moral, este desterrar cualquier tipo de inclinación en la determinación de la acción y convertir “lo debido” en la puerta de acceso al mundo moral, que lleva a Kant a afirmar enfáticamente “Puedes porque debes”, es lo que anticipamos bajo la denominación de “rigorismo”. En un texto de la *CRPr*, conocido como el “apóstrofe del deber”²⁰, Kant se dirige al deber *preguntándole* dónde se halla “la raíz de su noble ascendencia”, raíz de la que es necesario que proceda el único valor que los seres humanos pueden darse a sí mismos. Esa raíz es la *personalidad*, ella eleva al hombre por encima de sí mismo y lo enlaza con un orden que solo el entendimiento puede pensar. Ella implica la libertad de un ser sometido a leyes puras prácticas dadas por su propia razón, se trata de *la persona* sometida a su propia *personalidad* (la que instituye lo debido como acatamiento a la forma de la ley) que la ubica, por encima del orden sensible, en el mundo inteligible.

2.1. Concepción de la razón en Husserl

A pesar de la extrema capacidad analítica del pensamiento de

Husserl, la tendencia general de su filosofía apunta hacia la unificación. Tal unidad se hace manifiesta, entre otros ámbitos, en la concepción misma de la razón. Kant ponía énfasis en la concepción de la razón *una* con *usos* diferentes; Husserl, por su parte, sostiene la concepción de la razón *una* con diferentes modalidades de funcionamiento: el teórico, valorativo y práctico. El primero consiste en la circunscripción constituyente del objeto que intenciona; el segundo concierne a la orientación respecto del objeto puesto o no por la razón teórica, estimándolo como grato o no-grato, valioso o no valioso; en relación con estos dos funcionamientos, la tercera modalidad, el funcionamiento práctico se refiere a la organización de la acción; es el ámbito de la volición que comanda el acto. De un modo simplificado esto puede expresarse diciendo: éste es el objeto *x*, lo valoro o no *y*, en consecuencia, actúo volitivamente de uno u otro modo.

Habitualmente el término "razón" se entiende exclusivamente como la primera de estas funciones, la teórica. Para romper ese hábito signifiante, facilitar la comprensión, hacer referencia a una conciencia dirigida hacia el mundo y hacia sí misma, que opera según ese triple funcionamiento que Husserl señala como concomitante.

Es importante comprender esta razón o conciencia *una*, porque ella está implícita en la concepción husserliana de la ética. Para Husserl, es indudable el carácter de obligatoriedad que Kant destacó en la estructura de la ética, pero le parece imprescindible reivindicar a Hume y su valoración del sentimiento porque, sostiene Husserl, no es posible concebir una ética ajena a la valoración, y ésta es de orden afectivo; no obstante, la esencia de la ética que Husserl investiga sigue siendo de tipo formal. Concebir la actividad valorativa como tan propia de la razón como la objetivante, elude convertir la ética en una ética de contenido en el sentido corriente. Al valorar, la razón no deja de ser tal.

Husserl llega a esta reconciliación de funciones en la razón *una* después de haber tratado de llevar hasta el extremo el paralelo entre lógica y axiología. En sus *Lecciones de Ética* de 1914 se pregunta: "¿Qué es lo ético en el sentido más amplio pensable, que corresponda a lo lógico en el sentido más amplio pensable?"²¹. En este texto temprano, Husserl cree reconocer la afinidad en el hecho de que así como la lógica se ocupa de la marcha correcta del pensamiento, la ética se preocupa por el obrar correcto y razonable. El paralelo exhibe pronto sus límites. En primer lugar, porque

mientras el principio del tercero excluido es válido en ámbito de la lógica, en el campo de los valores la oposición entre, por ejemplo, bueno y no-bueno encuentra la tercera posibilidad en la indiferencia. Por otra parte, desde un punto de vista lógico vale, por ejemplo, afirmar que si un medio conduce al logro del fin, tal medio es válido; en cambio, en el ámbito de lo valorativo lo lógicamente aceptable no se cumple. Desde el punto de vista axiológico, el mero hecho de que cierto medio permita alcanzar el fin, no lo convalida.

La concepción de una razón *una* de triple funcionamiento permite avanzar en la comprensión de la ética husserliana. Hasta este momento los estudiosos señalan como diferentes, en Husserl, una ética de la razón (con lo que se alude a un comportamiento ético sometido a principios y a reglas) y una ética del amor. Sin embargo, el funcionamiento concomitante de objetivación, valoración y volición permite unificar ambas concepciones.

2.2. Principios y normas éticas

La meta de Husserl se expresa en el siguiente fragmento:

“Del mismo modo que habría leyes puras, bajo la asunción de leyes de la afectividad, *a priori* normativas, vale decir, leyes que tendrían validez puramente en la forma, en la esencia universal de las clases correspondientes de actos de la afectividad, de modo que toda la esencia sintiente en general, sea que se llame ser humano o ángel, estaría sometido a estas leyes. [...] Así como las leyes puramente lógicas son leyes de la verdad posible, leyes que circunscriben el sentido de la verdad, que no pueden ser lesionadas sin que *eo ipso* se equivoque respecto a la verdad (porque se pierde aquel sentido), así las leyes de que ahora se trata, debieran ser leyes del valor posible, leyes que, como tales, pertenezcan a la idea, al sentido o esencia del valor. Serían leyes que pertenecerían a la afectividad pura y que conciernen a todo ser (*Wesen*) en general que, en general, siente, desea, quiere, gusta, ahora, poseer o no estas o aquellas particularizaciones materiales de actos de la afectividad”²².

Husserl es un infatigable trabajador por la aproximación a la verdad. Los comienzos de su reflexión ética exhiben las huellas de su maestro Brentano en la expresión de lo que es para él la más amplia formulación del imperativo categórico, “Haz lo mejor, dentro de lo

posible". Expresión cuyo sentido amplía al decir:

"La praxis formal conduce al más alto principio formal que, en primer lugar, se basa en el principio "Lo mejor es enemigo de lo bueno". Este principio dice "Haz lo mejor de lo accesible". Esta, naturalmente, es una expresión noética. Objetivamente, la expresión debería decir: lo mejor alcanzable dentro del total de la esfera práctica no es meramente lo mejor hablando comparativamente sino más bien como el único bien práctico"²³.

Estas tomas de posición son pasos en el largo camino de búsqueda emprendido por Husserl, quien reconoce los problemas a que se aboca: los de la exposición de una ética formal que reconozca tanto los derechos de la lógica como los de la axiología y la volición, como "un verdadero bosque primigenio de dificultades" con "monstruos en acecho"²⁴.

2.3. La libertad

La cuestión de la libertad vincula a Husserl con Kant, en la medida en que ella sólo puede darse en un ser capaz de reflexionar sobre sus actos y suspender la automática obediencia a las inclinaciones. Desde ese punto de partida en común, el pensamiento de Husserl sigue su rumbo propio.

Reconoce una modalidad primigenia de la libertad que, en lugar de saberse como "yo pienso", se vivencia como "yo puedo". En los estratos más primarios develados por la fenomenología genética se vincula a la capacidad de movimiento. Este estrato es también el de la pasividad de la conciencia, frente a la que se da la libertad del yo capaz de tomar posición frente al yo pasivo, el "yo de las tendencias"²⁵, "[...] impulsado por 'instintos' originarios a los que sigue pasivamente"²⁶. En el mismo texto se afirma que el "yo puedo" no es un "poder vacío" sino una "potencialidad positiva"; tal potencialidad es la de un centro yoico que permite caracterizar el correlativo comportamiento yoico como "libre", "autónomo"²⁷. Sin embargo, tal como en Kant, la *lucha* del ser humano contra las inclinaciones se debe a que la suya no es una voluntad *santa*, también aquí, frente un yo que cede pasivamente, que no es libre, "frente al sujeto empírico en general y unificado, la '*persona*' en un sentido específico" es el "sujeto que juzga sus actos bajo el punto de vista de la *razón*". La alternativa se presenta entre el yo responsable por sí mismo y el yo esclavizado.

Dado el carácter histórico del yo, en razón de su esencial temporalidad, y de los develamientos de la fenomenología genética y

generativa, sabemos que con el paso de la experiencia, ésta sedimenta en la conciencia en forma de *habituales*. Tales *habituales* son estructuras de referencia que permiten en cada caso dar la respuesta conveniente de un modo “económico”. El yo auto-referenciado dispone de esta suerte de “respuestas ya hechas”, sea para los comportamientos del cuerpo vivido, las conductas cotidianas, la percepción de las cosas y del mundo. El *yo de las tomas de posición* funda *convicciones* que se convierten en *habituales* constantemente persistentes que enriquecen el fondo de lo de antemano disponible. Sin embargo, como libre, el yo no solo puede instituir permanentemente nuevas *convicciones* sino modificar las adquiridas.

La posibilidad, propia de *la persona*, de disponer de *tomas de posición* libres, no sólo concierne al modo como la persona se refiere a sí misma en las diversas circunstancias en el modo correspondiente de *autocrítica*, que la lleva a reconocer o rechazar las propias disposiciones, sino que esto se puede transformar voluntariamente en una *actitud pre-establecida de autocrítica* con el sentido de *autorregulación*. Con esto se instituye en la *autopreservación* un factor cualitativo que constituye un nuevo estrato de unidad personal; se trata de una unidad plenificable y a plenificar. Este estrato más alto es el del comportamiento ético. La *autorregulación* se vincula a la tarea permanentemente crítica y *autocrítica*, de la que resulta una *autorregulación ética*, la que apunta siempre hacia lo mejor y lo superior. Husserl manifiesta su admiración por el comportamiento instintivo, y aspira a que –crítica y *autocrítica* mediante- la *autorregulación* funcione con la misma espontaneidad, casi como un automatismo. Tal *actitud* se expresaría diciendo: “Quiero *sin excepción* actuar de este modo siempre que me encuentre en circunstancias *de esta índole*”²⁸. Tal es, para Husserl, la fórmula de la verdadera libertad.

2.4. El sentido de “lo debido”

Nuestra aproximación a la ética de Husserl nos conduce a afirmar que nunca dejó de lado el carácter formal con que la abordó en sus *Lecciones de 1908/1914*; no obstante, en planteamientos posteriores la inquietud por las preguntas antropológicas se hace más acuciente y es posible sostener que, sin desaparecer como tal, la problemática ética es subsumida en la antropológica.

El cambio de las circunstancias históricas, la devastación de la

guerra 1914/1918 lleva a Husserl a afirmar respecto de su tiempo que, “en lugar de los imperativos medios militares eligió las más refinadas torturas psíquicas y las necesidades comerciales normalmente corruptoras, y ha puesto de manifiesto la mentira, el sinsentido de esta cultura. Precisamente este develamiento significa la inhibición de su propia fuerza impulsiva. Una nación, una humanidad, vive y crea en la plenitud de su fuerza cuando es guiada por una creencia en sí misma que mantiene su impulso, y en un sentido bello y bueno de su vida; cuando ella no sólo vive en general sino que vive respecto de lo que es, a sus ojos, algo grande, y se complace con el éxito de su progreso en cuanto a la realización de valores auténticos y en ascenso”²⁹.

La cuestión que centra este estudio es la del sentido de “lo debido”. Para circunscribirla es necesario enmarcarla en la orientación teleológica que entraña la razón humana como objetivante, valorativa y volitiva, sea que se trate del desempeño personal o del comunitario. En el primer sentido la posibilidad esencial del ser humano le exige *llegar a ser sí mismo*; en el caso de la comunidad se trata de la aspiración a articular las diferencias en *una voluntad de múltiples cabezas* y, en la forma ideal del telos más alto, articular las diferencias de todos los pueblos y naciones en lo que Husserl denomina *el todo de las mónadas*. Esta marcha hacia lo superior es posibilitada por las leyes de la función valorativa de la razón, obediente a las leyes de absorción y de sumación que, a su vez comanda la realización de la acción respecto del telos.

En el texto que estamos considerando, Husserl analiza el comportamiento teleológico en la respuesta de las diferentes vocaciones: artistas, hombres de ciencia, etc., y sostiene que el destino superior de las diferentes actividades sólo se alcanza cuando ellas se someten a la crítica y a la autocrítica desde el punto de vista ético.

En este sentido, se hace manifiesta la organización de la acción respecto de “lo debido”. No se desconoce que los individuos pueden no actualizar valores superiores, en la medida en que optan por valores que ellos mismos reconocen, llegado el caso, como inferiores; ocasionalmente pueden abandonarlos en función de lo superior, lo que resulta ser un reconocimiento de *lo debido*.

La primera exigencia, en este plano, es responder adecuadamente a

la vocación. En el caso de las profesiones, lo debido opera como una exigencia de completar la obra, sea ella la que sea, del mejor modo posible. En el estrato superior, vale decir, el orientado por la exigencia ética, lo debido concierne, en lo personal, a la exigencia de *llegar a ser sí mismo*, lo que paradójicamente implica *llegar a ser*, como persona, un *centramiento descentrado*, vale decir que la construcción de sí mismo incluye necesariamente la toma en consideración de “los otros” (lo que nos lleva a recordar que, en Husserl, la subjetividad es esencialmente intersubjetiva).

Hasta aquí hemos diferenciado lo debido en el nivel de la acción vocacional en el más amplio sentido, y lo debido en el nivel ético cuando se pregunta, en cada oportunidad, por lo mejor posible. Husserl distingue todavía otra modalidad de lo debido que denomina lo “absolutamente debido” o “lo debido absoluto”³⁰. En este caso se trata de la “toma de posición” referida a hacer lo mejor, a partir del momento en que se decidió sin dudarlo; se trata ahora de lo mejor tal como es evidente en cada situación de acuerdo con las normas de fidelidad al sí mismo propio de la persona. A pesar de su formalidad vacía, esta toma de posición permite hacer una distinción en un nivel nuevo, respecto de la lucha entre la inclinación y el deber. La determinación fundante de sí mismo de lo absolutamente vivido, de *hacer de ahora en adelante* sólo lo mejor según las circunstancias crea una voluntad despierta, activa, y un amor por lo óptimo. Este nuevo nivel corresponde también a lo que hemos denominado “verdadera libertad”.

Volvamos a la intención de este estudio: comparar la ética kantiana y la de Husserl respecto de un tema puntual, “lo debido”. Se trata de un concepto con el que la ética husserliana recoge el sentido de *obligatoriedad* que fue el gran aporte de Kant a la comprensión de la ética.

Por tratarse de dos filosofías trascendentales, ambas éticas son formales, esto es, operan con instancias *a priori*. Esto es posible porque ambas fenomenologías de la conciencia moral descubren su fundamento en la actividad de la razón, pero es también a este respecto que surge la diferencia radical entre una y otra posición.

La razón kantiana se identifica en su funcionamiento lógico como una y la misma en sus diferentes usos (teórico y práctico). La afectividad, aun en sus forma superiores como la compasión o el amor, le es totalmente

ajena.

La concepción de Husserl difiere radicalmente: se trata de la razón *una* en su triple funcionamiento, teórico u objetivante, valorativo y práctico. Para Husserl, Kant acertaba al exigir el carácter formal en la ética, pero se equivocaba al separar la afectividad de la razón. No es posible concebir una ética ajena a la valoración. Esta diferencia entre ambas éticas impregna la concepción de "lo debido". Por una parte, se trata de sometimiento a la forma universal de la ley, por otra, de la aceptación de la orientación teleológica de la razón hacia la plenificación, lo óptimo, lo superior.

En el primer caso, la meta de la razón conduce al surgimiento de la "voluntad buena", en el segundo, y en nivel ideal más alto, se trata de orientar la acción en el sentido del telos humanizante y hacia la realización (ideal) del "todo de las mónadas". Lo debido, por orientarse hacia el telos, es *el bien*; lo contrario, por ser dis-teleológico, es *el mal*.

[1] Me he ocupado más extensamente de esta temática en *La fenomenología como monadología*, Buenos Aires, Academia Nacional de Ciencias, 2002 y en *De la ética a la metafísica*, Bogotá, Editorial San Pablo y Universidad Pedagógica Nacional, 2007.

[2] Kant, *Crítica de la razón práctica*, (CRPr) traducción de E.Miñana y Villagrasa y Manuel García Morente. Buenos Aires, El Ateneo, 1951; p. 9.

[3] Los destacados son nuestros.

[4] Kant, *Crítica de la razón pura*, (CRP) las citas son de nuestra versión de la versión francesa de A. Tremesayges y B. Pacaud, París, PUF, 1968. Hay varias versiones españolas, en Argentina disponemos de la impecable traducción de Mario Caimi, Buenos Aires, editorial Colihue Clásica, 2007.

[5] Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (FMC), traducción de E.Miñana y Villagrasa y Manuel García Morente. Buenos Aires, El Ateneo, 1951; p. 477 ss.

[6] *C.R.Pr.*, op.cit., p. 77.

[7] *C.R.Pr.*, op.cit., p. 75.

[8] *FMC*, op. cit., p. 481.

[9] *Ibid.*, p. 482.

[10] *CRPr*; op. cit., p.73.

[11] *FMC.*, op.cit., p. 505.

[12] *Ibid.*, p. 506.

[13] *CRP.*, op.cit., p.348.

[14] *Ibid.*, p. 349.

[15] *CRPr.*, op. cit., p.32/33.

[16] *Idem.*

[17] *Ibidem*, p. 124.

[18] *FMC*, op. cit., p. 487.

[19] *ibid.*, p. 485.

[20] *CRPr.*, op. cit., p. 85/86.

[21] Husserl E., *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre*, editado por Ullrich Melle, Husserliana XXVIII, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht/Boston/Londres, 1988, p.33.

[22] *Ibid.*, p. 406.

[23] *Ibid.*, p. 221.

[24] Husserl, E., *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie*, Libro II, editado por Marly Biemel, Husserliana IV, La Haya, Martinus Nijhoff, 1952; p. 27. Hay versión española, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica, Libro Segundo*, traducción de Antonio Ziri6n Quijano, M6xico, Universidad Aut6noma de M6xico, 1997.

[25] *Ibid.*, p. 213.

[26] *Ibid.*, p. 255.

[27] *Idem.*

[28] Husserl, E., “F6nf Aufsätze über Erneuerung”, pp. 3-94; en *Aufsätze und Vorträge*, editado por Hans Rainer Sepp y Thomas Nenon, Husserliana XXVII, Boston/Doordrecht/London, Kluwer Academic Publishers, 1985. Citamos seg6n la traducci6n de A. Serrano de Haro, *Renovaci6n del hombre y de la cultura*, Barcelona, Editorial Anthropos, 2002; p. 26.

[29] *Ibid.*, p. 1.

[30] Husserl se refiere a este tema en varios manuscritos todav6a in6ditos, entre ellos Ms. F I 28, 199b; E III 4, 1-7 y 14ss.

LUIS ROMÁN RABANAQUE

UNIVERSIDAD NACIONAL DE CUYO / CONICET

UNA MEDITACIÓN FENOMENOLÓGICA SOBRE LA ANGUSTIA

1. Introducción

¿Qué es la angustia? Usualmente nos referimos con esta palabra a un cierto estado de nuestro espíritu, al que asociamos, a su vez, con otras palabras como “miedo” o “fobia”, y vagamente con la ciencia de la psicología. La angustia es, así, un estado o una manifestación mental del ser humano que la psicología estudia junto con otras manifestaciones como el miedo. Como se recordará, la palabra latina *angustia* alude a un “estrechamiento”, tanto en el sentido espacial (cf. “angostamiento”) como en el de opresión en la garganta (i.e. asfixia, estrangulamiento), de donde la idea de “ansiedad”, “angustia”. Sin embargo, una meditación filosófica puede mostrar que hay una dimensión de la angustia que sobrepasa el hecho psicológico, es decir, hay una noción *filosófica* de angustia, que al mismo tiempo *fundamenta* al concepto científico. Para ello hay que retroceder hasta el *fenómeno* que se encuentra en el *origen* y que es por así decirlo la condición de posibilidad de la angustia en sentido psicológico. Se puede anticipar la tesis de este trabajo: la angustia representa una manera particular de nuestro “encontrarnos” en el mundo, una manera cuyo efecto característico es situarnos en presencia del mundo en su totalidad, en presencia del ser del mundo en oscurecimiento de los entes, de las cosas que lo pueblan. Esta experiencia radical de la angustia nos hace patente la *nada* —la nada de ente, de cosa—, y esta nada nos permite vislumbrar el ser en su totalidad y nos posibilita interrogarnos por ese ser y por este ser que somos nosotros y que somos capaces de interrogar.

Ahora bien, a fin de delimitar el *fenómeno* de la angustia, es decir, de precisar *la manera como se da en forma originaria la angustia*, quisiera recurrir, en primer lugar, al *testimonio* de un *angustiado*. Entre las

reflexiones que, con posterioridad a su muerte, fueron publicadas como *Pensamientos*, Pascal anota lo siguiente:

Cuando considero la pequeña duración de mi vida,
 absorbida en la eternidad que la precede y que la sigue,
 el pequeño espacio que lleno y aun el que veo,
 abismado en la infinita inmensidad
 de los espacios que ignoro y que me ignoran,

me espanto y me asombro de verme aquí y no ahí,
 pues no hay razón para que yo esté aquí y no ahí,
 ahora y no entonces.

¿Quién me ha puesto?

[Nº 205]

...

El silencio eterno de estos espacios infinitos me espanta.

[Nº 206]

...

¡Cuántos reinos nos ignoran!

[Nº 207]

Este asombrado espanto al que alude Pascal no puede considerarse como un mero *miedo*. Miedo tenemos de tal o cual cosa, por ejemplo, de la oscuridad, de las arañas, de los espacios vacíos. Tenemos miedo siempre de tal o cual ente determinado que nos amenaza en un determinado respecto. Por esta razón, quien tiene miedo queda sujeto a la circunstancia que lo amedrenta. Al esforzarse por escapar de ello, pierde la seguridad para todo lo demás, “pierde la cabeza”. Mas Pascal no pierde la cabeza, su angustia no es desesperación. ¿De qué se espanta, entonces? A fin de poder elaborar estas cuestiones, comenzaremos refiriéndonos a algo que parece alejarnos de nuestra pregunta por la angustia: el mal metafísico del que habla Leibniz. Luego apelaremos al testimonio de *otro angustiado*, Søren Kierkegaard, y de dos filósofos del siglo veinte, Karl Jaspers y Martin Heidegger, para profundizar la idea y extraer algunas conclusiones.

2. El mal metafísico de Leibniz y la angustia de Kierkegaard

Leibniz ha señalado que hay tres géneros de *mal* a los que los seres humanos estamos sometidos en este mundo: el mal físico, el mal moral y el

mal metafísico.² El mal físico nos expone a los contratiempos de la salud y la enfermedad, a los *límites del cuerpo*. El mal moral se relaciona con nuestras acciones, con los *límites de nuestro querer y poder* como seres en el mundo. El mal metafísico resulta del hecho de ser *criaturas*, es decir, seres finitos, y se muestra como un *límite absoluto, último*, frente a la plenitud de Dios, que es in-finitud e i-limitación. Hay un abismo que separa al creador de su creación, en razón del cual, junto con las restricciones que nos imponen nuestro cuerpo fisiológico y los males que derivan de nuestra falibilidad al obrar, se reconoce un límite más profundo, más fundamental, que es el origen de los otros dos: porque somos criaturas, es decir, seres dependientes de su creador, es que nos sobrevienen los males físicos y morales. Con ello Leibniz da cuño filosófico moderno a una experiencia que la tradición occidental ya conocía al menos desde los tiempos de la Antigüedad tardía y del Cristianismo temprano. Sin embargo, no habla directamente de la *angustia*. Quien lo hace es el teólogo danés Søren Kierkegaard. Su preocupación no es filosófica, sino esencialmente teológica: puesto que la inocencia no puede pecar, ¿cómo es *posible* el pecado? Para que haya un primer pecado es necesario que antes no haya habido pecado; pero si antes no hubo pecado, no es posible que surgiera luego de la inocencia. Tuvo que haber, concluye, pecado antes del pecado, por así decirlo una *posibilidad antes de la posibilidad* –que Kierkegaard llama la “brujería” de la posibilidad. El ejemplo más palmario en este sentido es el de Adán, primer hombre y primer pecador: si Adán era inocente, ¿cómo pudo pecar? Mas la inocencia de Adán consistía en la ignorancia, en no saber la distinción entre el bien y el mal, razón por la cual Adán no entiende la *prohibición* de Dios de comer el árbol del bien y del mal. Kierkegaard observa que ese no entender produce en él *angustia*, pero *angustia de nada*, porque no conoce el objeto de la prohibición. Angustia precisamente por eso, porque es *nada*, a diferencia del miedo, donde tememos *algo*. Pero esa nada no es inocente: es un vértigo, es una situación existencial extrema. En ella, nos dice Kierkegaard, se reveló a Adán la *posibilidad de poder*, se le hizo patente su radical *libertad*, su poder-ser. La libertad es entonces la posibilidad antes de la posibilidad: un “poder” a secas, antes de todo poder concreto. Somos libres porque *podemos* ser libres, y esta posibilidad la descubrimos en la situación extrema de la angustia. Esta “brujería” de la posibilidad tiene como último trasfondo el

mal metafísico, pues por su medio advertimos el hecho de que somos seres finitos, limitados, imperfectos, frente a Dios que es in-finito, i-limitado, perfecto.

3. Jaspers y la cuestión de las “situaciones límite”

Sin embargo, ni Leibniz ni Kierkegaard examinan la cuestión de la angustia como fenómeno. En la primera mitad del siglo veinte, Karl Jaspers y Martin Heidegger la han reelaborado desde una perspectiva fenomenológica. Jaspers pone entre paréntesis la cuestión teológica del abismo entre la criatura y el creador que muestra la radical finitud de aquella, para centrarse en la *experiencia* que tenemos de esa limitación esencial a la que estamos sometidos todos los seres humanos *en cuanto humanos*, es decir, por el hecho mismo de ser humanos. Jaspers llama “situaciones límite” (*Grenzsituationen*) a estas experiencias de la radical finitud de la existencia, del “mal metafísico” y las vincula con el origen del impulso filosófico, con la búsqueda de la sabiduría que nuestra tradición inicia con los griegos en el siglo VI a.C. Como se sabe, menciona tres experiencias que históricamente han ofrecido una motivación para la interrogación acerca de la totalidad del mundo y del puesto del hombre en él: el *asombro*, la *duda* y las *situaciones límite*.³ En virtud del asombro, el hombre se detiene en su trajín cotidiano, se planta por así decirlo delante del mundo, que hasta ahora ha valido siempre como suelo firme e incommovible, *porque* queda *perplejo*: la validez de aquello que tenía por lo más obvio, a saber, que el mundo existe y es de esta y esta otra forma, queda puesta en suspenso. Platón y Aristóteles no han dudado en afirmar que gracias al asombro los hombres comenzaron a filosofar. Pero la perplejidad, que en sí misma es una actitud *meramente* contemplativa y, en ese sentido, paralizante, da lugar enseguida a una segunda actitud correlativa: la duda. El asombro por la obviedad de lo obvio conduce a la *interrogación* sobre lo obvio. Ahora bien, esta interrogación no equivale a la pregunta inquisitiva por el *qué* o el *cómo* de algo en particular –como cuando nos asombramos frente a una máquina desconocida, cuya función no nos resulta inmediatamente evidente, e inquirimos por su finalidad y por el modo de operarla: de esta actitud deriva el procedimiento del científico. El asombro al que se refiere Jaspers es una perplejidad frente a la *totalidad de lo que es*, frente al mundo y al hombre como un *todo*, no en relación a un

aspecto parcial que resulta oscuro o inexplicable. De ahí que la duda por excelencia, la duda como método que propone Descartes, es una duda radical, cuya pretensión consiste en separar la verdad de la apariencia, con el fin último de establecer una ciencia racional del mundo en su totalidad.

Pero el hombre del conocimiento, el filósofo que se asombra por el mundo y que lo interroga para hacerle confesar sus secretos, se encuentra tarde o temprano con el dilema que acosa al Fausto de Goethe: buscando los secretos más profundos de su corazón descubre que la ciencia y el conocimiento no le alcanzan, íntimamente no le satisfacen, no recubren por completo un anhelo que parece exigir más. ¿De dónde puede provenir esta insatisfacción, este malestar vital que no se sana mediante la pura contemplación racional de las esencias del mundo? Aquí nos reencontramos con el tercero de los orígenes de la filosofía y, una vez más, con Leibniz y su concepción del mal metafísico: la finitud radical de nuestro ser y de nuestra experiencia, el hecho de que, más allá de nuestras limitaciones físicas e intelectuales, motivacionales y morales, hay una barrera última e infranqueable que se nos impone: la de las situaciones límite. La muerte, la culpa, el azar, son situaciones que nos sobrevienen, que se nos imponen, frente a las cuales sentimos la crudeza de nuestras limitaciones. Estamos sometidos a lo inexorable de la muerte: no podemos ni dejar de morir, ni impedir la muerte de otro, ni siquiera dejar de verla. ¿Por qué las “situaciones límites” pueden dar origen a la actividad filosófica? ¿Y cómo se inserta aquí la angustia? Jaspers diferencia, para empezar, entre aquellas situaciones límite que son particulares, que constituyen por así decirlo problemas concretos para un individuo humano concreto, y aquellas otras que se presentan *en general a todo hombre* por el mero hecho de ser hombre, o sea, las situaciones que son límites estructurales y no circunstanciales. La *angustia* representa un caso del segundo tipo. El enfrentarme a la certeza de la muerte, a la irreversibilidad de la culpa, la conciencia de estar sometido a los caprichos del azar, me colocan o, en términos de Kierkegaard, *pueden* colocarme ante una actitud nueva, desconocida para la vida cotidiana, inmersa en el curso de las cosas y entregada a ellas. Así como el asombro ante la obvedad del mundo conduce al hombre a dudar y a preguntarse por el ser del mundo, así también la conciencia de sus límites vitales lo lleva a interrogarse por sí mismo, conduce a una duda mucho más radical que la cartesiana, pues lo que está

en juego es *el ser mismo del hombre que interroga*. La pregunta ya no es: ¿qué es este mundo en el que cotidianamente me encuentro en forma incuestionada?, sino: ¿quién soy yo, que encuentro tales límites a mi existencia que me hacen preguntar por ella y por su sentido último?

Esta pregunta es, ciertamente, muy antigua. Mas únicamente con el derrumbe de los grandes sistemas racionales de la época moderna, y con el contemporáneo auge del positivismo y su fe ciega en el progreso de la ciencia, durante la segunda mitad del siglo XIX, las situaciones límite han llegado a ser experimentadas como un desasosiego que arruina todo optimismo, toda “tranquilidad del ánimo”, es decir, han devenido *problema*. Ello se manifiesta con claridad en las famosas “sospechas” de pensadores como Darwin, Marx, Freud, Nietzsche o Kierkegaard.⁴ Las reflexiones de todos ellos, a pesar de la inmensa disparidad entre sus concepciones, poseen un denominador común en la medida en que producen una gran *angustia*. Darwin nos angustia con la terrible sospecha de nuestra animalidad por debajo de la vestidura de la cultura: cuestiona con ello la ilusión de ser la cúspide de la creación. Marx hace otro tanto con el descubrimiento de las estructuras económicas que operan debajo de la trama social visible y de su discurso “ideológico”. Freud quiebra la ilusión de una conciencia perfectamente autotransparente y autocontrolada. Nietzsche muestra el papel que la voluntad de poder ha tenido en la *interpretación* de las normas éticas más arraigadas en nuestra cultura. Mas, en todos los casos señalados, ¿se trata de otra cosa que del *miedo* a lo desconocido, a lo nuevo, a lo inusual, o bien a perder lo habitual, lo conocido? A la luz de las situaciones límite de Jaspers, se advierte ahora que el salto del concepto psicológico de angustia a la angustia filosófica ha sido dado por Kierkegaard: la angustia como situación límite que nos impulsa a preguntarnos por el todo de nuestro ser, por nuestra existencia, por nuestro origen y por nuestro destino. Sin embargo, la conciencia del significado *filosófico* de ese salto la encontramos en la reflexión de Heidegger.

4. La experiencia de la angustia según Heidegger

En el marco del ensayo de formulación de una ontología fundamental, Heidegger ha examinado la facticidad del ser humano concreto, su “existencia”, tanto en contraste con las doctrinas tradicionales que afirman una “esencia” en el hombre, como frente a aquellas otras que,

como el positivismo, la niegan. En *Ser y tiempo*, Heidegger procura mostrar que la facticidad del ser humano, el “mero hecho de la existencia”, no es simplemente un ser en bruto sino que exhibe una serie de estructuras susceptibles de ser conceptualizadas. La primera en ser examinada es el “ser-en-el-mundo”: el hombre, el *Dasein*, se encuentra siempre *en* un mundo, y más precisamente se encuentra *arrojado* al mundo, abierto al mundo, y a esto alude justamente la expresión ex-sistencia (“estar sostenido hacia afuera”). Ser -para el ser humano- quiere decir “ser en el mundo”. Ahora bien, Heidegger distingue entre una existencia *auténtica* y una *inauténtica*: en la existencia auténtica el *Dasein* se torna consciente de las posibilidades y limitaciones de su ser y se asume a sí mismo como tarea. En la existencia inauténtica, que representa no solamente el modo más frecuente de existencia sino el *más originario*, el hombre “huye” de sí mismo y se refugia en la comodidad y el anonimato del “uno”, del “se” (*das Man*): “uno” actúa como “se” dice que hay que actuar, “uno” piensa lo que “se” piensa. Heidegger no se limita a señalar este hecho: de la mano de Kierkegaard, se pregunta cómo es posible esta “caída” en el anonimato irresponsable del “uno”. Puede advertirse que se trata, de nuevo, de la pregunta por la posibilidad de la posibilidad, como en el caso del pecado. Mas la huida es siempre huida “de” algo: la propia inautenticidad es indicio de una autenticidad que es más originaria de ella, puesto que el *Dasein* puede huir de ella. Se podría objetar: el *Dasein* huye de sí mismo por *miedo*, por miedo ante sus propias posibilidades. Mas el miedo es siempre miedo por algo determinado, como ya vimos, por algo que es tomado como amenaza, y amenazante sólo puede ser un objeto dentro del mundo. El fenómeno de la huida muestra otra cosa: el abandonarse al “uno”, a la opinión de término medio, a la conducta que “se” espera de uno, etc., revelan que el “miedo” que provoca la fuga es algo más pavoroso que cualquier miedo “mundano”, porque es el “miedo” ante la propia posibilidad de ser, ante el vértigo de la posibilidad antes de la posibilidad. De ahí que, propiamente hablando, no se trate de un miedo, sino de la *angustia*. Su “qué”, aquello que nos angustia, es el “ser en el mundo” en cuanto tal. Recordemos la experiencia que nos refería Pascal al comienzo de este trabajo: el “objeto” de la angustia no es ningún ente, ninguna cosa dentro del mundo. Pascal no siente la *amenaza* de los astros o de los espacios siderales en el sentido en que podemos tener miedo de la caída de

un meteoro o de una colisión cósmica entre estrellas. El “qué” de su angustia es completamente *indeterminado*. En realidad, visto desde el punto de vista del mundo y de las cosas del mundo, la angustia de Pascal no tiene objeto alguno: se angustia “por nada”. Aquello que lo angustia no está “en ninguna parte”. Lo que angustia no es una cosa, ni siquiera la suma de todas las cosas, sino la *posibilidad* misma de que haya cosas, de que haya un mundo. De ahí la expresión de Heidegger: “aquello de lo cual se angustia la angustia es el ser-en-el-mundo mismo”.⁵ La angustia revela la esencial *posibilidad de ser auténtico o inauténtico*, nos pone en la encrucijada de nuestra *libertad* más radical: la de ser o no ser, la de seguir los trazos de nuestra existencia o la de abandonarnos a una existencia nivelada, donde se desdibuja el “yo”, el “tú” y el “nosotros” en favor del “uno”.

5. La angustia como “temple de ánimo”

Ahora bien, en Kierkegaard la angustia *surge* por la desproporción entre el creador y la criatura. En función de lo que acabamos de exponer, para Heidegger la angustia no es un “estado de ánimo” pasajero, sino un constitutivo del *Dasein* mismo, más precisamente, un “temple de ánimo” (*Stimmung*), una manera *esencial* de encontrarse en el mundo, y no meramente una aptitud psíquica empírica. Se trata de un modo fundamental de ser en el mundo, de un temple de ánimo fundamental (*Grundstimmung*). En ella nos encontramos “intranquilos” —en alemán, “*unheimlich*”, literalmente “de modo no hogareño”— es decir, experimentamos un estar “fuera de casa” (*das Nicht-zuhause-sein*). Por contraste, en nuestra inmersión cotidiana en el mundo de las cosas, donde somos como “se” es, nos encontramos “en casa”, en una casa obvia, que nos proporciona una seguridad tranquilizante. La angustia nos arranca de este estado de “caída” en el mundo nivelado, derrumbando así la confianza cotidiana que siempre hemos depositado en él. La huida hacia el estar “en casa” que representa la vida cotidiana es, entonces, un huir *de* esta intranquilidad. Ella persigue al hombre constantemente y amenaza su perderse cotidiano en el “uno”. Por esa razón, el ser inauténtico, olvidado de sí mismo en el “uno”, no es un fenómeno primero en sí sino derivado del ser (o estar) “fuera de casa”, suspendido en la angustia.

Poco después de la publicación de *Ser y tiempo*, Heidegger vuelve a reflexionar sobre esta “nada” a la que nos enfrenta la angustia: nada de

ente, nada de cosas, que en el vértigo de su vacío nos revela la totalidad del ente. Y esto ocurre así porque la nada es la negación de la totalidad del ente. La angustia, entonces, “hace patente la nada”.⁶ La angustia nos “deja en suspenso” porque hace que se nos escape el ente en total; nos deja “sin palabras”, porque justamente es *nada* lo que nos intranquiliza. Este silencio es prueba de que experimentamos la nada. Frente a esto podemos decir: es sólo sobre este trasfondo de la nada que se recorta lo que es, el ente. La nada hace posible los entes, los “algo”, que justamente son “algo” por contraste con la “nada”. Esta revelación de la nada que se abre con la experiencia de la angustia hace posible la relación con el ente, y en ese sentido es la condición que hace posible toda libertad. En palabras de Heidegger: “sin la originaria patencia de la nada no hay mismidad ni hay libertad”. Como en Kierkegaard, pero más radicalmente aún que en él, la angustia nos muestra que en el fondo mismo de nuestro ser nos elevamos como nosotros mismos, como seres-en-el-mundo, y nos volvemos conscientes de nuestra posibilidad esencial, de nuestra libertad, en virtud de esta experiencia de la nada. Por eso, “ex-sistir (*Da-sein*) significa: estar sosteniéndose dentro de la nada”.⁷

De manera sutil, casi imperceptible, el fenómeno de la angustia, de la mano de Kierkegaard y Heidegger, nos devuelve al problema de Leibniz, el del mal metafísico. La angustia nos enfrenta a la nada. ¿Qué quiere decir esto? Por un lado, nos dice que nos revela la posibilidad antes de la posibilidad, nuestro esencial ser-libres que nos permite optar, elegir entre una vida inauténtica y una auténtica. Pero por otro, y por la misma razón, muestra nuestra radical finitud y limitación: por la libertad estamos condenados a no ser seres cumplidos, acabados, perfectos. *Somos posibilidad*, y por eso estamos a la intemperie, suspendidos ante la nada que nos angustia. Por eso también se produce la “caída” en el “uno”, en el mundo ya interpretado y previsible, donde toda posibilidad es posibilidad determinada, acotada, “tranquilizadora”. La angustia nos revela aquello mismo que Leibniz entendía como mal metafísico, “mal” inherente a nuestra condición humana, y no ligado a un desarrollo cultural o histórico particular. Y en ese sentido, la pregunta por la angustia y su respuesta, la experiencia de la nada como origen de la libertad, es una pregunta *filosófica* y no *científica*. La angustia como “temple de ánimo” fundamental del hombre es entonces la condición que hace posible el “miedo”, la presencia

amenazante de un ente mundano intranquilizador. Esta imposibilidad de sobrellevar la carga angustiada de ser finitos, de estar suspendidos constantemente sobre la nada, es lo que hace comprensible la “huida” hacia el refugio de las seguridades incuestionadas de la vida cotidiana. Y nos devuelve, finalmente, a las tres experiencias del origen de la filosofía que destacaba Jaspers: la experiencia radical de la angustia es el presupuesto del *asombro* por el mundo, puesto que lo revela en su totalidad, como contrafrente de la nada, y este asombro da lugar a la *duda* y a la pregunta por el ser del mundo.

Es que, en su fondo último, en la experiencia de la angustia se agita la pregunta por excelencia de toda interrogación metafísica, la cuestión fundamental de la filosofía, aquella que brota del espanto que sentía el angustiado Pascal, pero que fue formulada, paradójicamente, por el sobrio racionalista Leibniz:

¿Por qué hay ente y no más bien nada?

[1] Martin Heidegger, “¿Qué es metafísica?”, en: *¿Qué es metafísica? y otros ensayos*, Buenos Aires, Siglo Veinte, 1979, p. 46. Original: *Was ist Metaphysik?*, en: M. Heidegger, *Gesamtausgabe*, Frankfurt a.M., V. Klostermann, tomo 9, ed. por Friedrich-Wilhelm von Herrmann, 1996, p. 111. Citamos por la versión castellana, seguida de la sigla GA con número de tomo y página de la edición alemana.

[2] Cf. G. W. Leibniz, *Vindicación de la causa de Dios* (1710), §§ 30-32, en: Olaso, Ezequiel (Ed.), *G. W. Leibniz. Escritos filosóficos*, Buenos Aires, Charcas, 1982, pp. 537-538.

[3] Cf. Karl Jaspers, *La filosofía*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1979, cap. II.

[4] Cf. Paul Ricoeur, *Freud: una interpretación de la cultura*, México, Siglo XXI, 1999. La expresión de Ricoeur se refiere específicamente a Marx, Nietzsche y Freud.

[5] Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, § 40; trad. Gaos: Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1980, p. 206; trad. Rivera: Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1997, p. 209; original: *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer, 1963, p. 187.

[6] Cf. M. Heidegger, *¿Qué es metafísica*, 47 (GA 9, 112): “Die Angst offenbart das Nichts”, lit. “la angustia revela la nada”; puede recordarse aquí que Lutero traduce el *Apocalipsis* como *Offenbarung*.

[7] M. Heidegger, *¿Qué es metafísica?*, p. 49 (GA 9, 115).

OSCAR M. ESQUISABEL

UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA / ACADEMIA NACIONAL DE CIENCIAS

RATIO UNIVERSALIS

EL ORDEN LEIBNIZIANO DE LAS CIENCIAS, EL ANÁLISIS Y LA SÍNTESIS

1. Evolución de los proyectos de organización de las ciencias

Desde una época muy temprana de la reflexión filosófica de Leibniz, la cuestión del adecuado orden y método de las ciencias constituyó una de sus preocupaciones centrales. Así, fue elaborando progresivamente el programa de una organización general de las ciencias que satisficiera los requisitos de la fundamentación rigurosa y la invención. Si bien la intención general de esta idea se mantuvo como *desiderata* más o menos idéntica a lo largo de toda la vida del filósofo, su formulación concreta sufrió diversos cambios a través de las distintas etapas de su pensamiento.

Uno de los inconvenientes con que se enfrenta quien desee abordar el estudio del desarrollo de este tópico leibniziano lo constituye, cuándo no, la inextricable pluralidad de ensayos y esbozos que Leibniz ha acumulado a lo largo de su vida sobre este plan, de los cuales prácticamente ninguno ha visto la luz en vida del autor. A la pluralidad se le añade dos factores más, que contribuyen a aumentar la dificultad: las considerables discrepancias que se verifican entre los diferentes opúsculos y fragmentos (algunos no pasan de un mero esquema de contenido) y la falta de una datación cierta para la mayoría de los textos.

Sin embargo, mediante la utilización de algunos criterios, es posible poner algún orden en este laberinto. En primer lugar, existe una diferencia entre los fragmentos orientados a exponer la concepción del método y aquellos que tienen la finalidad de exponer la estructura y organización general de la enciclopedia y la ciencia

general. Sobre la base de las pocas fechas de que disponemos, podemos conjeturar que hay una evolución desde los proyectos de método universal a los proyectos de ciencia general. Tendríamos así un principio general de ordenación, aunque en absoluto infalible, que consistiría en formar una secuencia de proyectos desde la *Dissertatio de Arte Combinatoria*, hasta llegar a aquellos que exponen en forma más o menos acabada la idea de *ciencia general o universal* y que corresponden al pensamiento metodológico consolidado (a partir de 1685, más o menos). En segundo lugar, esta evolución se puede verificar mediante las sucesivas y diferentes funciones que Leibniz le va concediendo al método y a sus distintas partes. Se dan sustanciales cambios, no sólo en lo que respecta al papel desempeñado por el método, sino en lo que atañe a sus distintas partes y a la posición que ocupan en la organización de las ciencias. También encontramos considerables variaciones y vacilaciones en la definición e identificación de las disciplinas especiales. El caso paradigmático lo proveen las partes del *Ars inveniendi*, el análisis y la síntesis, las que reciben definiciones contradictorias y vacilantes a través de los distintos proyectos y en ocasiones en fragmentos que parecen ser contemporáneos. Lo mismo ocurre con la característica y sus relaciones con el *Ars inveniendi*, la *Combinatoria* y la *Mathesis Universalis*. La caracterización de estas disciplinas configuran un conjunto de referencias que se entrecruzan y superponen. Por otra parte, si bien es posible que esta compleja trama pueda aclararse y simplificarse acudiendo al recurso de exponer su evolución histórica, no debe esperarse una clarificación completa de las dificultades mediante este recurso. En tercer lugar, podemos confrontar estos criterios, que son más o menos internos, con otros externos, como son las marcas de agua del papel, las referencias del texto a acontecimientos, personas u obras del mismo Leibniz o de otros autores.

Si nos atenemos a lo que resulta de la aplicación de estos criterios, podríamos dividir la evolución del proyecto leibniziano en

tres épocas. En los planes e ideas más tempranos, que corresponden al período de Mainz, son dominantes las concepciones desarrolladas en *De Arte Combinatoria*. En cambio, los proyectos elaborados durante el período de París y en la época inmediatamente posterior a éste se evidencia la influencia que ha tenido en Leibniz su familiarización con los métodos matemáticos. Así, encontramos formulada en estos esbozos de manera más o menos clara la concepción de un método formal general con cuya ayuda Leibniz proyecta elaborar una enciclopedia tanto demostrativa como inventiva. Al mismo tiempo, se sienta el programa de la característica, una disciplina que debe generalizar los métodos basados en la simbolización operatoria de las matemáticas al campo entero de las ciencias. De esta manera, la característica reúne en sí misma las funciones de un método demostrativo (un método de fundamentación), del *Ars judicandi* (un método algorítmico para comprobar la corrección formal) y del *Ars inveniendi*.

Finalmente, a partir de los primeros años de la década del 80 comienzan a aparecer algunos cambios importantes. Así, Leibniz establece una distinción entre la ciencia universal, la enciclopedia y el método demostrativo como tal. La ciencia universal debe contener la fundamentación metafísica y la formulación del método formal, que no es otro que la característica; en cambio, la enciclopedia resulta de la aplicación del método al resto del conocimiento humano. Asimismo, de la idea unitaria del método regido por la característica comienzan a desgajarse diversas disciplinas. La primera gran diferenciación aparece entre los *Elementa Veritatis Aeternae*, que consisten en un método formal para fundamentar y argumentar correctamente, por un lado, y el método de invención, que debe contener tanto las reglas de la síntesis como las del análisis, por el otro. Aunque Leibniz no lo enuncie explícitamente, parece ser que considera a este método más imperfecto que el primero y, sobre todo, distinto de él. Por otra parte, aparece más claramente diferenciado del resto el método de estimación de los grados de probabilidad, al que

Leibniz se refiere más de una vez en la correspondencia de la segunda mitad de la década del 70.

2. Una obra inacabada

Una simple inspección de los escritos de Leibniz sobre la Ciencia General muestra que el período de mayor producción de fragmentos llega hasta mediados de la década del 80. A partir de esta época, son abundantes los fragmentos de lógica, mientras que el número de los dedicados al método y a la Ciencia General disminuye progresivamente conforme nos acercamos a la década del 90. Sin duda éste ímpetu productivo de los años inmediatamente posteriores al período de París se debió a la inspiración producida por el contacto de Leibniz con las disciplinas matemáticas. Posteriormente parece darse un cierto decaimiento de este impulso. Si bien Leibniz ha conservado hasta sus últimos días el proyecto de una organización general de las ciencias basada en un método formal, también lo es que su interés fundamental se desplaza de la lógica y metodología a la dinámica y la metafísica. ¿Por qué las cuestiones metodológicas pasan a un segundo plano? Llama la atención que la época que en la que se manifiesta este relativo retroceso del interés metodológico coincida con los años -hacia 1686- en que Leibniz formula claramente las ideas metafísicas y dinámicas que serán fundamentales para la consolidación de su pensamiento maduro. A esta altura de los estudios leibnizianos casi no es necesario señalar que estas concepciones delatan fuertes vinculaciones recíprocas con las investigaciones y teorías lógicas de Leibniz. Ejemplos de ello lo proporcionan las vinculaciones existentes entre el *Discurso de metafísica* y la *Correspondencia con Arnauld*, por una parte y las *Generales Inquisitiones de Analysi notionum et veritatum*, por el otro.

Sin entrar siquiera en un adecuado planteamiento del problema, que excede ampliamente el marco de esta sumaria exposición, podemos plantear la siguiente cuestión: ¿Es posible que los problemas metafísicos hayan relegado a la cuestión metodológica

a un segundo plano? Si es así, ¿qué conexiones existen entre el método y la metafísica que hicieron que el tratamiento definitivo del problema metodológico se pospusiera en favor de los problemas metafísicos y que finalmente quedara inconcluso? Sin duda, es posible indicar motivos externos por los que Leibniz no llegó a concluir lo que sería su obra mayor. Es conocida la tendencia de Leibniz a sobrecargarse de trabajo. Por otra parte, en la correspondencia de la década del 90 en adelante se encuentran frecuentes quejas de Leibniz con relación a la pesada carga que le significaba la elaboración de Historia de la Casa de Brunswick. Todo ello puede explicar por qué Leibniz no realizó todo lo que se propuso, pero por sí mismo no da cuenta de las elecciones que realizó. Para ello, sería preciso dar una respuesta que provenga no de las condiciones externas de su pensamiento, sino de éste mismo. Sin ánimo de pretender que la hipótesis que presentaré haya sobrepasado el grado de la mera conjetura, considero que es posible que la respuesta al problema que he formulado pueda formularse brevemente de esta manera:

1. El verdadero método sólo puede desarrollarse a partir de la verdadera filosofía, es decir, la metafísica (la monadología).
2. A su vez, los principios básicos del método sientan la posibilidad de fundamentar rigurosamente la metafísica (la monadología), con cuyo desarrollo, tan sólo, se podrá poner a punto el método.
3. El método necesita de la metafísica para recibir su fundamento acabado, pero a su vez esta última necesita del primero para convertirse en sistema y ciencia. Por esta relación recíproca, ni uno ni otra acaban de constituirse en forma definitiva y, por esa razón, el proyecto de una organización total de las ciencias, dentro del que debía quedar incluida la metafísica misma, se posterga indefinidamente.

Así como es frecuente que Leibniz apele a la idea de su método para anunciar una nueva época de la metafísica, así también es cierto que el método tiene sus fundamentos en su concepción general del objeto, de la proposición, de la verdad y del sujeto, así como en su manera de concebir las conexiones entre el pensamiento, el lenguaje y la realidad. Cuestiones y problemas estos que reciben su respuesta en último término en la metafísica monadológica, por donde es posible ver de qué manera Leibniz se sumergió en un círculo del que le fue imposible escapar y que produjo, finalmente, sino una cancelación, al menos la decisión de diferir sin plazo la realización del proyecto.

3. Una muestra del método: el arte de la invención. análisis y síntesis

Como se sabe, uno de los elementos fundamentales del método del análisis y síntesis cartesiano consiste en la regla de que hay que dividir la cuestión en tantas partes como sea posible para luego reconstruirla ordenadamente en su totalidad. El primer paso sería el análisis y el segundo la síntesis. Esta concepción sugiere que un proceso es el reverso del otro y que para obtener la síntesis sólo hay que revertir el camino del análisis. Pero esta concepción se encuentra con una dificultad: esta reversión sólo es posible cuando la cadena de inferencias está compuesta por proposiciones recíprocas. Este es el defecto que observa Leibniz y que hace que piense que no siempre es posible reducir la síntesis al análisis. Sin embargo, del mismo modo que Descartes, Leibniz pensaba que el análisis era superior a la síntesis y que había que suplantarla por aquél, de allí que destacase esta dificultad que implicaba una seria objeción al método analítico. De todos modos, la actitud de Leibniz hacia el método de análisis y síntesis es ambigua y vacilante, tanto más cuanto que identifica la combinatoria, la disciplina inventiva por excelencia, ora con la síntesis, ora con el análisis. Desde este punto de vista, la cuestión del análisis y la síntesis se halla atada a la clarificación de la

idea de la combinatoria.

Así, en algunos fragmentos de Ciencia General, especialmente del año 80 en adelante, parece dar preeminencia a la combinatoria (que identifica con la síntesis) por sobre el análisis, aunque también es cierto que Leibniz afirma en ocasiones que la combinatoria es el verdadero análisis. En definitiva, posiblemente estas incongruencias puedan comenzar a aclararse mediante la referencia de la cuestión a las concepciones matemáticas de Leibniz.

Si admitimos como la concepción tradicional del análisis aquella que pone el acento en la dirección, es decir, que lo concibe como un recorrido hacia atrás en la secuencia de la deducción lógica, entonces debemos conceder que la concepción leibniziana del análisis es más compleja que la tradicional y se acerca más a la idea del análisis propia de la matemática griega, aunque puede ocurrir que las exposiciones leibnizianas más generales del análisis coincidan con la tradicional, en especial, en lo que respecta a la concepción del análisis como la búsqueda de conexiones lógicas entre proposiciones.

Las interpretaciones de Leibniz enfatizan el aspecto lógico-conceptual del análisis y la síntesis, ya que acentúan la teoría leibniziana del concepto, es decir, reducen el análisis y la síntesis al mero análisis y síntesis de conceptos (síntesis = combinatoria). Sin embargo, ¿se puede reducir la cuestión del análisis y la síntesis al mero análisis y síntesis de conceptos? El análisis de los fragmentos leibnizianos dedicados al análisis y la síntesis obligan a considerar que en Leibniz hay algo más: es preciso tener en cuenta el lado matemático del problema, que quizá no sea totalmente reducible al aspecto lógico. Es posible que los procedimientos analíticos de Leibniz superen, en la práctica, el esquema elemental del análisis de conceptos y se adecuen más a los métodos analíticos de la matemática, que son fuente de inspiración para el pensamiento metodológico leibniziano. Más aún, es posible que en Leibniz convivan dos concepciones del método, una más bien basada en la lógica del concepto y otra de procedencia matemática, propia de la

práctica de Leibniz como matemático. La primera, en cierto modo, intenta ser una reconstrucción lógica de la segunda para darle así su fundamento, aunque quizá haya inadecuaciones entre ambas que tengan como consecuencia que la primera no exprese plenamente el carácter de la segunda. Se plantearía la cuestión de si el análisis de carácter matemático es reducible a la concepción lógica del análisis.

En la medida en que Leibniz ve al análisis como un examen de las relaciones lógicas que afectan a las proposiciones y conceptos, se enmarca en la concepción tradicional del análisis, tal como se encuentra en Aristóteles y es recibida y transmitida por la filosofía escolástica. Por otra parte, el aspecto matemático del análisis en Leibniz aparece cuando adquiere el carácter de un método de solución de problemas matemáticos. Así, Leibniz sobrepasa la concepción lógico-proposicional y retoma la tradición de la matemática griega (por ejemplo, tal como la trasmite Pappus). Por otra parte, cuando queremos comparar el análisis y la síntesis de Leibniz con la tradición de los matemáticos griegos, nos encontramos con el problema de las construcciones geométricas. Los matemáticos griegos entendían el análisis como el arte de hallar las construcciones geométricas apropiadas, mientras que Leibniz desconfía de este modo de ejercicio de la invención, por su falta de certeza, debido a que en las pruebas geométricas se sobrecarga excesivamente la imaginación con el trazado de figuras. Sin embargo, un modo de superación de esta dificultad está dado por el álgebra, disciplina que, por otra parte, proporciona el nexo entre el análisis como método que emplea construcciones geométricas y el análisis como relación entre proposiciones. Tal conexión se halla posibilitada por la síntesis de análisis geométrico y álgebra efectuado por la geometría analítica de Descartes. Sin embargo, también hay que tener en cuenta que Leibniz pensaba en métodos algebraicos generalizados, aplicables directamente en geometría para poder prescindir tanto de las pruebas por construcción como de las formas indirectas de resolución mediante ecuaciones algebraicas, dando lugar así al programa de un

análisis geométrico puro, el *Analysis situs*.

El álgebra es, pues, la clave del análisis para Leibniz. Leibniz es fundamentalmente un algebrista y por ello hay que encontrar su inspiración allí. Así, podremos responder la pregunta: ¿es el álgebra (como análisis) reducible a la lógica del concepto (análisis en el sentido puramente lógico)? Si no lo es, habrá dos análisis en Leibniz: el lógico, es decir, lógica del concepto, y el algebraico, el análisis puramente matemático.

Al mismo tiempo, si pensamos que se trata de dos tipos irreductibles de análisis (mutuamente irreductibles o unilateralmente irreductibles), es inevitable preguntarse si era consciente Leibniz de su irreductibilidad o mantuvo la posibilidad de reducirlos hasta el fin. En realidad, surge la sospecha de que, en la práctica, hay una preeminencia de los métodos algebraicos por sobre la lógica del concepto. Dicho de otro modo, la primera es irreductible a la segunda, pero la segunda es reducible (formalmente) a la primera.

Esta consideración nos retrotrae nuevamente a los motivos de la postergación *sine die* de la elaboración del método general: si hubo una indeterminación respecto del método en Leibniz, ¿no se habrá debido a que para que se constituyera ambas formas de análisis se necesitaban recíprocamente en la concepción de Leibniz?

Si estas cuestiones recibiesen una respuesta afirmativa, tendríamos entonces, por un lado, una concepción del análisis y la síntesis desde un punto de vista lógico, que sería el inaugurado, en cierta forma, por la *Dissertatio de Arte Combinatoria*: el análisis de conceptos y la lógica combinatoria. Por el otro, podría hallarse que hay en Leibniz una concepción del análisis y la síntesis de carácter más matemática que lógica, determinada por la práctica de la matemática y otras ciencias. Precisamente, encontramos que Leibniz formula frecuentemente reglas heurísticas del análisis y la síntesis, así como ejemplos de sus aplicaciones prácticas, que podrían configurar una especie de 'pragmática' del análisis y la síntesis o, mejor, su 'heurística'.

Puesto que la característica estaba destinada a formalizar y reducir a cálculo toda clase de procedimiento inferencial, se plantea la cuestión acerca de la conexión entre el análisis y la síntesis, por un lado, y la característica, por el otro. Si dejamos a un lado las consideraciones de detalle que puedan dar ciertos matices la cuestión, podemos decir que el análisis y la síntesis están vinculados al método general de demostración y, por tanto, a la característica, que constituye la expresión formal de aquél. Por otra parte, el método general no sólo se halla orientado a la formalización de los procedimientos de la invención, sino que también debe atender a las necesidades del juicio, es decir, debe proporcionar las reglas y los métodos de la verificación de los procedimientos demostrativos, para lo cual la característica presta su andamiaje simbólico y operatorio. Leibniz ha producido una gran cantidad de ejemplos y proyectos de cálculos lógicos que pueden considerarse como parte y muestra de la función de la característica como *ars judicandi*. No tenemos noticia, todavía, de que haya producido algo semejante en lo que respecta a la parte de la lógica que consideraba más importante, es decir, la invención. Es cierto que consideraba que había realizado parte de esta tarea con la formulación de los métodos y la notación del cálculo infinitesimal, así como para otras partes de la matemática, pero dado el alcance de su proyectado método, que debía extenderse a todas las esferas del conocimiento, su promesa ha quedado incumplida o al menos así parece por lo que se ha publicado de su obra hasta la fecha. Tal vez entre sus manuscritos todavía inéditos resten algunas sorpresas, pero parece difícil.

JUAN FRANCISCO FRANCK

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA

SUBJETIVIDAD Y OBJETIVIDAD EN ROSMINI

La reflexión sobre la corporeidad humana es un punto de referencia casi obligado tanto para la antropología como para la teoría del conocimiento contemporáneas. Aunque el siglo XX dedicó una atención especial al problema, sobre todo la fenomenología (Husserl, Merleau-Ponty, Henry, Strasser, etc.) y la filosofía del *esprit*, tomada en sentido amplio (Lavelle, Marcel, etc.), existen importantes antecedentes en el siglo anterior. Mencionemos sobre todo a Maine de Biran, en menor medida a Fichte y Schopenhauer, y también a Galluppi y Rosmini. No es extraño que la cuestión haya adquirido actualmente una dimensión inusitada, ya que nuestra época se caracteriza por una reivindicación de la subjetividad, lamentablemente no siempre madura ni adecuadamente fundada. Por eso es de especial importancia rescatar a la filosofía sobre el cuerpo humano del reduccionismo al que se va a parar por una observación insuficiente y por reacción a diversas formas de racionalismo o a lo que se tiene por tal.

En este contexto filosófico el pensamiento rosmينiano resulta iluminante, ya que es capaz de conservar momentos de verdad dispersos e incapaces de contribuir positivamente al conjunto del pensamiento, precisamente en virtud de su parcialidad. Una constante de la filosofía de Rosmini es la búsqueda del nexo entre diversos problemas, de modo que el pensamiento refleje la unidad profunda de lo que es. Dicha pretensión no es de ningún modo racionalista, sino que se identifica con la filosofía propiamente dicha. En realidad, hacer justicia a cada aspecto verdadero de las cosas es la única forma de evitar el racionalismo, que consiste en asumir un principio parcial y arbitrario como criterio explicativo de todas las cosas.¹ Es muy frecuente que luego de un importante descubrimiento, un filósofo sienta la tentación de reducir todo a él, pero la grandeza de Rosmini está en una incorruptible fidelidad a la experiencia, además de en su capacidad de vincular las diversas partes en una totalidad orgánica. Y paradójicamente de ese modo se hace capaz de verdadera innovación. Mi

propósito es ilustrarlo con ocasión de un aspecto gnoseológico de la problemática de la corporeidad, a saber el sentimiento del propio cuerpo como base de la sensación.²

En el ámbito de la filosofía tomista no se ha dedicado suficiente atención al tema, pero no sería correcto decir que Santo Tomás, ni tampoco que el tomismo general, sean ajenos a la problemática. En el fondo de la afirmación aristotélica, asumida por Tomás de Aquino, de que el tacto está en la base de los demás sentidos, se encuentra implícita la tesis de que éstos son la ramificación de un sentir fundamental. Por otra parte, aunque es cierto que la explicación usual del «sentido común» va en una dirección distinta, no es forzado entender el primero de los sentidos internos como algo previo, no posterior, a los sentidos externos. Aunque, por supuesto, ni la teoría del cuerpo propio o subjetivo ni la doctrina del sentimiento fundamental corpóreo pueden identificarse sin más con el «sentido común» de la tradición aristotélica y escolástica, pienso que pueden ser integradas en ella.³

Tras hacer una breve presentación de algunos aspectos gnoseológicos de la teoría rosminiana del sentimiento fundamental, me referiré a la fenomenología de la percepción de Merleau-Ponty, la cual, a pesar de alguna semejanza inicial, va en una dirección absolutamente opuesta. Por razones de espacio omito muchas cuestiones y también la discusión de otros autores, pero pienso que este esbozo será suficiente para dar una idea de las potencialidades a la vez críticas e integrativas de la filosofía rosminiana.

Sentimiento fundamental e idea de ser en Rosmini

Rosmini alcanza a formular su doctrina del sentimiento fundamental meditando intensamente sobre las teorías modernas del conocimiento, en particular Locke, Condillac, los *idéologues* y Kant. En sus escritos juveniles había observado que no se había considerado suficientemente la naturaleza del cuerpo subjetivo, privilegiando la observación externa a la interna. Tanto empiristas como racionalistas descuidaban los presupuestos antropológicos de la percepción sensitiva, es decir la dimensión subjetiva del conocimiento humano. Lejos de concluir en la relativización del pensamiento, como tal vez esta afirmación parecería suscribir, Rosmini no puede dejar de observar, sin embargo, que a la base

de la percepción sensitiva hay un sentimiento primitivo, no originado por ninguna realidad exterior, pero que se identifica con nosotros mismos.

La sola observación interna debería convencer de la existencia de un sentimiento fundamental corpóreo, pero Rosmini ofrece algunas consideraciones para ayudar a advertirlo. El análisis de la sensación revela que su naturaleza consiste en ser una modificación de nuestro estado sensitivo. Sentir una cosa es advertir una modificación realizada en nuestro propio cuerpo por un cuerpo distinto del nuestro. En el hecho de la sensación percibimos entonces dos tipos de cuerpos: el nuestro y el externo. Ahora bien, si no sintiéramos nuestro propio cuerpo previamente a su modificación por otro, ¿cómo podríamos sentir esa modificación? Tal vez no prestábamos atención a nuestro cuerpo y recién nos movió a hacerlo el cuerpo externo, al actuar sobre nosotros, pero no es posible que esa acción produzca incluso el sentimiento que tenemos de nuestro propio cuerpo. De lo contrario, afirmaríamos el absurdo de que algo que no siente produce el sentir.⁴ Pero el sentimiento es incomunicable y debe decirse por consiguiente que el sujeto no lo recibe, sino que lo tiene ya en sí. Por eso, dice Rosmini, el alma “vuelve sensaciones tuyas los impulsos de los agentes distintos de ella”.⁵ Por ejemplo, la rama del árbol que me golpea en un brazo no crea el sentimiento del brazo, sino que modifica un sentimiento ya existente.

Ahora bien, podemos percibir nuestro cuerpo como cualquier otro, como cuando miramos nuestra propia mano. Rosmini llama a esta percepción *extrasubjetiva*. Pero cabe una manera *subjetiva* de sentirlo. En efecto, la sensación tiene un doble aspecto: por un lado, mira al cuerpo exterior; por otro, a nuestro cuerpo, de cuyo sentimiento es una modificación. No podemos separar estos dos aspectos más que por abstracción: tan cierta es la dimensión subjetiva como que la sensación consiste en una modificación producida por un cuerpo distinto del nuestro. Este hecho justifica la distinción entre las nociones de «cuerpo exterior» y «cuerpo propio o subjetivo». Por la estrecha unión del alma y el cuerpo, toda modificación que éste sufre es sentida inmediatamente. Nuestro cuerpo es así co-sujeto de la sensación, es sentido como siendo “una misma cosa con nosotros”⁶ y participa de la virtud sensitiva del alma. Podríamos decir que es sentido «desde dentro» e incluso que es la *materia* misma del sentimiento corpóreo. Lo que interesa sobre todo destacar es que en la base

de las sensaciones existe un sentimiento constante y habitual, dado originariamente y no producido por los cuerpos externos. Dicho sentimiento es inseparable del sujeto, ya que lo constituye esencialmente. Por lo tanto, “no se trata (...) de investigar cómo nace el sentir, sino de saber cómo se modifica y de él nace la sensación”.⁷

Debemos considerar ahora otro punto. La percepción sensitiva dice siempre relación a un sujeto, ya sea que la consideremos como modificación del mismo sujeto sensitivo o como percepción de otro cuerpo. La calificación de extrasubjetiva obedece a esto mismo. Ahora bien, ¿se acaban aquí nuestras posibilidades cognoscitivas? ¿Se limitaría nuestro conocimiento de las cosas que son a advertir la relación que tienen con nuestra sensibilidad? ¿Tiene algún sentido hablar de «objetividad»? Objetivo es el pensamiento de una cosa en cuanto es en sí, sea o no sea percibida por los sentidos. Pero si ellos no alcanzan un conocimiento así, tiene que haber en el hombre una capacidad de pensar el ser. Precisamente esto es la inteligencia, cuyo objeto es el ser en cuanto tal. Los sentidos, en cambio, perciben sus modificaciones y no pueden concebir lo que es en sí. Decir que también la inteligencia, al pensar el ser, lo piensa relativamente a sí, es entender la inteligencia según la naturaleza de los sentidos. Si acerco mi mano al fuego, me quemaré sin duda, pero si pienso en el fuego, no sentiré calor alguno. La inteligencia considera objetivamente las cosas, es decir según su ser propio, aun cuando se trate del mismo sujeto o de una modificación suya: la inteligencia la piensa según el ser que tiene, no la siente, es decir no la modifica ni es modificada por la cosa en la que piensa.

Una consecuencia importante es que las cosas distintas de nosotros no son por sí mismas objeto de nuestra mente, sino que deben llegar a serlo. Y lo hacen no en virtud de la sensación producida en el sentimiento, sino de algo que debe ser objeto por sí mismo, la idea del ser para Rosmini, que no es sentida sino intuita por la mente. Ni el sentimiento ni la sensación constituyen un conocimiento verdadero y completo. Si conocer es, como decía Rosmini, “poner la cosa en la clase universal de los entes existentes”,⁸ donde no hay intuición del ser no hay verdadero conocimiento. En cuanto a la sensación, analizarla es verla a la luz del ser, es decir en su naturaleza. Pero la sensación no se conoce a sí misma, no puede saberse, es decir no puede tenerse a sí misma como objeto. De aquí se sigue también que si el hombre no fuera sensible e inteligente a la vez, no podría saber qué es la

sensación. Es forzoso que el sujeto que siente tenga también la intuición del ser, a fin de objetivar la sensación. Escribe Rosmini: “el solo sujeto, y todo lo que es subjetivo, no sería ni siquiera conocido, ni como sujeto ni como subjetivo, sin la luz del objeto [=la idea del ser]”.⁹

La dificultad para entender esto proviene de que sentimos y entendemos simultáneamente. Al decir que existe lo distinto de mí porque lo siento, ya estoy haciendo uso de la inteligencia, no sólo de los sentidos. No es que los sentidos no nos hagan percibir lo distinto de nosotros; creo que se ha dicho lo contrario con suficiente claridad. Lo que sucede es que no proporcionan la objetividad, es decir la posibilidad de pensar en algo como existente, independientemente de que lo sintamos. El sentir no sale de su esfera subjetiva, aun cuando tenga la huella de lo distinto de sí. Con una expresión que da en el blanco y que se justifica plenamente en el presente análisis, Gilson afirmaba que los sentidos son portadores de un mensaje que ellos mismos no pueden descifrar.

Veamos ahora en líneas generales, pero a mi juicio sin simplificaciones, la fenomenología de la percepción de Merleau-Ponty, frente a la cual se verá la relevancia de las precedentes observaciones.

La ambigüedad de la percepción en Merleau-Ponty

Para Merleau-Ponty la fenomenología es la comprensión del ser-en-el-mundo del hombre. El empirismo y el intelectualismo descuidan el sujeto de la percepción y suponen el «prejuicio del mundo objetivo», según el cual sujeto y mundo existen uno frente al otro y hay “un universo en sí perfectamente explícito”.¹⁰ Sus análisis sobre la estructura del comportamiento¹¹ habían revelado la pobreza del mecanicismo, pero Merleau-Ponty rechaza toda forma de causalidad, tanto mecánica como finalista. En el mundo vivido la ambigüedad es para él la definición misma de la existencia, no signo de imperfección de la experiencia. Y esto nos es revelado por la percepción, que es siempre y nada más que sensitiva.

El cuerpo propio es el “montaje general”¹² de la percepción, el instrumento general de la comprensión.¹³ “La percepción exterior y la percepción del cuerpo propio cambian juntas, porque son los dos rostros del mismo acto”.¹⁴ El hombre no trasciende el mundo, percibido sensitivamente. Entre sujeto y mundo existe una particular relación dialéctica: “El mundo es inseparable del sujeto, pero de un sujeto que no es

otra cosa que proyecto del mundo, y el sujeto es inseparable del mundo, pero de un mundo que él mismo proyecta”¹⁵. Trascendencia significa solamente apertura al mundo, pero no hay nada más allá de lo finito y del tiempo. El sujeto es la condición, el “huevo”,¹⁶ “un surco de subjetividad”¹⁷ en el que son las cosas; existe siempre en función del mundo externo. Por lo tanto, “no existe el hombre interior”, el hombre es “un sujeto consagrado al mundo”.¹⁸ Sin embargo, la subjetividad de la que habla Merleau-Ponty no es tampoco tal. Él mismo dice: “si tuviese que traducir exactamente la experiencia perceptiva, debería decir que *se* percibe en mí y no que yo percibo”.¹⁹ A este anonimato, que se desdobra en mundo y cuerpo, habría que llamarlo «carne», un término recurrente en la fenomenología de la corporeidad y de espesa carga dialéctica.

Las numerosas críticas que recibió Merleau-Ponty incluso de quienes simpatizaban con sus planteos (Alphonse de Waelhens, Stephan Strasser, etc.) lo llevaron a desarrollar una ontología acorde con dichas afirmaciones o, mejor dicho, a explicitar la ontología que sostenía las consecuencias que derivaba de una observación fenomenológica aguda, aunque parcial. Dicha ontología se encuentra en la obra póstuma e inconclusa *Lo visible y lo invisible*, pero está ya latente en las primeras obras. Según ella, “el mundo es visión del mundo y no podría ser otra cosa”;²⁰ no hay esencias “que se ofrecerían a un ojo espiritual”.²¹ La única realidad es corpórea, la que se da en la percepción, mediante la cual sujeto y mundo, ambos a una, llegan al ser. La distinción sujeto-objeto sería una ilusión racionalista, ya que lo que es, es el darse juntos de sujeto y mundo, de los otros sujetos y de mí mismo. Toda distinción radical sería una abstracción, y la llamada trascendencia no es más que una forma de immanencia. De hecho, dice Merleau-Ponty: “Inmanencia y trascendencia no se distinguen”.²² No hay necesidad de buscar la adecuación para alcanzar la verdad, ya que esa adecuación se da siempre en la percepción: “todo es verdadero”.²³

¿Qué luz podría arrojar Rosmini sobre este problema? En el *Nuovo Saggio* dedica un entero capítulo a discernir “lo que hay de subjetivo” y “lo que hay de extrasubjetivo en las sensaciones externas”.²⁴ Reconoce que “la sensación está en nosotros”, no sin advertir que “es el hecho del que abusaron los idealistas”,²⁵ ya que la conciencia nos atestigua igualmente que somos modificados por “una acción hecha en nosotros, no por nosotros”.²⁶

Nuestra pasividad es correlativa a la actividad de algo diverso de nosotros. El intelecto reflexiona sobre la sensación y al analizarla encuentra en ella lo subjetivo y lo extrasubjetivo, elementos que componen su naturaleza. Si el hombre fuera un sujeto sólo sensitivo, no llegaría al concepto de lo distinto de sí –de hecho, a ningún concepto– y en ese caso sería ciertamente posible concebir su existencia como la de un ser ambiguo, para el cual existe un mundo, seguramente, aunque sus contornos no serían definidos ni precisos, sino que se confundirían con su cuerpo.

Es verdad que un «mundo sensible externo» es una contradicción y en eso Rosmini estaría de acuerdo; «mundo externo», «cuerpos externos» son metáforas. Pero no por eso pensar las cosas como existentes con independencia de nosotros sería infringir las reglas de la experiencia. La percepción sensitiva no puede afirmar la existencia de las cosas fuera de nosotros (una existencia absoluta), no porque a la percepción no pertenezca una dimensión extrasubjetiva, sino porque una afirmación de existencia revela ya la presencia de una luz objetiva y, por consiguiente, de inteligencia. La percepción sensitiva nos informa de las cosas solamente en su relación con nuestra sensibilidad, con nuestro cuerpo, pero el intelecto reconoce las cosas como existentes con independencia de su ser percibidas, así como reconoce existente al mismo sujeto de la percepción. El error no está en lo que se afirma sobre la percepción sensitiva, sino en querer reducir a ella la experiencia y nuestra relación con el mundo. Así, la ambigüedad no está en la realidad, sino en la filosofía que introduce subrepticamente la objetividad al mismo tiempo que la niega. La percepción humana, en definitiva, no es sólo sensitiva sino también intelectual, y el análisis merleauPontiano es una abstracción, válida más bien para los animales que para el hombre. Incluso si, justamente por ser una abstracción, un animal no sería capaz de hacerla.

Querer exaltar la dimensión corpórea en nombre de lo concreto; más aún, querer reivindicar la subjetividad humana (lo corpóreo, la pasional, la «vida», etc.) ante lo que se percibe como la opresión de la razón y de la búsqueda de la objetividad, es decir sin reflexionar sobre la infinita apertura del espíritu humano a la totalidad del ser –ya que en eso y no en otra cosa consiste el espíritu– significa degradar la humanidad, cerrar los ojos a la parte mejor de su subjetividad e impedirle su verdadera grandeza.

Más aún, si la objetividad no fuera posible, tampoco podríamos

saber qué *es* la percepción. Es decir, para hablar de la ambigüedad hay que salir de ella. El fenomenólogo francés no es tan fiel a la experiencia como parecería, porque omite su aspecto más distintivo. El hecho es que ignora la naturaleza de la inteligencia. Sería fácil suscribir a su afirmación de que “el defecto de las teorías clásicas de la percepción consiste en introducir en la misma percepción operaciones intelectuales”,²⁷ si la percepción humana no fuera al mismo tiempo sensitiva e intelectual, y que analizar la percepción sensitiva separada es ya fruto de la abstracción y no un retorno al mundo realmente «vivido» por el hombre.

Conclusión

El pensamiento de Rosmini no quiere renunciar a las exigencias legítimas de ninguna posición, pero sabe evitar las posturas reactivas. Revela una amplitud poco frecuente, abierta a otras contribuciones pero sin comprometer los principios ontológicos fundamentales. Su crítica no es, por consiguiente, ni refractaria ni excluyente, y su inclusión de otros pensadores no es ecléctica. En el tema que acabamos de considerar, tal vez su enseñanza más evidente es que la subjetividad humana no se reduce a corporeidad ni a sentimiento de sí, sino que está abierta a lo objetivo, a lo infinito y a lo verdaderamente trascendente. Si alguna vez pudo decirse que la subjetividad, la corporeidad y la afectividad habían sido descuidadas o devaluadas, hoy la situación se ha vuelto a descompensar: falta el sentido de la objetividad, de la espiritualidad y de la racionalidad. En Rosmini encontramos todos los elementos, reunidos orgánicamente. Estas páginas son sólo un botón de muestra de la inmensa riqueza contenida en sus obras.

[1] A un “amor exagerado a la regularidad y al sistema” Rosmini opone lo que llama “sistema de la verdad”, que es reflejo de la infinita apertura del espíritu a la totalidad de la verdad y de ningún modo su restricción. La cita corresponde al *Nuovo Saggio sull'origine delle idee*, (ed.) G. Messina, vols. 3-5 de la edición crítica, Città Nuova, Roma 2003-2005, vol. 3 (2003), n. 342; en adelante citado *NS*, seguido del número de párrafo y, entre paréntesis el volumen correspondiente.

[2] Por su parte, Rodolfo Mondolfo sostiene en su introducción a la traducción española del *Tratado de las sensaciones*, de Condillac, que Rosmini ha puesto en plena luz la importancia

del sentimiento fundamental, expresión que Condillac usa pero a la que no dedica una atención satisfactoria. Vid. E. B. de Condillac, *Tratado de las sensaciones*, tr. G. Weinberg, Eudeba, Buenos Aires 1963, p. 135; el comentario se encuentra en el *Estudio preliminar*, p. 33.

[3] Es significativo al respecto constatar lo que escribe el tomista catalán Bofill i Bofill, en un ensayo de 1956 titulado “Para una metafísica del sentimiento”: “Entre estas expresiones tuyas cuyo acierto, con frecuencia, nos parece indudable, emplea Antonio Rosmini, en su *Psicología*, la de «sentimiento fundamentele», que por nuestra parte hemos adoptado” (Jaume Bofill i Bofill, *Obra filosòfica*, Ariel, Esplugues de Llobregat 1967, p. 133).

[4] Así debe admitir Condillac en su *Tratado de las sensaciones*.

[5] A. Rosmini, *Psicología*, (ed.) V. Sala, vols. 9-10 de la edición crítica, Città Nuova, Roma 1988-1989, vol. 9 (1998), n. 102.

[6] *NS* 701 (4).

[7] *NS* 717 (4).

[8] *NS* 332 (3); vid. *NS* 355 (3).

[9] A. Rosmini *Psicología*, cit., vol. 9/A (1988), n. 868.

[10] M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris 1967, p. 51. En adelante citado *FP*, seguido del número de página.

[11] Cf. el libro homónimo: *La structure du comportement*, PUF, Paris 1949.

[12] *FP* 377.

[13] Cf. *FP* 272.

[14] *FP* 237.

[15] *FP* 491.

[16] *FP* 249.

[17] *FP* 376.

[18] *FP* v.

[19] *FP* 249.

[20] Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, (ed.) Claude Lefort, Gallimard, Paris 2006 (1964), p. 104; cfr. p. 88. En adelante, citado *VI*, seguido del número de página.

[21] *VI* 156.

[22] *VI* 120.

[23] Cf. *FP* 138s.

[24] Cf. *NS*, parte V, cap. XI, nn. 878-905 (4).

[25] *NS* 879 (4).

[26] *NS* 880 (4).

[27] *FP* 378.

ALEXANDER PRADO OSPINA

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA

EL ORIGEN DE LOS NÚMEROS LA NECESIDAD O LA HABITUALIDAD

La filosofía y lo poco que he entendido de ella es que tiene la facilidad de ir de lo *habitual* a lo *inhabitual*. Precisamente en lo no habitual la filosofía encuentra su *hábito* y el filosofar su espacio de locomoción. Sin embargo la filosofía en su *habitación* ha tejido una historia en donde ella ha dejado de lado lo inhabitual y, segura en su habitación, se transforma en doctrina; en algo dado que impide que el filosofar ejerza plena expresión de su desenvolvimiento. La filosofía se ha convertido en dogma y doctrinaria de actitudes, formas de pensar en donde toman aquello no habitual y lo transforman en algo propio para su conveniencia. *Lo inhabitual* se convirtió en *hábito* y por supuesto algo que impide ponerlo en duda, el saber se volvió insípido por su uso y el filosofar sobre lo conocido, dentro de la habitación de la filosofía, se muestra como canon. En mis días la filosofía se ha olvidado de filosofar, tomando el olvido de aquello no habitual sin limite ni limitante pues lo muestra como dado y calificable mediante un juicio; únicamente una verdad. Por tanto, hay que des-habitualizar a la filosofía y sacarla de su habitación para que el filosofar sin más vuelva a desenvolverse. Si el filósofo sale de su habitualidad, se crea otro espacio, una nueva curiosidad, se emite no un juicio sino todo un recorrido.

Introducción

Desde el origen de la filosofía se ha establecido los principios en los cuales la realidad se desenvuelve, desde Tales de Mileto hasta las teorías científicas en la actualidad tratan de descifrar ese movimiento, desatar el nudo que permita responder a la pregunta por los principios y origen de la naturaleza. Sin embargo dada las múltiples respuestas, los diferentes enfoques, y lo que es curioso posturas en contradicción, si bien se remiten a

lo “mismo” estudiado, o en otras palabras a la naturaleza sin más, hacen que la relación entre naturaleza y principio quede vacua, vacía; y que la pregunta por el origen quede exclusivamente abierta.

La apertura que la pregunta por el origen infringe, indica, que siempre que exista el pensar humano se ha de redondear de diferentes maneras. Redondear la pregunta no es un responder, precisamente porque la historia ha demostrado que dado un principio para el origen, sea en el ámbito de la ciencia o la filosofía, es corto en su nivel explicativo para determinar el “en cuanto tal originario.” Es elocuente ver como en cada segmento de la historia, cada cultura y su modo de ver la naturaleza ha determinado el principio y el origen de manera peculiar; en efecto se pasó de la explicación mítica, por ejemplo en Hesíodo en donde era Eros el que permitía la unión entre los dioses a una concepción física en la que se insertan los *phísicoi* según Aristóteles, pasando sucesivamente por Platón y la propuesta de un Demiurgo, hasta la explicación mecanicista y su teoría actual del Big-Bang.

Demuestran esos distintos modos de ver la naturaleza y sus respectivas respuestas que hay comprensión e interpretación de los fenómenos físicos. Sin embargo toman como habitual esa interpretación y tan sólo responden dentro de un canon explicativo. Pero hay que ubicarse en lo obvio para explicarlo, en otras palabras explicar no con una respuesta sino con una interpretación del darse mismo de la comprensión sobre la naturaleza. Es decir redondear la relación entre principio y naturaleza.

Redondear no es otra cosa que establecer el por qué; al preguntar por el origen de la naturaleza le subyace la necesidad de un principio. Principio sea que el fuere, queda efímero como lo muestra el filosofar en su historia. Siguiendo este sentido, ¿se ha dicho y comprendido todo acerca de los principios y la naturaleza? ¿Acaso dichos términos filosóficos son tan claros, tan expresados que se tornan habituales y por lo mismo no es lícito cuestionarlos? Sin embargo, dado el hábito, establecer la relación entre Principio y Orden, o plantear la dependencia necesaria entre ambos mediante el preguntar, conlleva otro modo, en razón, inhabitual de encarar la problemática del orden de la naturaleza.

Desde la habitualidad de la historia de la filosofía

Ahora bien, desde el umbral histórico del filosofar, cuando Tales de

Mileto presentó el principio material “el agua” como el *arché* que da movimiento a la naturaleza, se comenzó un modo de pensar peculiar que determina con un elemento físico el inicio y desenvolvimiento de la naturaleza, en efecto se captó “aquello a partir de lo cual existen todas las cosas, y lo primero a partir de lo cual se generan y el término que se corrompen”. Es decir, aquellos que proporcionan un principio indican el cambio que se muestra en las cosas, su iniciación y su término. Ésta primera mirada enseña que aquellos que filosofaron detuvieron su reflexión en el cambio, se toparon y maravillaron de las cosas físicas, hicieron de la naturaleza algo inhabitual y se admiraron de su generación y corrupción. En palabras de Aristóteles:

La mayoría de los que filosofaron por primera vez creyeron que los únicos principios de todas las cosas son de especie material. Pues aquello a partir de lo cual existen todas las cosas, y lo primero a partir de lo cual se generan y el término en que se corrompen, permaneciendo la sustancia pero cambiando en los accidentes, dicen que es el elemento y el principio de las cosas que existen; por esto creen que nada se genera ni se corrompe, pues tal naturaleza se conserva siempre... Pues ha de haber alguna naturaleza, ya sea única o múltiple, de la cual se generan las demás cosas, conservándose ella. En cuanto al número y la especie de tal principio no todos dicen lo mismo, sino que Tales, iniciador de tal filosofía, dice que es el agua (y por ello también manifestó que la tierra está sobre agua).¹

En tal caso, con Tales de Mileto se pensó que la determinación de un principio, sea material o inmaterial, sea el agua o la idea, o la substancia, debe corresponder al orden que se muestra en la naturaleza. Precisamente, se evidencia un efecto circular en donde se establece la creencia en el orden y por ende desde el orden debe entrometerse el principio que lo hace evidente en su explicación. Sin embargo, a pesar de la autoridad de Aristóteles, ¿es tan evidente el orden en la naturaleza? Al parecer según la historia de la filosofía es indiscutible, pues desde Tales de Mileto hasta las concepciones científicas actuales apelan que la naturaleza puede ser expresada mediante principios que de alguna manera la determinan.

Precisamente en la naturaleza se muestra la generación y corrupción, el cambio, pero ¿por qué hay que determinar un principio que determine la generación y la corrupción? Desde Aristóteles hasta las corrientes cosmológicas científicas actuales se da por supuesto el orden de lo dado, que la naturaleza es expresión para un sujeto que la quiere

conocer, sin embargo, dado el objeto de estudio, a saber, la naturaleza ¿por qué hay tantos principios que expliquen ese orden? ¿Será acaso una pregunta que atañe al modo histórico en como se relaciona una determinada cultura con la naturaleza?

Las distintas interpretaciones de lo que puede expresar la naturaleza se sitúan y fijan en un cierto *lógos*, pero ¿por qué al plantear el principio se hallan de forma tan divergente e incluso en contradicción en lo que respecta si es el principio material (el agua) o inmaterial (la idea) y más importante aun desde donde se afirma ese *lógos* en la naturaleza? ¿A que hace referencia la palabra orden como predicado de lo que es naturaleza? ¿Que es el *arché* que genera el orden natural? Preguntas que la filosofía en su historia y la ciencia actual no se han planteado, pues como Aristóteles, dan por habitual el orden y el cambio, un comienzo y un fin. No obstante, una exploración a esa creencia o a ese *lógos* no se acentúa. De ese modo se quiere deshabituar esa concepción filosófica y preguntarse por el orden aunque se crea evidente y demostrable, tan sólo se apela al cimiento de eso que es ordenado y evidente.

La filosofía debe en su quehacer, matizar entre lo que se cree y lo que se reflexiona. Es cierto que el pensar filosófico ha determinado la configuración de una creencia sobre un principio de orden divino, que por su libertad y omnipresencia, o por sus atributos físicos haya iniciado la serie causal que desemboque el desarrollo de lo dado; sin embargo, por la creencia no se debe filosofar. Ante todo, se pide al que lee estas líneas dejar al texto decir, sin importar lo creído, pues en otras palabras, por lo habituado se juzga, en cambio por el filosofar se crea.

Se crea mediante el filosofar sin más, un modo inhabitual de mirar la relación entre principio y orden mediante preguntas simples pero que deben por lo mismo ir a la simpleza que configuran, de ese modo, si en la historia de filosofía es la secta pitagórica la que determina que el principio de las cosas es el número, se debe filosofar sin más y preguntar, ¿por que los números son el principio de todas las cosas? A lo que cultura filosófica responde y juzga: “Pues en la naturaleza hay cierta armonía la cual puede ser expresada aritméticamente, al igual que los sonos musicales”. En concordancia, todos los seres que comparten la armonía cósmica pueden ser medidos y por ende las cosas son números. Incluso al régimen habitual de la historia se suma nuevamente Aristóteles e informa a la manera de evidencia

que:

Nutridos de ella (la matemática), creyeron que su principio fuera el de todas las cosas. Ya que los números por su naturaleza son los primeros que se presentan en ella, les pareció observar en los números semejanzas con los seres y con los fenómenos, mucho más que en el fuego, o en la tierra o en el agua y como también veían en los números las determinaciones y las proporciones de las armonías y como, por otra parte, les parecía que toda la naturaleza estaba por lo demás hecha a imagen de los números, y que los números son los primeros en la naturaleza, supusieron que los elementos de los números fuesen los elementos de todos los seres y que el universo entero fuese armonía y número. Y todas las concordancias que podían demostrar en los números y en las armonías con las condiciones y partes del universo y con su ordenación total, las recogieron y coordinaron.²

Así los pitagóricos sostenían que los elementos del número son lo par y lo impar, y que, de estos elementos, el primero es ilimitado y el segundo limitado. El uno procede de ambos, pues es a la vez par e impar, de ese modo, la línea es lo par, en cambio el punto impar, y de manera análoga todas las cosas de la naturaleza pueden determinarse numéricamente.

Ahora bien, fuera de la autoridad y la habitualidad, ¿por que se dice que la naturaleza es ordenada o que contiene cierta armonía en su interior? ¿Es válido determinar el principio por una analogía, es decir, responder justamente con lo que encuentro en la naturaleza? ¿No se cae en una petición de principio?³ ¿Es tan evidente el orden para el número que no es lícito preguntar qué tiene el número (u otro principio) que contenga el orden de la naturaleza? En efecto, lo que se alterna es la relación entre pregunta y respuesta y darle a la respuesta una calidad de pregunta, redondear mas no juzgar.

De este modo, el presente trabajo práctico ondeará y redondeará esas respuestas transformándolas en preguntas, pues se descubre, que aunque se responde habitualmente, ante la relación principio y naturaleza, algo no queda subrayado o tematizado sin importar la respuesta en el momento histórico determinado, y es la relación obvia o analógica entre principio, sea material o inmaterial, y orden de la naturaleza. Se efectúa, el simple preguntar lo inhabitual. Pues aquellos que predicán un principio dan como atributo de la naturaleza el orden; por lo tanto, sólo hay que mostrar un principio que determine ese orden. Al parecer si hay un orden, hay un

principio: desde los filósofos naturales hasta las tesis científicas de nuestros días, principios y orden, se fundamentan en su correlación, pero ni la ciencia ni la filosofía han profundizado, como se ha marcado en anteriores líneas, más bien han redondeado sus intrínsecas relaciones, responden; pero como se muestra en los textos a continuación lo dan por dado, irrefutable, juzgado como verdadero.

Principio material y principio formal: en la habitación del orden

En la historia de la filosofía no son los pitagóricos los primeros que fundamentaron un principio inmaterial que explicara el orden de las cosas de la naturaleza, sino fue Anaximandro con su *ápeiron* o lo que se entiende por lo indefinido, lo ilimitado. No obstante, la indeterminación del principio por parte del filósofo de Mileto, no ayuda a esbozar el proyecto que se quiere demostrar en las presentes líneas y es la relación y adecuación entre principio y orden, ya que presupone un orden en la naturaleza aunque desarrolle un principio inmaterial de ella.

En efecto, al proponer un principio ilimitado indica no una relación de adecuación de características físicas con el orden de la naturaleza, sino que impera una reciprocidad distinta con aquella; al no darle “cuerpo” o materia, el principio que propone Anaximandro puede otorgar el espacio para justificar el orden, pero el principio mismo no es justificado.

Lo anterior se deriva en un problema que corre hasta nuestros días, pues aquellos que desarrollan los principios inmateriales se ven habituados a incurrir y determinar el azar en la naturaleza ya que, como no hay un referente, una analogía que sustente la correspondencia entre las cosas en la naturaleza, no se sustenta la relación física de la naturaleza con un principio físico que se origine en su propio seno. Hay un distinto tipo de correlación, pues de lo inmaterial se enfoca la materialidad. Un desnivel entre concepciones que fue la comidilla de la filosofía en el renacimiento y la ilustración.

En definitiva no hay adecuación, desde la formalidad inmaterial del principio, con las cosas materiales. Así lo cree Tales de Mileto, pues el agua explica de manera material los demás elementos materiales en la misma naturaleza observable y palpable. En cambio con los principios inmateriales se efectúa *una presunción de orden* que explica lo dado ordenado pero él mismo como principio es indiferente pues no es material, de él nada se

puede decir pues no hay una concordancia material que lo avale.

En otras palabras no hay adecuación entre principio y orden, sólo hay un orden que debe de tener un principio ilimitado que lo explique. De igual forma, el *ápeiron* da por supuesto el orden en la naturaleza y cae en una petición de principio al concebir algo no material en la naturaleza misma material, plantea un principio diferente pero recae en su respuesta en la habitualidad, es decir, sigue explicando el orden pero de manera distinta.

Al determinar “lo ilimitado” como principio, se piensa más como un adjetivo que un sustantivo y al no ser un *sustantivo material*, se declara que lo ilimitado puede ser un atributo de un algo cualquiera. “Lo ilimitado” es una relación o atributo, no un principio agente como el agua, el aire, la idea o el fuego, que dados sus propiedades físicas explican físicamente el orden de la naturaleza. Dicha presunción de orden la aporta Aristóteles cuando hace su comentario al respecto.

Hay algunos, en efecto, que suponen que esto [lo que existe fuera de los elementos] es *ápeiron*, y no aire o agua, de modo que los demás elementos no sean destruidos por ser *ápeiron* uno de ellos, ya que los elementos son contrarios entre sí: como por ejemplo, el aire es frío, el agua húmeda, el fuego caliente; y si uno fuera *ápeiron*, los otros serían destruidos. Por eso dicen que aquello de lo que proceden éstos es distinto.⁴

Ahora bien, al situar “lo indeterminado” como principio de la naturaleza, se restaura la relación de contrariedad entre los elementos, se describe un “elemento” fuera de los elementos naturales para determinar el cambio. Nace con los principios inmateriales la necesidad, pues si bien es cierto que por ser inmaterial no tiene un correlato con la materia, es igualmente cierto, que un principio material tiene en otra materia su contrario; por efecto, para que “no sean destruidos entre sí”, es menester otro elemento, se *impera necesariamente un principio que no comparta la materia y explique el por qué en la naturaleza no sucede tal destrucción*. La presunción de orden en un principio inmaterial da una nueva cara a la naturaleza pues le imprime una relación causal entre la necesidad racional y la materia. En palabras de Simplicio:

De entre los que dicen que es uno, moviente e infinito, Anaximandro, hijo de Praxiades, un milesio, sucesor y discípulo de Tales, dijo que el principio y elemento de las cosas existentes era lo *ápeiron* (indefinido e infinito), habiendo sido

el primero en introducir este nombre de principio material. Dice que éste no es ni agua ni ninguno de los llamados elementos, sino alguna otra naturaleza ápeiron de la que nacen los cielos todos y los mundos todos. De ellos les cieren el nacimiento a las cosas existentes y en ellos se convierten, al perecer, según *la necesidad*; pues se pagan mutuamente pena y retribución por su injusticia según la disposición del tiempo, describiéndolo así en términos bastante poéticos.⁵

Con los principios inmateriales la pregunta por el origen y la naturaleza se tuerce, toma un nuevo matiz puesto que se ingesta el dominio del pensar sobre las cosas materiales de la naturaleza. El poder de la reflexión y no tanto la observación inmediata es la causante de que un espacio inmaterial especifique lo material. De este modo se abre la brecha sobre los distintos principios, sean materiales o inmateriales, sobre el orden de la naturaleza, inclusive se plasman principios intermedios como el motor inmóvil de Aristóteles y la Idea de Platón, que precisamente de la necesidad intrínseca a sus planteamientos adecuan principios inmateriales a la materia. De esa forma se habitúan a declarar que aquello material e inmediato es desordenado cambiante y variable, se emite el juicio en donde lo percibido es tan sólo un primer paso, el más vacío del todo necesario, “lo en cuanto tal y lo en sí”, se muestran legisladores de lo corruptible, del cambio; de esta forma todo aquello que cambie es un reflejo, un representar falsificado de lo que se tiene en el reino de lo inmaterial. Las producciones del modo de conocer legislan necesariamente la materia, y la opinión y lo racional entablan una disputa. Elocuente es Aristóteles cuando afirma:

De esta manera lo bello en sí y lo deseable en sí entran ambos en el orden de lo inteligible; y lo que es primero es siempre excelente, ya absolutamente, ya relativamente. La verdadera causa final reside en los seres inmóviles, como lo muestra la distinción establecida entre las causas finales, porque hay la causa absoluta y la que no es absoluta. El ser inmóvil mueve con objeto del amor, y lo que él mueve imprime el movimiento a todo lo demás. Luego en todo ser que se mueve hay posibilidad de cambio. Si el movimiento de traslación es el primer movimiento, y este movimiento existe en acto, el ser que es movido puede mudar, si no en cuanto a la esencia, por lo menos en cuanto al lugar. Pero desde el momento en que hay un ser que mueve, permaneciendo él inmóvil, aun cuando exista en acto, este ser no es susceptible de ningún cambio. En efecto, el cambio primero es el movimiento de traslación, y el primero de los movimientos de traslación es el movimiento circular. El ser que imprime este movimiento es el motor inmóvil. El motor inmóvil es, pues, *un ser necesario*, y en tanto que necesario, es el bien, y por

consiguiente un principio, porque hay varias acepciones de la palabra necesario: hay *la necesidad* violenta, la que coarta nuestra inclinación natural; después *la necesidad*, que es la condición del bien; y por último *lo necesario*, que es lo que es absolutamente de tal manera y no es susceptible de ser de otra.⁶

Incluso en el *Timeo* de Platón se juzga la supremacía de lo inmaterial sobre lo material, se imprime una nueva distinción entre lo opinable y variable, y lo necesariamente inmutable que condiciona un Demiurgo que por ser inmaterial, imprime en la materia la necesidad de que las cosas se perciben de manera cambiante y variable. El principio inmaterial otrora con Anaximandro carente de un “sustantivo material” pasa a tener figura de motor en la descripción que hace el estagirita y a personificarse, es decir, adquirir figura o connotaciones humanas, pero por su condición inmaterial adquiere en la racionalidad su mayor influjo para transformar y otorgar el orden a la naturaleza. En palabras del personaje Timeo:

¿Qué es lo que es siempre y no deviene y qué, lo que deviene continuamente, pero nunca es? Uno puede ser comprendido por la inteligencia mediante el razonamiento, el ser siempre inmutable; el otro es opinable, por medio de la opinión unida a la percepción sensible no racional, nace y fenece, pero nunca es realmente. Además, *todo lo que deviene, deviene necesariamente por alguna causa; es imposible, por tanto, que algo devenga sin una causa*. Cuando el artífice de algo, al construir su forma y cualidad, fija constantemente su mirada en el ser inmutable y lo usa de modelo, lo así hecho será necesariamente bello. Pero aquello cuya forma y cualidad hayan sido conformadas por medio de la observación de lo generado, con un modelo generado, no será bello.⁷

No es casual que en la habitación de la filosofía, en su historia, se haya desembocado un hábito entre aquellos que personifican los principios y aquellos que los mecanizan, se inició con dichos postulados la imagen que dicientemente se enfoca en la parte central de “la escuela de Atenas” de Rafael. La filosofía se habituó a señalar el cielo o a extender su mano en la tierra, la naturaleza tiene en su interior modalidades tanto antropomórficas como mecánicas, cambia pero por algo sin cambio, *una forma*, una substancia, un modo específico desde el cual la necesidad toma el orden y se reitera.

No se hace hincapié en el orden como tal, lo inhabitual en lo que

respecta al principio de la naturaleza, el trato entre naturaleza y su explicación mediante principios se transformó en hábito.

Afuera de la habitación: el origen de los números

En resumen: se ha mostrado en los anteriores puntos que la filosofía desde su inicio ha cimentado la admiración sobre la naturaleza, en cuanto a que identifica el cambio que habitualmente vincula y contiene las cosas. Como lo describe el propio Aristóteles: “Pues aquello a partir de lo cual existen todas las cosas, y lo primero a partir de lo cual se generan y el término en que se corrompen, permaneciendo la sustancia pero cambiando en los accidentes, dicen qué es el elemento y el principio de las cosas que existen”⁸.

De este modo se induce que el Principio sea material o inmaterial debe cobijar tres grandes características:

- A. Lo primero a partir de lo cual existen las cosas.
- B. Lo primero a partir de lo cual se generan y se corrompen.
- C. Permaneciendo “la sustancia” y cambiando los accidentes.

El cobijo por parte del principio en su concordancia con la naturaleza, se muestra en las características A y B que proporcionan la respuesta de la existencia y del cambio de las cosas dentro de la naturaleza; empero, la característica C impela a una inscripción que le compete al interior del mismo Principio pues debe ser permanente pero cambiante en sus accidentes para que de ese modo se cumpla tanto A como B.

Ahora bien, los filósofos que presentaron un principio material determinaron el Principio en la misma materialidad de la naturaleza, luego extrajeron un elemento que permitiera el propio cambio. Es decir, desde la característica B presentaron a C para determinar a A *material*. En la actualidad la ciencia moderna utiliza ese modelo. En contraste, en los filósofos que presentan un principio inmaterial, el orden es el expuesto por Aristóteles en su comentario y le adviene dos niveles, a saber: A conlleva a B, por lo tanto debe necesariamente tener la característica de C por el otro, pero es por C *inmaterial*, que permite B y necesariamente lleva a A.

Sin embargo, hasta ahora las preguntas planteadas anteriormente (a saber: ¿de dónde se impera la necesidad de infundir un principio, sea

material o inmaterial, para con-formar el orden en la naturaleza? y ¿cuál es la relación entre principio, naturaleza y necesidad?) no se han tematizado. Por efecto, ¿cuál es la relación entre A y C? Y más importante aun, ¿qué tiene que mostrar el recorrido acerca del origen del número? No se han recorrido y redondeado, hasta ahora en el presente trabajo práctico; para tal caso se vuelve al principio retomado por Anaximáandro “lo ilimitado” y se le impera un modo distinto de interrogarlo.

Pues bien, se tomará como eje explicativo la organización del espacio según los griegos. Y como texto a seguir se indica el capítulo III de la obra de Jean Pierre Vernant, *Mito y pensamiento en la Grecia Antigua* que justamente se titula *La organización del espacio*.

Ya que en su exposición indica que A, B y C, tienen que tener condiciones que curiosamente no están dadas por la historia de la filosofía sino que llevan un presupuesto explicativo en la forma en cómo se presentó el espacio en la cultura griega, y a decir verdad se sigue hasta nuestros días, la organización del espacio o del lugar, en términos cuantificables, presentó el sustento para que la filosofía de los primeros principios y las primeras causas, ocuparan su desenvolvimiento.

De este modo según Vernant “lo ilimitado” como principio deviene de la noción de límite espacial. Pero para afirmar lo anterior, se interna en las figuras míticas de Hermes y Hestia. Toma a Hermes como el dios de los viajeros y mensajero de los dioses, indica esta deidad la movilidad, lo exterior, precisamente contrario de la diosa Hestia, personificación del hogar que indica el espacio doméstico, o lo inmóvil de un espacio. Así las dos divinidades aunque parecen contrarias entre sí, por lo que representan y personifican, forman pareja para la conciencia religiosa del espacio según los antiguos griegos, pues Fidias sobre la base de la estatua de Zeus en Olimpia, había representado los doce dioses más significativos en la religión arcaica, entre el Sol (Helios) y la Luna (Selene) las doce divinidades, agrupadas de dos en dos se ordenaban en seis parejas: un dios-una diosa. En esta serie de parejas divinas, existe una que plantea un problema precisamente Hermes y Hestia. En palabras de Vernant:

Hermes-Hestia ¿Por qué aparearlas? No existe nada en su genealogía ni en su leyenda que pueda justificar esta asociación. No son marido y mujer (como Zeus-Hera, Poseidón- Anfitrita) ni hermano ni hermana como Apolo-Artemisa. ¿Qué lazos unían, pues, en el espíritu de Fidias, a un dios y una diosa que parecen

extraños el uno al otro?⁹

Luego, si forman pareja, para la conciencia religiosa de los griegos, es que las dos divinidades se sitúan en el mismo plano, que su acción se aplica al mismo dominio y asumen funciones conexas, y correlativas:

En cuanto a Hestia, ninguna duda posible: su significación es transparente, su papel estrictamente definido. Porque su destino es reinar, por siempre inmóvil, en el centro del espacio domestico, Hestia implica, en solidaridad y contraste con ella, al dios veloz que reina sobre el dominio del viajero. A Hestia, lo interior, lo cerrado, lo fijo, el repliegue del grupo humano sobre él mismo; a Hermes, lo exterior, la apertura, la movilidad, el contacto con lo otro diferente a sí. Se puede decir que la pareja Hermes-Hestia expresa, en su polaridad, la tensión que se señala dentro de la representación arcaica del espacio: *El espacio exige un centro, un punto fijo, de valor privilegiado, a partir del cual se puedan orientar y definir las direcciones por completo diferentes cualitativamente; pero el espacio al mismo tiempo como lugar del movimiento, lo que implica una posibilidad de transición y de paso de un punto cualquiera a otro.*

Por efecto la relación entre Hermes-Hestia actúa de la misma manera que con Aristóteles al plantear la característica de Principio como

- A. Lo primero a partir de lo cual existen las cosas.
- B. Lo primero a partir de lo cual se generan y se corrompen.
- C. Permaneciendo “la sustancia” y cambiando los accidentes.

En efecto Hermes dios que personifica lo móvil se indica en B, en cambio Hestia se evidencia tanto en A como en C. En este sentido, “el espacio exige un centro, un punto fijo, (A y C) de valor privilegiado, a partir del cual se puedan orientar y definir las direcciones por completo diferentes cualitativamente; pero el espacio se presenta al mismo tiempo como lugar de movimiento, lo que implica una posibilidad de transición y de paso de un punto cualquiera a otro (B)”.

Luego para que se determine cierto orden en la naturaleza, y se adecue un principio, se tiene como *pre-concepción* el espacio en sus dos dimensiones: desde el *punto*, lo estático representado en el hogar mediante la personificación de Hestia y la necesidad demostrada por los filósofos de presentar un Principio, primero y único (Hestia-Principio material o

inmaterial; y segundo la posibilidad que el mismo espacio permite (Hermes y el cambio, o en otras palabras, la *línea*). Desde la percepción del espacio como línea y como punto, es de donde, los primeros que filosofaron se adentraron en lo corruptible y variable, y presentaron los principios que originaron lo desigualdad en la igualdad. La noción de orden de la naturaleza se asienta en la idea del espacio como punto y como línea, la naturaleza se describe hasta nuestros días bajo el presupuesto de la religión arcaica griega.

De la astronomía al número

El espacio en la mirada de los que primero filosofaron contiene cierta geometría, la petición de principio mencionada al comienzo de las presentes líneas, es el presupuesto que determinaron los filósofos y tendencias hasta nuestros días al respecto de el orden de la naturaleza, ese *lógos* no es otra cosa que presentar un principio —indicar un punto que genere necesariamente la continuidad, la línea o la multiplicidad. Así, como no hay línea sin un punto, tampoco es plausible un punto sin una línea.

Lo anterior se muestra en la astronomía y su carácter estrictamente aritmético. Mediante la observación del cielo, desde los babilónicos hasta nuestros días, se concentra el astrónomo en anotar las posiciones de los astros, fijando y calculando la posición de uno y de otros, se preocupan de llevar una cuenta exacta de la periodización de los astros y establecen formulas aritméticas que permiten predecir si un astro aparecerá en tal momento. La posibilidad de predecir la posición de un astro, indica cierta racionalidad de la naturaleza misma, provee la racionalidad un cúmulo de niveles que se muestran organizados, medidos; así en la visión mítica se encuentra la narración de Hesíodo que de forma teogónica demuestra los distintos niveles y posiciones que tienen los dioses hasta configurar lo que es el hombre. Al presentar aritméticamente el espacio, el número y el punto constituyeron la medida, *lógos* según esta opinión es medida, metro, regla.

Más allá de lo dicho, la visión mítica, presupone la relación espacial entre posición y predecir, de ese modo se muestran los niveles en donde se encuentran los dioses del cielo como la personificación del inframundo. El mundo habitual permite la medición, conlleva fijar en la mirar un punto alejado que no cambia o varía, el mundo se transforma en el lugar seguro, la casa, el hogar de lo inmutable que permite medir toda mutabilidad. Lo uno

y lo múltiple pueden ser medidos, proporcionados e equilibrados, lo mucho y lo poco pueden ser contados, señalados, estigmatizados, mediante palabras. El número encuentra su mayor realización en el lenguaje, de un sujeto se suma, se resta o divide un determinado predicado.

De lo uno sale lo múltiple como lo afirma la secta pitagórica, lo seguro es el uno y lo variable es la línea. De este modo se configura cierta organización, de forma aritmética se explica la realidad, la relaciones entre uno y lo múltiple, se suman y se restan, dividir y multiplicar se adecua a la unidad, o mejor vuelven a ella. El lenguaje de las matemáticas imprime lo necesario de la forma de la unidad, de la sustancia, luego se pasa a la lógica con el principio de no contradicción. En el fondo, es el número el epicentro donde redondear la pregunta por el orden tiene su inicio. Un foco distinto que debe influir, como lo afirma Vernant, en la organización de la *polis* y el surgimiento de la filosofía.

[1] Aristóteles, Met. I, 3, 983b.

[2] *Ibidem*, I, 1, 980a-993a.

[3] Se entiende petición de principio como el vicio del razonamiento que consiste en poner como antecedente lo mismo que se quiere probar. En efecto se quiere probar el orden de la naturaleza mediante un principio dado en la naturaleza. El orden ya se encuentra al proponer el principio. El orden mismo no se pone en duda, lo que se difiere es la materia del principio. Es ahí el problema.

[4] D-K 12 A 16, Arist., Fis. G, 5, 204b.

[5] Simplicio, Física 24,13.

[6] Aristóteles, Met. XII, 7, 1072a-1072b

[7] Platón, Timeo, 28c.

[8] Aristóteles, Met. I, 3, 983b.

[9] Vernant, *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, Ariel, Barcelona, 1993, pág. 135.

[10] *Ibidem*, p. 139.

GUILLERMO BARBER SOLER

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA

CONCEPCIONES DEL TIEMPO EN JORGE LUIS BORGES

Introducción

Desde siempre el hombre se ha preguntado por la naturaleza del tiempo. Es quizá uno de los fenómenos más misteriosos y atrayentes, ya que en él se interesan tipos de conocimiento tan diversos como pueden ser la física, la mecánica, la filosofía, la psicología, la literatura e incluso la religión.

Ahora bien, justamente lo misterioso y atractivo del tiempo radica en la incapacidad de alcanzar una respuesta definitiva y satisfactoria acerca de su verdadera naturaleza. A lo largo de los siglos las nociones sobre el tiempo fueron variando de manera significativa. Sin embargo, no fue hasta la primera mitad del siglo XX que la idea del tiempo explotó, partiéndose en miles de concepciones diversas (muchas incluso contradictorias) que intentaban definir las distintas características del tiempo.

Recordemos que durante los siglos XVII, XVIII y XIX el mundo occidental experimentaba el auge de dos fenómenos socio-culturales complementarios: el *racionalismo* y el *cientificismo*. Durante este período, entonces, se produce una erupción del saber científico. Como líderes del conocimiento se consagraban las ciencias naturales y exactas, entre ellas la física y la mecánica, y sus aplicaciones más concretas, como la óptica. Un baluarte de esta época es la figura de Sir Isaac Newton, quien estableció las leyes de la dinámica, dando lugar a lo que sería la física clásica. Esta revolución científica significó, durante los siglos siguientes, la consagración de las ciencias naturales-exactas como única fuente de saber certero. Sin embargo, luego de atravesar varias revoluciones industriales, revoluciones políticas y continuas guerras, el positivismo que había generado la idea del “orden y progreso” de mano de las ciencias comenzó a paliar, ya que la

desconfianza y la desesperanza se hicieron más propias a las situaciones que atravesaban los ciudadanos. Ya para mediados del siglo XIX la esperanza casi religiosa en que la ciencia sería la salvadora de la humanidad estaba dejándose de lado. El continuo avance científico sólo seguía confirmando los límites de la capacidad que tenía el hombre para conocer la realidad.

Durante el siglo XX, la física clásica (basada sobre todo en las leyes newtonianas) encuentra su fin con el postulado de dos teorías: en 1915, la teoría de la relatividad general postulada por Einstein; en 1927, el principio de incertidumbre postulado por Heisenberg. Ambas rompen drásticamente con las concepciones rígidas de la física clásica aportando nociones relativistas en las que las nociones básicas de tiempo y espacio eran completamente reemplazadas por nuevas nociones que consideraban la posible curvatura del vector espacio-tiempo, la inclusión de este último como una cuarta dimensión y el valor del sujeto como punto de vista. Estos dos postulados, junto con nuevos experimentos más avanzados sobre fenómenos como la luz llevaron a la necesidad de plantear nuevas teorías con respecto al tiempo, ahora ya no basadas en una mecánica simple y rígida, sino con la libertad que concedía una realidad más compleja que bordeaba lo irracional. Esto, sumado a otros factores, permitió a la ficción cumplir un rol importante en la postulación de posibles características del tiempo que pudieran guiar la investigación científica.

Por otro lado, la presencia de nuevos problemas mundiales potenciados por los avances científicos –como las Guerras Mundiales y su final atómico en Hiroshima y Nagasaki, el desastre de Chernobyl o los bruscos cambios climáticos-, junto con los mismos problemas de siempre que la ciencia había demostrado no poder solucionar –la pobreza, el hambre, la desigualdad, la violencia, el crimen-, tiñeron al siglo XX de un pesimismo crítico hacia el desarrollo científico, lo cual sumado a la imposibilidad de la ciencia de resolver cuestiones trascendentales de una manera definitiva, lastimaron de muerte a la confianza en las ciencias.

Esto permitió, por otro lado, el regreso de antiguas formas de conocimiento que habían sido desplazadas por el rudo avance de la certeza científica. Éstas, entre las que podemos situar a la filosofía, el arte y la religión, tenían en gran parte la capacidad de aportar nuevas respuestas (o las mismas de siempre) que pudieran en cierta forma explicar los

fenómenos que la lógica científica no podía, y de esta manera llegar a una concepción más totalizante del universo¹.

Es por esto que en este trabajo buscaremos las respuestas al problema del tiempo no solo en el conocimiento propiamente “científico”, sino en un ámbito menos lógico (y no por eso necesariamente menos válido) como es la literatura. Ésta tiene la capacidad de plantear sistemas totalmente verosímiles pero completamente divergentes al mundo que conocemos, y de esta manera experimentar creando nuevos sistemas y analizando el comportamiento de los fenómenos (incluido el comportamiento humano) en los mismos.

Jorge Francisco Isidoro Luis Borges nació en 1899 para recibir al siglo XX, y murió en 1986, cuando la intensidad del mismo siglo comenzaba a disiparse. Infundido de este interés científico-filosófico de descifrar el universo, pero angustiosamente consciente de los límites humanos para ello, dedicó su vida a la invención de ficciones, en las cuales desafiaba las concepciones clásicas y planteaba un sinfín de posibilidades con diversas influencias filosóficas. Sabiendo que el descubrimiento definitivo del misterio del tiempo estaba lejos de su alcance, Borges se dedica, en cambio, a plantear de una manera casi experimental las diversas concepciones y características fantásticas de su naturaleza, viéndose influido por las nuevas nociones relativistas de los científicos, que desafiaban completamente a las concepciones clásicas tan enraizadas en la lógica popular.

El problema del tiempo parece ser un tema obsesivamente interesante para Borges. Él mismo dijo en cierta entrevista con B. E. Korembli²:

“Hay algo que siempre me interesó y aún me aterró desde que yo era niño. Ese algo es, como ya lo sabe quien haya hojeado mis libros, el problema del tiempo, la perplejidad del tiempo, el infinito remolino del tiempo”.

Es esta misma desesperación por comprender las paradojas del tiempo la que plasma en sus obras, en las cuales los personajes se ven atados a un tiempo que no comprenden y del cual les es imposible (o no) escapar.

Trabajaremos a continuación algunas concepciones acerca del tiempo presentes en las principales obras de Borges, las cuales están

íntimamente relacionadas con las nociones de la nueva física.

Desarrollo

Como ya dijimos, las concepciones del tiempo que surgen en los últimos siglos, influidas en gran parte por el relativismo, varían considerablemente entre sí. Es por eso que en el siglo XXI podemos encontrar nociones tan diferentes acerca del tiempo dependiendo de la corriente filosófica o física en el cual nos desenvolvamos.

Para Borges, el tiempo es algo más que el simple “número del movimiento según el antes y el después”, como lo había definido Aristóteles. Para la física (tanto clásica como moderna) el tiempo es en sí otro plano sobre el que suceden los hechos, a la manera del espacio. Ambos son a veces comparados con dos ejes cartesianos sobre los que se pueden desenvolver los sucesos. En la física moderna, el tiempo es tenido en cuenta como una cuarta dimensión, más allá de las tres dimensiones espaciales, las cuales podríamos agrupar en una macrodimensión espacial. De esta manera la noción del tiempo adquiere una importancia mayor gracias a su naturaleza en sí, a la que están relegadas todas las cosas mortales y móviles. Es por otra parte necesario para que haya movimiento, ya que es el eje por el cual el espacio puede adquirir su movimiento.

De esta manera nos acercamos al problema de definir la naturaleza del tiempo. Por un lado, tenemos la experiencia, la cual nos muestra un devenir aparentemente lineal y único, y por otro lado, los nuevos avances de la física, que abren variadas posibilidades que van más allá de la experiencia común y que amenazan con romper los límites de la lógica.

Desde la antigüedad se consideró al tiempo como una flecha que viaja hacia delante en el espacio, lo que hace irreversible su recorrido. Sin embargo, la física y la matemática –incluso las leyes del movimiento de Galileo y las leyes de la mecánica de Newton- contradicen esta necesaria irreversibilidad del tiempo. No pueden probar que desviaciones del orden normal no sean posibles. El físico matemático Roger Penrose aclara al respecto: “*All the successful equations of physics are symmetrical in time. They can be used equally well in one direction in time as in the other. The future and the past seem physically to be on a completely equal footing*”³³. El hecho de que siempre veamos un vaso de agua caerse de una mesa y volcar su contenido en el suelo no quiere decir que el proceso inverso esté

excluido del campo de las posibilidades. Para la física moderna, ambos hechos son idénticos. El filósofo y físico Adolf Grünbaum explica que cuando los procesos son imágenes especulares entre sí, exhiben un “tiempo isotrópico” y son llamados “simétricos temporales”⁴. En otras palabras, el tiempo es considerado *flexible*.

En su ensayo “Historia de la eternidad”, Borges comenta acerca de esta cuestión, acordando con la noción de la física moderna:

*“Una de las oscuridades, no la más ardua pero no la menos hermosa, es la que nos impide precisar la dirección del tiempo. Que fluye del pasado hacia el porvenir es la creencia común, pero no es más lógica la contraria [...]. Ambas son igualmente verosímiles –e igualmente inverificables”.*⁵

En 1948, el físico Richard Feynman mostró que la simetría temporal existe en las trayectorias de las partículas/antipartículas. Probó que una antipartícula moviéndose hacia adelante en el tiempo es el equivalente matemático a una partícula moviéndose hacia atrás en el tiempo. Lo curioso de esto es que los desplazamientos inversos en el tiempo ya habían sido soñados o intuitos por la literatura desde hace tiempo. Una consecuencia del tiempo isotrópico es la *modificación del pasado* –que puede ser interpretado también como la creación de pasados diversos.

El cuento “La otra muerte” de Borges es un ejemplo perfecto de la modificación del pasado. El cuento trata sobre Pedro Damián, un hombre al que Borges conoció una o dos veces y que había participado en la batalla de Masoller en 1904, en la que había tenido un desempeño vergonzoso. Tras la muerte de este hombre, Borges decide hacer un cuento acerca de la batalla, por lo que busca a un coronel retirado para que le brinde información. Hablan finalmente de Pedro Damián, a quien el coronel recuerda como un cobarde que flaqueó ante las balas y salió ileso. Tiempo después, Borges vuelve con el coronel, quien ahora estaba acompañado por otro combatiente de Masoller. Ahora bien, el compañero del coronel recuerda a un tal Pedro Damián, pero su recuerdo, a diferencia de lo que hubiese imaginado Borges, era el de un hombre valiente, en la punta de la carga, que murió acertado por una bala en pleno pecho. El mismo dice: *“Usted se equivoca, señor [Borges]. Pedro Damián murió como querría morir cualquier hombre”*. El coronel parece no recordar a ningún Pedro Damián, aunque luego lo recuerda como el mismo hombre valiente. La conclusión de Borges es que

Damián, habiendo vivido arrepentido de su flaqueza durante toda su vida, deseó y soñó con pelear la batalla una vez más.

*“Si el destino me trae otra batalla, sabré merecerla. [...] y el destino al fin se la trajo, en la hora de su muerte. [...] En la agonía revivió su batalla, y se condujo como un hombre y encabezó la carga final y una bala lo acertó en pleno pecho. Así, en 1946, por obra de una larga pasión, Pedro Damián murió en la derrota de Masoller, que ocurrió entre el invierno y la primavera de 1904”.*⁶

Borges usa una técnica que puede ser considerada como experimentación, ya que plantea la posibilidad de influenciar al pasado como real en su cuento, investigando así el comportamiento del hombre y del tiempo en estas características. Experimentos físicos despertaron también la posibilidad de un pasado influenciado directamente por el presente. John Archibald Wheeler, físico teórico estadounidense e investigador de las paradojas del espacio y del tiempo⁷, demostró, en lo que llamó el *experimento de la elección tardía/retrasada* (delayed-choice experiment), la capacidad de trascender los límites del presente e influenciar el pasado. El experimento se basa en el comportamiento de los fotones (partículas de luz), los cuales pueden manifestarse como partículas o como ondas según la superficie que atraviesen. Básicamente, el experimento concluye que, al modificarse la superficie que atravesarán, los fotones ya habían “decidido” de antemano si comportarse como partículas o como ondas en base a lo que iba a suceder unos instantes después. Es decir, la decisión de modificar la superficie influye en el pasado (la manifestación de los fotones como onda o como partícula).

Otra idea de la modificación del pasado desde el presente la encontramos en “Tlön, Uqbar, Orbis Tertius”, quizá la más fantástica obra de Borges, bajo la forma de los *hrönir*. Los *hrönir* son “objetos secundarios” producidos por la expectativa y la esperanza de encontrarlos.

*“Dos personas buscan un lápiz; la primera lo encuentra y no dice nada; la segunda encuentra un segundo lápiz no menos real, pero más ajustado a su expectativa. Esos objetos secundarios se llaman hrönir...”*⁸. Luego agrega: *“La metódica elaboración de hrönir ha prestado servicios prodigiosos a los arqueólogos. Ha permitido interrogar y hasta modificar el pasado, que ahora no es menos plástico y menos dócil que el porvenir.”*

De esta manera se constituye la capacidad de los hombres en Tlön

(un lugar fantástico) de modificar el pasado, el cual es dócil y flexible (o, como lo llama Borges, *plástico*, perfecto sinónimo de la flexibilidad del tiempo que le confiere, además, cierto carácter artificial). Sin embargo, esta modificación del pasado difiere en gran parte con la modificación del pasado en “La otra muerte”. En éste último *“modificar el pasado no es modificar un solo hecho; es anular sus consecuencias, que tienden a ser infinitas. Dicho sea con otras palabras; es crear dos historias universales. En la primera⁹ (digamos), Pedro Damiani murió en Entre Ríos, en 1946; en la segunda, en Masoller, en 1904. Ésta es la que vivimos ahora, pero la supresión de aquélla no fue inmediata y produjo las incoherencias que he referido”*¹⁰. La realidad de los *hrönir* en “Tlön, Uqbar, Orbis Tertius” es diferente. En ella, sí, se crea una cierta divergencia, ya que por la expectativa se crea otra realidad¹¹, pero esa realidad no suprime a la anterior, sino que juntas conviven en una misma historia universal. En cambio, en “La otra muerte” los tiempos son diversos, producidos por diversas elecciones del pasado, y lo que sucede es que ambos tiempos logran comunicarse, y finalmente uno reemplaza a otro, el tiempo en el que Pedro Damiani había muerto 42 años atrás reemplaza al tiempo en el que había muerto sólo unos meses antes. Esta diferencia de tiempos es producida por la diferencia en una sola elección: luchar cobarde o valientemente la batalla de Masoller. De esta manera, así como por una elección un personaje elige un sendero y deja las otras posibilidades, con el tiempo ocurre lo mismo. En “El jardín de los senderos que se bifurcan” justamente se plantea esta *“imagen de la bifurcación en el tiempo, no en el espacio.[...] En todas las ficciones, cada vez que un hombre se enfrenta con diversas alternativas, opta por una y elimina las otras; en la del casi inextricable Ts’ui Pên, opta –simultáneamente– por todas. Crea, así, diversos porvenires, diversos tiempos, que también proliferan y se bifurcan”*¹². Estos tiempos pueden quizá conectarse y alternarse, como sucede en “La otra muerte”, o simplemente convivir en una misma realidad, como sucede con los *hrönir* de “Tlön, Uqbar, Orbis Tertius”. Este entramado de tiempos divergentes forma el laberinto por el que se mueven muchas veces los personajes de Borges, que no sólo es un laberinto espacial sino también temporal. En el cuento escribe:

“El jardín de los senderos que se bifurcan *es una imagen incompleta, pero no falsa, del universo tal como lo concebía Ts’ui Pên. A diferencia de Newton y de*

Schopenhauer; su antepasado no creía en un tiempo uniforme, absoluto. Creía en infinitas series de tiempos, en una red creciente y vertiginosa de tiempos, divergentes, convergentes y paralelos. Esa trama de tiempos que se aproximan, se bifurcan, se cortan o que simplemente se ignoran, abarca todas las posibilidades".¹³

Se plantea otro tema corriente en la física moderna: la *espacialización del tiempo*. Según esta concepción, el tiempo es tan laberíntico como el espacio: se tuerce, gira, se mueve para adelante, para atrás. Considerado como una cuarta dimensión, puede formar entonces un inseparable continuo con el espacio, conocido como el *espacio-tiempo*. Herman Minkowski, físico matemático alemán, fue uno de los primeros en descubrir esta intrínseca relación:

"The views of space and time which I wish to lay before you have sprung from the soil of experimental physics, and therein lies their strength. They are radical. Henceforth, space by itself, and time by itself, are doomed to fade away into mere shadows, and only a union of the two will preserve an independent reality".¹⁴

Esta relación entre tiempo y espacio no está sólo presente en "El jardín de los senderos que se bifurcan" sino que también está presente en otras obras, en las que un viaje en el espacio significa también un viaje en el tiempo, ya que es un cambio de realidad. Ya el mismo Kant concebía al tiempo y al espacio como categorías del conocimiento, como la base sobre la que se conoce cualquier realidad. Es entendible, entonces, que cuando conocemos un espacio lo conozcamos en relación a un tiempo y viceversa.

Por otro lado, en la representación de la multiplicidad temporal expuesta en las obras ya nombradas, se puede llegar a una concepción atomista en la que cada instante está aislado sustancialmente de otro, y está dotado de una identidad y sentido propios, por lo que la sucesión entre instantes es mero accidente casual. En esta concepción se resalta el valor del instante y la diferencia sustancial entre cada uno. Es entonces el "*Eterno Ahora*" donde suceden las cosas, y sólo en el presente. La sucesión de hechos es mera sensación producida por la asociación de ideas, pues cada instante sucede independientemente de otro. En "El jardín de los senderos que se bifurcan" el personaje de Yu Tsun piensa al respecto:

"¿Yo, ahora, iba a morir? Después reflexioné que todas las cosas le

suceden a uno precisamente, precisamente ahora. Siglos de siglos y sólo en el presente ocurren los hechos; innumerables hombres en el aire, en la tierra y el mar; y todo lo que realmente pasa me pasa a mí".¹⁵

Esta concepción está intensamente cargada por un subjetivismo, en el que la percepción del hombre es la verdadera creadora del tiempo. Esta noción está presente en muchas obras de Borges, tanto en prosa como en poesía. Un ejemplo de esto es la poesía titulada "El instante", la cual versa:

¿Dónde estarán los siglos, dónde el sueño
de espadas que los tártaros soñaron,
dónde los fuertes muros que allanaron,
dónde el Árbol de Adán y el otro Leño?

El presente está solo. La memoria
erige el tiempo. Sucesión y engaño
es la rutina del reloj. El año
no es menos vano que la vana historia.

Entre el alba y la noche hay un abismo
de agonías, de luces, de cuidados;
el rostro que se mira en los gastados
espejos de la noche no es el mismo.

El hoy fugaz es tenue y es eterno;
otro Cielo no esperes, ni otro Infierno.¹⁶

En la frase "*la memoria erige el tiempo*" se resume esta concepción atomista del "**Eterno Ahora**". Otro texto de Borges en el que se encuentra presente esta concepción es en "Funes el memorioso", en el que la memoria del personaje de Funes alcanza un nivel tan increíble, que es capaz de recordar cada milimétrico detalle de cada instante. Esto le produce una falta de asociación de ideas, ya que cada instante es infinitamente diverso a otro, por lo que para Funes no hay memoria, no hay sucesión, sino recuerdos aislados que intentará clasificar. Entre otras cosas, este Funes inventa su propio sistema de numeración, en el que no rigen las relaciones, como rigen en cualquier sistema, sino que cada número tiene un símbolo independiente de toda otra noción de cantidad.

*“Cada palabra tenía un signo particular; una especie de marca; las últimas eran muy complicadas... Yo traté de explicarle que esa rapsodia de voces inconexas era precisamente lo contrario de un sistema de numeración [...] Funes no me entendió o no quiso entenderme”.*¹⁷

Lo mismo le sucede con el lenguaje:

*“No sólo le costaba comprender que el símbolo genérico perro abarcara tantos individuos dispares de diversos tamaños y diversa forma; le molestaba que el perro de las tres y catorce (visto de perfil) tuviera el mismo nombre que el perro de las tres y cuarto (visto de frente)”.*¹⁸

Esta percepción tan detallista de la realidad hace que la evidente diversidad de las cosas no permita ningún tipo de asociación, ya sea de género y especie, de analogía, de similitud o de sucesión. Es por eso que para Funes, imagen divina, el tiempo es inconcebible como sucesión. Cada instante, entonces, permanece aislado de los demás, y las posibles relaciones entre ellos son producto de la asociación de ideas del hombre o de la mera casualidad. En su libro *Star Wave*, Fred A. Wolf define lo que se entiende por tiempo como un Eterno Ahora:

*“Everything that is, is, was, and will be. It remains “out there” forever. Things do not pass away in time. Every moment remains lifeless, motionless and frozen forever”.*¹⁹

Esto es exactamente lo que sucede en “Funes el memorioso”.

Por otro lado, cabe destacar la diferencia entre los tiempos psicológicos, la cual hace variar la percepción que cada sujeto tiene del paso del tiempo. Por estas diferencias, para alguien algo pudo haber pasado en un instante, mientras que para otro la extensión fue mucho mayor. En el cuento “El milagro secreto” de Borges ocurre justamente eso. El personaje Hladík, en el momento de su fusilamiento por parte de un escuadrón nazi, consigue que Dios le cumpla su deseo de un año más de vida, con el objetivo de poder terminar su obra literaria. Sin embargo, el espacio permanece igual. Lo único que se afecta, tal como Hladík había pedido, es el tiempo. Un año más pasa en la mente del protagonista, mientras que las armas siguen levantadas inmóviles frente a él. *“Pensó el tiempo se ha detenido. Luego reflexionó que en tal caso, también se hubiera detenido su pensamiento”*²⁰. Al terminar Hladík su obra, el movimiento vuelve al

tiempo, tiempo y espacio vuelven a avanzar conjuntamente y las balas lo alcanzan. En este cuento se expresa claramente la diferencia subjetiva entre los tiempos, sumado a la ruptura del continuo espacio-tiempo y a la clara pertenencia de la mente al ámbito temporal y no espacial.

Quedan así expresadas las tres concepciones principales acerca de la naturaleza del tiempo: la *flexibilidad*, la continuidad *espacio-tiempo* y la noción del *Eterno Ahora*.

Conclusión

Como podemos observar, el tema del tiempo es trabajado hasta el cansancio por Borges, quien siente una natural obsesión por entender los misterios y las paradojas del tiempo. De mano de la física moderna, Borges experimenta con las distintas concepciones posibles acerca de la naturaleza del tiempo. Sabe que difícilmente alcance una respuesta definitiva, porque sabe que el tema del tiempo trasciende al intelecto humano. El escritor y lector escribe en el ensayo “Historia de la eternidad”:

*“El tiempo es un problema para nosotros, un tembloroso y exigente problema, acaso el más vital de la metafísica; la eternidad, un juego o una fatigada esperanza”.*²¹

El problema del tiempo no dejará de atraer a los hombres, ya que en él se ve reflejado el misterio del sentido del hombre, del devenir. Un misterio que involucra en parte al misterio de la divinidad como sostén eterno de la realidad temporal, y que por eso está tan distante del entendimiento humano. Por eso, para jugar con las nociones del tiempo, de Dios y del destino elegimos el arte, la literatura, que es capaz de expresar desde los más hondos sentimientos del hombre hasta las más altas nociones del universo con un mero entramado de símbolos, y que no se ata a métodos ni a lógicas. Borges, como vimos a lo largo del trabajo, fue capaz de hacernos experimentar los misterios del tiempo, de hacer lógicas las irremediables paradojas de la realidad.

Nos dio una pequeña probada de eternidad. Acaso eso es el arte.

[1] Para más información acerca del rol de la ciencia a lo largo de los últimos siglos y su relación con los demás saberes en la actualidad, recomiendo consultar directamente el libro Heler, M.: *Ciencia incierta. La producción social del conocimiento*. Buenos Aires, Ed.

Biblos, 2005.

- [2] Korembliit, B. E. "Catorce opiniones exhaustivas de J. L. Borges, Premio Internacional de Editores, 1961." *Borges y la nada*. Ed. Manuel Ferrer, p. 39.
- [3] Penrose, Roger. *The Emperor's New Mind*. Oxford: Oxford UP, 1989, p. 83
- [4] Grünbaum, Adolf. "The Nature of Time." *Frontiers of Science and Philosophy*. Ed. Roben G. Colodny, Pittsburgh: U of Pittsburgh P, 1962. pp. 147-88.
- [5] Borges, Jorge Luis. *Obras Completas*. Buenos Aires: Emecce. 1974. p. 353.
- [6] Borges, Jorge Luis. *El Aleph*. Barcelona: Alianza Editorial, 1998. p. 90.
- [7] De su invención son los términos ahora tan conocidos en la física y en la ficción como *túnel de gusano y agujero negro*.
- [8] Borges, Jorge Luis. *Ficciones*. Buenos Aires, Emecé Editores. Edición especial para el diario La Nación, 2005. p. 33.
- [9] El adjetivo *primera* aquí tiene un uso particularmente paradójico, ya que la *primera* versión es posterior en el tiempo, siendo sólo la mera percepción de Borges lo que la define como tal.
- [10] *El Aleph*, p. 91.
- [11] Tlön era un lugar donde reinaba el idealismo. En la página 33 de *Ficciones* Borges dice: "*Siglos y siglos de idealismo no han dejado de influir en la realidad*".
- [12] *Ficciones*. p. 137.
- [13] *Ibid.*. p. 141.
- [14] Minkowski, Hermann. "Space and Time." *The Principle of Relativity*. Ed. H. A. Lorentz. Trans. W. Perret and G. B. Jeffrey. New York: Dover, 1952. p. 93
- [15] *Ficciones*. p. 127.
- [16] Borges, Jorge Luis. *El otro, el mismo*. Buenos Aires, Emecé Editores, 2005. p. 80.
- [17] *Ficciones*, p. 162.
- [18] *Ficciones*, p. 164.
- [19] Wolf, Fred A. *Star Wave*. New York: Macmillan, 1984. p. 20.
- [20] *Ficciones*, p. 228.
- [21] Borges, Jorge Luis. *Obras Completas*. Buenos Aires: Emecé 1974. p. 353

LUIS BALIÑA

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA

CONSTRUYENDO MUNDOS UNA REFLEXIÓN



El péndulo de la historia

Un intento de situarnos en un camino histórico largo puede ser plantearnos la cuestión que Heidegger intentó formular en la década del 50: *Identidad y Diferencia*.

Me parece que a partir del 1600 francés, holandés o alemán, la cuestión de la identidad se resolvía dentro de una razón a la que nada se le escapaba, aunque tuviera que funcionar como un lecho de Procusto. En lógica metía la diferencia como diferencia específica, en antropología como razón que nos diferenciaba de nuestro propio cuerpo como ¡res extensa!; en ontología, Hegel empezó por considerarla algo negativo y terminó por derretir la diferencia en la indiferencia del género.

Todo esto para decir que el péndulo de la historia ha oscilado hacia el extremo opuesto, y hoy buena parte de la filosofía posmoderna se entiende como un no a esa modernidad que intenté caracterizar.

Nuestra historia

Pero uno se pregunta si la posmodernidad latinoamericana es sólo la hija rebelde de la modernidad racionalista, o si hay en ella otros elementos que nos permitan entendernos como lo que somos, y no como la negación de lo que ni fuimos ni somos.

Nuestro mundo

Veamos los aportes de Luiz Braga en esta Bienal de Venecia 2009 “Construyendo Mundos”. La propuesta de la Bienal para todos los artistas fue ésta; no fue “creando mundos” sino que quiso que los artistas expresaran cómo construir un mundo con lo ya existente.

¿Qué elementos encontramos en la foto para construir mundos?

A mí me llama la atención la pobreza¹. ¿Cómo la ven ustedes expresada? Yo la veo, por ejemplo, en el kiosco viejo, de chapa. A pesar de él, su dueño puede construir un mundo de alegría para quienes vayan a verlo. Las cosas expuestas no me parecen particularmente lindas, sin embargo, al dueño del kiosco le sirven para construir su mundo. Todos conocemos los índices brasileros de pobreza e injusticia: se los puede ver, por ejemplo, en la página del Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD)², sin embargo, me señaló una persona a quien le mostré la imagen, el kiosco pobre no ocupa todo el espacio: hay un ámbito de apertura a un cielo azul, despejado, con una enorme riqueza simbólica. El símbolo da que pensar, dice Ricoeur. ¿Qué le dará a pensar el símbolo cielo azul y despejado a un brasilero como el de la foto?

Luego me llama la atención el elemento juego. Sobre esto ha reflexionado Gadamer³. El juego se articula con la alegría: un chico triste no juega. Pero la chica que aparece en la imagen –y tantos brasileros- lo hacen. Alegría en griego es *jará*, que tiene una cercanía visible con *járis*, gracia, con minúscula o mayúscula. De una u otra forma remite a lo gratuito. Tal vez no sea tan visible la cercanía con *jóros*, con ese coro que está en tantas culturas, por ejemplo la bíblica en la ladera oriental o la griega en la ladera occidental. Hay un coro porque la alegría es mayor cuando es compartida.

Recuerdo que antes que empezaran los teléfonos celulares observaba la gente que sonreía mientras esperaba el colectivo. La simple observación mostró que nadie se reía solo, sino siempre con otro.

Miremos la chica que juega. Luiz Braga usa muchas veces la esfumatura de un miembro; ¿qué querrá expresar?

Mi lectura es que el paso que da la chica, un paso humano, es como la historia: va hacia delante. Fíjense que los pasos humanos, los pasos hacia el futuro, los pasos hacia delante, los pasos de la libertad, tienen siempre un grado de incertidumbre, que es lo que imagino en la esfumatura. Estos pasos, apunta Scheler en *Metafísica de la Libertad*, implican un riesgo. Porque el futuro es incierto para nosotros, construirlo significa meterse de lleno en esa incertidumbre. Sobre el futuro no podemos hacer muchos silogismos en barbara, lo cual no significa que carezca de sentido. Significa, me parece, que el futuro, para hablar en términos filosóficos, o la Providencia, para usar ese lenguaje que tantas veces hemos pedido prestado, está esperando que nuestra libertad lo concrete de una de las tantas buenas maneras posibles. Ahora bien, estas maneras no son *necesariamente* buenas, observa Sándor Márai mirando su historia húngara; a veces las personas, y los países, tomamos caminos de decadencia. Que una figura como Márai o Solzhenitsyn nos lo advierta sirve para que nosotros ajustemos el rumbo. Ellos lo propusieron mirando hacia su propio pasado. Quien reflexionó acerca del rol del pasado en el caminar humano fue Nietzsche,⁴ y lo recupera Ricoeur en uno de sus últimos libros: *La memoria, la historia, el olvido*⁵ que termina con un genial capítulo sobre el difícil perdón, y me permite terminar a mí con uno de los temas mayores de la Filosofía actual, latinoamericana y occidental: el don.⁶ El perdón es una especie del don, había señalado Derrida; con paciencia lo retoma Ricoeur: si es don no puede ser impuesto, ni a nivel personal ni comunitario. En la práctica ancestral de la *Gchacha*, los habitantes de un país diezmado como Ruanda encontraron un modo de encauzar las disputas entre hutus y tutsis: para poder ser perdonado, el agresor tiene que decir la verdad sobre su violencia delante de la comunidad reunida en asamblea. Luego debe *pedir* perdón. El consejo de ancianos que preside la asamblea resolverá si se da o no el perdón, con lo cual podrá o no volver a la vida comunitaria. Me parece que este perdón, y cualquier don, son posibles porque –pese a la tragicidad de la violencia o de la pobreza– el fondo de la realidad no es ni tragedia ni

pobreza. Éste es un núcleo muy discutido en el pensamiento filosófico de hoy y de siempre. Decir que no es verdad que el fondo es malo es muy fácil. Vivirlo no lo es: implica mucho de recibir el don, y de dar gracias.

[1] Cfr. J. C. Scannone, *Nuevo Punto de Partida de la Filosofía Latinoamericana.*, Buenos Aires, Guadalupe, 1990

[2] A consultar en la red: <http://www.caf.com/attach/17/default/2008Bratab.pdf>

[3] H.-G. Gadamer, *Verdad y Método* I cap II: La ontología de la obra de arte y su significado hermenéutico, n° 4: El juego como hilo conductor de la experiencia hermenéutica. Salamanca, Sígueme, 1975

[4] F. Nietzsche, *Consideraciones Intempestivas, Sobre la utilidad y los inconvenientes de los estudios históricos para la vida.* Buenos Aires, Bajel,

[5] P. Ricoeur, *La memoria, la historia, el olvido*, Buenos Aires, FCE, 2004

[6] Cfr. la trilogía de J.-L. Marion, *Étant donné; De surcroît; El fenómeno erótico*, además de otros escritos que se encuentran en Internet.

