

Artículos

CARLOS KOHN: "Algunas consideraciones sobre la filosofía de la ciencia" 5

PABLO YERGENCOFF: "El problema de la filosofía de la ciencia" 11

Notas y reseñas

HUGO CALLELLA: "Introducción a la filosofía de la ciencia" 17

ANGEL GAPPALINI: "El problema de la filosofía de la ciencia" 19

VICTORIA DE STEVARD: "El problema de la filosofía de la ciencia" 28

CARLOS PIYANI: "Introducción a la filosofía de la ciencia" 39

Reseñas

Episteme NS, Vol. 1, No. 1, 1981. Caracas: Ediciones de la Facultad de Humanidades y Educación, 1981. 112 p. \$ 12.000. (en venta) 112

Continúa Episteme NS, Vol. 1, No. 1, 1981. Caracas: Ediciones de la Facultad de Humanidades y Educación, 1981. 112 p. \$ 12.000. (en venta) 112

Director-Editor: Juan David García Bacca 112

Director: Otilio F. Pagano 112

Los números de Episteme NS están editados a temas de Filosofía e Historia de la Filosofía (Serie A) y de Lógica y Metodología (Serie B) 112

1. Filosofía-Reseñas 112

BC 6-11-88

Depósito legal lf. 83-2521

**Episteme NS / revista del Instituto de Filosofía. -- Vol. 1. Nº 1/3
(ene./dic. 1981)- -- Caracas: Ediciones de la Facultad de Hu-
manidades y Educación, 1981.**

v. ; 22 cm.

3 veces al año.

Continua: Episteme

Título de cubierta.

Director-fundador: 1981- Juan David García Bacca.

Director: 1981- Giulio F. Pagallo.

Los números de Episteme NS salen alternos dedicados a temas de
Filosofía e Historia de la Filosofía (Serie Azul) y de Lógica y Filoso-
fía de las Ciencias (Serie Roja).

1. Filosofía-Publicaciones periódicas.

BC 6-11-88

EPISTEME NS
Vol. 9, Enero-Diciembre, 1989 N^o 1 y 2

Págs.

Artículos

CARLOS KOHN: "Algunas consideraciones epistemológicas acerca de la explicación científica".....	5
FABIOLA VETHENCOURT: "Interpretación heideggeriana de la Crítica de la Razón Pura".....	31

Notas y Discusiones

HUGO CALELLO: "Método, antimétodo y psicoanálisis: Una confrontación con la postmodernidad".....	47
ANGEL CAPPELLETTI: "Destutt de Tracy y el análisis de las Ideas".....	67
VICTORIA DE STEFANO: "El principio del arte en el siglo XVIII".....	87
CARLOS PAVAN: "Foucault, Nietzsche y la historia de la discontinuidad".....	99

Documentos

G.W.F. HEGEL: "¿Quién piensa abstractamente?", trad. de M.Briceño.....	117
--	-----

Resenciones

R. Bernstein: "Praxis y acción". C.Blank.....	125
R.T. Caldera: "La primera captación Intelectual" C.Pavan.....	127
J.Nuño: "La filosofía de Borges". E.H.Battistella...	130

<i>Miscelánea</i>	137
-------------------------	-----

<i>Libros Recibidos</i>	141
-------------------------------	-----

1. Ctr. Ben. Stepan: *The Clothing of Clois: A Study of the Representation of History in Nineteenth Century Britain and France*. Cambridge University Press, 1984, pp. 8 y sig.

Depósito Legal p.p. 89-0103

Vol. 8, Enero-Diciembre, 1989 No. 1 y 2

Págs.

Artículos

CARLOS KOHN: "Algunas consideraciones epistemológicas acerca de la explicación científica"..... 2

FABIOLA VEIHENCOURT: "Interpretación del plano de la Crítica de la Razón Práctica"..... 21

Notas y Discusiones

HUGO CALERO: "Método, artefacto y psicoanálisis: una confrontación con la postmodernidad"..... 43

*Esta Revista se publica bajo los auspicios
del Consejo de Desarrollo Científico y Humanístico
de la Universidad Central de Venezuela*

Documentos

G. R. F. L. HEGERL: "Quelques réflexions épistémologiques sur le statut de la vérité"..... 117

Reseñas

R. Barstela: "Praxis y acción"..... 25

R. T. Calders: "La primera captación del lenguaje"..... 27

J. Nuño: "La filosofía de Borges"..... 30

Libros Recibidos

141

CARLOS KOHN

ALGUNAS CONSIDERACIONES EPISTEMOLOGICAS ACERCA DE LA EXPLICACION HISTORICA

El debate iniciado por Kant, hace más de 200 años, con su opúsculo: *Idea para una historia universal desde el punto de vista cosmopolita* (1784), en torno al alcance del conocimiento histórico; y el desacuerdo que sucesivas controversias generaron, a lo largo de todo el siglo XIX, entre los enfoques: positivista e idealista, sobre este tema,⁽¹⁾ sigue en la actualidad tan vigente como antaño.

Grosso modo, los planteamientos que a este respecto se mantienen, aún hoy, sobre el tapete de la discusión son los siguientes: ¿Puede la historia ser considerada como una disciplina cognoscitiva *sui generis*, o no?. ¿Tiene razón el positivista cuando sostiene que metodológicamente no hay diferencias básicas entre la historia y las ciencias naturales? y por lo tanto, ¿Debe el historiador arribar a, o al menos intentar, formular leyes (o generalizaciones universales) tal como lo hace el científico natural, o ha de proceder de manera diferente? ¿Pueden todas las explicaciones *genuinas* (*falsables* y altamente verosímiles en términos popperianos), incluyendo las históricas, inferirse del mismo modelo (el hipotético-

1. Cfr. Bann, Stephen: *The Clothing of Clío: A Study of the Representation of History in Nineteenth Century Britain and France*, Cambridge University Press, 1984, pp. 8 y sig.)

deductivo) o, por el contrario, es que acaso, las explicaciones en la historia obedecen a una lógica particular que le es propia?. Estas son algunas de las interrogantes que abordaremos —muy someramente, por razones obvias— en esta primera aproximación al problema.

Durante las tres primeras décadas de este siglo, parecía que la corriente idealista había alcanzado una sólida supremacía en esta lid, ya que numerosos historiadores, fascinados por la propuesta *Versteheniava*, se cobijaron bajo la tutela de Dilthey, Croce, Weber y Collingwood entre otros. Pero, hacia finales de los años '30 y principios de los '40, las críticas de Popper y Hempel al método inductivo, paradójicamente, le infundieron un renovado ímpetu a la posición científicista, tal como veremos a continuación.

Para Popper, si el objetivo de una disciplina (científica) es "dar una explicación causal de un evento" debe proceder, en consecuencia a "deducir la proposición que lo describa, utilizando como premisas de la deducción: una o más leyes universales, conjuntamente con ciertos enunciados singulares, las condiciones iniciales"⁽²⁾. En esta misma línea, que años más tarde William Dray denominará críticamente; "Modelo de ley de cobertura" (*Covering Law Model*) de la explicación histórica, se sitúa el clásico y muy influyente artículo de Carl G. Hempel titulado "La función de las leyes generales de la historia"⁽³⁾. Según este autor, la *explicación* es "básicamente la misma en todas las áreas de la investigación científica" ya que al igual que las ciencias naturales, la historia está en capacidad de *deducir* sus leyes generales a

2. Cfr. Popper, Karl: *The Logic of Scientific Discovery*, New York, Basic Book, 1959, p. 59.

3. Publicado por primera vez en *The Journal of Philosophy*, 1942.

partir de explicaciones *genuinas* sobre la influencia de la deliberación racional de las acciones humanas, de los motivos conscientes y subconscientes y de las ideas e ideales que actúan en la configuración de los eventos históricos"⁽⁴⁾. Ahora bien, de acuerdo al modelo *Popper-Hempel* (o "Covering Law Model") para que una explicación sea genuina debe satisfacer las siguientes tres condiciones: 1) El conjunto de premisas que configuran la explicación (*los explanans*) deben contener "un conjunto de enunciados que afirman la ocurrencia de determinados eventos, $C_1 \dots C_n$ " en determinado lugar y en determinado tiempo", a partir de los cuales es posible inferir "un conjunto de hipótesis universales", $L_1 \dots L_n$ empíricamente validables. ") Todos los enunciados de los *explanans* han de ser "razonablemente bien confirmados" y 3) El *explanandum* (E)^{***} (es decir, los efectos del evento que están siendo explicados) ha de ser lógicamente deducible de los *explanans*⁽⁵⁾.

Más aún, Hempel sostiene que cuando algunas interpretaciones históricas contienen hipótesis universales de carácter explicativo y predictivo; éstas son explícita o tácitamente *extraídas* de diversos campos de la investigación científica, en tanto que no pasan de ser otra cosa que generalizaciones precien-

4. Cfr. Hempel, Carl G.: "Explanation In Science and In History" en Colodny R.C.(ed.): *Frontiers of Science and Philosophy*, Pittsburgh; University of Pittsburg Press, 1962, pp. 9-33.

* Símbolo elegido para sugerir el concepto "causa" (condiciones Iniciales).

** Símbolo elegido para sugerir el concepto "hipótesis universales" (*leyes*)

*** Símbolo elegido para sugerir el concepto "evento".

5. Cfr. Hempel, Carl G.: "The Function of General Laws History" en Gardiner, P (ed.): *Theories of History*, New York, The Free Press, 1959, pp. 345-347.

científicas inferidas inductivamente de experiencias cotidianas. En otras palabras para Hempel, muchos enunciados protocolares de la Historia pueden ser clasificados comunmente como psicológicos, políticos, económicos, e incluso, hasta cierto grado, como *leyes históricas*. De allí que, aún cuando un historiador se propusiera restringir su investigación a la *descripción pura* del pasado, esto es: renunciando a emitir juicios de valor sobre la significación, que este pudiera tener etc., de todas formas tendría que hacer uso de leyes generales si quiere ofrecer un discurso coherente y verosímil. Por otra parte, si los historiadores tienden cada vez más a minimizar o negar la importancia de las leyes generales en la historia alegando, con toda razón, el carácter específico e irrepetible de los hechos objeto de su disciplina y la dificultad de procesarlos como datos, esto no hace, según nuestro autor, que la historia sea metodológicamente autónoma e independiente de las demás ramas de la investigación científica. Si el afán del historiador es perfeccionar el conocimiento alcanzado dentro de su campo —concluye Hempel— debe comenzar y no cejar de dar pasos "en dirección correcta" (la que le señala el modelo nomológico-deductivo). Y aún cuando el historiador, por los momentos, no pueda más que alcanzar a suministrar un "*explanation sketch*" el cual constaría de una indicación más o menos vaga de las leyes y condiciones iniciales consideradas como relevantes⁽⁶⁾ al menos ha abierto el camino para que estas puedan posteriormente "rellenarse" con el fin de convertirlas en una "explicación completa" haciéndolas cada vez más cercanas al ideal científico.

Pero, ¿pueden, realmente, las explicaciones históricas llegar a ser formalizables sin que se distorsione su contenido?. Ciertamente no, en el sentido de lo que uno realmente encuentra en los

6. Cfr. Hempel, C.: "Explanation...", *cit.*, p. 18.

textos de historia, aunque algunos de los *explanans* intenten ajustarse al patrón que acabamos de indicar (De allí la expresión de *modelo encubridor* acuñada por Dray). Aparte de la ya consabida dificultad que encuentra el historiador para formular sus enunciados de manera precisa y rigurosa, las explicaciones encontradas en los trabajos realizados en este campo, muy rara vez enuncian las *condiciones iniciales* (factuales) a cabalidad; y con mucho menos frecuencia aún, encontramos historiadores que ofrezcan explicaciones *genuínas* que aluden a la ley o proposiciones universales en virtud de las cuales es deducible el *explanandum*. El ejemplo que trae a colación Alan Donagan a este respecto es gráficamente demoledor del modelo hempeliano: "Si decimos que la causa de la muerte de Giordano Bruno fue ser quemado vivo en una pira, no necesitamos mencionar la ley universal de que todos los seres vivos mueren cuando son expuestos a un calor intenso" ...Ya que si bien la explicación puede inferirse de esa ley natural, precisamente, en la medida en que se satisfaga con ello, no reúne las condiciones de una *explicación histórica*, la cual consistiría más bien en conocer por qué el filósofo dominico fue condenado a morir por la Inquisición.⁽⁷⁾

Dentro de este mismo contexto, me ha parecido sumamente pertinente la aclaración, con fuerte incidencia epistemológica, formulada por Maurice Mandelbaum, el cual sostiene que existe una diferencia substancial entre el "análisis causal" o "explicación causal" de un acontecimiento y el establecimiento de las leyes científicas que lo gobiernan, en el sentido de que las segundas pueden inferirse sobre la base de las explicaciones, pero en ningún momento las pueden sustituir en su alcance y complejidad,

7. Donagan, Alan: "Historical Explanation: The Popper-Hempel Theory Reconsidered" en *History and Theory*, Vol. IV, Nº 1, 1964, pp. 3-26.

ni abarcarlas plenamente. A este respecto, el caso de la historia es particularmente emblemático, ya que, —nos dice, este autor— ella se distingue de las ciencias físicas en que no tiene por objeto: la formulación de leyes de las cuales el caso particular es un ejemplo, sino la descripción de los acontecimientos en el marco de sus relaciones determinantes, y en considerar que sólo hechos específicos son productos y productores del cambio.⁽⁸⁾ En otras palabras, los opositores al modelo de ley de cobertura señalan que mientras que las ciencias naturales tratan con fenómenos de carácter general que ocurren periódicamente en el mundo, el historiador, por el contrario, se interesa por los casos particulares únicos e irrepetibles (no en el sentido de *hechos singulares* a lo Popper, sino de sucesos que son producto de *coligaciones* de hechos, y que no pueden ser reducidos, a una mera sumatoria de hechos aislados). Si bien es legítimo estudiar eventos como representativos de otros de su misma clase, tal como lo exige el modelo hempeliano, ésta no sería una práctica típica en el ámbito de la disciplina histórica, ya que el historiador se interesa en acontecimientos de naturaleza específica como la derrota de la Armada Española o la Revolución Francesa y no en batallas o revoluciones en general. Finalmente, está el problema de la veracidad o confirmación. Aún cuando se enuncie una ley de gran alcance explicativo e inter-subjetivamente bastante verosímil, ¿cuán probable es que la misma pueda ser contrastada?. El historiador no puede someter sus conjeturas al método del ensayo y el error; el número de instancias particulares de cualquier *tendencia* que hubiese querido detectar, puede ser siempre insuficiente para extraer la conclusión más adecuada.

8. Cfr. Mandelbaum, Maurice: "Historical Explanation: The Problem of 'Covering Laws' en *History and Theory*, Vol. IV, No 1, 1964, pp. 3-26.

Las críticas hechas a la posición inicial de Hempel le condujeron a modificar su punto de vista. En sus escritos posteriores, él mismo establece una diferencia entre dos tipos de explicaciones: las nomológicas deductivas (las cuales se adecúan al *covering law model*), y las explicaciones probabilísticas. En las explicaciones en las que las leyes generales son de forma probabilística o estadística —argumenta el propio Hempel—, los *explananda* no se infieren deductivamente de los *explanans*, son explicaciones de carácter inductivo (9); y concluye Hempel en otro artículo: "Más de una explicación entre las ofrecidas por la historia parece admitir un análisis de este tipo, pues si se la formula completa y explícitamente, enunciaría ciertas condiciones iniciales y ciertas hipótesis de probabilidad de forma tal que la ocurrencia del hecho a ser explicado resulte altamente probable sobre la base de tales condiciones iniciales y en virtud de las hipótesis de probabilidad". (10)

Los *coligantes** (W.H. Walsh; M. Oakeshott; W. Dray y otros) arremeten también contra esta segunda tesis de Hempel, bajo el argumento de que si una explicación propuesta acerca de un evento X no elimina la posibilidad de que X no suceda, ya que pudiera concluirse a través del método estadístico que la factibilidad de su ocurrencia es mínima, y por ende, la no ocurrencia del hecho sería igualmente explicada por la misma ley. Pero, además, pudiera darse, aunque probabilísticamente haya sido poco probable, que el evento, de hecho, haya ocurrido, de manera que no puede inferirse del *explanans* probabilístico. En contraposición, ellos sostienen que

9. Cfr. Hempel, C.: "Explanation...", *cit.*, pp. 9-16.

10. Hempel, C.: "The Function...", *cit.*, pp. 350-351.

* Mandelbaum los llama "reaccionarios" (en el sentido de su 'reacción' frente al uso del modelo hipotético deductivo en la historia) Cfr. *op. cit.* pp. 229-230.

la única forma de explicar el pasado es la de dar una descripción *adecuada* de los cambios que han ocurrido, a través del análisis de las conexiones intrínsecas entre los eventos que los producen. El historiador —concluyen— no explica recurriendo a generalizaciones, él explica proporcionando más detalles.⁽¹¹⁾

Llegando a este punto, resulta conveniente para nuestros propósitos clasificar las distintas teorías acerca de la explicación histórica en tres grupos, siendo el primero, el más cercano, y el tercero, el más distante, respecto a la propuesta hempeiana: 1) Los que están de acuerdo con Hempel en cuanto a que los *explanans* de la descripción histórica deben contener no sólo un conjunto de condiciones iniciales, sino también, enunciados generales de algún tipo. Según ellos, una explicación histórica, incluso, puede llegar a ser completa en un sentido enfático y no un mero *esbozo* que requerirá de un posterior "relleno," aun cuando sus generalizaciones disten de ser, en diferentes grados y formas, hipótesis universales. Así, por ejemplo, Patrik Gardiner considera que la explicación histórica debe estar formada por *enunciados valorativos* (*assessments*, los denomina Gardiner), los cuales crean algún tipo de conexiones entre los *efectos* de las *condiciones iniciales* y el evento a ser explicado. En tanto cumplen con la función de servir de "hilos conductores", las *evaluaciones* hacen (cito a Gardiner) "todo lo necesario para lograr una explicación histórica completa"; e insiste este autor: "las proposiciones de este tipo, no se

11. Cfr., Walsh, W.H.: *Introducción a la filosofía de la historia*, México, Siglo XXI, 1968, esp. cáps. 2 y 3. Oakeshott, Michael: *Experience and its Modes*. London, Cambridge University Press, 1933, pp. 140 y sig. Dray William: *Filosofía de la historia*, México, Edit. UTEHA, 1965, esp. cáps II y III.

enuncian o aceptan a falta de algo *mejor* debemos, por el contrario, insistir en el hecho de que su formulación representa el *telos* de la investigación histórica, y no, de que ellas son meros eslabones de un proceso dirigido hacia tal fin"⁽¹²⁾; mucho menos podrían ser, entonces, el paso inicial dentro del camino del modelo nomológico-deductivo; son precisamente el objetivo a alcanzar a través de este modelo, (hasta aquí Gardiner). Expresado de una manera más formal, para la posición aquí reseñada, un historiador explica un evento E cuando muestra que, dadas ciertas condiciones iniciales que él ha evaluado como significativas, E fué un resultado *consecuente* de tales circunstancias. Obviamente, Gardiner y sus acólitos dejan sin resolver el gran problema legado por el *modelo de ley de la cobertura* a saber: las explicaciones en términos *valorativos* no pueden demostrar que el evento E tenía que ocurrir, inclusive, si E fuese un efecto altamente probable de ciertas condiciones iniciales, de ello no se desprende que dadas otras circunstancias muy similares, E o algo similar vaya a ocurrir. 2) La tesis de T. A. Goudge⁽¹³⁾ podría servirnos para ejemplificar un se-

12. Cfr. Gardiner, Patrick: *The Nature of Historical Explanation*, Oxford, Oxford University Press, 1952, pp. 95-96, *passim*. Así, también Isaiah Berlin respalda la afirmación de que todos los juicios históricos 'incorporan' algún tipo de generalizaciones, aunque agrega no sólo unas pocas de éstas son suficientemente claras e incisivas, y están definidas en forma tal que pueden ser organizadas en una estructura formal que permita una sistematización de sus vínculos o exclusiones mutuas. (Cfr. Berlin, I.: *Historical Inevitability*, London, New York, Oxford University Press, 1954, p. 54), Cfr., también, Scriven, Michael: "Truths as the Grounds for Historical Explanations" en Gardiner, P. (ed.): *Theories...* *cit.*, pp. 443-475).

13. Cfr. Goudge, T.A.: "Causal Explanation In Natural History" en *The British Journal for the Philosophy of Science*, Vol. 9, 1958.

gundo tipo de alternativa respecto del *Modelo de Ley de Cobertura*. Según este autor, lo más que puede esperarse, en la práctica, de las explicaciones históricas, es que cumplan con el siguiente patrón: la explicación ha de indicar *condiciones*, que sea temporalmente anteriores a, o simultáneas con, E y que, en conjunto, -ya que no lo podrían ser por separado- sean *suficientes* para la ocurrencia de E. Sólo cuando las condiciones específicas se enuncien de una manera tal que logren mostrar que son independientemente necesarias para la ocurrencia de E, la explicación histórica podría llegar a ser completa. En cambio, cualquier intento de formular generalidades o afirmaciones que podrían asemejarse a una supuesta ley histórica -sostiene Goudge- no le proporciona absolutamente nada más a la explicación. Los hechos históricos acaecen en la 'fase final' de una secuencia de factores que conjuntamente los han producido en un momento determinado. En tanto hay un impoderable número de posibles combinaciones de factores que podrían constituir las 'condiciones iniciales' del evento, no se puede inferir ningún tipo de regularidades a partir de las inter-relaciones que se establecen entre los componentes de la explicación. De allí que, concluye este autor: "si queremos tener un modelo en mente, el deductivo es el equivocado". En su lugar, Goudge sugiere el modelo que él denomina: "narración coherente". Son tipos de explicación que no recurren a proposiciones de carácter general sino que establecen "coligaciones" (Walsh) entre ciertas condiciones antecedentes y los motivos -creencias o intencionalidad- de los agentes históricos, de manera que se pueda *comprender* como se sucedieron una "serie continua de eventos" (Oakeshott), y, en consecuencia, descubrir lo *racional* (Dray) de la acción histórica involucrada.⁽¹⁴⁾ En

14. Cfr. Dray, W.: "The Historical Explanation of Actions Reconsidered" en Gardiner P. (ed.): *The Philosophy of History*, Oxford, Oxford University Press, 1978, pp. 66-89.
Walsh, W.H.: *op. cit.*, pp. 66-83.

suma, para los autores que se suscriben en esta postura, la escogencia de las *condiciones suficientes*, para realizar una "narración coherente" de "series coligadas de eventos sucesivos", en tanto que no están sujetas a ninguna ley, depende exclusivamente del '*buen juicio*' del investigador, es decir, cuando el historiador logra captar la racionalidad de los agentes que produjeron el *Explanandum*. Siguiendo esta misma línea, Arthur C. Danto nos proporciona el siguiente ejemplo: "La explicación del comportamiento de César es simplemente la *narración* (entendida ésta como la descripción ceñida a reglas lógicas del lenguaje) de la carrera del César... conectando las condiciones y los efectos de los eventos ocurridos." (15)

A mi modesto modo de ver, la tesis de los *coligantes* también incurre en fallas *epistemológicas* graves; a saber: cuando un historiador 'muestra' que una acción ocurrió, no está *explicando* la acción, sino que simplemente está justificando su suposición de que la acción se produjo; está tratando de demostrar que el hecho, ciertamente, ha acaecido sin desentrañar la posible significación del mismo. En otras palabras, mientras que en la ciencia natural la explicación y la comprobación *contrastación* deben poseer la misma estructura lógica, en aquellos contextos en los que está involucrada la acción humana, las conectivas lógicas son mucho más ambiguas. Esto es así, porque las acciones se llevan a cabo por motivos, y los motivos ni son condiciones antecedentes contrastables ni son eventos por sí mismos. Los motivos ni existen ni ocurren, ellos simplemente explican y, en ocasiones, justifican o excusan. 3) La tercera propuesta se aleja aún más del modelo hempeliano, ya que ni siquiera acepta la tesis de los *coligantes* de que la coherencia de una narración depende de la *suficiencia* de las condiciones

15. Danton, Arthur C.: "On Explanations In History" en *Philosophy of Science*, Vol. 23, 1956, p. 29.

iniciales que, se presume, dan lugar a un evento. Así, algunos autores como W.B. Gallie y E.H. Carr⁽¹⁶⁾ consideran que para que un acontecimiento pueda ser adecuadamente explicado, *debe* señalarse como punto de partida -y por lo tanto, encaminar la investigación en esa dirección- no las condiciones suficientes sino las condiciones *necesarias* para su ocurrencia. Según este modelo de explicación que Gallie denomina "genética" (en el sentido de *génesis histórica*), el historiador ha de comenzar por asumir que el suceso objeto de su análisis es de un tipo tal que *algunas*, dentro de una discrepancia de condiciones *contingentes*, son *necesarias* para que dicho suceso ocurra; y la explicación consistirá en dilucidar *cuáles*, *por qué* y *en qué grado*, dentro de un conjunto de datos obtenidos, han sido los factores determinantes que hicieron posible que el hecho acaezca. Si, siguiendo esta propedeútica, se considera que alguna explicación histórica particular no satisface las exigencias *supra* indicadas, por más que ésta haya recurrido a leyes generales, o a '*explanation sketches*', que contengan las supuestas condiciones iniciales suficientes, ella sería inadecuada y poco relevante para el conocimiento histórico; y, si buscara aumentar su nivel explicativo con algún tipo de *relleno*, sin antes proceder a discernir valorativamente entre las condiciones suficientes para descifrar la *racionalidad teleológica* inherente a los propósitos y motivos de los protagonistas humanos de las acciones históricas, la explicación histórica no sería *completa*⁽¹⁷⁾. Tal re

17. Cfr. Gallie, W.B.: "The Historical Understanding" en *History and Theory*, Vol. 2, 1963, pp. 168-177. Ya Dewey a comienzos de este siglo había afirmado: "no hay historia excepto en relación con un movimiento hacia algún resultado... la selección del resultado... determina la selección y organización de la materia" (Dewey, John: "Historical Judgments" en Meyerhoff, H. (ed.) *The Philosophy of History in Our Time*, U.S.A. Doubleday & Co., Inc., 1959, p. 717).

Heno' podría efectuarse sólo a partir del *Modelo de condición necesaria* que esta propuesta sugiere, y que consiste, en suma, en obtener y analizar el mayor número de *inferencias de causalidad* relativas al fenómeno objeto de estudio. En otras palabras, para los anti-hempelianos más radicales la labor del historiador no debería concentrarse solamente en *narrar qué* ocurrió (Dray *dixit* ⁽¹⁸⁾), sino sobretodo en *explicar por qué* ocurrió.⁽¹⁹⁾ La debilidad de esta tercera tesis consite no sólo en la imposibilidad de que el historiador *descubrir todas* las condiciones *necesarias* para lograr una explicación *completa*, sino que además, no posee criterios universalmente válidos para decidir qué y cuando una condición es, en efecto, *necesaria* para una explicación; y por qué (o cuando no) otra condición no lo es.⁽²⁰⁾

A pesar de que las posiciones encontradas entre hempelianos y anti-hempelianos siguen aún férreamente demarcadas, no cabe duda, que la polémica ha servido para establecer ciertos requisitos de carácter metodológico que hoy en día ningún historiador puede ignorar; a saber: 1) Precisar la naturaleza e importancia del objeto que se ha de investigar, el que y el por qué; 2) utilizar los procedimientos metodológicos adecuados para la obtención e interpretación de aquellos datos que garanticen que la explicación sea factible a juicio de la comunidad científica de la disciplina (*el cómo*) y 3) exponer *objetiva* y coherentemente los resultados alcanzados. Se tra-

18. Cfr. Dray, W.: "Explaining What' In History" en Gardiner, P.(ed.), *Theories..... cit.*, pp. 403-408.

19. Cfr., Carr, E.H.: *op.cit.*, pp. 116 y sig.

20. Pensar de otro modo, sugiere Nagel, es caer en el error Idealista de la doctrina de la "Internación de todas las relaciones": la noción de que "uno no puede tener conocimiento suficiente de algo si uno no lo sabe todo" (Nagel, E.: "The Logic of Historical Analysis", en Meyerhoff, H. (ed.): *op. cit.*, p. 209).

ta, ciertamente, de un *desideratum*, aún muy lejano, por no decir, casi imposible, que requiere de una ardua y escabrosa tarea, si recordamos, que el vasto material y el amplísimo campo de conocimientos que, comunmente, denominamos *historia*, no se constituye para nosotros como consecuencia, ni de la percepción directa (a través de la observación y/o experimentación), ni de la estricta medición (p. ej: a través del cálculo o por inferencia lógica), -si nos atenemos, desde luego, al significado restringido de ambos procedimientos.

No obstante, si en lugar de demarcar *ab extra* como suelen proceder los filósofos analíticos, dirigimos nuestra atención al armazón interno del ámbito del cual surgen los problemas propios de la gnoseología histórica; esto es, a su contenido, podríamos encontrar, no solamente, elementos que asuman que ya la investigación histórica comienza a transitar por el sendero de la ciencia, sino que además, estos elementos constituyen un valioso aporte a la teoría del conocimiento, en cuanto a su implementación en áreas particulares.

Dada la complejidad de la naturaleza de los hechos históricos; de la diversidad de enfoques e intereses a partir de los cuales se los estudia, por parte de otras ciencias aledañas (la etnología, la arqueología, la filología, la psicología social....) -que además le retribuyen a la historia con numerosos datos e hipótesis a contrastar- no es de extrañar que se produzca una gran variedad de explicaciones históricas reductoras en tanto, los aspectos que abordan o enfatizan una u otra disciplina histórica particular (la historia lineal la microhistoria, la historiografía, la historia cuantitativa, etc.) consten de condiciones concomitantes y se apoyen en elementos o factores más sencillos o más complejos. Es mucho más fácil diseñar, por ejemplo, la posible semblanza de una institución gregaria antiquísima, en función de las leyes que la han regido, que la compleja configura-

ción de la actual convivencia humana, atendiendo a parámetros como la distribución social del trabajo y de la riqueza, u otros similares. Pero, es esta última dirección la que demanda el mayor interés. A partir de estas y otras consideraciones, proponemos, en primer lugar, que la verosimilitud de una explicación no se mide sólo por la precisión instrumental de los métodos paleográficos, etno-lingüísticos, estadísticos o de otro tipo, sino, y principalmente, por el grado de *transparencia* y *reproducibilidad teórica* de los explananda del fenómeno estudiado; y en segundo lugar, que los enunciados que interpretan el hecho histórico, una vez que ha quedado convenientemente reconocida su validez, han dado lugar a disciplinas generales que se constituyen en directrices para toda investigación posterior. Tal es el caso, por ejemplo, de la sociología, la cual se esmera en poner de relieve cómo sucesos históricos dispersos en el tiempo y en el espacio pueden convertirse en nociones *metodológicas* que incrementan nuestra posibilidad de conocer....

Empero, el análisis de los motivos que alienan la investigación y la implementación de procedimientos metodológicos que posibilitan una comprensión y una interpretación adecuada de la historia nos conducen a problemas generales que, abordados aquí *grosso modo*, podrían quedar resumidos en dos breves preguntas: ¿qué se entiende en este contexto por certeza de los resultados alcanzados? y ¿qué quiere decir objetividad de la exposición?.(21)

21. Sobre el problema de la 'Objetividad' en el contexto de las Ciencias Sociales hago mfa la siguiente acotación de Lucien Godman: "...por una parte, las ciencias históricas y humanas no son como las ciencias físico-químicas, el estudio de un conjunto de hechos *exteriores* a los hombres, de un mundo *sobre el cual* realizan sus actos. Son, por el contrario, el estudio de *esta misma acción*, de su estructura, de las aspiraciones que la animan y de

En la inmensa variedad de casos y de hechos que consideramos históricos, tanto los que se nos presentan como similares como los que se evidencian como distintos, y a veces como antagónicos entre sí, encontramos ciertas formas de relación y de *totalidad* (22) (con esta última categoría no me refiero a que todos los datos recabados pueden ser reducidos, en términos explicativos, a una sola teoría o sistema de enunciados omniabarcantes que los articule e interprete de un modo unilateral, que satisfaga los presupuestos que dicha teoría contiene sino a un marco conceptual *específico* que se va tejiendo con el desarrollo e interrelaciones de los hechos propios del fenómeno en cuestión y que servirá de contexto para proveer la significación correspondiente a cada uno de esos factores de los cuales se constituye). Al menos en lo que a mi respecta, esta categoría puede perfectamente amoldarse a lo que Popper denomina "*La lógica de la situación*": que es la que le provee al historiador los argumentos objetivos en pro y en contra de su análisis conjetural, cuando intenta reconstruir razonada e idealmente la racionalidad

los cambios que sufre". "...El proceso del conocimiento científico que es en sí un hecho humano, histórico y social -concluye Goldman- implica, cuando se trata de estudiar la vida humana, la *identidad parcial entre el sujeto y el objeto de conocimiento*. Por esta razón, el problema de la objetividad se presenta de modo diferente en las ciencias humanas que en la física o la química..." (Goldman, L.: *Las ciencias humanas y la filosofía*, Buenos Aires, edit. Nueva Visión, 1981, p.21. (Subrayado nuestro).

22. En alemán *Das Ganze* y no *alle*. Utilizo el término en un sentido similar al que le confiere Adorno precisamente en su réplica a la tesis expuesta por Popper en su ensayo "*La lógica de las ciencias sociales*". Dice Adorno: "La totalidad social no mantiene ninguna vida propia por encima de los componentes que aúna y de los que, en realidad viene a constar. *Se produce y reproduce en virtud de sus momentos particulares*. Muchos de éstos conservan

cobertura" de cuyas *hipótesis universales* se puedan deducir las *condiciones iniciales* de aquellos eventos específicos que ocurren en el *problema situación* que acabamos de conjeturar. ¿A partir de qué criterios establece un historiador lo que Popper denomina: su "*punto de vista de selección pre concebido*"(24) y en general: ¿se conformaría el historiador serio y riguroso, con el papel que le asigna Popper, de construir, -a modo de "ingeniero social fragmentario"- una estructura endeble y provisional de enunciados explicativos, "composturas parciales"(25) las llama el propio Popper, acerca de las tendencias de ciertos *acontecimientos particulares*, a sabiendas que los cimientos que ha instalado, a partir de dicha metodología, no le permitirían añadir un segundo nivel a la estructura; y que el limitado espacio de terreno que posee, a lo sumo le permitiría construir una *vivienda unifamiliar* (esto es: "la descripción tendencial de las acciones individuales parciales que se producen dentro del casco en cuestión); etc.?

Nuestra replica conclusiva a Popper podría ilustrarse a partir del siguiente ejemplo histórico. A pesar de la contundente evidencia de la relación entre el asesinato del Archiduque Franz-Ferdinand de Austria en Sarajevo, y la sucesión de hechos que desataron la Primera Guerra Mundial, pocos historiadores -hoy en día- le atribuyeron al suceso *supra*

24. Popper, K.: *La miseria del historicismo*, Madrid, Alianza edit, 1973, p.165. Cabe recordar que en su *Open Society*.. Popper asevera enfáticamente que "los hechos como tales no tienen ningún significado, ellos lo obtienen a través de nuestras decisiones" y agrega que la "selección depende de nuestros estandartes morales". (Cfr. Popper, K.: "Has History Any Meaning", en *The Open Society and its enemies*, Vol. 2, London, Routledge & Kegan Paul, 1974, 278-279.

25. Popper, K.: *La miseria*.... cit., p. 72.

que subyace a una acción.(23)

Sin embargo, si bien Popper tiene buena parte de razón al criticar virulentamente a los holismos metodológicos, la alternativa que propone, desde el extremo opuesto, a saber: que la historia no puede establecer nexos causales entre distintos fenómenos colectivos, sencillamente porque no hay manera de contrastar si efectivamente tales conexiones se dieron en la realidad; y por lo tanto, su función es asumir cada acción humana como un 'hecho singular', para determinar si se ajustan a una situación considerada, parece igualmente absurda, al momento de analizar, por ejemplo: -el origen, enraizamiento y vigencia de ciertas tradiciones culturales y religiosas en diferentes pueblos;- la solidez o el cambio de ciertas instituciones políticas y jurídicas de una sociedad determinada en un determinado momento, etc. Incluso si pudiéramos construir un "modelo de ley de

autonomía que las sociedades precedentes no han sabido (incorporar) y "Sin embargo, así como en muy escasas ocasiones cabe separar dicha totalidad de la vida, de la cooperación y antagonismo entre sus elementos, del mismo modo (en muy escasas ocasiones) puede entenderse uno solo de estos elementos -ni siquiera, simplemente en cuanto a su funcionamiento- fuera de la intelección del *todo* (*Das Gantze* y no *alle*), el cual *tiene su propia esencia en el movimiento de lo particular. Configuración y particularidad se relacionan recíprocamente y sólo en su reciprocidad resultan (ambas) cognoscibles...*" (Th. Adorno: "Sobre la lógica de las ciencias sociales" en Popper, K.R., et.al., Adorno, Th., Dahrendorf, Habermas: *La lógica de las ciencias sociales*, México, Grijalbo, 1978, p. 3 (el subrayado es nuestro).

23. Cfr. Popper, K.: *Conocimiento Objetivo*, Madrid, edit. Tecnos, 1974, pp. 176-179 (esp. p. 177). (Cfr. también, Popper, K.: "La Explicación de las ciencias sociales" en *Revista de Occidente*, Año VI, Nº 65, 1968, pp. 133-146.)

mencionado alguna relevancia como factor de peso dentro de ese contexto; mientras que, la proposición de que las causas de dicha guerra surgen del ámbito de las rivalidades entre las grandes potencias de la época (desestabilización del "Balance of Power" según Kissinger), pareciera que goza de gran consenso entre los especialistas del tema; y, sin embargo, los enunciados explicativos formulados, hasta ahora, en este sentido son difícilmente contrastables; y, por lo tanto, en términos popperianos, carecen de estatus científico. ¿Quién o qué decide, entonces si esta explicación es plausible o no?; ¿porqué debería aceptarse la *reducción* propuesta por Popper de explicar los hechos socio-históricos a partir de decisiones y disposiciones individuales como la única legítima, y descartarse de antemano cualquier otra reducción explicativa?.

Al filósofo que reflexione sobre estos problemas, implícitos en la investigación y en la cultura de nuestro tiempo, le pareciera lógico preguntarse, en nuestro caso si hay algún medio de llegar a una definición *intrínseca* del hecho histórico; si es posible establecer los hechos en los que se apoyan las formas de organización social y otras manifestaciones culturales creadas por el hombre, que han perdurado, variado o desaparecido; y bajo qué criterios de significación se procede a *explicar* la relevancia o implicaciones de tales hechos en los procesos de conformación y transformación de las sociedades. Estos son, a grandes rasgos, los tres *principios* que conforman el objeto y campo de la 'ciencia' histórica.

1º principio. Los historiadores estrictamente tradicionales y los especialistas de las distintas corrientes históricas que se mueven, consciente o inconscientemente dentro de los límites del puro empirismo resuelven la primera cuestión (i.e.: la definición intrínseca del hecho histórico) de un modo simple y expedito; a saber: trazan una línea demarcatoria entre el mundo de la civilización y el así llamado salvaje

o *bárbaro* y luego colocan una especie de plano divisorio entre las clases dirigentes y representativas de las sociedades avanzadas y las clases bajas de la población, cuyo estudio queda abandonado, según los casos, a la etnografía, a la demografía o a la sociología. Sin embargo, hoy sabemos que gran parte de esos acontecimientos históricos, tiene su origen y causa, en los incentivos y acciones, de las masas populares. Más aún, como consecuencia del enorme avance experimentado por las ciencias sociales, en general, ha perdido total vigencia el considerar *monísticamente* a los así llamados hechos políticos como los únicos datos que le confieren significación a aquellos cambios sociales que se consideran —o no— importantes para el proceso histórico; incluso, historiadores no marxistas, hacia fines del siglo pasado como Benedetto Croce, consideraban a los factores económicos; por supuesto, que también los productos culturales, como datos históricos de vital importancia para la Historia como disciplina científica.

2º *principio*. Dado que se ha introducido esta gran complejidad en la interpretación teórica de los factores que determinan el rumbo que sigue el proceso social del hombre como criterio distintivo real de la historia y de la *no histórica*; y dado que la historiografía tradicional, que utiliza el criterio prospectivo de la sucesión en el tiempo, a través de datos cronológicos uniformes, se deshace por sí misma en medio de procesos de formaciones específicas, que siguen su propio ritmo y son ajenas a la división convencional, —que aún hoy estamos tan acostumbrados a dar como por sentada— entre oriente y occidente; antiguo, medieval y moderno; los desarrollados y los sub-desarrollados; etc., la ciencia rigurosa y consciente de su tarea y de sus límites se atenderá siempre al análisis cualitativo y específico de los hechos históricos, que mostrándose ahora mucho más complejos, conserven, sin embargo, como vestigios, los rasgos de los estadios elementales a partir de los

cuales se obtiene un conocimiento más concreto de su origen y desarrollo. Así, a manera de ejemplo el mero recuento y descripción de la secesión de los hechos que desencadenaron la guerra de sucesión de los colonos británicos, habitantes de lo que hoy conocemos como los Estados Unidos, tal vez nos permita, a modo de conclusión, tildar el proceso a lo sumo como "guerra de independencia" y "conformación de su soberanía nacional". ¿Satisface este *truísmo* nuestra aspiración a conocer una realidad dada? No sería más apropiado para el avance de nuestro conocimiento sobre esta materia, someter a prueba como hipótesis, la tesis de Hannah Arendt de que la *Revolución* Americana ha sido la única, -comparada a la Francesa de 1789 a la Rusa de 1917-, que ha tenido éxito, en función de la capacidad de ejercer poder que tienen sus instituciones y organizaciones, democráticamente establecidas para representar y darle participación tanto al sector público como al privado de la Nación. Obviamente, el punto de partida de esta autora no es el tradicional; es decir: comenzar su rastreo cronológicamente a partir del descubrimiento del *nuevo* continente, sino como diría Hobbes, por la *auto-factura* de su propia experiencia presente. En otras palabras, la Arendt a pesar de su profunda crítica a las teorías políticas de Marx, acepta aquel principio metodológico de este pensador, cuando en la "eintleitung" de los *Grundrisse* acuña la célebre frase: "es a partir de la *anatomía* del hombre que podemos entender la anatomía del mono".

Pero además, la Arendt no se interesa particularmente en acudir a los así llamados *hechos históricos* para justificar su apreciación; y, por el contrario, ni siquiera siente inconveniente alguno en remitirse *viva voce* a la *Democracia en América* de Tocqueville, como su fuente de inspiración.

3º principio. Mi propuesta entonces es, que en esta disciplina, como en otras parecidas, conviene

añadir, a la particularidad de la investigación, la universalidad del propósito*: el filósofo de la historia debe procurar no perderse en innumerables casos particulares y no dejarse llevar por la ilusión de que todo se puede explicar a través de símbolos abstractos de conocimiento formal. El límite dentro de los que nos está permitido movernos, sin que resulte alterado el trabajo paciente de los investigadores especializados, consiste en el estudio de los factores intrínsecos a los procesos de gestación y desarrollo de las distintas formas de la convivencia humana; en el análisis de las manifestaciones culturales que expresan lo que Dilthey llamaba la *Zeitgeist* ("el espíritu del tiempo") o conciencia *epocal*; y en la determinación de aquellos rasgos comunes; "condiciones de correspondencia", que se han mostrado más o menos típicas, que los positivistas gustan llamar *leyes* pero que popperianamente podemos denominar *tendencias* o *regularidades* de que se producen como consecuencia de los hechos, pero que los trascienden en el tiempo, en cuanto a la amplitud de sus propias implicaciones.

Pero a la conciencia de tales límites, que de algún modo ayuda a fijar fronteras de buena vecindad con los colegas de otras ciencias, el epistemólogo de la historia deberá procurar utilizar el criterio cognoscitivo de las formas constitutivas que por ser más constantes, imperan en el desarrollo histórico, siempre y cuando el análisis cualitativo se lo posibilite, sin excederse nunca en ello. Esta formulación, como cualquier otro concepto teórico similar: *Epocal*, *Cambio*, *Tendencia*, e, incluso, *Hecho*, etc., se convierte en motivo de duda y de crítica cuando se traspasa el terreno de la realidad que la circunscribe y se convierte en 'supra-histórico' o metafísico; en otras palabras, el uso de las categorías tiene

* (I.e.: desentrañar la trascendencia del fenómeno objeto de estudio).

siempre un carácter instrumental y relativo a la teoría del conocimiento que las emplea, y en concordancia a la realidad que las nutre de contenidos. En el momento en que se sobrepasen estos límites y se pierda el sentido crítico en la utilización de los conceptos que regulan las investigaciones, se corre el riesgo, en nuestro caso, de incurrir en cualquiera de estos tres errores:

1) Recurrir a la idea de un *deus* o razón suprema que de cuando en cuando, vuelve al mundo a re-vitalizar la *máching* con un nuevo impulso y con nuevas finalidades.

2) Admitir fantasiosamente una pre ordenación germinal, como por ejemplo: que en Demócrito se halla *in nuce* la formulación de la física atómica contemporánea; o que basta con recurrir a ciertos pasajes escritos por Marx en las *Ideología Alemana*, para entender por qué Gorbachov tenía ineluctablemente que implementar la *Perestroika* en la URSS, o que si el "Plan Marshall" tuvo éxito para la reconstrucción de Europa, ¿por qué no lo tendría uno similar en la solución de la deuda externa de los países del Tercer Mundo?.

3) Abandonare a la ciega imagen del *devenir universal* que, de una forma más moderna, llamamos *evolucionismo*, cuya concepción no explica nada porque lo que hay que explicar se convierte en criterio de explicación. Es decir: se asume que el presente está siendo determinado por los hechos que han acaecido y su concatenación se interpreta en función de la racionalidad teleológica que ontológicamente la presupone.

Los productos del acontecer histórico son múltiples y no se pueden unificar artificialmente esto quiere decir que no hay modo de reducir las transformaciones de las distintas formas de la con-

vivencia humana ni a una única causal real ni a una pretendida dirección prospectiva. De esto se infiere, que sólo podemos seguir el procedimiento que Dewey tipifica para la ciencia, a saber: efectuar "un proceso coaligado de análisis y síntesis, o, en un lenguaje menos técnico, de discriminación y de identificación".⁽²⁶⁾ Lo que quiere decir que sólo a través de un método retroductivo⁽²⁷⁾ progresivo, que articule el análisis de hechos específicos dentro de un contexto espacio-temporal lo más amplio posible, pueda la ciencia histórica problematizar el presente como escenario 'históricamente' configurado, pero susceptible siempre a nuevas incidencias, a través de una confrontación diferencial entre las formas perdurables y las que han cambiado.

Para que el historiador pueda realizar semejante tarea, debe tener en cuenta los siguientes tres pre-requisitos: 1º) El *problema-situación* (para utilizar una expresión del propio Popper, pero no sólo

26. Dewey, John: *How We Think*, Boston, Beacon Press, 1933, p. 287. Se podría decir de una manera más simple, que los pasados son construidos o apropiados. Una vez construidos o apropiados éstos se usan, se consumen, se padecen, para establecer una identidad. Y en tanto son pasados, y no otra cosa, por ejemplo lenguajes, son construidos o apropiados con la convicción de que tal identidad estará en continuidad o en discontinuidad con los tiempos anteriores en tal o cual lugar.

27. Ya hacia los años '30 Ferdinand De Saussure argumentaba que "mientras la prospección se resuelve en una simple narración y se basa totalmente en la crítica de documentos, la retrospección exige un método reconstructivo que se basa en la comparación" y añadía: "antes de describir lo que ha sucedido en un determinado punto de la tierra es necesario reconstruir la cadena de acontecimientos y descubrir lo que ha llevado a esta parte del globo a su estado actual" (F. De Saussure: *Course in General Linguistics*, New York: Philosophical Library, 1959, pp. 260-61).

de él) (28) debe haber sido enunciado de tal manera que se reconozca de que el pasado no puede ser abordado en la forma tradicional, esto es: como una mera taxonomía de hechos que sólo se relacionan cronológicamente, sino que *los pasados* deberán ser distintivamente 'lo pasado' o 'el pasado-presente' y su relación con nuestro entorno actual, deberá asumirse como una relación compleja y problematizada; 2º) Debe contarse con suficiente evidencia acerca de *ese* pasado, a fin de contrastar diversas hipótesis y poder elegir entre ellas a las de mayor contenido empírico en haras de proveer la mayor verosimilitud posible a la explicación; 3º) Si aspiramos a una *Historia integral* que nos explique la vida de los hombres en el pasado y su evolución hacia el presente y que además nos proporcione hipótesis sobre sus perspectivas futuras, es absolutamente necesaria la colaboración entre todos los especialistas de las ciencias humanas, particularmente de las así llamadas ciencias auxiliares de la historia, en un trabajo de campo mancomunado y multi-disciplinario.

Tal vez, hasta ahora, ninguna explicación —entre las ya ofrecidas por los historiadores— cumpla a cabalidad con todas las exigencias señaladas a lo largo de este trabajo. En ese caso, el modelo del filósofo sirve como una medida del logro alcanzado por el historiador e indica la dirección hacia un posible avance para la disciplina. Si bien nada está

Por otra parte, esta '*retroducción*' exige un análisis *selectivo* sobre el mismo presente, en la medida en que no sólo sus configuraciones deben distinguirse de las del pasado, sino que han de extraerse de las concreciones del pasado que todavía nos envuelven. (Cfr. también Peirce, C.S., *Collected Papers* (Harvard, 931) Vol. V. pp. 173-174.

28. Cfr. Pocok, J.G.A.: "The origins of the study of the past: a comparative approach" en *Comparative Studies in Society and History*. Vol. IV, 1962, pp. 209-246. (la expresión *problema-situación* se halla tematizada en la página 218).

garantizado, considero que continuar el análisis y la discusión de la problemática aquí planteada, contribuiría a que esta sociedad de nuestro tiempo, con la que nos sentimos responsablemente involucrados por la memoria del pasado, se nos haga inteligible.

En el campo de la historia, la evidencia de la existencia de una crisis de la disciplina se manifiesta en la pérdida de su carácter de ciencia autónoma y en la pérdida de su capacidad de generar conocimientos nuevos. Esta crisis se manifiesta en la pérdida de su capacidad de generar conocimientos nuevos y en la pérdida de su carácter de ciencia autónoma. En el campo de la historia, la evidencia de la existencia de una crisis de la disciplina se manifiesta en la pérdida de su carácter de ciencia autónoma y en la pérdida de su capacidad de generar conocimientos nuevos. Esta crisis se manifiesta en la pérdida de su capacidad de generar conocimientos nuevos y en la pérdida de su carácter de ciencia autónoma.

En esta situación, ninguna de las disciplinas que forman parte de la historia puede ser considerada como autónoma. En esta situación, ninguna de las disciplinas que forman parte de la historia puede ser considerada como autónoma. En esta situación, ninguna de las disciplinas que forman parte de la historia puede ser considerada como autónoma.

En esta situación, ninguna de las disciplinas que forman parte de la historia puede ser considerada como autónoma. En esta situación, ninguna de las disciplinas que forman parte de la historia puede ser considerada como autónoma. En esta situación, ninguna de las disciplinas que forman parte de la historia puede ser considerada como autónoma.

FABIOLA VETHENCOURT

INTERPRETACION HEIDEGGERIANA DE LA CRITICA DE LA RAZON PURA

La interpretación que Heidegger realiza de la *Crítica de la Razón Pura* es una parte del proyecto general de su obra *El Ser y el Tiempo*.

El Ser y el Tiempo es un tratado que se propone desarrollar la pregunta que interroga por el sentido del término "ser", tomando como hilo conductor la analítica existencial y como horizonte de comprensión la temporalidad. ¿Qué quiere decir esto?

La pregunta que interroga por el ser, sostiene Heidegger, ha caído en el olvido: si bien preocupó a los filósofos de la antigüedad, enmudeció "desde entonces como pregunta expresa de una investigación efectiva"⁽¹⁾. Grandes prejuicios inhibieron a lo largo de la historia de la filosofía esta pregunta, caracterizándola como superflua e inútil. El análisis de estos prejuicios muestra que esta pregunta, antes que ser descartada, debe ser realizada y desarrollada, pues no sólo su respuesta no ha sido hallada, sino que además la "pregunta misma es oscura y carece de dirección".

Heidegger se propone explicitar el sentido del

1. HEIDEGGER, Martín: *El Ser y el Tiempo*, FCE., México, 5a. edición, 1974. Traductor: J. Gaos, pág. 11.

Ser en general y para ello la vía va a ser la analítica del Ser ahí:

Ser es siempre ser de los entes. El ser de los entes no es él mismo un ente. En toda aprehensión de un ente existe ya una comprensión del ser. Se tratará por lo tanto, de preguntarles a los entes acerca de su ser. Pero, si existe un universo infinito de entes ¿será posible determinar una región privilegiada a la cual pueda dirigirse la pregunta que interroga por el ser?. En otras palabras: la ontología general precede a las ontologías regionales. El proyecto es explicitar esta ontología general a través de la pista que proporciona la analítica de una ontología regional: la analítica del ser ahí. En este sentido, la fundamentación de la ontología, rompiendo con la tradición -Kant, Husserl-, ya no reside en una instancia lógica, sino que se mantiene en un universo ontológico.

Una triple preeminencia del "ser ahí" sobre los demás entes obliga a preguntar primero a este ente acerca de su ser, entes que a los demás entes: 1) una preeminencia *óptica*: el "ser ahí" se halla determinado en su ser por la existencia: es un ente que en su ser le *va* éste su ser. 2) Una preeminencia *ontológica* que deriva de su ser ópticamente señalado: en cuanto se halla determinado por la existencia, el "ser ahí" tiene como determinación de su ser, la comprensión del ser. 3) Una tercera preeminencia se desprende de estas dos: el "ser ahí" es "la condición óptico-ontológico de la posibilidad de todas las ontologías" (2).

El desarrollo de la pregunta que interroga por el ser en general se realiza entonces a partir del análisis de la constitución del ser del ente que existe (existenciareidad), de modo que la ontología fun-

2. Idem. p. 23.

damental no es sino una *analítica existencialista del "ser ahí"*.

El horizonte desde el cual el "ser ahí" comprende el ser es el tiempo. Su ser, así comprendido, adquiere como forma temporal la "historicidad". "Historicidad es la 'estructura del ser' del 'gestarse' del 'ser ahí' en cuanto tal"⁽³⁾. El "ser ahí" es entonces, un continuo formarse, gestarse, proyectarse. Sin embargo, esta estructura de su ser, se halla determinada por el pasado. De este modo, que el "ser ahí" formule la pregunta que interroga por el ser es una posibilidad óptica suya: es un proyectarse determinado a partir de las posibilidades y límites de su pasado.

La argumentación que venimos trazando se resume así: el hilo conductor en la determinación del sentido del "ser" en general es el "ser ahí", cuyo ser es histórico. Una vez que al "ser ahí" le ha sido posible preguntar por el sentido del "ser" en general, se revela que este preguntar es histórico. Desarrollar la pregunta que interroga por el ser implica preguntar por su historia: la historiografía aquí nos permitirá rescatar su pasado y apropiarnos por tanto de sus "peculiares posibilidades".

Pero le es también propia al "ser ahí" la historicidad en un sentido impropio: es decir, la propensión a "caer" en su mundo e interpretarse reflejamente desde él, o bien, "caer" en su tradición que "le quita la dirección de sí mismo, el preguntar y elegir"⁽⁴⁾. La ontología ha caído en esta tradición encubridora, y de allí la omisión de la pregunta que interroga por el ser. Ahora bien, si el desarrollo de esta pregunta implica volver sobre su historia, rescatar su pasado, es por tanto necesario "ablandar la

3. Idem. p.30.

4. Idem. p.31.

tradición endurecida y disolver las capas encubridoras producidas por ella. Es el problema que comprendemos como la *destrucción* del contenido tradicional de la ontología antigua, llevada a cabo *siguiendo* el hilo conductor de la pregunta que interroga por el ser, en busca de las experiencias originales en las que se ganaron las primeras determinaciones del ser, directivas en adelante" (5).

El problema es "destruir" la forma como "hoy" se trata la historia de la ontología, para rescatar en el pasado las primeras experiencias donde el problema del ser fue unido al problema del tiempo. Es aquí donde se ubica la *Crítica de la Razón Pura*: "El primero y el único que se movió durante un trecho del camino de la investigación en la dirección de la temporareidad, o que se dejó empujar en esta dirección por la fuerza de los fenómenos mismos, es Kant" (6). Desde este punto de vista, *El Ser y el Tiempo* debía guardar un lugar especial para la obra kantiana: la 2a. parte de este tratado se denomina: "Grandes rasgos de una destrucción fenomenológica de la historia de la ontología siguiendo el hilo conductor de los problemas de la temporareidad" (7), cuya primera sección es "La doctrina de Kant acerca del esquematismo y del tiempo como anticipación del descubrimiento de los problemas de la temporareidad".

Para Heidegger, la doctrina kantiana del esquematismo sólo es comprensible sobre el fondo de los problemas de la temporareidad, aunque Kant no haya podido abordarlos explícitamente, condicionado por las limitaciones de su época. Así, Kant, sin saberlo, habría logrado anticiparse a los problemas de *El Ser y el Tiempo*, pues en su obra se halla indicada

5. Idem. p.33

6. Idem. p.33

7. Idem. p.50

la pregunta que interroga por el ser, así como su conexión, por una parte, con la analítica del "ser ahí", y por otra, con el tiempo. Sin embargo, la presencia de estos problemas no se halla formulada de un modo explícito en la *Crítica de la Razón Pura*, por lo que se hace necesario emprender el descubrimiento de sus posibilidades originarias hasta entonces ocultas⁽⁸⁾.

La *Crítica de la Razón Pura* es para Heidegger una fundamentación de la metafísica, fundamentación que apunta, sin desarrollarla, a la idea de una ontología fundamental. Así, pretenderá mostrar cómo Kant había emprendido el desarrollo de la pregunta que interroga por el ser mediante el proyecto de instaurar el fundamento de la metafísica, según el hilo conductor de una analítica del "ser ahí" que Kant designa como "estudio de nuestra naturaleza interior" que consiste en una analítica ontológica de la esencia finita del hombre. Lo originario en Kant que habría de rescatar es la conexión entre la pregunta por la esencia finita del hombre (antropología filosófica) y la fundamentación de la metafísica.

¿Cómo rearticula Heidegger el pensamiento de Kant de tal modo que esta problemática se haga presente?

Heidegger toma como punto de partida la diferenciación de la metafísica en "general" y "especial" que Kant asimila de la tradición de su época. La metafísica general trata del ente en general (ontología) y la metafísica especial, que para Kant era la "metafísica propiamente dicha" o el "fin último de toda metafísica", trata de los entes incondicionados: dios, alma y mundo, cuyas disciplinas corres-

8. HEIDEGGER, Martín: *Kant y el problema de la metafísica*, FCE, México, 1a. edición, 1973. Traductor: Gred I. Roth. 171.

pondientes son la teología, psicología y cosmología racionales.

El conocimiento que cada una de estas metafísicas pretende traspasa el límite de lo sensible, lo particular y parcial que la experiencia ofrece. Es necesaria una fundamentación de este tipo de conocimiento. Esta fundamentación debe comenzar por el "fin último de la metafísica", pero, sin embargo, su realización no se mantiene allí, pues, preguntar por la posibilidad del conocimiento del ente suprasensible conduce a otra pregunta previa y más general: ¿cómo es posible el conocimiento del ente en cuanto tal? Es decir, ¿en qué se basa la posibilidad del conocimiento óntico?. El método de los científicos nos da un indicio de lo que constituye esta posibilidad: "Comprendieron -Heidegger cita a Kant- que la razón no conoce más que lo que ella misma produce según su bosquejo; que debe adelantarse con principios de sus juicios, según leyes constantes, y obliga a la naturaleza a contestar a sus preguntas, no empero dejarse conducir como con andadores"⁽⁹⁾. El hecho de que el científico se dirija a la naturaleza según un plan previo, anteponiéndole una ley, indica que se maneja ya en una cierta comprensión del ser. Ahora bien, ¿cómo es posible este conocimiento ontológico?.

Preguntar por el fundamento de la posibilidad del conocimiento ontológico implica problematizar el modo de generalización propio a la metafísica general, ya que implica un *traspasar* que debe ser determinado y que no es otra cosa que el mismo conocimiento ontológico.

Especifiquemos los pasos dados: 1) Kant intenta fundamentar la metafísica especial. 2) El

9. Citado por Heidegger, *Idem.* p. 17-18.

método de los científicos desplazó la solución de este problema a la pregunta por la posibilidad del conocimiento ontológico. 3) Preguntar por la posibilidad del conocimiento ontológico implica exigir una fundamentación de la metafísica general. 4) La fundamentación de la metafísica especial queda subordinada aquí a la fundamentación de la metafísica general. 5) La fundamentación de la metafísica general descansa en el intento de determinar la posibilidad interna de la ontología. Así, "la fundamentación de la metafísica en total quiere decir, revelación de la posibilidad interna de la ontología"⁽¹⁰⁾.

La *Crítica de la Razón Pura* no es una fundamentación de las ciencias positivas, sino una fundamentación de la metafísica por la vía de revelar la posibilidad interna de la ontología. La revolución copernicana introduce el problema de la posibilidad del conocimiento ontológico como paso imprescindible y previo a la fundamentación de la metafísica: "Hasta ahora se admitía que todo nuestro conocimiento tenía que regirse por los objetos; pero los ensayos para decidir *a priori* algo sobre éstos, mediante conceptos, por donde sería extendido nuestro conocimiento, aniquilábanse en esta suposición. Ensáyese, pues, una vez, si no adelantaremos más en los problemas de la metafísica, admitiendo que los objetos tienen que regirse por nuestro conocimiento, lo cual concuerda ya mejor con la deseada posibilidad de un conocimiento *a priori* de dichos objetos, que establezca algo sobre ellos antes de que nos sean dados"⁽¹¹⁾. Con la revolución copernicana Kant establece que nuestro conocimiento de los objetos sólo puede ser extendido en cuanto poseemos un conocimiento *a priori* de ellos. Esto, para Heidegger, quiere decir que el conocimiento óntico es posible en la medida en que se halla precedido por el cono-

10. Idem. p.19.

11. Idem. p.19.

cimiento ontológico.

Si la revolución copernicana orientó el problema de la fundamentación de la metafísica hacia la determinación de la posibilidad interna de la ontología, el modo como Kant se ocupa de esto es preguntando por la posibilidad de los juicios sintéticos a priori. Heidegger fundamenta esta equivalencia mediante los siguientes pasos: 1) Al hablar del conocimiento ontológico, Kant se mantiene en su tradición concibiendo el conocer como juzgar. 2) El conocimiento ontológico se refiere al ente, a aquello que le pertenece, a su "qué-es". 3) En cuanto este "qué-es" es aportado *a priori* por el conocimiento ontológico, y Kant denomina "sintético" al conocimiento que aporta el "que-es" del ente, 4) el problema de la posibilidad del conocimiento ontológico equivale a preguntar por la posibilidad de los juicios sintéticos a priori.

"Síntesis" aquí no se refiere al enlace de dos representaciones (sujeto-predicado) en un juicio. Tampoco se trata del enlace de un objeto empírico y la representación que emana de él (síntesis empírica). La síntesis a la cual se refiere el problema de los juicios sintéticos a priori, es previa a la experiencia misma, es una síntesis que aporta la determinación del ser del ente, en virtud de lo cual puede éste ser un objeto posible de la experiencia.

Así, según Heidegger, preguntar por la posibilidad de los juicios sintéticos a priori equivale al intento de determinar cómo es posible aportar al ente la constitución de su ser de un modo a priori, convirtiéndolo en un objeto posible de la experiencia. El *conocimiento trascendental* es el recurso de Kant para emprender esta investigación: "Llamo trascendental -Heidegger cita a Kant- todo conocimiento que en general se ocupa no tanto de los objetos como de nuestro modo de conocerlos, en

cuanto éste debe ser posible a priori"¹²). Para Heidegger esto significa que "el conocimiento trascendental no investiga al ente mismo, sino la posibilidad de la previa comprensión del ser, lo que quiere decir al mismo tiempo, la constitución ontológica del ser del ente".

Pero ¿qué denota esta "comprensión previa del ser" o "constitución del ser del ente"? Esta "se refiere al traspasar de la razón pura (trascendencia) hacia el ente, de tal modo que por primera vez la experiencia puede ajustarse al ente como a un objeto posible". Entonces, la comprensión previa del ser implica un "traspasar" de la razón pura por sobre el ente hacia su ser, (trascendencia) y es esto lo que hace posible el conocimiento óntico, lo que hace posible toda conducta en relación al ente.

En cuanto la fundamentación de la metafísica había quedado subordinada a la determinación del "traspasar" que implica el conocimiento ontológico, y ya que, según vemos ahora, este "traspasar" no es otro fenómeno que el de la *trascendencia*, entonces es éste el problema fundamental en torno del cual debe plantearse la fundamentación de la metafísica.

La trascendencia es la estructura misma de la razón pura. Subordinada a la determinación de este fenómeno, la fundamentación de la metafísica en Kant es ontológica, pues ubica su fundamento en el análisis del ser de una región de entes particular: la razón pura que trasciende, que traspasa el ente hacia su ser, que es en sí trascendencia.

Así, Kant llama a la ontología o metafísica general, según Heidegger, "filosofía trascendental" en cuanto su fundamentación implica determinar la esencia de esta trascendencia de la comprensión del

12. Idem. p.22

ser.

La *Crítica de la Razón Pura*, por tanto, no es una "teoría de conocimiento"⁽¹³⁾ ni siquiera del conocimiento ontológico, sino un tratado que pretende la determinación de la posibilidad interna de la ontología.

Pero, ¿cómo plantea Kant, según Heidegger, el problema de la trascendencia?. Lo hace a través del concepto de *finitud*:

La revelación de la posibilidad del conocimiento ontológico implica la "explicación de su origen y de los gérmenes que lo hicieron posible"⁽¹⁴⁾. Tal origen es la razón pura humana, cuyo carácter esencial es la *finitud*. Habrá que intentar "la explicación de la esencia de la finitud del conocimiento humano"⁽¹⁵⁾, lo que requiere antes caracterizar el conocer en general: así, "quien quiera entender la *Crítica de la Razón Pura* tiene que grabarse en la mente que conocer es primariamente intuir": este es el sentido para Heidegger de la siguiente frase de Kant: "sean cualesquiera el modo y los medios con que un conocimiento se refiere a sus objetos, la referencia inmediata -que todo pensar busca como medio- se llama intuición"⁽¹⁶⁾. El conocer en general, no es un juzgar, sino que es fundamentalmente *intuir*, y es a partir de aquí que debe ser comprendido el conocimiento finito.

El juzgar en el conocimiento finito es un rasgo secundario respecto de la intuición. De este modo, podemos decir de este conocimiento que, es una *intuición pensante*: "La intuición -Heidegger ci-

13. Idem. p.22

14. Idem. p.26

15. Idem. p.26

16. citado por Heidegger, Idem. p.27.

tada a Kant⁽¹⁷⁾- se refiere inmediatamente al objeto y es singular, el concepto se refiere mediatamente al objeto, por medio de una característica que puede ser común a muchas cosas". Si bien la intuición y el pensar intervienen conjuntamente, si bien uno implica el otro, no por ello podemos decir que el conocimiento finito sea un pensar intuitivo, y en este sentido, un juicio, pues, sostiene Heidegger, si bien hay "una relación recíproca entre intuición y pensar, la intuición tiene el peso verdadero".

El conocimiento finito es intuición y pensar, a diferencia del conocimiento divino que es pura intuición. La intuición infinita no necesita del pensamiento en cuanto concibe al ente singular como un todo "en su transparencia absoluta". La intuición divina "en la representación inmediata del objeto singular... lo introduce en su ser". Si aceptamos la caracterización del conocer fundamentalmente como *intuir*, la diferencia entre conocimiento finito e infinito no debe comprenderse como la conjunción de pensar a intuir frente al puro intuir. La diferencia debe hallarse referida a la naturaleza de la intuición, propia a cada modo de conocimiento. Así, que el conocimiento finito requiera también del pensar es consecuencia de la finitud de su intuición. ¿Qué caracteriza entonces, a la intuición finita?. La *receptividad*: a diferencia de la intuición infinita (intuición originaria) que origina su objeto en el acto de intuirlo, la intuición finita se halla destinada a un objeto que existe ya por sí mismo, del cual deriva lo intuído (intuición derivativa). Es preciso que el ente le toque y se le anuncie, por lo que debe poseer instrumentos al servicio de las afecciones: los sentidos. La intuición finita humana no es "sensible" porque reciba las afecciones a través de los sentidos, sino que se vale de dos sentidos porque es finita, no-creadora, es decir, por su esencial carácter de

17. Heidegger cita a Kant, ídem. p. 27.

receptividad. "Kant obtuvo así, por primera vez, el concepto ontológico no-sensualista de la sensibilidad".

Si bien el conocimiento es fundamentalmente intuir, la intuición finita, en cuanto representación inmediata del ente, necesita la intervención de otra instancia que mediatice la inmediatez y la haga, de este modo, asequible a los otros. Tal instancia es el pensar que proporciona una representación general que "vale para muchos": los conceptos que se relacionarán en el juicio. El entendimiento es la facultad de juzgar; su función es tornar "inteligible" lo intuído.

Si la intuición precisa del entendimiento para la determinación de su objeto, éste sin embargo, es más finito que la intuición por cuanto es pura mediatez. El entendimiento carece de la inmediatez de la intuición y tiene que recurrir a lo "general" a partir de lo cual lo particular puede ser representado. Este rodeo, dice Heidegger, es lo que caracteriza su finitud.

Entonces, el conocimiento finito caracterizado a partir del conocimiento en general como intuir, ha sido determinado como una *intuición receptiva y pensante*. Sin embargo, es preciso enfocar la finitud no sólo desde la caracterización del conocimiento sino además "respecto a lo que es posible conocer en tal conocimiento".

El conocimiento finito en cuanto intuición receptiva, sólo puede hacer patente lo que aparece, lo que la afecta, es decir, el *fenómeno* ⁽¹⁸⁾. El conocimiento infinito, en cambio, que intuye el ente en el mismo acto de producirlo, conoce al *ente* en sí, Fenómeno y cosa en sí designan un mismo ente, su diferencia corresponde a la distinción del conoci-

18. Idem. p. 34.

miento en finito e infinito, como objeto que hace frente o como creación. Heidegger cita a Kant: "'La diferencia de conceptos relativa a la cosa en sí y a la cosa en tanto que fenómeno no es objetiva sino solamente subjetiva'. La cosa en sí no es otro objeto, sino otra relación (respectus) de la representación respecto al mismo objeto"(19).

La diferencia entre cosa en sí y fenómeno sólo adquiere sentido a partir de la contraposición entre conocimiento finito e infinito; a partir, por tanto, del planteamiento "de la problemática de la finitud del ser humano"(20).

Es de fundamental importancia destacar el papel que cumple la caracterización de la finitud en la fundamentación de la metafísica. Pues al realizar esta caracterización queda determinado el campo en el que debe desarrollarse tal fundamentación. Es decir, la búsqueda del fundamento de la posibilidad interna de la ontología debe orientarse en la dirección de la "dualidad recíproca" de las fuentes del conocimiento finito (intuición y entendimiento), independientemente de su intrínseca relación jerárquica.

La dualidad de estas fuentes no es resultado de una yuxtaposición posterior, sino que constituye una unidad de las que sus elementos surgen originalmente unidos: una "Unidad originaria". Heidegger cita la introducción de la *Crítica de la Razón Pura*: "Como introducción o advertencia preliminar parece que sólo es necesario lo siguiente: que hay dos ramas del conocimiento humano, que quizá se originen en una raíz común, pero desconocida para nosotros, y son, a saber, la sensibilidad y el entendimiento. Por medio de la primera nos son dados los objetos; por

19. Idem. p.35

20. Idem. p.36

medio de la segunda son los objetos pensados".

La revelación de la posibilidad interna de la ontología dependerá de la determinación de esta unidad originaria que Kant califica como "desconocida para nosotros".

Ahora bien, si el fundamento de la posibilidad interna del conocimiento ontológico debe ubicarse en la dualidad de las fuentes del conocimiento finito, aparece un problema: el conocimiento óntico, como habíamos dicho al comienzo, es posible en base a una comprensión previa del ser, es decir, en cuanto le precede un conocimiento ontológico. Pero, si el conocimiento finito es una intuición pensante, que se caracteriza por su receptividad, es decir, que se halla destinada al ente que se muestra por sí mismo, ¿cómo el ser finito, que en tanto receptividad depende de la afección del ente, puede tener una comprensión previa del ser?.

"El conocimiento finito exige, por tanto, para ser posible, un conocer no receptivo (aparentemente no-finito), algo así como una intuición 'creadora'"⁽²¹⁾. La fundamentación de la posibilidad interna de la ontología debería explicar "cómo ha de ser dicho ser finito de acuerdo con la constitución de su ser, para que le sea posible aportar, independientemente de la experiencia, la constitución del ser del ente, es decir, para que sea posible una síntesis ontológica"⁽²²⁾.

El fundamento debe buscarse en la dualidad de las fuentes: la sensibilidad y el entendimiento, pero no como componentes del conocimiento óntico, sino como síntesis que hace posible este conocimiento, por tanto, síntesis pura. Se tratará de determinar

21. *Idem.* p.39

22. *Idem.* p.39

el fundamento de posibilidad de esta síntesis pura que también se ubica en esa región desconocida donde antes ubicamos la raíz originaria de las fuentes del conocimiento finito.

Se tratará de avanzar sobre esta región desconocida, que no es sino el espíritu humano, para ubicar allí el fundamento que hace posible la ontología. El método lo constituirá una "analítica" de la razón pura finita. Es así que Kant llama a la *Crítica* "un estudio de nuestra naturaleza interior". Por tanto, Kant habría tratado de fundamentar la metafísica a través de una antropología (proyecto explícito en algunos de sus textos), preguntándose "qué es el hombre", pregunta que Heidegger, pretendiendo rescatar sus posibilidades originarias, ubica en una analítica de la finitud.

La fundamentación de la metafísica se subordina el proyecto de descomposición de la razón pura finita, para ubicar allí el fundamento de la trascendencia: "El problema de la síntesis trascendental, es decir, de la síntesis que forma la trascendencia, puede formularse así: ¿Cómo debe ser en su esencia más íntima, el ente finito al que llamamos hombre, para que, en general le sea posible estar abierto al ente, que no es él mismo, y el cual, por su parte debe manifestarse por sí mismo?".

Heidegger habría aquí rescatado la fundamental conexión kantiana entre la fundamentación de la metafísica y la analítica de la finitud del hombre, hasta entonces oculta.

Para Heidegger, una vez señalado que el problema fundamental que ocupó a Kant fue en el de la pregunta que interroga por el ser en general, desarrollado por la vía de una ontología regional del ser ahí (ontología fundamental en cuanto establece el fundamento de la metafísica), la *Crítica de la Razón Pura* se enmarca así no en el contexto de una

NOTAS Y DISCUSIONES

HUGO CALELLO Y SUSANA NEUHAUS

METODO, ANTIMETODO Y PSICOANALISIS: UNA CONFRONTACION CON LA POSTMODERNIDAD

"...Mejor será proceder dialécticamente, esto es, por una Interacción entre concepto y hecho (observación, experimento, enunciado básico, etc), que afecte ambos elementos. La lección para la epistemología es ésta: No trabajar con conceptos estables. No eliminar la contraInducción. No dejarse seducir pensando que, por fin hemos encontrado la descripción "correcta de los hechos", cuando todo lo que ha ocurrido en algunas categorías nuevas es que han sido adaptadas a algunas formas viejas de pensamiento, las cuales son tan familiares que tomamos sus contornos por los contornos del mundo mismo".

Paul Feyerabend

La llamada "crisis de la razón", es la manifestación del ejercicio de una capacidad sustantiva de la condición humana. La capacidad de la "duda". Paradojalmente la "hegemonía de la razón", pareció liberar al hombre del sobresalto y la incertidumbre originados en el derrumbe del mundo medioeval. Un mundo sellado por la fe en un destino asegurado por los designios de una "autoridad suprema", que juzgaba lo humano, y limitaba su trascendencia a tres puntos finales: cielo, infierno y purgatorio.

Pero tal vez la hegemonía de la razón haya

sido pura ilusión. Solo Augusto Comte se atrevió a llevarla a un máximo estado de omnipotencia. Esto la convirtió en lo opuesto a su original intención liberadora, al constituirse en un nuevo pensamiento absoluto, en un dogma inapelable.

El positivismo redujo la cualidad de la duda, la vació de contenido pensante, la limitó solo a "punto de partida", para confirmar lo que de antemano se sabía evidente. La degradó a condición de absurdo, para que por contraposición, confirmara la condición científica de "lo que se quería demostrar".

El Protestantismo fundamentó la ética sustentadora de la hegemonía de la razón, y le dió a la sociedad capitalista, su finitud teológica "ab initio". La mayor adecuación posible de las acciones de cada hombre a los valores que orientan la pragmática actitudinal de la accesis capitalista, (trabajo, austeridad, ascética, ahorro, inversión lucrativa), que no le hacen ganar el cielo, solo demuestra con su práctica que estaba destinado a él.

Pero la Reforma Protestante cierra la brecha creativa abierta por la imaginación renacentista. El Renacimiento en tanto proceso histórico-político, se nutre de la idea de volver a entregar el mundo a las manos del hombre. Por lo tanto la "explicación" debe cumplir ese propósito. Sin embargo el Renacimiento no puede promover la liberación total del hombre a riesgo de revertir prematuramente la impronta clasista del naciente embrión capitalista. Su eclosión será controlada por la reforma, que impone un tipo de hegemonía racional: la razón metódica. Este tipo de racionalidad debe abstractificar para ocultar su parcialidad, debe universalizar para ocultar una lógica del poder que responde a la naciente estructura de la mercancía. Nos encontramos frente al progresivo desarrollo de una sociedad definida por la manipulación de objetos y la mercantilización progresiva de las relaciones humanas. La razón

metódica es la conciencia revertida de ese ser social. Una conciencia que nace de una necesidad que fundamenta las bases de una Ciencia. Esta ciencia no puede ser otra cosa que instrumental preciso para construir el edificio de un empiricismo intencionalmente antiteórico, que naturalmente condena a la Filosofía a la sola reflexión especulativa metaontológica.

Desde esta perspectiva la *Crisis de la razón*, no es un atributo de nuestra época. Gianni Vattimo, comete un error que nace en el mismo título de un polémico libro publicado en español en 1987: *El Fin de la Modernidad*.⁽¹⁾ La crisis de la razón se convierte en un evento catastrófico, que determina el irreversible final del omnipotente reinado de las formas de pensamiento opresivas de lo real. Vattimo, es, sin alcanzar la talla intelectual de un Michel Foucault, el expositor más completo de este vasto movimiento iconoclasta que se llama a sí mismo post-modernista. El error de Vattimo, se enrola en la misma línea de "errores" típicos de la corriente estructuralista francesa, cuyos expositores más importantes son el mismo Foucault, Lacan, Barthes, Althusser. Algo así como descubrir la pólvora en 1960: *La Crisis de la razón, es la razón de ser de la modernidad*. Una crisis derivada de la oposición entre *Razón metódica* (razón, que como hemos visto, es la razón de la dominación político, social y económica) y *Razón Crítica* (razón liberadora del potencial humanista, en tanto razón de la transformación político-social y económica).

1.- LA INVESTIGACION: RAZON CRITICA Y RAZON METODICA.

En el texto de Fayerabend que citamos en el epígrafe de éste capítulo, este sostiene un fuerte

1. VATTIMO, G. *El Fin de la Modernidad*. Ed. Gadisa, España, 1987.

alegato contra el Método, al que aniquila como propuesta de conocimiento. La descalificación está centrada en el carácter cerrado y dogmático del experimentalismo hegemónico en el campo del conocimiento científico. A él opone Fayerabend el pluralismo de Stuart Mill, y la dialéctica Hegeliana, como base de una epistemología que él denomina ("anarquista" fundándose en un clásico texto de Lenin, y por supuesto en Bakunin)⁽²⁾.

El libro de Fayerabend, nos parece un excelente alegato contra la estrechez del "método"; que habitualmente se asume como el único que puede dar validez científica a las afirmaciones que pretenden tenerla. Sin embargo consideramos que su planteamiento es demasiado esquemático, dado que la discusión en torno al método tiene una complejidad históricamente cimentada, ilustrada con una gran variedad de matices que debe ser asumida si se quiere producir algo más que un alegato, o sea una propuesta constructiva para el investigador. No podemos—dadas las características de este texto—, entrar en la descripción de la multiplicidad de matices a la que aludimos. Sí podemos intentar establecer una perspectiva desde la cual discutir el problema del método en las ciencias sociales, en un contexto referencial mas amplio: el de la *investigación*. Cuando se habla de investigación en ciencias humanas o sociales las dudas que ha sembrado el "espíritu" positivista, sobre la simple posibilidad de darle categoría científica a las hipótesis construídas frente a semejante "objeto de investigación" (o sea la realidad misma, la vida cotidiana); afloran, no sólo en el escepticismo de los científicos llamados "duros", sino también en el reino del "sentido común", que no es precisamente el "buen sentido". Como diría Moscovici,⁽³⁾ esta calificación o descalificación ha calado

2. Ver. P. Fayerabend: *Contra el Método*, Ariel, Barcelona, 1981

3. Moscovici, S. *El Psicoanálisis, su Imagen y su Público*, Edt. Huemul. Bs.As. 1979.

en lo profundo de la sociedad, en tanto se ha convertido en una "representación social". Pero nosotros contrariamente a lo que sostiene el citado Moscovici, y apoyándonos en Gramsci, definimos dicha representación, *no como una "divulgación" positiva de una hipótesis científica, sino como una falacia necesaria para la continuidad hegemónica de la razón metódica.*

La dualidad ciencia "blanda"-ciencia "dura", es una construcción, una narración destinada a sepultar bajo la omnipotencia de la razón metódica, a la fuerza de la razón crítica. En otros términos, la descalificación de la ciencia de lo social o de lo humano, al nivel de ciencia aproximada o ciencia relativa, es una condición necesaria para la supervivencia no sólo de los que usufructúan el poder hegemónico de una institucionalidad abiertamente basada en la hegemonía de la razón metódica, sino también de aquellos que pretenden oponerse radicalmente a su vigencia como las ya aludidas corrientes post-modernistas, sobre todos los llamados trans-estructuralistas". La discusión de este tema parece haber revertido la situación anterior, en la medida en que prominentes científicos "duros", han llegado a una encrucijada en la cual la "explicación", demanda incursionar en el campo de la Filosofía y a veces mas precisamente, en la ciencia social. Un ejemplo es el Premio Nobel de Física Ylia Prigogine, creador juntamente con Stengler de una nueva escuela llamada de "Termodinámica Social". Vemos el tratamiento del tema en sus propias palabras.

"Nuestra época se caracteriza, más que ninguna otra, por una diversificación creciente de conocimientos, técnicas y modalidades de pensamiento. Sin embargo, vivimos en un mundo único en el que cada ámbito de actividad implica a los demás; por ello considero necesario esclarecer ciertas concomitancias.

Un posible punto de partida para esta bús-

queda es la convicción de que todo saber conlleva una construcción. Tanto en ciencias físicas, como a fortiori en las ciencias humanas, ya no es admisible la idea de la realidad como algo dado".⁽⁴⁾

A pesar de que la cita introducida es muy significativa en sí misma, consideramos oportuno resumir el núcleo central de las tesis de Prigogine:

- 1.- La investigación debe definir su objeto, en su *máxima complejidad* posible. De lo contrario se cae en el habitual vicio positivista de la fragmentación, del reductivismo, con lo cual el poder explicativo y el poder activo de la ciencia, no sólo se reduce sino que se anula.
- 2.- Se anula en tanto ninguna parte del complejo objeto de investigación es en sí misma expresiva del todo, y naturalmente su estudio parcelario no es significativo, dado que se ignora el estudio de su articulación con los otros componentes parciales, ligados entre sí por relaciones de armonía u oposición, que dan el verdadero sentido de cada fragmento en su relación con la totalidad.
- 3.- Pero el enunciado de la complejidad no se agota en la discusión del discurso científico formal o fáctico (social o no social) (asumiendo la nomenclatura bungeana). La complejidad del objeto se corresponde, con la "no estabilidad" del "concepto" (para decirlo con el lenguaje de Feyerabend). Esta nueva relación, tan alejada de la rigidez formalista de la racionalidad positivista, es *dialéctica*, en la medida que se destruyen los límites fijos entre el sujeto y el objeto del conocimiento, y el objeto de investigación pasa a ser una relación

4. Ilya Prigogine: *¿Tan sólo una ilusión?*. Tusquets Editores. España. Pág. 45.

en movimiento.

4. Prigogine reconoce que en la resolución del "culde sac epistemológico" de la ciencia contemporánea, tiene un papel determinante el aporte de la ciencia social, en la medida que su avance, *en la investigación y la redefinición de los modos de vida de la sociedad, señala un camino que debe recorrer todo otro tipo de conocimiento* y naturalmente, el científico natural no social para suponer el estancamiento, producto de la hegemonía positivista.

Consideramos el planteamiento de Prigogine de fundamental importancia, no sólo porque invierte la antigua relación descalificadora de la ciencia de la sociedad, sino porque además pulveriza un dualismo, que más allá de la seguridad necesaria del recurso metódico, definía la sustantividad científica de una ciencia a partir de la descalificación de la otra.

Pero su proyección, que es coincidente con la tesis que estamos manejando en este texto, nos permite afrontar con claridad el equívoco en el cual se debate la discusión sobre la perdurabilidad o la agonía de la modernidad racionalista.

El equívoco está centrado en la oposición entre el "dogmatismo metódico" (epistemología dura) y la "exogesis antimetódica" (hermenéutica débil).

La discusión sobre la teoría y el método del conocimiento científico no tiene sentido fuera de la historia de las ideas y de la historia de la sociedad. Su contexto referencial está en el conflicto social y su referente normativo: el poder político y la ideología que cimienta su control orgánico de la sociedad. Concluimos este apartado con unas palabras sobre la paradoja del post-modernismo.

El post-modernismo -por lo menos a través de los autores que hemos examinado-, termina sus propuestas liberadoras contra la hegemonía absoluta de la razón, en una formidable contradicción. Ensalza el presente hipostasiado, en un "nada hay más allá" de la *Metafísica Tecnológica* de la época". Pero esta Tecnología se sostiene en la única ciencia posible; la lógico-matemática, en tanto la única posible de ser universalizada, la única que, como sostiene Lacan, puede ser comunicada sin pasar por un "Sujeto que detenta el saber del poder". Volvemos no solo a Nietzsche, sino a su correlato opuesto necesario: La "ciencia dura", de intocable neutralidad valorativa. La incursión que se intenta en la recuperación de la subjetividad, parece terminar infelizmente para los transestructuralistas. *Otra vez asoma como única posibilidad de conocimiento el reductivismo fragmentario de la Razón Metódica. Triste fin del más allá del Método.*

II. EL PSICOANÁLISIS: ¿METODO O ANTIMETODO?

Durante el desarrollo del acápite anterior, hemos planteado dos hipótesis de trabajo: 1) El debate entre la Razón y la Fe es el eje de la discusión filosófica y científico social que se desarrolla en el amplio espacio cultural e histórico que se ha denominado "modernidad". Este debate es propio del desarrollo de una racionalidad en tanto no es sólo un ejercicio abstracto formal, sino una *actividad humana*; está siempre sujeta a duda porque, en primer lugar, en la posibilidad de negarse a sí misma está su razón de ser y crecer como conocimiento transformador; y en segundo lugar, porque ésta razón pensante está instalada no en el mundo imaginario ontológico o metafísico, *sino en el hombre*, que es el único protagonista de la transformación del mundo y la sociedad, en tanto ser social capaz de sintetizar en su relación progresiva con las cosas *la razón y la pasión en conocimiento y acción.* 2) Desde esta

perspectiva habíamos planteado cuestionamientos críticos, tanto a las negaciones compulsivas y anarquizantes con respecto al método, como al "fin de la modernidad y la crisis de la razón" proclamado enfáticamente por los post-modernistas. Nuestra argumentación es simple y está basada en lo planteado en la primera hipótesis. Creemos que la razón de ser de la modernidad reside, precisamente, en su condición de *pensamiento capaz de negarse a sí mismo*, de generar sus propios antagonismos. La existencia de teleologismos, de construcciones "epistémicas" anquilosadas, coexisten con glorificaciones de irracionalidad, como único principio de conocimiento y de "modo de vida". Habíamos resumido esta contradicción creativa, en la oposición entre *Razón metódica* y *Razón crítica*.

Ahora bien, es obvio que nuestra propuesta en torno a las características de la "razón crítica", como fundamento de Filosofía y la ciencia de la sociedad, nos coloca en la línea de una propuesta filosófica que es la de la *filosofía de la praxis*. Los fundamentos marxistas de esta filosofía, se extenderán a posteriori, en la medida que avanza el desarrollo histórico del pensamiento, a toda la compleja gama de disciplinas particulares que constituyen el campo de las llamadas ciencias sociales.

En el último acápite de este ensayo, vamos a discutir las razones de la integración en la "filosofía de la praxis", de una de las disciplinas del conocimiento del hombre más controversiales: el psicoanálisis. Desde Freud, el objeto de investigación de las ciencias del hombre, incorpora un nuevo espacio de reflexión que hace tambalear la hegemonía cultural científica de la razón metódica. *La subjetividad, a través del inconsciente, pasa ser objeto de reflexión científica*. Veamos por qué, incursionando en la condición del psicoanálisis como propuesta metódica.

Desde el punto de vista de la Razón Crítica,

y retomando a Prigogine, podríamos decir que el requisito básico para la investigación científica es el sujeto capaz de absorber el objeto de investigación en su máxima complejidad posible. Para la Razón Crítica, el problema fundamental es cómo incorporar el "sí mismo", al objeto de investigación. Pero el sí mismo sólo existe con referencia al otro. De lo contrario nos quedamos en el campo del sujeto trascendental autoreferente, y por lo tanto incapaz de conocer. Para el Dualismo tradicional la operación cognoscitiva se redujo a dos objetos de conocimiento para la conciencia: la realidad exterior, el "hacia afuera" y la realidad interior, en tanto aparato conceptual racional. Freud introduce un nuevo objeto de conocimiento, como espacio de reflexión para el sujeto cognoscente: *el inconsciente*. El psicoanálisis afecta irreversiblemente la relación entre el poder y la razón metódica, veamos por qué:

Eran variadas las disciplinas que se encargaban de explicar o entender el comportamiento humano. Entre ellas la Psiquiatría, brindaba a finales del S.XIX y primeras décadas del XX, un enfoque organicista, reduciendo la conducta humana a un origen biológico, eludiendo toda la complejidad psico-histórica en la que se mueve el ser humano. La Psicología clásica, por su lado, atomizaba al individuo y deshumanizaba el saber psicológico al fragmentarlo en sus facultades, las grandes facultades del alma: la inteligencia, la voluntad, la sensibilidad. En otros términos, el individuo en la trama de su vida, en la multiplicidad de motivaciones, deseos y propósitos, quedaban ajeno a sus investigaciones. La verdadera psicología era confinada en la literatura o en la filosofía, como disciplinas que no sistematizaban el saber pero que disponían y expresaban sus grandes intuiciones en el drama. Los clásicos griegos, Shakespeare, Proust, Dostoiévsky, describían los fenómenos humanos con mayor penetración que la misma Psicología o Psiquiatría, por lo que no se

contaba con un conocimiento sustentado científicamente para explicar, anticipar o comprender el comportamiento propio y el de los demás.

Este elemento acentuaba, como podemos inferir, la brecha entre el conocimiento científico y el "sentido común", dejando a éste, con sus explicaciones mágicas o prejuiciosas, el principal papel en la definición del humano quehacer. Esta brecha se hace mayor cuanto más divorciados se hallen los resultados de la indagación sistemática del pensamiento común, y menos integradas las ciencias destinadas a investigarlo. Dicho divorcio favorece la proliferación de "ideologías" sustentadas en creencias difundidas con diversos propósitos, entre ellos el principal, relativo a la necesidad humana de tener una explicación coherente del mundo. Favorece también, en segunda instancia, la posesión del saber por una élite que se retroalimenta a sí misma con hallazgos microscópicos desconectados de la necesidad social del momento. La separación de la indagación filosófica y la indagación psicológica se ve plasmada en la actualidad en las corrientes positivistas y neo positivistas que 1) sacrifican como entonces la comprensión de su objeto: el hombre, en aras de un purismo científico que las asemeja a las ciencias naturales y 2) se divorcian de toda reflexión filosófica por "especulativa" y espuria, mientras 3) ignoran que existen en el hombre mas allá de la voluntad, la racionalidad y la conciencia, pensamientos, deseos, vivencias, angustias y motivaciones que son ajenas al conocimiento del sujeto.

Es aquí donde interviene Freud como el gran desorganizador de las "conciencias tranquilas", dueñas de sí. Con el descubrimiento del inconsciente se permite la comprensión de una cantidad de procesos y hechos psíquicos que antes permanecían sin explicación como hechos extraños e incomprensibles. Y esto se extiende a una multitud de otros hechos considerados irrelevantes o asignificativos y aún más,

a una extensa gama de creaciones humanas, desde los objetos artísticos hasta las instituciones sociales.

En tanto la actividad inconsciente antes de Freud era sólo un supuesto, representaba una zona oscura cuyo funcionamiento era desconocido, y no se podía hablar de una exploración del Inconsciente como tal.

Su inferencia se hizo a partir de manifestaciones conductuales, el estudio de su regularidad y características y el cotejo con las explicaciones existentes hasta ese momento. Todo esto condujo a la elaboración sucesiva de hipótesis acerca de la inclusión dentro del campo de la vida psíquica de intenciones inconscientes. Estas se manifestaban en principio, distorsionando las finalidades que conscientemente se proponía el sujeto.

Este estudio implicó una redefinición de la subjetividad como tal, al complejizarse y extenderse más allá del campo de la percepción y la conciencia y, sobre todo, al hacerse inteligible. La posterior comunicación de hipótesis acerca de la dinámica psíquica y su convalidación en el estudio de casos clínicos, de fenómenos de la vida normal como actos fallidos, chistes y sobre todo el estudio de los sueños, dió a conocer la dinámica de esta actividad alejada de la conciencia.

La vida psíquica adquiría riqueza al presentarse como una unidad coherente pese a su estructuración en base a elementos contradictorios enlazados dinámicamente según procesos propios.

Así, la diferencia entre "instinto" y "pulsión" comenzó por sentar las bases diferenciales entre una psicología como ciencia natural y una psi-

ciología humanística.⁽⁵⁾

A la vez, con la postulación de la existencia de una "energía libidinal" orientada hacia objetos significativos y con capacidad de quedar adherida experiencialmente a representaciones psíquicas o a efectos, encontró la vía regia de movilización de las cargas pulsionales por los distintos estratos de lo que él denominó "aparato psíquico".

Los primeros enfoques acerca de este tema fueron estructurales-tópicos (Sistemas Cc, Prec. e Inc.) y cuando se observó la presencia de elementos inconscientes aún en las instancias en contacto con la realidad externa y en la censura, se llegó a la postulación final de una teoría del aparato psíquico, mas allá de la división en actividad consciente, pre-consciente e inconsciente, incluía leyes y principios que permitían hacer inteligible la dinamicidad en la génesis y funcionamiento de los fenómenos psíquicos, y lo consciente o inconsciente pasaban a ser cualidades de la actividad psíquica mas que sistemas. (con la teoría libidinal, el estudio de los mecanismos de defensa del yo, junto a la teoría del aparato psíquico, ahora dividido en instancias como el Yo, el Ello, y el Superyo, cuya génesis tiene directamente que ver con la condición bio-psico-social- del ser humano, se dió lugar a la inferencia de las características de la actividad inconsciente y sus mecanismos y procesos.

Para hacer inteligibles los síntomas, e incluso diversos tipos de conductas inexplicables, era necesario un aparato conceptual que diera cuenta del paso de los contenidos inconscientes a la conciencia, de su transformación y distorsión en la percepción y de los múltiples efectos en el compor-

5. Freud, S. "Los Instintos y sus destinos". Obras completas. Tomo II. Edif. Biblioteca Nueva, Madrid, 1967.

tamiento

Los desarrollos psíquicos son formaciones de compromiso entre tendencias. Ningún acto, por simple que nos parezca, es resultado de un deseo o tendencia simple; siempre están determinando la forma, las características particulares que asume este acto, ese conjunto de tendencias o procesos psíquicos que intervienen y están chocando entre sí. Por eso podemos hablar de un multideterminismo.

Todas estas hipótesis presentadas resultaban contrastables con los múltiples ejemplos que Freud planteó constantemente para ir construyendo la teoría, y fueron ofrecidas al especialista para su ulterior puesta a prueba en los diferentes campos de aplicación: clínico, educativo, aplicado, (al arte o a la literatura, etc). Esto le otorgó un carácter científico, además de privilegiar un contenido conceptual que no desdeña el fenómeno psíquico como un acto humano, históricamente determinado, y que no sólo acepta la racionalidad como conciencia proyectada hacia el mundo, sino que integra todo un mundo introspectivo no racional, comprensible, sin embargo, a partir de sus características.

Al entender la "atemporalidad" y la "alogicidad" de la actividad inconciente, y la forma en que se traduce esta actividad a través de una distorsión que aflora en la conciencia como un absurdo (lectura del material manifiesto en la actividad onírica compleja) como síntoma o como acto malogrado, se asentaron diferencialmente las bases para caracterizar solo como "racionalista" a la parte consciente de la actividad psíquica, siendo esta solo una parte y no la mas importante de ella. Lo "absurdo" deja de ser tal, en tanto se emprende el carácter y los motivos de tal distorsión, asentados, pero ocultos, en la biografía personal del sujeto.

La reconstrucción histórica basada en el método de la "asociación libre", le permitió a Freud remitir al presente deformado (el discurso actual del sujeto), siguiendo las pautas de significación con "sentido" (en tanto coherente con el resto de sus actos psíquicos, la situación del sujeto y la finalidad hacia la cual tiende). Todo esto llevó a la conformación de una gran hipótesis basada en una "duplicidad de intenciones". Una perturbada (la consciente) y la otra perturbadora (la inconsciente) que irrumpe y produce la deformación, y es detectable a través de indicios, tendencias e intenciones que por sus relaciones explican el dinamismo del proceso psíquico.

Estos avances progresivos fueron completando una teoría general del comportamiento humano que es detectable al leer escritos freudianos desde su inicio: "Proyecto de una psicología para neurólogos", hasta sus últimos escritos: "Psicología de las masas" y "análisis del yo", "El malestar de la cultura" y la guerra y la muerte" sentando las bases para una Psicología Social de corte psicoanalítico. Esta fase final, consideramos que representa una síntesis de la superación de su pensamiento que integra críticamente los momentos anteriores.

Es decir, que lo que al comienzo estuvo destinado a curar afecciones psíquicas, dió lugar a un edificio de hallazgos teóricos formulados en hipótesis que han sido punto de partida de líneas de indagación dentro y fuera del conocimiento psicoanalítico.

La profundidad y el alcance como impacto en todos los terrenos de la vida y de la ciencia, fueron mucho más allá del campo meramente terapéutico. El psicoanálisis en efecto, es un método, una técnica y un cuerpo de conocimientos. Modificó la imagen del hombre frente al mundo y frente a sí mismo y entró en conflicto con los valores im-

perantes en la sociedad europea de principios de siglo, en que la moral puritana luchaba por la conservación del control espiritual sobre los hombres, mientras que paralela, pero disociadamente, el "esíritu positivo" luchaba por imponerse sobre las creencias metafísicas y religiosas. Dicha disociación, tal como aludimos anteriormente, no llevaba a una visión coherente o siquiera conciliable de los aspectos humanos y espirituales, mas bien contribuiría a su conflicto, irresoluble por esta vía.

En este punto irrumpió el psicoanálisis mostrando este conflicto, no sólo entre creencias sustentadas por la Iglesia y la Ciencia, sino más aún, mostrando cómo este conflicto se presenta dentro del mismo individuo, entre aspectos racionales y aspectos personales ocultos, que distan mucho de parecerse al ideal personal y social.

Estos son algunos de los motivos por los cuales provocó rechazo social esta disciplina, y por lo que produce también rechazo o ambivalencia, en el mejor de los casos, a nivel personal en forma de "resistencia".

La sistematización del estudio de la actividad inconsciente, el conocimiento de su material, su organización y las leyes de su dinámica condujo directamente a su exploración por medio del método que le es asociado: la asociación libre, donde se nos muestra cómo el método no es usado como una herramienta universal, sino adaptado a su objeto. La exploración y hallazgo del método sufrió en sí misma modificaciones y ajustes, a medida que se fue experimentando en la práctica. Así, primero la hipnosis, luego la asociación coercitiva, mostraron resultados limitados en tanto no vencían la resistencia, impidiendo aflorar los contenidos inconscientes.

La postulación de una organización psíquica estructurada y funcionalmente organizada, las hipó-

tesis acerca de los instintos, del papel de la angustia en el ser humano, el de la fantasía inconsciente, los mecanismos defensivos, los síntomas y el origen de la patología o etiología de las neurosis y psicosis, con muestras de una construcción que se enriquece a sí misma y se modifica a lo largo de toda la obra de Freud. Postulaciones siempre abiertas y nunca concluidas, en tanto la provisionalidad del saber permitió a su creador progresar en sus planteamientos, así como dejó gran cantidad de líneas tendidas que han sido retomadas por sus seguidores, modificadas por sus críticos, reformuladas y enriquecidas por psicólogos, sociólogos, médicos, educadores en tanto su aplicación y su estudio han dado nuevos frutos.

"Así, en el campo de la medicina la hipótesis referente al origen psíquico de algunas enfermedades ha ido creando con el tiempo un sólido aporte en el terreno de la medicina psicosomática, en el arte ha dado lugar a movimientos tan importantes como el surrealismo, la escritura automática que valora el afloramiento de la creación mas espontánea del poeta, como lo más profundo y esencial del ser humano. En la crítica artística y literaria el psicoanálisis aplicado ha influido directamente; también sobre la vida social y el pensamiento en general, sobre las ciencias del hombre, sociología y antropología, en las modas, actitudes, en la pedagogía y en las relaciones familiares. Por último, y quizás lo mas importante, sobre la imagen que el hombre tenía de sí mismo y de sus relaciones sociales y humanas.

Es decir, se puede hablar de un "antes de Freud" y un "después de Freud" o aún de un "contra Freud", pero difícilmente se puede hablar de una reflexión humana en términos de ausencia del pensamiento psicoanalítico o sea: "sin Freud".⁽⁶⁾

6. Ostrov, L. Conferencia dictada en la Facultad de Filosofía

Tal ha sido el impacto, la revolución en el campo del saber, que produce reacciones de adhesión o repulsa, pero difícilmente de indiferencia.

Dijo Freud en un viaje a New York: "Les traemos la peste". De hecho, introducirse en el pensamiento psicoanalítico no deja indiferente a quien lo enfrenta, es mas, se diría que representa una asimilación angustiosa. Conocida es la cita por la cual Freud habló de los motivos de repulsa frente a sus postulaciones. Parafraseándolo, la "herida narcisística" que no permite aceptar sus postulaciones se refiere a una de tres recibidas por el hombre y que afectan negativamente su imagen. La primera fue la develación por Galileo de que la tierra no era el centro del universo, lo cual lo quitaba de su sitial de honor. La segunda, la teoría darwinista por la cual el hombre era un eslabón mas en la escala zoológica, aunque dotado de racionalidad. La tercera con el psicoanálisis, le quitaba lo poco que lo hacía mantenerse orgullosamente como un ser superior, la puesta en duda de su racionalidad, al descubrir que la mayor parte de su conducta era guiada por motivaciones y propósitos ajenos a su conciencia y a su voluntad.

Estos elementos, que contribuyen a su rechazo, también operan en su distorsión. En tanto no es una materia ajena a él, se halla profundamente implicada su percepción y la medida en que el sujeto que conoce se ve afectado por sentimiento, valoraciones y concepciones acerca del mundo y de sí mismo, es la misma medida en que esto contribuye para que lo capte desde un ángulo muy particular. Por eso es que el conocimiento del psicoanálisis no puede ser solamente teórico, sino que es necesario trabajarlo junto con las propias resistencias. Es un camino largo y penoso que implica la reconstrucción

de la propia subjetividad a partir del conocimiento del propio inconsciente, y de los mecanismos de que se vale la mente para protegerse del impacto de una realidad interna no manejada racionalmente.

Es por ello que la divulgación del saber psicoanalítico tiene que ir unido a una gran rigurosidad 1) en la definición de los términos, 2) en la ocasión y la manera en que se utilizan 3) en el requisito de la familiarización con el propio inconsciente. Esto representa una dificultad con esta disciplina en el campo de trabajo, sea éste psicoterapéutico o educacional. Aplicado requiere de una formación previa que exige por lo menos tres requisitos: estudio sistemático de la teoría, un análisis personal, y finalmente, el control de los casos que se están trabajando, en equipo o con una persona que ya tenga avanzada su formación. Estos son los requisitos que el propio Freud señaló para poder ejercer en este campo, además de poseer una cultura general que incluya conocimiento de la historia de las civilizaciones, manejo de los cuadros psicopatológicos y características éticas en lo personal. Propuso también su estudio en una Facultad de Psicoanálisis.⁽⁷⁾

Esta formación disminuiría los riesgos de la llamada "vulgarización" del conocimiento cuyos riesgos principales son: 1) una distorsión de los conceptos por imprecisión 2) una interpretación parcial de la teoría, derivada del enfoque privilegiado de algunos aspectos, sin tener en cuenta la superación de momentos teóricos que implica su lectura completa, por Ej. entenderla como un pansexualismo 3) las diversas "lecturas de Freud" posibles, desde diferentes posturas teórico-ideológicas 4) el riesgo de escotomizar o reestructurar los enfoques, de acuerdo con las necesidades de quien los maneja, recordando que no es una materia indiferente al receptor. 5) incor-

7. Freud, S. *Psicoanálisis y Medicina. Análisis Profano*. Op. cit. I. II.

porarla al "sentido común", como representación social.

Nos detendremos en este último punto, de mayor complejidad. Creemos que además de los requisitos de formación que resultan deseables, es necesario introducir este conocimiento como parte de una reflexión filosófica sobre el sí mismo y el mundo. El sentido común como conjunto de verdades aceptadas acríticamente, en tanto "socialización de la ideología" da una visión unificada del mundo no reflexiva, sino basada en "creencias", prejuicios, verdades comprobadas a medias, rumores, supersticiones, etc.

El psicoanálisis se presenta como una herramienta de profundización para recuperar la propia historia sin los puntos ciegos impuestos por la "historia oficial" que ocultan al individuo aspectos de sí mismo al censurar dos crímenes: los de la toma de conciencia y recuperación de la capacidad crítica, y los del desarrollo de su potencialidad creativa. Ambos son crímenes contra lo establecido.

ANGEL J. CAPPELLETTI

DESTUTT DE TRACY Y EL ANALISIS DE LAS IDEAS

El término "ideología" fue utilizado por vez primera por Destutt de Tracy en 1798 en su *Mémoire sur la faculté de penser*. Con él quiere designar una disciplina que tiene por objeto el análisis de las ideas y de las sensaciones. De hecho, la palabra constituye, para Destutt, una traducción literal de la expresión "ciencia de las ideas". La misma sustituye ventajosamente al término "psicología", que Condillac había sugerido alguna vez, ya que este término, en cuanto equivale a "ciencia del alma", parece suponer un conocimiento de la sustancia del alma. En realidad, la ideología se propone como una "filosofía primera", en cuanto viene a ser, en el pensamiento de Destutt, la disciplina fundamental, que sirve de base a todas las ciencias del sujeto e indirectamente también a las del objeto (naturales).

La palabra "ideología" (y su derivado "ideólogo") se aplicó, sin embargo, no sólo a una disciplina o a una ciencia sino también a una escuela o, por mejor decir, a una corriente de pensamiento dentro de la historia de la filosofía francesa. Se llama así "ideología" -aunque con más propiedad debería decirse "ideologismo"- a una filosofía que, a partir del empirismo de Locke y del sensualismo de Condillac (aunque no sin tener en cuenta a D'Alembert y aun a Diderot, Lamettrie y Helvetius), intenta funda-

mentar todo el saber humano en el análisis de las sensaciones y de las ideas. Se trata de una filosofía esencialmente empirista, en mayor o menor medida siempre sensualista, enemiga de la escolástica tradicional y del racionalismo moderno (Descartes, Spinoza, Leibniz), adversa al idealismo alemán (en la medida en que lo conoce), naturalista y con claras tendencias al materialismo, vinculada en mayor o menor grado a los ideales políticos de la Revolución francesa, continuadora directa de la Ilustración en materia cultural, pedagógica y religiosa, preocupada por la aplicación de la ciencia y por los resultados prácticos de la filosofía. De hecho, la mayoría de los "ideólogos" fueron médicos, historiadores, juristas o políticos y, como hace notar Rivaud, sólo uno de ellos (Laromiguère) fue profesor. Desde este punto de vista también se los puede oponer a sus contemporáneos, los idealistas alemanes, que eran todos profesores, con una sola excepción (Schopenhauer).

Picavet distingue varias generaciones de ideólogos: En la *primera* pone a Volney, Sièyes, Condorcet, Laplace, Marechal; en la *segunda* a Destutt de Tracy, Cabanis, Say; en la *tercera* a Laromiguère, Degerando. Y aún añade una *cuarta*, bastante posterior, a la cual se la ha llamado también de los neo-ideólogos: Taine, Renan, etc.⁽¹⁾

La ideología fue pronto atacada por los neocatólicos franceses y, sobre todo, por Chateaubriand. Su centro no fue la Universidad sino más bien el Instituto nacional de ciencias y artes, creado por la Constitución del 22 de agosto de 1795; su lugar de reunión fue, sobre todo, la casa de la señora Helvétius, en Auteuil⁽²⁾; su figura más representativa (la que, al mismo tiempo, permaneció más fiel a la

1. F. Picavet., *Las Ideologues*, Paris, 1891.

2. Cfr. A. Guillois., *Le salon de Mme. Helvétius, Cabanis et les idéologues*, Paris, 1894.

ideología hasta el fin de su vida), Antonio Destutt de Tracy⁽³⁾.

Su obra fundamental se titula *Elements de Idéologie* y consta de cuatro tomos: I. *Idéologie proprement dite* (1803); II. *Grammaire* (1803); III. *Logique* (1805); IV. *Traité de la volonté et de ses effets* (1815). Antes había publicado varios ensayos y memorias, entre las cuales estaba la ya mencionada *Mémoire sur la faculté de penser*. Después publicará algunos libros y folletos, como *Principes logiques ou Recueil de faits relatifs a l'intelligence humaine* (1817); *Commentaire sur l' "Esprit des lois"* (1819); *Traité d' économie politique* (1822).

La influencia de los ideólogos y, en especial, de Destutt de Tracy, se extendió pronto fuera de Francia o tuvo, por lo menos, un desarrollo paralelo, a partir de Condillac. Así, en Italia podría decirse que forman parte de la "ideología" Verri, Beccaría, Soave y aun Gioia y Borrelli, mientras en España cabría nombrar a Jovellanos, Luis José Pereira, Ramón Campos, etc. Seguidores directos de la ideología y de Destutt son en la península ibérica Jerónimo de la Cal y Melchor Ignacio Diez. Condillac y Tracy influyen en Venezuela sobre Andrés Bello. Aunque muy atento al socialismo utópico, también estudia allí a

3. Descendiente de una noble familia escocesa (los Stutt), emigrada a Francia durante el reinado de Carlos VII, Antonio Destutt de Tracy nació el 20 de julio de 1754 en el castillo de Paray le Frésil, en el Bourbonnais. Ingresó en el ejército y llegó a coronel. Representó al primer estado de su región en La Asamblea general, donde se adscribió al grupo liberal, como amigo que era de La Fayette. En 1793 fue recluído en la Abadía de las Carmelitas y condenado a muerte. La caída de Robespierre lo salvó. Lector devoto de Voltaire, amigo de Jefferson, senador durante el Imperio, miembro de la Cámara de los Pares con la monarquía, ingresó en 1808 en la Academia francesa. Murió a los 82 años, en 1836. (Cfr. Gouhier, H. *Introduction historique a élé-*

Destutt, el escritor y político Fermín Toro⁽⁴⁾. Pero es, sin duda, en el Río de la Plata donde mejor acogida encontraron los ideólogos Cabanis, Laromiguière y, en especial, Destutt de Tracy. Bernardino Rivadavia, primer presidente de Argentina, fue su amigo personal (así como lo fue de Jeremías Bentham). Ya antes, Manuel Belgrano, creador de la bandera nacional, había sentido la influencia de Condillac. En el Colegio de Ciencias Morales, profesó a partir de 1819, un curso de filosofía, claramente orientado hacia la doctrina ideologista, Juan Crisóstomo Lafinur, "poeta, filósofo, humanista, músico"⁽⁵⁾. También de 1822 a 1827 Juan Manuel Fernández de Agüero continuó tal orientación, durante el gobierno de Rivadavia. Lo mismo puede decirse de quien heredó su cátedra, el médico Diego Alcorta, cuya enseñanza se prolongó durante un tiempo bajo la tiranía de Juan Manuel de Rosas (como puede verse en la *Amalia* de José Mármol). Entre los emigrados de esa cruenta tiranía, Luis José de la Peña llevó la ideología al Uruguay, en cuyo Archivo general reposa, aún inédito, un grueso manuscrito que contiene las lecciones de su curso de filosofía profesado en el Colegio de Ciencias Morales de Buenos Aires⁽⁶⁾.

¿A qué se debe esta favorable acogida de la ideología en España y en Hispanoamérica? En primer lugar, al prestigio del enciclopedismo cuyos continuadores eran los ideólogos; a la predominante influencia cultural y filosófica de Francia sobre el mundo de habla hispana; al carácter práctico o, por mejor decir, a la exigencia de aplicación (en el campo jurí-

ments d'idéologie, París 1970, pp. 5-11.)

4. Cfr. J.A. Armas Chitty., *Fermín Toro y su época*, Caracas, 1966, pp. 227-228.
5. A. Capdevilla., *Antaño*, Montevideo, 1936, p. 128.
6. A. Ardao., *Filosofía de lengua española*, Montevideo, 1963, pp. 149 sgs.

co, moral, pedagógico, político, médico, etc.) que demostraba la ideología; Rivaud ha hecho notar con acierto que la mayor parte de los ideólogos son juristas, administradores, políticos y no pueden filosofar sino en sus ratos libres⁽⁷⁾. Tal será precisamente el caso de casi todos los filósofos latinoamericanos hasta mediados del siglo XX.

Pero ¿en qué consiste esta disciplina llamada por Destutt "ideología" y cuál en su contenido?". "Ideología" quiere decir, para él, como vimos, "ciencia de las ideas". Esta expresión, a su vez, tiene en sus obras, el sentido de "análisis de las ideas y de las sensaciones".

Idea equivale a sensación, y pensar es siempre sentir. Pensar y sentir es lo mismo que existir, ya que una existencia no pensada ni sentida no sería existencia para mí, aunque lo fuera para otros (en la medida en que otros la sienten o la piensan). Este punto de partida lo comparte Destutt con Condillac y con Berkeley.

Entre las ideas hay algunas que son sensaciones propiamente tales, pero hay también otras que son sensaciones conservadas en la memoria o *recuerdos*, sensaciones relacionadas entre sí o *juicios* y sensaciones de lo que queremos o *deseos*. El análisis de las ideas o del pensamiento comprenderá, pues, el de las siguientes facultades: 1) sensibilidad, 2) memoria, 3) juicio, 4) voluntad.

La sensibilidad es la facultad por la cual recibimos impresiones de muchas clases y las tenemos en la conciencia. No podemos saber lo que es sino por experiencia propia, y en los demás la reconocemos por signos que no son inequívocos. Resulta bastante

7. A. Rivaud., *Histoire de la philosophie*, Paris, 1962, IV., p. 357.

claro que la poseen los animales, no se manifiesta del mismo modo en las plantas, pero nadie podría afirmar que ellas o los mismos minerales no la tienen. Aunque no quiere entrar en detalles fisiológicos, cuyo estudio difiere para otro momento, afirma que numerosas experiencias directas prueban que sentimos principalmente por medio de los nervios, hilitos de blanda sustancia, similar a la del cerebro. Cabanis, contemporáneo y amigo de Destutt, agregará sin duda muchos datos más e iniciará ya la psicofisiología. Destutt, que no es médico como él, sino político, economista y músico, no insiste demasiado en las bases anatómo-fisiológicas de la sensación y permanece casi siempre en el plano de la descripción de los hechos de conciencia, aunque no sin ceder con frecuencia al deseo de definir y clasificar más allá de la observación misma. Además de los cinco sentidos externos, admite también algunos sentidos *internos*. No entiende por tales, sin embargo, lo mismo que Aristóteles y los escolásticos, a saber, el sentido común, la memoria, la fantasía, sino la capacidad de tener sensaciones surgidas de las funciones de diferentes partes de nuestro cuerpo, de tener sensaciones que ponen nuestros miembros en movimiento, de tener sensaciones placenteras o dolorosas como resultado de nuestras pasiones. Dentro de estas "sensaciones internas" cabe, pues, lo que la moderna psicología llamaría sensibilidad profundo o propioceptiva, pero de ninguna manera la memoria o la imaginación. Por otra parte, el propio Destutt advierte que las pasiones en sí mismas no deben ser entendidas como meras sensaciones, ya que siempre implican un deseo y, por tanto, la intervención de la voluntad⁽⁸⁾.

La memoria es una segunda clase de sensibilidad, que se da cuando el sujeto es afectado por el recuerdo de la sensación, si bien tal recuerdo de por sí constituye una sensación. Destutt no deja de re-

8. D. de Tracy., *Éléments d'Idéologie*, Paris, 1970, I pp. 28-37.

conocer que viene a ser una especie de sensación interna (con lo cual reconoce, en cierta manera, el acierto de la psicología escolástica), pero advierte enseguida que se trata de algo diferente de lo que en el capítulo anterior ha llamado con aquél nombre, por cuanto el recuerdo es consecuencia de una disposición conservada en el cerebro y no de la impresión presente en otro órgano. Hace anotar asimismo que no es propio de la naturaleza del recuerdo el reconocimiento o la conciencia de que es un recuerdo, así como no es propio de la sensación la conciencia del objeto que la causa, todo lo cual corresponde al juicio. Por eso tenemos muchas veces recuerdos y no sabemos que lo son sino que los consideramos como ideas nuevas. Tal vez experimentamos nuestras primeras sensaciones -conjetura Destutt, en apoyo de la estatua de Condillac- sin saber que tenemos órganos por medio de los cuales ellas llegan a nosotros.

Destutt reduce, como se ve, la memoria a la reproducción de las sensaciones y no parece considerar la posibilidad de que se trate de un acto original, surgido de factores intencionales (subjetivos)⁽⁹⁾.

La facultad de juzgar es la facultad de sentir las relaciones existentes entre nuestras sensaciones. Podríamos decir que se trata -igual que en el caso de la memoria y de la voluntad- de una sensación de segundo grado, o, para expresarlo con las mismas palabras del filósofo, son "sensaciones internas del cerebro, como los recuerdos". El juicio se deriva de un modo casi necesario de la sensibilidad, ya que cuando tenemos dos sensaciones no podemos dejar de compararlas entre sí, estableciendo sus semejanzas, sus diferencias, etc. Aun cuando Destutt, al considerar al juicio como una sensación de segundo grado, no puede menos de considerarlo como algo pasivo, advierte muy bien que todos nuestros conocimientos vienen del juicio, ya que si no pudiéramos relacionar las sensacio-

9. *op. cit.*, I pp. 37-48.

nes entre sí, sólo tendríamos impresiones y no verdadero saber. Para juzgar es necesario sólo tener presentes dos ideas y no más que dos. Por eso la proposición que expresa el juicio sólo tiene dos términos: sujeto y atributo. El verbo forma parte del atributo (predicado) y no constituye un tercer término. No puede decirse que él exprese el acto del espíritu que juzga. Esto se demuestra por el hecho de que, si está en modo infinitivo, no hay un verdadero juicio expresado en la frase. No hay juicio negativo. En realidad todo juicio es positivo porque es una sensación y no se puede sentir algo que no existe. Las proposiciones negativas solo lo son por su forma gramatical, lógicamente expresan una afirmación. Esta se reduce en toda proposición a afirmar que la idea del atributo está incluida en la del sujeto. La esencia del juicio consiste en la sensación de que una idea es un componente de otra o forma parte de ella. El atributo está representado siempre por una idea más general que el sujeto, de mayor extensión que éste. Sin embargo, como no está constituido nunca sino por objetos a los cuales se aplica el sujeto, su extensión resulta determinada por la del sujeto y nunca llega a ser mayor que la de éste. De tal manera, tiene en todos los casos una extensión igual y una comprensión inferior a la del sujeto. Como puede verse, Destutt no establece una diferencia de esencia sino sólo de grado entre sensación y juicio. En realidad, los términos del juicio, a los cuales se denomina comúnmente "conceptos", no son otra cosa más que sensaciones. Ni siquiera considera necesario hablar de "imágenes" como reproducción de las sensaciones. Esto explica que el juicio (es decir, la razón), al igual que la memoria, sea considerado como un sentido interno. Aquí es donde más evidente resulta el empirismo, que se contrapone no sólo al racionalismo de Descartes, Malebranche, Leibniz o Wolff sino también al aristotelismo y la escolástica. Como empirista, Destutt es también nominalista, y supone, aun sin decirlo expresamente, que no hay

otra realidad objetiva más que la de los individuos, a los cuales nuestra mente, por semejanza de propiedades, suele agrupar bajo un nombre común. Esto aclara su concepción del juicio⁽¹⁰⁾.

La voluntad es la capacidad que tenemos de sentir deseos. Estos son consecuencias de otras sensaciones que hemos tenido y de los juicios que sobre ellas hemos formado. Sin embargo, presentan una particularidad: nos hacen felices o desdichados, según se realicen o no. Por otra parte, de ellos depende el empleo de nuestras fuerzas físicas e intelectuales, por lo cual puede decirse que, gracias a ellos, somos una potencia en el mundo. Tal es la razón por la cual confundimos esta facultad (más que ninguna otra) con nuestro yo, y solemos decir: Esto depende de mí (es decir, de mi voluntad). Con estas consideraciones de Destutt se inicia el camino que ha de conducir a Maine de Biran y al voluntarismo. Destutt reconoce, en efecto, hasta cierto punto, la primacía de la voluntad sobre el entendimiento y la acción, y más aún, parece conferirle rasgos de fuerza originaria, aunque la considere, por otra parte, un resultado de nuestra organización (psicofisiológica) como las demás facultades. "Ella tiene además otra muy incomprendible e importante (propiedad): dirige los movimientos de nuestros miembros y las operaciones de nuestra inteligencia. El empleo de nuestras fuerzas mecánicas e intelectuales depende de nuestra voluntad, de manera que sólo por ella producimos efectos y somos una potencia en el mundo. Cuando tengo sensaciones o recuerdos, experimento modificaciones, las cuales sólo me afectan a mí; cuando formulo juicios sobre esas sensaciones y esos recuerdos, cuando sientó en ellos relaciones y descubro allí verdades, se trata todavía de cosas que pasan en mí. Pero cuando, como consecuencia de esos juicios, comienzo a sentir deseos y obro en consecuencia con

10. *op. cit.*, I pp. 48-66.

ellos, entonces yo obro sobre todo lo que me rodea. Mi voluntad, por tanto, convierte en realidad los resultados de todas mis otras facultades intelectuales" (11).

Las cuatro facultades mencionadas forman toda nuestra capacidad de pensar. Si examinamos las operaciones de nuestro espíritu, percibiremos la imposibilidad de descubrir alguna que no se relacione con aquéllas. Y, sin embargo, es fácil advertir que hacemos muchas cosas que no corresponden a ninguna de ellas. Esta contradicción, este "*embarras singulier*"; se resuelve enseguida si se tiene en cuenta que ninguna de las ideas que tenemos ahora son simples. Esto quiere decir que ninguna es producto de un único acto intelectual, que todas surgen por acción de varias facultades elementales, que son compuestas. Se trata, pues, de examinar cómo a partir de las cuatro facultades enumeradas aparecen todas las ideas compuestas. El carácter elementalista y asociacionista de la "ideología" se hace aquí patente. Como diría David Katz, en su conocida obra *La psicología de la forma*, helado de vainilla: frío + dulce + aroma de vainilla + blando + amarillo. Pero en esto Destutt no hace sino seguir los pasos de Condillac y de Locke. El átomo o el elemento es, para él, la sensación que experimentamos por primera vez: ésta es la idea absolutamente simple, el resultado de un único acto de pensar. Cuando a esta idea le agregamos un juicio en el cual decimos que es producida o causada por tal objeto, deja ya de ser simple y se convierte en una idea compuesta (acto de sentir + acto de juzgar), aunque todavía corresponde a un sólo hecho (esto es, a un hecho singular). Pero es preciso enfrentar nada menos que el problema de los universales, y Destutt cree resolverlo recurriendo a la memoria. Como consecuente sensualista no considera necesario introducir nada que vaya más allá de ésta, la

11. *op. cit.*, I p. 69.

cual, como vimos, no es para él sino un sentido de segundo grado. Cuando tenemos una sensación semejante a propósito de diferentes objetos (no olvidemos, sin embargo, que aún no se ha probado que exista algo fuera del sujeto), el recuerdo de dicha sensación se convierte en una idea general, que prescinde del tiempo, del espacio y de las características individuales de cada objeto. De tal modo, la idea del color rojo no es ya el recuerdo de la impresión causada por este o aquel cuerpo rojo. Mediante la conjunción de una serie de impresiones (de color, olor, sabor, etc.) se constituyen las ideas de los seres reales. Al reunir, pues, diversas ideas simples formamos las ideas compuestas de los seres individuales y, al separar de ellas algunas notas circunstanciales, las convertimos en ideas generales (es decir, en conceptos universales, aunque a Destutt no le guste esta palabra). Estas dos operaciones mentales bastan, para explicar la formación de todas las ideas compuestas y no incluyen en ningún caso elementos extrasensoriales. Destutt asume así plenamente su sensualismo y su empirismo. Y, en consecuencia, también su nominalismo. Por eso deja de advertir enseguida que en realidad nada existe fuera de los individuos y que las ideas generales (los universales de la tradición) no son seres reales que existan fuera de nosotros o de nuestro espíritu sino meras creaciones de éste. Con ello quiere decir "meros expedientes pragmáticos", a saber, maneras de clasificar las ideas o sensaciones que tenemos de los individuos. A mayor generalidad, mayor extensión (mayor cantidad de individuos comprendidos), y menor comprensión (menor cantidad de características individuales retenidas). Por eso, podemos afirmar de cada individuo todo lo que afirmamos de la idea general y no podemos afirmar a ésta todo lo que afirmamos de cada individuo. Pero ello no significa que la idea general sea causa de la verdad de la afirmación. Por el contrario, la certeza tiene siempre su origen en los hechos particulares (captados directamente por la sensación). Tal vez

nada define mejor el significado de la ideología del conde de Tracy que el simple hecho de que explique los universales como "ideas generales" y "compuestas" (12).

Pero hasta aquí no ha hablado sino de cambios de conciencia y todas las modificaciones han sido inmanentes al sujeto. A pesar de que, como vimos, varias veces Destutt ha supuesto la existencia de objetos exteriores al sujeto, nunca ha demostrado hasta ahora que las ideas o hechos de conciencia tengan una causa extra-mental o extra-subjetiva. Explícitamente reconoce que ni las sensaciones internas ni las externas (gustos, olores, sonidos), ni siquiera las visuales, nos dan a conocer otra cosa más que nuestra propia existencia. En esto concuerda, sin duda, con Condillac. Pero comienza a diferenciarse de él cuando examina el papel del tacto. Para Destutt, las sensaciones táctiles que tenemos sin realizar ningún movimiento son tan impotentes como todas las otras para revelarnos la existencia de objetos reales y extramentales. Igual que las otras, nos hacen sentir que sentimos y que existimos, pero no son capaces de revelarnos las causas de tales hechos. Un primer paso hacia el descubrimiento del mundo exterior se da cuando sentimos que uno de nuestros miembros se mueve por casualidad: cuando tal sensación desaparece por un obstáculo, nos damos cuenta de ello: Sin embargo, este primer paso no basta. En efecto, nada nos revela todavía por qué desaparece ni cuál es el obstáculo, ni siquiera si nosotros tenemos realmente miembros que se mueven. El segundo paso, que es el definitivo, se da cuando a la sensación de movimiento añadimos la voluntad, o sea, cuando la acompañamos con el deseo de volver a experimentarla. En tal caso, cuando la sensación deja de existir, adquirimos la certeza que tal hecho no depende de nosotros. Al mismo tiempo llegamos a ser conscientes

12. *op. cit.*, I pp. 74-106.

de nuestra propia existencia y de la existencia de la cosa que se opone y resiste. Pero cuando desde el comienzo no nos damos cuenta de esta segunda existencia, no tarda en llegar una serie de experiencias que nos la confirman, al enseñarnos que muchas impresiones de diversas índole dejan de existir siempre que aquel sentimiento de resistencia desaparece, y vuelven a existir cuando él aparece nuevamente. Tenemos, entonces, la certeza de que tales impresiones son efectos de aquel ser que tiene la capacidad de resistir y de oponerse a nuestro deseo de sentir el movimiento. En resumen: cuando el sujeto tiene conciencia de su voluntad y de su acción y simultáneamente de una resistencia que se opone a una y a otra, adquiere la seguridad de su propia existencia y de la existencia de una cosa exterior a él. Sabe que existe el yo y al mismo tiempo que existe el mundo. El vínculo entre uno y otro es, por un lado, la acción voluntaria y consciente; por otro, la resistencia. De esto se infiere que, si el mundo exterior o la materia no opusiera ninguna resistencia, sólo conoceríamos nuestra propia existencia. Más aún, en el supuesto de que la materia ofreciera resistencia al movimiento, si el sujeto no se moviera o lo hiciera, sin sentirlo ni quererlo, tampoco llegaría a conocer el mundo exterior. Un ser completamente inmaterial, sin cuerpo y sin órganos, no podría conocer nada más que su propia existencia. Y si nosotros mismos no fuéramos, al menos en parte, seres materiales, tampoco podríamos pensar como lo hacemos ni saber nada de lo que sabemos. Aquí es donde Destutt más se separa de Condillac, para quien el mundo exterior es revelado al yo simplemente por el tacto. Destutt hace intervenir en tal revelación al movimiento y, sobre todo, a la voluntad. De tal manera, va abriendo el camino que conduce del sensualismo de Condillac al voluntarismo de Maine de Biran, aunque, como advierte Mondolfo, el propio Condillac había preparado y en parte iniciado la marcha en esa direc-

ción (13). Destutt hace notar que si, mientras sólo conocemos nuestro propio yo percipiente, todas nuestras percepciones se confundieran entre sí a medida que se producen, no podríamos juzgar ni desear ni movernos según deseo, y tampoco llegaríamos a conocer las cosas del mundo exterior, pues esto supone, como antes dijo, un movimiento voluntario. El germen de tal error provenía del principio que dice: "Una sensación pura y simple nada nos enseña más que nuestra propia existencia". Y este principio, que se encuentra en el *Traité des sensations* de Condillac, fue llevado hasta sus últimas consecuencias por Destutt, según él mismo explícitamente reconoce. Supo, sin embargo, enmendar su error. Por eso sostiene en su *Ideologie* que únicamente los movimientos voluntarios pueden revelarnos la existencia de los cuerpos y del mundo exterior, pero que el hecho mismo de tener una sensación nos habilita para juzgar si ella es agradable o desagradable y, por tanto, para desearla o rehusarla. De tal manera, sin conocer otra cosa más que la existencia de nuestro propio yo percipiente, somos capaces de querer experimentar la sensación de movimiento. Por consiguiente, la pura sensación y la mera idea de nuestro yo que siente de una manera determinada hasta para originar recuerdos, juicios y deseos, esto es, para movilizar la memoria, el juicio y la voluntad. Destutt realiza así un esfuerzo por establecer una continuidad en el proceso del conocimiento y por evitar el abismo que siempre encuentran delante de sí los filósofos que parten de la pura inmanencia. El "cogito" cartesiano, herencia casi ineludible de la filosofía francesa (aun en los casos en que, como aquí, ésta se sitúa en las antípodas del racionalismo) plantea siempre el "escandaloso" problema del mundo exterior. Es claro que Destutt quiere evitar a toda costa el idealismo de Berkeley, ya que parece añorar el ma-

13. *op. cit.*, I pp. 107-142.

terialismo de Cabanis y de Lamettrie⁽¹⁴⁾. Nada tiene de extraño, por tanto, que dedique dos capítulos a estudiar las propiedades de los cuerpos, la posibilidad de medir dichas propiedades, las relaciones que éstas tienen entre sí. Movilidad, inercia e impulso son propiedades básicas, inseparables y correlativas. La extensión es la capacidad que tiene un cuerpo de ser recorrido por el movimiento: lo que es de este modo percibido es un *ser existente y real*; lo que al movernos no nos produce sensación alguna, es *la nada o el vacío*. La idea del espacio (lleno o vacío) se abstrae a partir de las dos anteriores, esto es, de las del *Ser* y la *nada*, vinculadas entre sí por sus relaciones con nuestros movimientos. Sin la idea de *extensión* resulta imposible concebir ninguna existencia real, ya que no podemos entender cómo podría existir algo que no estuviera en ninguna parte. Destutt sostiene así la misma concepción que Kant, el cual en su *Estética trascendental* considera al espacio como condición de posibilidad de toda percepción, pero, a diferencia de éste, no lo interpreta como una forma "a priori" de la sensibilidad sino como una idea que, aunque muy general, se infiere de otras más generales todavía (el ser y la nada, el movimiento), las cuales, a su vez, provienen de la experiencia sensible. También establece Destutt una original diferencia entre *forma* y *figura*. Para los filósofos escolásticos, la primera designa todo principio de determinación (y se opone, por tanto, a la materia); la segunda constituye un accidente de la sustancia material. Para el ideólogo, *forma* es lo que se reconoce en un cuerpo por el tacto; *figura* designa las variaciones que aquélla sufre para la vista (de acuerdo con las diferentes circunstancias y posiciones). Forma, figura, porosidad, divisibilidad, etc. suponen la *extensión*; la *duración*, en cambio, no, puesto que podría pertenecer a seres *inextensos* (si realmente pudiéramos concebirlos). Otra

14. *op. cit.*, I pp. 142-155.

vez, como Kant, advierte Destutt el carácter general y originario de la idea de *tiempo*. Pero también aquí, en lugar de interpretarla, como *La crítica de la razón pura*, cual una forma "a priori" de la sensibilidad, la deriva de ciertas experiencias sensibles, con lo cual, obviamente, limita su carácter originario. La mera conciencia de nuestro existir y la sucesión de nuestras sensaciones bastan para proporcionarnos la idea de *duración*. Sin embargo, si no tuviéramos conocimiento sino del yo y de los estados subjetivos, no podríamos alcanzar siquiera la idea de *tiempo*, que implica una *duración medida*, la cual exige, a su vez, las ideas de *extensión* y *movimiento*⁽¹⁵⁾.

La extensión, cuyas partes son distintas y permanentes, es, por naturaleza, mensurable. La duración, en cambio, cuyas partes son transitorias y confusas, no lo es. Hemos encontrado, sin embargo, un medio indirecto para medirla, estableciendo una unidad, que es el día. Lo que nos permite percibir los límites y las partes de dicha unidad es el movimiento, ya sea el del eje de la tierra, ya cualquier otro que relacionamos con éste. El movimiento, a su vez, como la duración misma, está compuesto de partes transitorias y confusas. Sin embargo, está fielmente representado por las partes de la extensión, ya que la propiedad que tiene un cuerpo de ser extenso no es para nosotros sino la propiedad de ser recorrido por el movimiento. Y, en términos generales, puede decirse que muchas otras propiedades de los cuerpos se reducen directa o indirectamente a la extensión, con cuyas unidades son medidos. Aquellas propiedades que, sin embargo, son irreducibles a la extensión no pueden ser medidas. De todas las clases de cantidad la extensión es la que puede dividirse mejor en partes precisas y permanentes. Esto lo hace eminentemente mensurable. Esto la hace también representable en escala reducida y explica por qué llega la

15. *op. cit.*, I pp. 155-173.

geometría fácilmente a la verdad y a la certeza. Las demás ciencias participan más o menos de esta facilidad, según sus objetos sean más o menos reducibles a medidas de extensión. La posibilidad de emplear el cálculo depende de lo mismo, ya que, al estar las distancias entre los números determinadas con rigurosa precisión, no se las puede aplicar sino a cantidades cuyas divisiones son también muy precisas. Las diferentes ciencias deben, pues, sus diferentes grados de claridad y de certeza a la naturaleza diferente a sus objetos y no a las operaciones intelectuales, que son siempre iguales. Sólo la ideología, esto es, el estudio profundo de nuestras facultades, podía llevarnos a descubrir esta verdad. Lo cierto es que estas ideas de Destutt son un buen punto de partida, en la filosofía francesa, para las reflexiones que en los últimos años del siglo iniciará Bergson en *Essai sur les données immédiates de la conscience*, *La pensée et le mouvant*, etc., reflexiones que, de hecho, parten de Spencer y el positivismo, pero prolongan la línea que sale de Destutt y Laromiguière y pasa por Maine de Biran⁽¹⁶⁾. Otras facultades de las cuales se ha hablado, dice Destutt, o no son tales o están compuestas por las ya examinadas. Así, la *atención*, entendida como el estado del hombre que quiere sentir, juzgar u obrar, es un efecto de la voluntad y no una facultad particular; la *reflexión* es el estado en que el sujeto se sirve de la sensibilidad y de la memoria para formular un juicio; el *raciocinio* es la repetición del acto de juzgar; la *imaginación* es el empleo de todas nuestras facultades intelectuales para formar nuevas combinaciones. Y en cuanto a las *pasiones*, son puras sensaciones internas o sensaciones unidas a un deseo y, a veces, a un juicio⁽¹⁷⁾. Destutt no puede rehuir enteramente el problema de las relaciones entre las facultades psíquicas y las fuerzas biológicas. Admite ignorar cómo sentimos por medio de los nervios y

16. *op. cit.*, pp. 173-209.

17. *op. cit.*, pp. 210-229.

nos movemos por medio de los músculos, pero concluye por reconocer la existencia de una fuerza vital. Esta, sin embargo, no es para él sino un resultado de las combinaciones químicas que, durante cierto tiempo, originan un orden particular (el de los organismos), y luego, por circunstancias desconocidas, retornan al dominio de las leyes generales (el de la materia inorgánica). El acto de sentir constituye un efecto especial del acto de moverse. Es claro que, a pesar de la resonancia romántica que la expresión "fuerza vital" tiene, Destutt está más cerca de Cabanis que de sus contemporáneos germanos, Schelling y Oken (*Lehrbuch der Naturphilosophie*)⁽¹⁸⁾.

Todos los movimientos conscientes están sometidos en diversa medida a nuestra voluntad; los no conscientes son ajenos a ella. Los juicios surgen necesariamente de las sensaciones que son su objeto, pero las sensaciones mismas pueden, hasta cierto punto, experimentarse a voluntad. Cuando movemos nuestros miembros lo hacemos con frecuencia gracias a un deseo, pero ignoramos los medios por los cuales el movimiento se produce. Los movimientos internos de donde nuestros deseos surgen no están, muy por su parte, originados en otros deseos; pero, como son producto de sensaciones externas sobre las cuales se ejerce la acción de nuestra voluntad, bien puede decirse que los deseos anteriores influyen sobre los posteriores⁽¹⁹⁾.

Después de haber tratado de los efectos que produce en nosotros la frecuente repetición de los mismos actos, esto es, de la formación del hábito (tema que retomaría algunos años después Maine de Biran)⁽²⁰⁾ y del gradual perfeccionamiento de nuestras

18. *op. cit.*, pp. 229-238.

19. *op. cit.*, pp. 239-252.

20. *op. cit.*, pp. 253-284.

facultades intelectuales (no sin abrir terreno a una filosofía de la historia como la del ideólogo Condercet)⁽²¹⁾, se ocupa Destutt de los signos de las ideas, esto es, del lenguaje⁽²²⁾, con lo cual prepara el tránsito de la Ideología propiamente dicha (primera parte de los *Elementos de Ideología*) a la *Gramática* (segunda parte).

EL PRINCIPIO DEL ARTE EN EL SIGLO XVIII

Los trabajos y estudios de los integrantes de la Escuela de las "Ciencias del espíritu" -Dilthey, Windelband y fundamentalmente Cassirer- destacaron la importancia de la Estética en el interior del principio de la filosofía sistemática del Siglo de las Luces. En su afán por llegar a la pura forma lógica del entendimiento el creador de las manifestaciones de la ciencia y de sus productos empíricos hasta ese momento aún no elaborados, se avanza en la búsqueda de un principio de unificación, de un principio de cohesión interna, también para los productos del arte. Se prescribió la existencia de un todo racional, de allí que cada ciencia debía recibir un contenido y función filosófica del entendimiento, del lugar y del punto de vista que ocupa en este todo formalizado según razón. Que cada ciencia para alcanzar esta categoría debe necesariamente subordinarse al género común designado como saber, pero, al mismo tiempo, para preservar su autonomía y especificidad reclama la posesión de un objeto propio y de una particular modalidad de aprehensión de ese objeto así; pues, su cometido haerse cargo de una tarea propia, determinada y liberada a cumplimiento de un modo característico. Precisamente todos los intentos que en la primera mitad del Siglo XVIII pretendían hacer de la Estética una ciencia, se debaten en la indagación

21. *op. cit.*, 284-301.

22. *op. cit.*, 302-388.

VICTORIA DE STEFANO

EL PRINCIPIO DEL ARTE EN EL SIGLO XVIII

Los trabajos y estudios de los integrantes de la Escuela de las "ciencias del espíritu" -Dilthey, Windelband y fundamentalmente Cassirer- destacaron la importancia de la Estética en el interior del principio de la filosofía sistemática del Siglo de las Luces. En su afán de someter a la pura forma lógica del entendimiento el espectro de las manifestaciones de la ciencia y a sus productos empíricos hasta ese momento aún no elaborados, se avanza en la búsqueda de un principio de unificación, de un principio de conexión interna, también para los productos del arte. Se presupone la existencia de un todo racional, de allí que cada ciencia deba recibir su contenido y función filosófica del entendimiento, del lugar y del punto de vista que ocupa en este todo formalizado según razón. Cualquier ciencia para alcanzar esta categoría debe necesariamente subordinarse al género común designado como saber, pero, al mismo tiempo, para preservar su autonomía y especificidad reclama la posesión de un objeto propio y de una particular modalidad de aprehensión de ese objeto: será, pues, su cometido hacerse cargo de una tarea propia, determinada y llevada a cumplimiento de un modo característico. Precisamente todos los intentos que en la primera mitad del Siglo XVIII pretenden hacer de la Estética una ciencia, se debaten en la indagación del principio y regla de razón que convalida esta pre-

tensión.

El examen a que Cassirer somete las diversas doctrinas de ese período está dirigido a resaltar los esfuerzos y aportes que ellas representan en ese sentido; tratan de hallar para la comunidad del saber existente un sentido decididamente más riguroso que las simples relaciones de dependencia establecidas por los primeros grandes sistemas racionalistas (Descartes, Malebranche, Berkeley). Se quiere llegar a una unidad de naturaleza postulándose la conexión casual inmanente de todos los fenómenos y, en consecuencia, la posibilidad de su conocimiento a partir de la relación intrínseca de las categorías racionales correspondientes. Se impone un sistema formal, coherente, orientado a los aspectos fenoménicos captables por el entendimiento y, en cualquier caso, dominables y previsibles. El ejemplo más operante es el de Kant y las tres críticas: la relativa a la esfera del sujeto cognoscente, la crítica de la razón práctica y la crítica de la facultad de juzgar, de la sensibilidad.

El racionalismo moderno se acoge a la pretensión de ser el método universal para el conocimiento de todo el ser, de allí se desprende la necesidad del sistema y de un lugar propio dentro de él para las facultades del hombre: la facultad de conocer, el sentimiento de placer o displacer y la facultad del deseo.

La Estética anterior a Kant se debatía entre la determinación de las normas generales que rigen la formación del arte como objetividad (lo que no podía establecer de ningún modo las exigencias racionalistas) y la descripción por medio del análisis de la subjetividad estética.

Con Kant la sistematización racionalista llega, salvando los escollos de los planteos de sus predecesores, a la formulación consecuente de ese principio

de razón; establece la ley que hace posible *a priori* la esteticidad, que delimita su campo y determina su especificidad. En este sentido es el punto culminante de la lucha empeñada por la fundamentación autónoma de la Estética: destaca el papel activo del hombre como productor y receptor de formas estéticas, centra en una facultad humana, aún cuando formal, la actividad estética.

La segunda mitad del siglo XVIII se preocupa, después de establecida la autonomía de la Estética como disciplina científica sometida a un principio formal, por aquel aspecto de la Estética que Kant ha dejado formalmente negado: su carácter objetivo. Sin embargo, de las consideraciones kantianas se desprende un pensamiento profundo, aquel de que en lo bello se realiza el acuerdo entre lo particular y lo general.

Kant no desarrolla el alcance ni la fecundidad de este pensamiento. Pero el hecho de que lo bello ocupe el término medio entre las dos grandes facultades, entre el intelecto (principio de la necesidad fenoménica) y la razón (principio de la libertad moral), se yergue como problema programático para el período de la filosofía clásica posterior. La facultad de juzgar vincula, pues, en un conocimiento intuición y concepto y define un campo de la experiencia en el que la antítesis entre fenómeno y noumeno posibilita la conciencia de su unidad intrínseca. Kant ha entrado directamente al problema del "entendimiento intuitivo", para el cual el contenido no es dado sino producido, es espontáneo y no receptivo, y para el cual su calidad efectiva se da tanto en el conocimiento como en la intuición⁽¹⁾.

1. Cfr. Lukács. *Historia y conciencia de clase*, pp. 186-187.
También Antonio Banfi, *Filosofía del Arte*, pp. 183-187.

Este postulado crece en la obra de sus sucesores hasta convertirse en problema de la dialéctica de los grandes sistemas de la filosofía: Fichte, Schelling y Hegel. Pero es también el problema que en una forma más vital y concreta atacan los artistas de la época tanto en sus escritos teóricos como en sus producciones artísticas (la "educación estética" en Schiller, lo "típico" o "característico" en Goethe).

El siglo XVIII se ocupa activamente del arte y de la estética como nunca antes lo había hecho otro pensamiento o cultura. Se da el caso de que algunos filósofos hallan entrada a la historia de la filosofía exclusivamente por su tratamiento de los problemas estéticos (Dubos, Bouhours, Burke, Hutcheson, Sulzer, etc.). Por otra parte, las fronteras entre el artista y el filósofo se diluyen en relaciones que resultan cada vez más problemáticas. El contenido teórico se presenta en configuraciones sensibles altamente valiosas desde el punto de vista artístico, la belleza de las formas aparece infionada de contenidos intelectuales, históricos, sociales y científicos naturales, en rudo desmedro de las formas clásicas. Se inicia con las novelas de Diderot y Rousseau, persiste en el teatro histórico y los escritos de Schiller y alcanza su mayoría de edad en el *Fausto* de Goethe.

Todos los elementos, las líneas de unión y de contraste de la esforzada aproximación al arte encuentran cabida y resolución en el imponente resumen crítico-enciclopédico de la historia de la literatura y el arte contenido en las *Lecciones de estética* de Hegel. En la *Fenomenología* se cumple la transición que va de las categorías subjetivas de la estética a los contenidos históricos del arte. El sistema hegeliano realiza la exigencia programática kantiana de hallar entre lo singular sensible y lo universal (la Idea) la individuación de la particularidad como función mediadora de los opuestos.

Para Hegel la estética es la teoría filosófica de lo bello y, en concreto, del Arte. Esta definición parte de la reflexión que ha extraído empíricamente los momentos constitutivos de la artisticidad, considerando el arte un producto de la *techne* humana, determinado por la contemplación sensible y por el goce que de ella deriva; goce que posee una finalidad propia independiente de objetivos prácticos. Este motivo de libertad hace que los momentos de la artisticidad no pueden definirse según el criterio de verdad —como lo intentaba la teoría estética clásica siguiendo la tradición aristotélica— y, al mismo tiempo encontrar en ella una coordinación propia y específica, por el contrario deben remitirse a una síntesis teórica que reconduzca la estética a un principio de validez universal. Esta exigencia sistemática que se postula por primera vez con toda evidencia y rigor en la estética kantiana, se plasma en la cultura y el arte mismo a través de los planteamientos de Winckelmann, Schiller y los románticos, y en términos filosóficos llega a su propia definición con Schelling. La estética hegeliana, que se dirige a reunir y superar este esfuerzo de fundamentación de estética filosófica, está evidentemente conformada por la trabazón del sistema. Así, pues, el espíritu absoluto se eleva hacia lo más alto de la vida espiritual a través del arte, la religión y la filosofía: el arte es el revelarse de lo Absoluto como intuición, en la religión se revela como representación su objetividad se configura míticamente y es trascendente al mundo de la naturaleza y del espíritu, en la filosofía lo absoluto se revela en la forma del pensamiento que es la forma de su propia realidad⁽²⁾.

De esta posición del arte en el desarrollo del

2. Cfr. Antonio Banfi, *Filosofía del Arte*, pp. 213-226.

Cfr. G. Lukács, *Aportaciones a la historia de la estética*, (1966), pp. 110-175.

Espíritu Absoluto se desprende la importancia del contenido en la estética de Hegel y el interés que lo mueve por todos los contenidos espirituales del arte (éticos, políticos, religiosos), como el seguimiento que hace de la compleja fenomenología del arte en sus relaciones con la cultura y los campos del saber. Con Hegel concluye y se resuelve la sistematización de la estética. Se cumple un ciclo de la filosofía idealista.⁽³⁾

Después de este esbozo panorámico de la historia del siglo XVIII como esfuerzo sostenido en la búsqueda del *principio del arte* dentro del sistema teórico, habría que formularse la pregunta, ¿por qué la cuestión de la estética se convierte en una discusión de tanta relevancia en la filosófica?

La respuesta de Cassirer se construye sobre las necesidades del desarrollo del racionalismo. La racionalidad consiste en "efectuar una conexión sistemática, ya sea al subir a los géneros superiores como al descender a las especies inferiores".⁽⁴⁾ El elemento sistemático del conocimiento es su conexión de acuerdo a un principio. En la implementación del sistema universal, del viejo ideal cartesiano de *mathesis universalis*, se impone una ley, un orden científico unitario, y el conocimiento de los hechos se deduce de este principio: conocimiento es subsumir bajo principios, y es el juicio lo que incorpora lo particular al sistema. La ley, el principio, debe valer tanto para la estética como para los otros saberes, debe abarcar todas las relaciones de los hombres y todas las facultades de su alma sin residuo. Cassirer relaciona la voluntad de totalidad del siglo con el surgimiento de una nueva antropología filosófica, para la cual reviste

3. Cfr. G. Lukács, *Aportaciones...*, pp. 125-160.

G. Lukács, *Prolegómenos a una estética marxista*, (1965) pp. 41-71.

4. Kant, *Crítica de la Razón Pura*, Losada, 1960, p. 427.

fundamental importancia el lugar de lo finito, de lo particular en lo infinito, el punto de inserción del sujeto individual con la naturaleza y su correlato, la razón ("Esta concordancia de la naturaleza con nuestra facultad cognoscitiva se halla... prespuesta a priori por el juicio").⁽⁵⁾

"Desde un nuevo punto se nos muestra otra vez que comienza a operarse en el pensamiento del siglo un cambio radical en los criterios habituales. Este cambio se refiere a la relación entre el entendimiento humano y el divino, entre el *intellectus ectypus* y el *intellectus archetypus*, y apunta cada vez con mayor claridad. Ya no se trata, como en los primeros grandes sistemas metafísicos del siglo XVIII, en Malebranche o Spinoza, de resolver sencillamente lo finito en lo infinito, eliminándolo de este modo. Lo que se pide ahora es la afirmación de su peculiaridad frente a esta medida suprema; y, al tiempo que se reconoce su naturaleza específica, se la defiende y afirma. Cuando al fundamentar la estética sistemática se propugna la autonomía de lo bello no se hace sino proclamar implícitamente este derecho básico de la naturaleza finita y su forma de ser independiente y peculiar".⁽⁶⁾

Lukács, quien no sólo en *El alma y las formas* y la *Teoría de la novela* sino también en *Historia y conciencia de clase* se encuentra bajo la esfera de influencia de los maestros de las "ciencias del espíritu", retoma el hilo conductor de los planteamientos de Cassirer so-

5. Kant, *Crítica de la Razón Pura*, Losada, 1960, p. 427.

6. Cassirer, *Filosofía de la Ilustración*, FCE, México, 1975, p. 384. Cfr. Cassirer, *Antropología filosófica*, FCE, México, 1951, pp. 195-221. *El problema del conocimiento en la filosofía y en la ciencia de la época moderna*, FCL, Tomos II y III, 1965.

bre la filosofía del iluminismo: descripción del sistema como conexión formalizada, como unidad racional que abarca todas las posibilidades de la objetividad y del conjunto de las relaciones sujeto-objeto; caracterización del período como empeño radical orientado hacia el conocimiento claro y seguro de lo singular a través de la unificación formal y la concentración lógica rigurosa, como tendencia a buscar la unidad interna del espíritu en sus diversos peldaños y, por último, reconocimiento de la intuición como principio sobre el que descansa la posibilidad de la Estética y de la síntesis que supere el desgarramiento en teoría y práctica, en razón y sensibilidad, en forma y materia, por medio de un movimiento interno al hombre (Cassirer desarrolla este punto —intuición, espontaneidad, creatividad— en su *excursus* sobre la doctrina de Shaftesbury, que tanta influencia tendría posteriormente en la estética de la filosofía clásica alemana. (7)

Este último aspecto será utilizado por Lukács como base para su desarrollo del *principio del arte*. Se liga el problema de la intuición con el de la producción del objeto. Afirma que la filosofía moderna se plantea el problema de no aceptar el mundo como algo que ha nacido con independencia del sujeto conocedor, sino entenderlo como *producto propio* (8):

"Partiendo de la duda metódica, del *cogito ergo sum* de Descartes, pasando por Hobbes, Spinoza, Leibniz, hay aquí un camino de desarrollo rectilíneo cuyo motivo decisivo, presente en múltiples variaciones, es la idea de que el objeto del conocimiento puede ser conocido por nosotros porque y en la medida en que ha sido producido por nosotros mismos. Y los métodos de la matemática y de la geometría, el método construc-

7. Cassirer, *Filosofía de la Ilustración*, ed. cit., pp. 348-362.

8. *Historia y conciencia de clase*, ed. cit., pp. 155-167,

tivo, de producción del objeto a partir de los presupuestos formales de una objetividad en general, y luego los métodos de la física matemática, se convierten así en indicadores y en criterios de la filosofía, del conocimiento del mundo como totalidad"(9).

En las páginas subsiguientes Lukács sigue en su análisis de la problemática de la filosofía clásica hasta la consideración última, afirmando que el programa sistemático apuntaba el descubrimiento del punto unitario que hiciera comprensible deducir y "producir" la dualidad de sujeto y objeto en la empiria. "...Se produce la exigencia de entender todo lo dado, a partir del sujeto-objeto idéntico, como producto de ese idéntico sujeto-objeto, y toda dualidad como caso especial derivado de esa unidad primigenia... pero esa unidad es *actividad*".(10)

En el capítulo sobre "Las antinomias del pensamiento burgués", al referirse a la dualidad insuperable de razón práctica y razón pura, al hombre dividido en sistemas parciales, en contrapuestos que han adquirido sustantividad autónoma, sostiene que el punto de superación de las antinomias se puede dar por vía mitológica en una construcción trascendental. De este modo Kant se propondrá demostrar en la *Crítica*

9. *Ibid.*, p. 155. Esta cita va acompañada de una nota de Lukács que dice: "Cfr. Tönnies, *Hobbes' Leben und Lehre* (Vida y doctrina) y sobre todo Cassirer, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit* (El problema del conocimiento en la filosofía y en la ciencia de la época moderna). Las afirmaciones de este libro, de las que veremos a hablar, tienen mucho valor para nosotros por haber sido conseguidas desde un punto de vista completamente distinto del nuestro y describir, sin embargo, la misma evolución, la influencia del racionalismo matemático, científico- 'exacto', en el origen del pensamiento moderno".

10. *Ibid.*, p. 169.

de la razón práctica que las barreras insuperables, desde el punto de vista teórico, serán superables prácticamente, y Fichte situará la acción en el centro metódico de la filosofía total unitaria⁽¹¹⁾, entendiendo la acción como el punto que enlaza ambos mundos, el del ser y la finitud y el del infinito y lo suprasensible.

De hecho la exigencia unitaria, la exigencia de una realidad en cuanto totalidad, se convierte en la cuestión metódico-problemática de la filosofía clásica, se resuelve para el hombre, no ya como sujeto cognoscente sino como sujeto práctico, en una esfera de relaciones en las cuales se pretende armonizar lo singular con lo universal, en aquel dominio del obrar en el que puede reconocerse en su producto, en el que su espíritu no se manifiesta como la "bolsa anímica" que contiene sus facultades sino más bien como el conjunto armónico de razón y sentimiento, razón y naturaleza. En la persecución de esta esfera de relaciones, la reflexión tiene necesariamente que toparse en el camino con la evidencia de que el obrar, la actividad posee un "ámbito de realización concreto y real, que es el arte". Lukács considera que sobre este aspecto descansa la creciente significación e importancia problemático-histórica de la teoría del arte y de la estética en la concepción global del mundo del siglo XVIII:

"...lo interesante en este punto es la importancia ideológica, para el sistema teórico, que alcanza en esta época el *principio del arte*. Ese principio es la producción de una totalidad concreta a consecuencia de una concepción de la forma que se orienta precisamente al contenido concreto de su sustrato material y que, por lo tanto, es capaz de disolver en el todo la relación "casual" entre los elementos y el todo mismo, superando

11. *Ibid.*, p. 169.

así, como contrapuestos sólo aparentes, el azar y la necesidad. Como es sabido, ya Kant ha atribuido a este principio, en la *Crítica de la Facultad de Juzgar*, la función medidora entre los contrapuestos que sin él son irreconciliables; o sea, la función que consume el sistema... Fichte ha enunciado programática y tajantemente la función metódica que debe atribuirse a ese principio: el arte 'convierte en común el punto de vista trascendental', esto es, en el arte se tiene completamente realizado lo que para la filosofía trascendental parecía ser un postulado -sumamente problemático- de la explicación del mundo; el arte es una prueba de que ese postulado de la filosofía trascendental se sigue necesariamente de la estructura de la conciencia humana, y está arraigado en ella con esencial necesidad".(12)

Se encuentra, pues, en el terreno de las concreciones y realizaciones del hombre, en el ejemplar artístico, un producto genuino de la espontaneidad, pero también de la subjetividad integrada, en el cual se hace visible, inmediatamente legible, la concreción bajo una forma única de lo universal, algo en lo cual lo infinito se resuelve bajo forma finita. Es, en efecto, el autodesarrollo de la problemática teórica, la necesidad de resolver aún desde el punto de vista de la teoría los problemas que suscita y plantea por sí misma, lo que impulsa al pensamiento en esa dirección.

Tal como lo sostiene Lukács, la grandeza y tragedia de la filosofía clásica alemana está en llevar hasta el final todas las antinomias, en ser consecuentemente consigo misma, y, al mismo tiempo, intuir el camino hacia sus salidas, las vías de posible acceso a sus soluciones. En la filosofía clásica el racionalismo formal sólo se rebasa programáticamente en la indi-

12. *Ibid.*, pp. 185-186.

cación de un camino hacia lo concreto. El camino trazado será precisamente el que se orienta a la fundamentación del "entendimiento intuitivo" y que se convertirá en la piedra angular de las posiciones filosóficas de Fichte, Schelling y Hegel.

Como es bien sabido para Lukács el problema encontrará su resolución idealista objetiva en la dialéctica de Hegel y su superación dialéctica concreta en el materialismo histórico⁽¹³⁾, el cual lleva a su realización la tarea que Hegel le proponía a la razón en la *Diferencia entre el sistema de Fichte y el de Schelling*:

"Los contrapuestos que antes eran significativos bajo la forma de la materia y el espíritu, el alma y el cuerpo, la fe y el entendimiento, la libertad y la necesidad, etc., y en esferas más limitadas, también de otros muchos modos, con lo que cargaban con todo el peso de los intereses humanos, se han transformado, en el proceso de la cultura, en la forma de las contraposiciones de razón y sensibilidad, inteligencia y naturaleza, y, para el concepto general, en la forma de la subjetividad absoluta y la objetividad absoluta. Superar esas contraposiciones cristalizadas es el único interés de la razón"⁽¹⁴⁾.

13. Cfr. Lukács, *El joven Hegel*, Grijalbo, 1972, pp. 336-346, 433-439.

14. Editions Ophrys, Gap, 1964, p. 32.

CARLOS PAVAN

FOUCAULT, NIETZSCHE Y LA HISTORIA DE LA DISCONTINUIDAD

En una entrevista Foucault manifiesta gran asombro al enterarse que una edición del *Petit Larousse* lo define como "Filósofo que fundamenta su teoría de la historia en la discontinuidad". "Esto me deja sin palabras -declara Foucault-. Probablemente no me expliqué a fondo en *Las palabras y las cosas*."⁽¹⁾

El filósofo sabe muy bien cuán arduo y complicado es su concepto de la historia. Complejo entramado de nociones, la concepción foucaultiana, finamente tejida con delicados, a veces, invisibles hilos, representa una etapa fundamental en el desarrollo de la cultura europea contemporánea. Por eso, vale la pena analizar semejante construcción teórica buscando determinar el sentido y el alcance de la propuesta, delimitando sus perfiles y denunciando, de ser necesario, sus límites.

En el marco de la historiografía occidental, podemos afirmar que el siglo XX es, sin duda, el siglo de oro de la historia. La disciplina que abriga la pretensión de reconstruir el pasado, se ha transformado en una ciencia, y en una ciencia que quiere ocupar el máximo grado del saber. Desde Leopold

1. M. Foucault, *Microfísica del Potere*, trad. It., Torino, Einaudi, 1982, p.6.

von Ranke hasta Jules Michelet, la historia se ha convertido en un conocimiento que aspira conquistar las más altas cumbres de la geografía espiritual. Hegel lo ha dicho: la razón gobierna al mundo y tal razón es historia.⁽²⁾ Sin embargo, precisamente cuando el nuevo y antiquísimo saber parece haber llegado a su máximo esplendor, empiezan a aparecer peligrosas grietas que amenazan la estabilidad del edificio recién construido. Nos referimos, evidentemente, a la segunda de las consideraciones intempestivas de Nietzsche: *En torno a la utilidad y al daño de la historia*. Este ensayo, publicado en 1874, es una crítica contundente, implacable, que, con tonos ásperos y severos juicios, denuncia la historia como una sutil y tremenda enfermedad, morbo paralizante, fiebre delirante que detiene la marcha de la vida. "Nosotros queremos servir la historia en los límites en los que ella sirve para la vida".⁽³⁾ Este es el espíritu que, como veremos, anima la reflexión del gran filósofo.

El hombre envidia la serena felicidad del animal; pero si pudiese preguntarle la razón de semejante estado, recibiría una trágica respuesta. El animal no puede hablarnos de su dicha porque es su destino olvidar inmediatamente lo que piensa: más bien, tam-

2. G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla storia della Filosofia*, trad., It., Firenze, La Nuova Italia, 1972, t. 1, p.7.

3. F.W. Nietzsche, *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, trad. It., Roma, Newton Compton, 1988, p.35 (desde este momento el texto se citará con la siguiente sigla UD).

La afirmación de Nietzsche que hemos citada debe ser tomada muy en cuenta. En efecto a menudo se ha creído que la intención del filósofo alemán en el ensayo en cuestión ha sido la de abandonar la historia. Farolfi, por ejemplo, refiriéndose a la segunda intempestiva, escribe: "el olvido de la historia, no su conocimiento, era necesario a la acción vital". AA.VV. *La cultura del 900*, Milano, Mondadori, 1981, p.249. Semejante afirmación es del todo falsa.

poco puede darnos esta respuesta porque ya no la recuerda.⁽⁴⁾ El hombre es tal por su memoria y su memoria es la fuente de la historia. La historia es, pues, la humanidad del hombre. Sin embargo, el peso del pasado produce daños catastróficos. Si queremos vivir, si queremos que la vida llene nuestra sangre y brote de nuestro ser, debemos saber olvidar: la animalidad que hay en nosotros reclama sus derechos.⁽⁵⁾ El hombre debe saber vencer el vértigo del presente, desprenderse del pasado y vivir el momento en su más pura presencialidad.⁽⁶⁾ Parece que Nietzsche nos está invitando al olvido, a la rebelión anti-histórica, pero no es así. Si, por un lado, podemos decir que la historia no hace historia, por el otro debemos poder demarcar con precisión semejante diáfora. En efecto, lo histórico y lo no-histórico son ambos esenciales.⁽⁷⁾

4. "El hombre preguntó una vez al animal: ¿Por qué me miras solamente, sin hablarme de tu felicidad? El animal quería responder diciendo: La razón de ello es que olvidó inmediatamente aquello que quería decir -pero olvidó también inmediatamente esta respuesta y calló: así el hombre se asombró". UD, p.37.
5. "Si aquello que mantiene en vida lo viviente y que continúa a impulsarlo a vivir es, en cierto sentido, una felicidad, buscar una nueva felicidad, quizás ningún filósofo tiene más razón que el Cínico, porque la felicidad del animal, como perfecto Cínico, es la prueba del cinismo... Pero tanto en la más pequeña felicidad como en la más grande, es siempre la misma cosa que hace que la felicidad sea felicidad: el poder olvidar o, con expresión más docta, el poder sentir, mientras ella dura, de manera no histórica". UD, p.38.
6. "Quién no sabe sentarse en el borde del momento, olvidando todo el pasado, quien no sabe erigirse en un punto sin vértigo y miedo como una diosa de la victoria, nunca sabrá qué es la felicidad y, peor todavía, no hará nunca algo que haga felices a los demás". *Ibid.*
7. "lo que no es histórico y lo que es histórico son igualmente

Nietzsche distingue tres actitudes historiográficas y las considera no cuales tumores que hay que extirpar, sino en tanto aspectos del ser viviente. La historia puede contarse utilizando el registro monumental, la óptica del coleccionista de antigüedades y la ácida descripción del crítico.⁽⁸⁾ Cada una de tales modalidades corresponde a distintas exigencias, distintas aspiraciones humanas. La historia monumental es el relato que el hombre de acción elabora para avanzar en su camino hacia la meta. Es la historia del hombre en busca de gloria: la epopeya del hombre faústico.⁽⁹⁾ Sin embargo, precisamente por tal razón, este registro hermenéutico del pasado no es confiable: su objetividad es mínima, su verdad es mítica.⁽¹⁰⁾

te necesarios para la salud de un individuo, de un pueblo y de una civilización". UD, p.40.

8. "La historia es propia del viviente bajo tres aspectos: lo concierne como ser activo y que tiene aspiraciones, como ser que conserva y venera, como ser que sufre y que anhela la liberación. A esta triplicidad de relaciones corresponde una triplicidad de tipos históricos: en el sentido que es posible distinguir una especie de historia monumental, una arqueológica y una crítica". UD, p.45.
9. "es el pensamiento fundamental de una fe en la humanidad que se expresa en la exigencia de una historia monumental. Pero precisamente semejante exigencia que lo grande tenga que ser eterno, produce la lucha más terrible". UD, p.46.
10. "Hasta que el alma de la historiografía se identifica con los grandes impulsos que de ella recibe el hombre poderoso, hasta que el pasado debe ser descrito como digno de imitación, como imitable y posible por segunda vez, ella corre siempre el riesgo de ser de alguna manera alterada, embebida con una nueva interpretación y así emparentada con la invención personal; hay períodos completamente incapaces de saber elegir entre un pasado monumental y una ficción mítica". UD, p. 48.

La historia del amante de las antigüedades, la historia arqueológica, es la historia que nos identifica con el pasado, con los detalles de su existencia diaria. El historiador se hunde en el pasado de su ciudad, de sus muros, de sus tesoros y entonces olvida el ahora, deslumbrado por la admiración de lo que fue. La historiografía arqueológica anula el presente recordando el pasado, subestima el ahora porque deforma el antes.⁽¹¹⁾ Es la historia del *laudator temporis acti*, del reaccionario cegado por el esplendor de un pasado que lo aplasta. *Magister est prioris posterior dies*: esta sentencia que quizás haya pronunciado Pindaro, enuncia aquello que la historia arqueológica no sabe comprender.

Es de la consciencia de semejante límite que nace la historia crítica, la narración que sabe diluir el pasado, demoler su granítica presencia, invertir el camino de la razón platónico-aristotélica, realizar el presente. Y es que la crítica es, para Nietzsche, la condición única para desembarazarse del pasado y edificar el ahora. La historia crítica sabe escudriñar en lo inconfesado de nuestras raíces, sabe ver el mal allí donde la historia monumental y arqueológica ven solo la luz del bien. Pero aquí también se esconde un peligro: la destrucción del pasado puede degenerar en aniquilación del presente.⁽¹²⁾ Llegado a este momento de su análisis, Nietzsche señala: "Estos son

11. "Ella en efecto tiene solamente la posibilidad de conservar la vida, y no de generarla; y así subestima siempre aquello que deviene, porque no tiene hacia él ningún instinto divinadorio". UD, p. 53.

12. "El pasado es considerado críticamente, entonces empuñamos el cuchillo y descubrimos sus raíces, entonces pisamos todos los sentimientos reverenciales. Es siempre un proceso peligroso, esto es, peligroso para la vida misma... Porque nosotros somos ahora también los resultados de anteriores generaciones, de sus extravíos, pasiones y

los servicios que la historia puede ofrecer a la vida: cualquier persona y cualquier pueblo necesita, según sus propios fines, sus fuerzas y sus necesidades, de cierto conocimiento del pasado, como historia monumental, como arqueológica, como crítica: pero no es la necesidad de un grupo de pensadores puros, dedicados solamente a mirar la vida, o de individuos deseosos de conocer, que sólo el conocimiento satisface, cuyo único fin es el de acrecentar el conocimiento, sino la necesidad que tiene como fin la vida y, por ende, está bajo la hegemonía y la guía suprema de esta finalidad".⁽¹³⁾ Pedimos disculpa por la larga cita, pero era necesaria. Demasiadas veces los críticos han insistido en el "anti-historismo" nietzschiano y esta es una mentira. Nietzsche no es enemigo de la historia sino del historicismo: y, sobre todo, del historicismo de cuño hegeliano.

errores". UD, p.54.

13. UD, p.55. Es evidente que la historiografía crítica de Nietzsche no debe confundirse con la "filosofía crítica de la historia" que Marrou ha analizado en su libro *De la connaissance historique*, en 1954. En efecto, el historiador francés, uno de los más connotados conocedores de la cultura y del cristianismo antiguos, autor de una obra maestra como *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, concibe el conocimiento histórico en tanto manifestación epistemológica de una postura filosófica de corte kantiano. En su libro dedicado al análisis de la noción de historia, escribe: "diremos que el objeto de la historia, en cierto sentido, se nos presenta antológicamente, es decir, como noúmeno: el ciertamente existe, ya que, en caso contrario, la misma noción de conocimiento histórico sería absurda: por otro lado, no podemos describirlo, porque, en el momento mismo en el que se adquiere, se adquiere en cuanto conocimiento y, por lo tanto, ya ha sufrido una metamorfosis que nos los presenta como reformulado mediante las categorías del sujeto cognoscente" *La conoscenza storica*, trad. it., Bologna, Il Mulino,

Hegel es uno de los pocos filósofos citados en la segunda intempestiva y, al hacerlo, Nietzsche destila un furor crítico rabioso. Sentencia nuestro autor: "Creo que en este siglo no haya habido ninguna peligrosa oscilación o cambio de dirección de la cultura alemana, que no se haya vuelto aún más peligrosa, por la enorme influencia..., de esta filosofía, es decir, de la hegeliana".⁽¹⁴⁾ La filosofía de la historia elaborada por Hegel representa para Nietzsche la peor de las amenazas para la cultura alemana porque el padre del historicismo ha logrado pensar la realidad en términos heracliteos -la radical historicidad de lo real- y, al mismo tiempo, ha enfrentado ese eterno devenir evitando el escepticismo relativista y considerando el presente cual necesario resultado del desarrollo de la idea.⁽¹⁵⁾ La historia, vista a través de las categorías hegelianas, se transforma en un insensato triunfalismo cuyo resultado es el de paralizar el entusiasmo creador sumergiendo el sujeto en una

1962, p. 38. El intento del investigador es el de fundamentar kantianamente la filosofía de la historia para evitar, por un lado, las exageraciones de cierto historicismo de corte hegeliano (aunque Marrou profese un gran respeto para Dilthey, ver ob.cit., p.69) y, por el otro, los desmanes del positivismo. También Nietzsche, en el texto que estamos analizando se coloca en una posición similar y, en efecto, Marrou lo cita ("los términos esenciales de la polémica pueden vislumbrarse en los anatemas proféticos de la segunda Consideración Intempestiva de Nietzsche..." p.10); sin embargo las articulaciones son distintas y el kantismo no constituye una preocupación fundamental en el trabajo del filósofo alemán.

14. UD, p.85.

15. "Esta manera de ver las cosas ha acostumbrados los Alemanes a hablar de un proceso del mundo y a justificar su propio tiempo como el necesario resultado de este proceso" UD, p.85.

falsa autorepresentación.⁽¹⁶⁾ Nietzsche —como Marx— nota peligrosas coincidencias entre Hegel y el positivismo del siglo XIX. En la triunfal afirmación del hecho, los opuestos se tocan realizando desplazamientos equívocos que muestran el verdadero rostro de una época la cual, abandonado su pasado, no sabe cómo construir su futuro: terribles eventos esperan a la vuelta de la esquina.

En las reflexiones de Nietzsche que hemos resumido muy por encima de su verdadero alcance filosófico, brota la primera pero decisiva rebelión del espíritu en contra del historicismo imperante. En los "anatemas proféticos" del filólogo-filósofo hace irrupción el sentimiento de una crisis profunda que sacude con fuerza los cimientos de la cultura europea y que, mediado por terribles experiencias históricas y grandes esfuerzos teóricos, volvemos a encontrar en la reflexión de Foucault.

Sin lugar a dudas, la lectura de Nietzsche ha sido determinante en la elaboración del pensamiento foucaultiano. En Nietzsche, *la généalogie, l'histoire*, Foucault patentiza la influencia que en su pensamiento ejerce la filosofía del gran alemán. El tema central del texto en cuestión es explicar las connotaciones de la noción de genealogía, pero, como era de esperarse, la reflexión se vuelve un agudo análisis de ciertos aspectos del pensamiento nietzschiano.

La genealogía es el resultado de un esfuerzo erudito, de una preocupación por el detalle, por lo particular y, si queremos definirla de alguna manera, debemos oponerla, según Foucault, al concepto de

16. "Si cada evento contiene en sí mismo una necesidad y racional, si cada evento es la victoria de lo lógico o de la idea—entonces arrodíllense inmediatamente". UD, p.86.

origen. (17)

Haciendo referencia a varias obras de Nietzsche, Foucault insiste en la necesidad de rechazar la historia que se muestra como intento de penetrar el origen de los fenómenos si por origen entendemos un lugar, un momento, en el que logramos captar la esencia verdadera del evento, su última raíz, su identidad inmóvil y anterior a sus manifestaciones. (18) La búsqueda aristotélica del *quod quid erat esse*, de lo intemporal, de lo metafísico: esto es, lo que quiere evitar la genealogía convencida de que "detrás de las cosas" hay una realidad muy distinta de su fundamento idéntico. La razón ha nacido del caos; el amor por la verdad de la pasión del sabio, de sus fanáticas diatribas conducidas con la única intención morbosa de imponerse al contrincante. El mito del origen nos engaña haciéndonos creer que las cosas, en su aparecer auroral, eran perfectas expresiones de la voluntad de su creador y, en cuanto tales, su origen es el espacio en el que habita la verdad. (19)

El camino que nos indica la genealogía es muy distinto. Su descripción es llevada a cabo utilizando la tensión que se produce -en la obra de Nietzsche-,

17. La genealogía, escribe Foucault, "se opone... al despliegue metahistórico de los significados ideales y de las indefinidas teleologías. Se opone a la búsqueda del 'origen'." Nietzsche, *La Genealogía, La historia*, en *Microfísica del poder*, trad. it., Torino, Einaudi, 1977, p.30. para referirnos a este texto utilizaremos la sigla NGS.

18. "Por qué Nietzsche genealogista rechaza... la búsqueda del origen (*Ursprung*)? En primer lugar porque en ella intentamos recoger la esencia exacta de algo, su posibilidad más pura, su identidad... su forma inmóvil y anterior a todo lo externo, accidental y sucesivo". NGS, p.31.

19. NGS, p.32-33.

entre dos términos, a saber: *Herkunft* y *Entstehung*. El primero indica la proveniencia, en el sentido de la pertenencia grupal.⁽²⁰⁾ El segundo, significa la emergencia en el sentido propio del momento aural.⁽²¹⁾ La proveniencia en el seno de la historia nealógica, permite superar, mejor dicho, liquidar el mito del origen. La función metodológica de semejante concepto es, en efecto, la de disolver la identidad que se producía en el momento originario. Descubrimos así que no hay un Principio sino una pluralidad de derivaciones que hacen estallar la pretendida identidad de la cosa.⁽²²⁾ La investigación de la *Herkunft* permite al genealogista denunciar las grandes continuidades, hacer estallar la evolución, desmitificar el mito del origen de un pueblo, disolver la sustancia en el accidente, revelar la mentira de una racionalidad que "metahistóricamente" juzga el mundo.⁽²³⁾ Por ejemplo, si practicamos un análisis genealógico de los sabios, señala Foucault, descubriremos que su proveniencia nos devuelve a los abogados, a los picapleitos y disuelve así las pretensiones de objetiva pureza, las pretensiones de verdad.

20. NGS, p.34.

21. NGS, p.37.

22. "Allí en donde el alma tiene la pretensión de unificarse, allí en donde el Yo se inventa una identidad o una coherencia, el genealogista se lanza en la búsqueda de un comienzo, -de los Innumerables comienzos que dejan aquella sospecha de color, aquella huella casi borrada que no podría engañar el ojo un poco histórico; el análisis de la proveniencia permite disociar el yo y hacer aflorar en los lugares de su síntesis vacía mil eventos que se han perdido". NGS, p.35.

23. "La proveniencia permite también encontrar bajo el aspecto único de un carácter o de un concepto la proliferación de los eventos en los cuales (mediante los cuales, contra los cuales) se han formado. La genealogía no pretende remontarse en el tiempo para establecer una gran continuidad más allá de la dispersión y del olvido: su deber no es mostrar que el pasado todavía está allí, vivo en el

La *Entstehung*, por otra parte, designa el momento de emergencia, el momento auroral de un fenómeno pero, una vez más, descartando toda intención totalizante. El análisis de la emergencia nos descubre el espacio en el que se enfrentan las fuerzas, en el que se produce la lucha: la "emergencia es, pues, la entrada en escena de las fuerzas; su irrupción, el salto con el cual desde atrás del telón irrumpen en el teatro, cada una de su vigor, con su juventud".⁽²⁴⁾ Mediante la *Entstehung* se muestra el momento en que se hace violencia a la violencia, en el que nuevos actores pretenden copar la escena pisando las reglas de sus dominadores para convertirse así en los nuevos déspotas.

Enunciadas así estas dos decisivas coordenadas hermenéuticas, el paso sucesivo consiste en mostrar cuáles relaciones unen, en la noción de historia, los dos aspectos metodológicos recién descritos. Según el filósofo francés —y los focos siempre apuntan hacia los textos de Nietzsche—, se trata de superar, una vez por todas, la historia vista desde un punto de vista suprahistórico, metafísica. La historia de los historiadores —de los historiadores que no han aceptado el punto de vista genealógico—, ha claudicado frente a la exigencia metafísica de vencer el asombro que produce el devenir deteniendo el devenir mismo. El remedio ha sido peor que la enfermedad y Foucault, con Nietzsche, no se cansa de repetirlo. En cambio, la historia cuyo espacio ha sido delimitado por la proveniencia y la emergencia, será una historia efectiva la cual introduce aquella discontinuidad en la que se manifiesta el verdadero rostro de los hechos.⁽²⁵⁾ Así, mientras la

24. NGS, p. 39.

25. "La historia será efectiva en la medida en que introducirá la discontinuidad en nuestro mismo ser; dividirá nuestro mismos sentimientos; dramatizará nuestros instintos; multiplicará nuestro cuerpo y lo opondrá a sí mismo". NGS, p. 43.

vieja historia congela el evento singular en la continuidad necesaria, la genealogía muestra la singularidad del mismo hecho.⁽²⁶⁾ Con este cambio fundamental, la historia deja de ser *ancilla metaphysicae* y se convierte en una "disciplina autónoma, crítica y desmistificadora. La historia efectiva no teme la perspectiva; el historiador no intenta anularse para dejar a los hechos más bien afirma la peculiaridad de su lugar, no teme hacer una injusticia a lo "real" sino que acepta la imposibilidad de liberarse de su presente para escudriñar el pasado."⁽²⁷⁾

Estamos ahora en condiciones de describir con precisión los lineamientos de la historia así como la concibe Foucault inspirándose en su lectura de Nietzsche. La historia efectiva, la historia que se construye en el marco de la discontinuidad, se define por oposición a las tres modalidades clásicas, platónicas, del ser. En primer lugar, la genealogía se opone al conocimiento como reminiscencia, como reconocimiento. Lo hace mediante la utilización de la parodia que destruye la realidad entendida como

26. "Hay toda una tradición de la historia (teológica o racionalista) que tiende a disolver el evento singular en una continuidad ideal -movimiento teleológico o conexión natural. La historia "efectiva" hace resurgir el evento en su puntualidad, en su unicidad". *Ibid.* La influencia de la distinción entre ciencias nomotéticas o idiográficas es evidente en este pasaje. Sin embargo, el intento de Foucault es mucho más radical y reborda los límites de la demarcación entre ciencia e historia, fuente de la distinción mencionada.

27. "Para terminar, un último aspecto de esta historia efectiva: ella no teme ser un saber de perspectiva. Los historiadores tratan en lo posible eliminar lo que puede traicionar, en su saber, el lugar desde donde miran, el momento en que existen, la posición que asumen, -lo indecible de su propia pasión. El sentido histórico, como lo entiende Nietzsche, sabe que es una perspectiva, y no rechaza el sistema de su injusticia".

el lugar de las identidades. Foucault no vacila en definir esta primera utilización como "bufonesca" y la describe como aquel movimiento que lleva hasta sus últimas consecuencias los mitos edificantes de la historia *évènementielle*. En este sentido, la dimensión parodista de la genealogía se opone directamente a la historia que la segunda intempestiva llama "monumental".⁽²⁸⁾ En segundo lugar, la historia genealógica propicia la disolución sistemática de la identidad y se opone así a la historia como proceso continuo o como tradición. Hay que describir en la supuestas identidades una enmarañada madeja de relaciones disolventes. En contra de los cuidados de la historia arqueológica de la segunda **Intempestiva** que se volvían una camisa de fuerza de la creatividad y de la vida, la genealogía diluye las identidades continuas haciendo aflorar lo discontinuo.⁽²⁹⁾ En tercer lugar, la genealogía se opone al modelo platónico de verdad. Se trata entonces de sacrificar el sujeto cognoscitivo como lugar neutral, sediento de

NGS, p.46. Tal irrupción del historiador en cuanto constructor del modelo histórico es una constante de la que podemos denominar "filosofía crítica de la historia". Señala Marrou: "la historia es el resultado de la actividad creadora del historiador, quien-sujeto cognoscente- establece una relación entre el pasado evocado y su presente". ob.cit., p.54.

(28) "Reconocemos aquí la inversión parodista de lo que la segunda **Intempestiva** llamaba la "historia monumental": historia que se autoasignaba la tarea de devolver las grandes cimas del devenir, de mantenerlas en una presencialidad perpétua, de reecontrar las obras, las acciones, las creaciones según su íntima esencia... Se trata por el contrario, ..., de hacer su parodia para mostrar en forma evidente que ella no es que una parodia. La genealogía es la historia como carnaval concertado". NGS, p.50.

(29) "La historia, genealógicamente conducida, no tiene como fin reecontrar las raíces de nuestra identidad, si-

verdad. No hay búsqueda desinteresada de la verdad y del saber; todo lo contrario, la voluntad de saber es un instinto, una lujuria y un orgullo intelectual. Se trata, pues, de disolver una verdad ficticia y corregir el mito de la objetividad que se oculta en la "historia crítica" nietzschiana.⁽³⁰⁾ Sin embargo, al lograr semejante meta, la historia foucaultiana se enreda en una paradoja que destruye su orgullosa esperanza transformándola en un gigantesco *oxímoron*.

Nuestros esfuerzos han venido perfilando algunos aspectos de la propuesta historiográfica foucaultiana fundamentada en la noción de "discontinuidad". En este marco problemático mostramos las vinculaciones de tal concepto con ciertos aspectos del pensamiento de Nietzsche —recogidos en la segunda *Intempestiva*— reconduciendo el planteamiento historiográfico del filósofo francés a sus orígenes cuyas raíces brotan en el terreno de aquella grande crisis de la consciencia europea que, a partir de 1874, ha denunciado las pretensiones de un saber que se proclamaba soberano.

Si es verdad que la obra de Foucault se presenta como el grandioso intento de analizar la palabra en tanto marco de reproducción de un saber

no que se empeña en disolverla; no se dedica a buscar el lugar único de donde provenimos esta patria primigenia que todos los metafísicos nos prometen... esta función se opone a la que pretendía ejercer, según las *Intempestivas*, la historia arqueológica" NGS, p.51.

30. "Las *Intempestivas* hablaban del uso crítico de la historia: se trataba de arrastrar el pasado frente a la justicia, de cortar sus raíces con el cuchillo... A esta historia crítica, Nietzsche reprochaba de separarse de todas nuestras fuentes reales e de sacrificar el movimiento mismo de la vida a la única preocupación de la verdad". NGS, p.53-54.

excluyente, ⁽³¹⁾ también es verdad que, en cuanto investigación historiográfica, ella se sustenta en el concepto de discontinuidad. Con esta palabra, como hemos visto, Foucault no quiere solamente mostrar la existencia de grietas en el desarrollo de la historia occidental. Su plan es mucho más ambicioso y no se puede reducir a semejante ingenuidad. Foucault quiere disolver en la genealogía o en la reconstrucción arqueológica del saber, el documento en el monumento, la identidad falsa y hueca en la crítica que corroe la seguridad de un saber que se cree poseedor de la única verdad. En esta tarea la categoría de **identidad** es el blanco de los más destructivos ataques. Es la identidad —el espacio en el que supuestamente se constituye el saber en tanto entidad marginadora— el objetivo de la crítica foucaultiana. La historia de la discontinuidad es, pues, el instrumento de esta censura: allí radica su importancia historiográfica y filosófica.

Ahora bien, supongamos que lo que nos dice el filósofo francés es cierto, supongamos que detrás de todo momento totalizante se esconde el intento del poder por ocultar sus reales facciones y que la historia de la discontinuidad desenmascara esta trampa. Si es legítimo suponer que deber del historiador es mantenerse constantemente en esta vigilante actitud crítica, también será legítimo aplicar a semejante doctrina su propia medicina y pensar que ella misma es uno de los tantos disfraces del poder.

31. "Toda la obra de Foucault —sentencia Veronesi, uno de los más destacados comentaristas del pensamiento del filósofo francés— se representa en el intento de deconstruir el espacio político de la emarginación, individuo como condición manifiesta de la marginación latente a la que está sometida la palabra. En su análisis epistemológico en efecto, las estructuras materiales de la exclusión presuponen y exigen una limitación y un control en la formación y en la circulación de los discursos".

Esto es: es posible formular la hipótesis de acuerdo con la cual la manifestación epocal de ocultamiento del poder es la que se muestra en la negación de toda verdad, en la disolución de todo sujeto y en la afirmación de la discontinuidad del proceso histórico. En efecto, si la discontinuidad constituye el instrumento historiográfico mediante el cual se abandona toda identidad en tanto categoría metafísica marginadora, esa misma discontinuidad se transforma en la determinación ontológica que se autoproclama como la única verdad. En otras palabras, es imposible sustraerse a la identidad, aunque la reflexión aparentemente se muestre como su definitiva disolución. Y esto es lo que ha proclamado enfáticamente la filosofía hegeliana. Cualquier determinación que pretenda describir el proceso se vuelve ipso facto una categoría totalizadora aunque quiera ser lo contrario: **omnis determinatio est negatio**. Ahora bien, si la respuesta a semejante ataque consiste en declararlo falso, entonces la historiografía de la discontinuidad debe presentarse como verdadera, es decir, una vez más debe acudir a una determinación en la que vuelve a manifestarse la categoría de identidad. Este destino "metafísico" es una característica inevitable de lo que se ha denominado "pensamiento de la diferencia" o "pensamiento débil". Vattimo, autor de inconfutable vocación anti-metafísica, analizando el pensamiento de Derrida, señala claramente la contradicción implícita en la noción de diferencia. En efecto, cuando esta noción pretende ser la categoría en la cual se manifiesta el carácter irreductiblemente propio de la contemporaneidad, entonces ella se trastoca en identidad.⁽³²⁾ El pensamiento débil, si quiere describir de

Foucault: il Potere e la Parola, Bologna, Zanichelli, 1978, p. 1.

32. Haciendo referencia al texto de Derrida *La différance*, Vattimo escribe: "sin embargo, el énfasis puesto en la elección de la diferencia como simple juego se opone

DOCUMENTO

alguna manera la realidad y no limitarse a una contemplación más o menos lúcida, inevitablemente, deberá identificar el carácter propio del ente con lo cual volvemos a la vieja y criticada metafísica. El talón de Aquiles de las teorías exclusivamente negativas consiste en deber presentarse como verdaderas, es decir, negándose a sí mismas; con lo cual una de dos: o volvemos al pensamiento metafísico, es decir, a una doctrina de los principios, o aceptamos el escepticismo de la parodia, el delirio de la risa que todo destruye aunque Eco nos asegure que Cristo si reía.

... pensaré subjetivamente... que es...
 ... ya... gritar... un
 ... por los... que se han
 ... sobre "as
 ... "metafísica" como "abs
 ... de la cual... se el
 ... cada... con...
 ... de la... y lo...
 ... de la... pensar"

... Pero en el... de la... del
 ... que... lo que...
 ... al "... pliegue"

a la afirmación, en las mismas páginas, de una 'correspondencia' de la diferencia a la situación actual del pensamiento: la noción de diferencia aparece "la más apropiada para pensar, aunque sin dominar, lo que es más irreductible en nuestra época" (Derrida, *Marges de Philosophie*, p.71) Esta es una pequeña contradicción, si se quiere un pliegue y un margen del texto derridiano, que sin embargo, cubre ni más ni menos que la remoción de una pregunta que no debería ser marginal: ¿quién y qué hace la diferencia". *Le avventure della differenza*, Garzanti, Milano, 1980, p.154. Considerar "pequeña" una contradicción nos parece una manera no muy feliz de expresarse.

DOCUMENTO

G.W.F. HEGEL

¿QUIEN PIENSA ABSTRACTAMENTE?*

¿Pensar? ¿abstractamente? - ¡*Sauve qui peut!*, Sálvese quien pueda!. Así ya oigo gritar a un traidor, comprado por los enemigos, quien lo hace porque en este ensayo se iría a hablar sobre "metafísica". Puesto que "metafísica", como "abstracción", es la palabra de la cual todo en el mundo huye en mayor o menor medida como de alguien que estuviera presa de la peste, y lo mismo pudiera decirse de la palabra "pensar".

Pero no es tan maligna la intención del tener que aclarar aquí lo que significaría abstraer y pensar. Al "mundo elegante" nada le es

* Tomado de la edición Suhrkamp, Frankfurt M, 1970. Tomo II, Escritos de la época de Jena 1801-1807. Obras de Hegel en veinte volúmenes. Primera Impresión: Werke, Tomo XVII, 1835. No se conoce ninguna publicación de este texto que date de la época en que vivió Hegel. Rosenkranz ubica el escrito en la época de Berlín, pero según Hoffmeister el mismo pertenece a la época de Jena. A través del análisis comparativo de los manuscritos hecha por Heinz Kimmerle se concluye que el texto probablemente fue producido en Bamberg entre abril y el 1º de julio de 1807. Un punto de referencia para ubicar la fecha de este ensayo lo constituye la mención del premio que ofrece a sus lectores un periódico de la época.

más intolerable que el aclarar. Para mí mismo es lo suficientemente terrible cuando alguien comienza a aclarar, porque por necesidad entiendo todo por mí mismo. De todos modos, aquí ya se muestra la aclaratoria sobre el pensar y el abstraer como totalmente innecesaria, puesto que sólo el mundo elegante huye de la abstracción, precisamente porque ya sabe lo que es. Como no se puede desear lo que no se conoce, así tampoco se le puede odiar.

Tampoco se propone aquí como objetivo reconciliar astutamente al mundo elegante con el pensar o con lo abstracto; de manera que ocultos tras la apariencia de una ligera conversación, el pensar y la abstracción deban ser introducidos de contrabando; así, que sin ser conocidos y por tanto, sin haber levantado ninguna antipatía, se hubiesen colado subrepticamente en la sociedad o se hubiesen introducido sin que ésta lo notare o como dicen en Suabia, hubieran sido metidos por encima de la cerca. Luego de esto, el autor de este embrollo descubriese a este otrora extraño individuo: lo abstracto, al cual hasta el momento toda la sociedad hubiera tratado y admitido, bajo otro título, como un buen conocido. Tales escenas de descubrimiento, a través de las cuales el mundo deba ser enseñado contra su voluntad, tienen en sí el error imperdonable de ser al mismo tiempo avergonzantes llevarían artificiosamente a su maquinador a una pequeña gloria, de tal manera que aquella vergüenza y esta vanidad suprimen el efecto, puesto que más bien rechazarán una enseñanza que deba ser pagada a tal precio.

Además la puesta en marcha de un plan de este tipo ya estuviera arruinado, puesto que para su realización se requiere de que la palabra del acertijo no haya sido pronunciada previamente. Pero esto ya ha pasado por medio del título. Si

este ensayo anduviese con tal astucia, no deberían haber entrado las palabras desde el mismo inicio, sino como el ministro de la comedia: pasearse toda la Obra en levita y sólo en la última escena desabotonársela para poder dejar brillar la estrella de la sabiduría. El desabotonamiento de una levita metafísica no se tomaría en ningún momento tan bien como el desabotonamiento de una ministerial, puesto que lo que daría a conocer no sería más que un par de palabras, pues lo mejor de la diversión consistiría en mostrar que la misma sociedad estaba desde hace mucho tiempo en posesión de la cosa. Entonces ésta ganaría al final sólo el nombre, contrariamente de la estrella del ministro que significa algo real: una bolsa con dinero.

Lo que es el pensar, lo que es abstracto -¡que lo sepan todos los presentes!- es dado por supuesto en la alta sociedad y en tal nos encontramos nosotros. A continuación la pregunta es sólomente QUIEN es el que piensa abstractamente. La intención, como se recuerda, no es reconciliar al mundo elegante con estas cosas, exigirle que se ocupe en una cosa de importancia, o que tenga conciencia sobre el hecho de que haya descuidado frívolamente una cosa como ésta, lo que para un ser dotado de razón fuese correspondiente a su rango y jerarquía. Más bien la intención es reconciliar al mundo elegante consigo mismo sobre esto, quien, si bien no se inquieta precisamente por este descuido, al menos tiene internamente un cierto respeto ante el pensar abstracto como ante algo superior y de él aparta su vista; no porque le sea insignificante sino porque le es demasiado elevado, no porque le es demasiado vulgar sino porque le es demasiado distinguido: o al contrario, porque le parece una *Espèce* algo especial, por medio de lo cual no se sobresale en la sociedad general, como con un nuevo atavío, sino más bien algo por medio del cual no se participa en

sociedad o se hace en ella el ridículo; como con un traje harapiento o también con un rico traje consistente en viejas lentejuelas o uno aún más rico, pero en bordados que desde hace largo tiempo se han vuelto chinescos.

¿Quién piensa abstractamente?. El hombre inculto, no el culto. La alta sociedad no piensa abstracto porque ello es demasiado simple, porque ello es demasiado vulgar, no por su condición externa, no por una ostentación vacía que se impone pasando por encima de todo aquello de lo cual no es capaz, sino por la futilidad interna de la cosa.

El prejuicio y el respeto por el pensar abstracto es tan grande que olfatos finos husmearán aquí anticipadamente una sátira o una ironía. Sólo por el hecho de ser lectores de la Morgenblatt⁽¹⁾ saben que para una sátira se ha fijado un precio y que yo preferiría querer ganar y para ello concursar, a ventilar ya aquí, sin más, mis asuntos.

En pro de mi tesis sólo necesito citar ejemplos en los cuales, todo el mundo admitirá que la misma, está contenida. Así, un asesino es condenado al patíbulo: para el vulgo no es más que un asesino. Las damas de sociedad quizás hagan la observación que es un hombre fuerte, bello e interesante. Aquel pueblo condenará la horripilante observación: ¡Qué!, ¿un asesino bello?, ¿cómo se puede ser tan mal pensado y llamar bello a un asesino?, ¡ustedes tampoco son algo mejor!. "Esta es la corrupción moral que reina entre la gente distinguida", añade quizás el sacerdote,

(1) Morgenblatt für gebildete Stände (Diario matutino para clases ilustradas) aparición a partir del 1.1.1807. El 2.1.1807 fue anunciado un premio por una sátira. Fecha final de recepción 1.7.1807.

quien conoce el fondo de las cosas y de los corazones.

Un conocedor de gentes busca el curso tomado por la formación del maleante, encuentra en su historia una miserable crianza y pésimas relaciones familiares entre padre y madre; alguna monstruosa injusticia por una pequeña falta de este hombre, la cual lo hizo enfurecer en contra del orden civil; una primera reacción que lo expulsa de él y ahora hace que sólo sea posible sustentarse por medio de crímenes. Bien puede haber gente que si llegase a oír esto diría: ¡éste quiere perdonar a ese asesino!. Aún me acuerdo en mi juventud haber oído quejarse a un alcalde de que un escritor había ido muy lejos buscando aniquilar totalmente al cristianismo y a la honradez; él habría escrito una defensa al suicidio: ¡espantoso, terriblemente espantoso!. Se desprende de posteriores informaciones que fueron entendidas *Las Wethers Leidens* (Las Cuitas de Werther).

Esto significa pensar abstractamente, ver en el asesino nada más que esa abstracción: que es un asesino, y a través de esa simple cualidad aniquilar en él todo resto de ser humano. Todo lo contrario y al fino y sensible mundo de Leipzig. Este esparció y enlazó con coronas de flores al maleante y a la rueda, a la cual éste estaba trenzado. Pero esto es, nuevamente, la abstracción opuesta. Los cristianos bien prefieren hacer crucifixión de rosas o mejor, cruces rosificadas, esto es, la cruz envuelta con rosas. La cruz desde hace mucho tiempo es sagrado patíbulo y rueda. Ha perdido su significación exclusiva de ser instrumento de castigo deshonoroso y, al contrario, posee la imagen del más elevado dolor y el más profundo rechazo, junto con el más alegre regocijo y divino honor. Por el contrario la de Leipzig, atada con violetas y amapolas, es una recom-

cillación nauseabunda, una forma negligente de conciliación de la sensibilidad con lo miserable.

Una cosa totalmente diferente oí yo una vez de una vieja mujer plebeya, una mujer de asilo: matar la abstracción del asesino y hacerlo vivir para la honra. La cabeza decapitada yacía sobre el patíbulo, y el sol brillaba, ¡tan bello! -dijo ella- ¡gracia solar de Dios, la cabeza de Binder resplandece maravillosamente. "Tú no vales como para que el sol te alumbre", se le dice a un individuo con quien uno se encoleriza. Aquella mujer vio que la cabeza del asesino fue bañada por el sol y que por tanto aún tenía valor. Ella lo elevó de la pena del patíbulo a la gracia solar de Dios, sin necesitar, para llevar a cabo esa reconciliación, sus violetas y su sensible vanidad, sino lo vio gozar de la gracia en el elevado sol.

Vieja, ¡tus huevos están podridos! -le dice la compradora a la mujer del ventorrillo-. ¡Qué! -replica- ¿mis huevos podridos?. ¡A mí me parece que usted es la que está podrida. ¿Me va a decir algo sobre mis huevos?, ¿usted?. ¿No se estuvo su padre comiendo los plojos en la carretera, no se escapó su madre con los franceses y no murió su abuela en un asilo?. Consígase para su pañoleta de adorno una camisa completa, bien se sabe dónde consígulo esa pañoleta y ese gorro. Si no fuera por los oficiales, muchas no estuvieran ahora tan aseadas, y si las respetables señoras cuidasen más de sus asuntos domésticos, muchas de ustedes estuvieran en prisión, ¡Remiéndese los agujeros de las medias. Abreviando, usted no les deja ningún hilo sano!. Ella piensa abstracto y saca deducciones de la compradora según la pañoleta, el gorro, la camisa, etc., así como según los dedos y otras partes, también según el padre y la parentela completa y todo esto por el

siempre delito de haber encontrado los huevos podridos. Todo en ella está coloreado de un extremo a otro con esos huevos podridos; contrariamente aquel oficial, del cual hablaba la vendedora -con tal que no sea otra cosa, lo cual sería muy dudoso- querrá conseguir ver de ella otras cosas totalmente diferentes.

Para pasar de la criada al sirviente. Ningún sirviente está peor que con un hombre de pocos ingresos y baja categoría y estará mejor en la medida en que su señor sea más distinguido. La gente común vuelve a pensar abstractamente. Hace distinción con respecto al sirviente y se conduce con él sólo como frente a un sirviente y a ése, un predicado, se aferra. Mucho mejor se encuentran los sirvientes entre los franceses. El hombre distinguido es familiar con el sirviente, el francés es inclusive buen amigo con él; cuando están solos, éste lleva la voz cantante. La imagen es del *Jacques et son maître* de Diderot. El Señor no hace más que tomar el rapé, mirar el reloj y dejar el resto a cargo del sirviente. El hombre distinguido sabe que el sirviente no sólomente es sirviente, sino que también sabe las nuevas de la ciudad, conoce a los jóvenes, se le ocurren buenas ideas. El Señor le pregunta y el sirviente puede decir lo que sabe sobre lo que el *Prinzipal* preguntó. Entre los señores franceses el sirviente no sólomente puede hacer esto, sino además puede traer el tema a colación, tener y afirmar sus puntos de vista, y cuando el Señor desea algo no valen órdenes, sino que él debe primero razonarle su opinión al sirviente y darle sobre ello una palabra de aliento, para que su criterio mantenga la supremacía.

En la vida militar se encuentra la misma diferencia. Entre los prusianos, el soldado puede ser golpeado, él es por tanto un canalla; porque

lo que es golpeado, lo que tiene el derecho pasivo de serlo, es un canalla. Así, el soldado común vale para el oficial en tanto abstracción de sujeto golpeable, del cual un señor, que tiene uniforme y *Porte d'espée* y tiene que ocuparse y esto es, para entregarse al diablo.

Traducción del alemán por: Miguel A. Briceño Gil.
Año 1989, Universidad Central de Venezuela.

RECENSIONES

Bernstein, Richard J.: *Praxis y Acción*. Alianza Editorial, Madrid, 1979, 346 pp.

El libro de Bernstein, a pesar de haber sido originalmente publicado en 1971, conserva hoy toda su frescura y permanece siendo una ayuda invaluable para todos aquellos que quieran comprender los giros fundamentales del pensamiento filosófico contemporáneo. El autor, vinculado a la registra yugoslava *Praxis* y luego a *Praxis Internacional*, realiza en este libro una revisión crítica de los conceptos de praxis y de acción tal como aparecen en distintas corrientes filosóficas contemporáneas: el marxismo, el existencialismo, el pragmatismo y la filosofía analítica.

El sólo hecho de que corrientes filosóficas, que permanecían relativamente aisladas y solían mostrar un gran desconocimiento mutuo, puedan ser agrupadas, a pesar de sus diferencias, frente a una problemática común, constituye un síntoma revelador de un cambio en la mentalidad filosófica y en la consideración de los problemas que son relevantes para su discusión. En particular, para Bernstein, "la investigación de la naturaleza, el status y el sentido de la praxis y de la acción se ha convertido en el tema dominante de los movimientos filosóficos más importantes desde Hegel" (pp.13s).

Sin caer en la tentación de proponer algo

como una síntesis final o en una posición puramente ecléctica, Bernstein lleva a cabo un análisis, no exento de crítica, de estas corrientes, tratando de encontrar un terreno común en el cual puedan ser compensadas las limitaciones inherentes a cada una.

Después de analizar los orígenes hegelianos del concepto de praxis en Marx, el autor plantea la necesidad - hoy más evidente que nunca - de profundizar en las raíces del pensamiento marxista que han dado origen a aberraciones como la del stalinismo, sin que ello implique que debamos "condenar a Marx por todas las barbaridades cometidas en su nombre" (p.93).

De modo similar, al analizar el pensamiento de Kierkegaard y de Sartre, señala que éstos corren "el riesgo de derivar hacia una modalidad del solipsismo romántico en el que el interés obsesivo por el existente individual lo expone a perder todo contacto con la realidad social" (p.92). El giro marxista que Sartre pretendió darle, sin mucho éxito, a su pensamiento, no hace sino confirmar este punto.

También resultan iluminadores los análisis de pensadores de la corriente pragmatista, como Peirce y Dewey, corriente con la cual el autor se encuentra profundamente familiarizado. Aunque desde contextos diferentes, ambos pensadores destacan la importancia del carácter abierto y autocorrectivo de la investigación científica, lo que no le impide señalar a Bernstein, al hablar de Dewey, la presencia de una fe ingenua en la "inteligencia creativa" al subestimar "el poder de las fuerzas sociales, políticas y económicas que pervierten y corrompen este 'ideal'" (p.234). Y añade: "ninguna sociedad capitalista toleraría un sistema escolar establecido para subvertirla" (loc.cit.).

Finalmente, Bernstein revisa el discurso

filosófico de la acción en la llamada filosofía analítica. Al destacar el intento de superación de las barreras reduccionistas que amenazan con esterilizar el pensamiento filosófico, el análisis de Bernstein se centra principalmente en la llamada corriente postwittgensteiniana, la cual desemboca en lo que él denomina un "nuevo dualismo". Como un intento de superar este nuevo dualismo surgen, dentro de la corriente analítica, autores, como Feyerabend o Rorty, que apoyan "la hipótesis del desplazamiento" (v.p.284).

Si bien resulta imposible resumir en una breve reseña toda la riqueza de un libro como éste, visto de manera retrospectiva, en él se nos asoma la necesidad de trascender las visiones dicotómicas en las cuales se ha encerrado el pensamiento filosófico y se perfila un pensamiento que busca trascender tanto la forma sofisticada de objetivismo falibilista como la versión no subjetivista de relativismo.

CARLOS BLANK

Caldera, Rafael Tomás.: *La primera captación intelectual*, Caracas, IDEA, 1988, pp.102.

En este ensayo el autor se propone explicitar el significado filosófico de la proposición tomista según la cual "*primo in intellectu cadit ens*". El *ens* es lo actual en cuanto realidad objetiva existente o, como dice Caldera, "*Ens* simboliza (...) lo actual como actual, en primer término no

en abstracto (...) sino precisamente en lo concreto. Pero, eso -el ser actual- escapa a la conceptualización quidditativa: no es un algo, sino el estar siendo un algo. De allí la enorme dificultad que encontramos en tematizarlo y la constante tendencia a dejarlo de lado en la consideración científica de la realidad". p.46. Con esta afirmación ya hemos abordado en el tema central de la reflexión acerca del *ens*. Si el *ens* es la primera captación del entendimiento, entonces su *status* ontológico debe clasificarse como pre-analítico es decir, pre-racional. Como señala Caldera: "Nos hallamos ante el principio del pensar: el acto de la consciencia. Por tratarse del principio no hay, en su orden, nada anterior a él, a lo cual pueda ser reducido" p.36. Con esto queda claro la prioridad del *ens*. La anterioridad del ente, en efecto, es afirmada según los dos modos de la prioridad, "más aún (Tomás) está afirmando una cierta jerarquía entre ellos, haciendo derivar la prioridad analítica de la prioridad temporal" p.33.

Ahora bien, la explicitación del significado de *ens* nos ha llevado a calificarlo como ser en acto, substancia primera que, en su otredad, permite a la consciencia saberse como tal. Vuelven temas de corte fenomenológico: la consciencia sólo se sabe a sí misma en la medida que se hace otra de su objeto o, como dice Tomás en el *De veritate*, el ente es aquello "en lo cual (el entendimiento) resuelve todas sus concepciones". En este sentido, el ente es la condición de posibilidad del pensar y Caldera ilustra esta propiedad del primer principio mediante un recorrido filosófico que muestra el despertar de la consciencia en el emerger de su ser otro. "Así -sentencia Caldera- el despertar aparece como un *distanciarse* en el cual, por sorprendente que parezca, *se está unido* a lo otro y a sí mismo" p.36. La total inherencia de lo otro y el sí mismo es la consciencia

que se manifiesta en el acto en virtud del cual el *ens* se constituye paralelamente al sujeto en cuanto Intencionalidad. Se aclara ahora la prioridad temporal y no solamente analítica del ente: la prioridad es ontológica en cuanto condición fenomenológica del aparecer de la misma consciencia.

Con precisa claridad sentencia Caldera: "Ens por tanto quiere decir algo otro, dado, en un darse en el que justamente se pone como otro y, por tanto, como suyo, aun cuando aparezca al principio como una masa, un tanto confusa, cuyo perfil esencial, la determinación cualitativa, todavía no aparece en el horizonte del *ens*: sin embargo está allí y Tomás es claro al respecto: "*quidditas rei est proprium objectum intellectus*" Summa theol., I, 17, 3. El objeto adecuado del entendimiento es la esencia pero, de ser así, nos queda por determinar en qué posición se encuentra ahora el ente.

La respuesta de Caldera a esta delicada cuestión es la siguiente: "Si consideramos (...) que el *ens*, en cuanto que significa algo que es actualmente, no es reductible a concepto genérico -no es susceptible de definición-; sí, por otra parte, todo lo que es tiene "*esse terminatum*", (...), veremos que la captación de algo por el entendimiento supone que sea captado tanto como *ens* -algo que es- cuanto como *res* -algo que es de un modo determinado-. Lejos de contradecirse, los dos textos sobre el objeto propio del intelecto hacen explícita la entera realidad del asunto: propio del intelecto es captar *lo que es*, subrayando la expresión entera". p.58-59.

El objeto propio del entendimiento es *lo que es*, es decir, lo que *es* y *lo que es*. Tal solución muestra el verdadero perfil de la reflexión tomista y, en ella, creemos encontrará unos de los momentos más interesantes del libro de Caldera.

"Así, la tesis del *primo in intellectu cadit ens* nos señala el principio del pensamiento. Se trata, por tanto, de volver a la presencia, renovando la intuición del ser que consideramos, para no reducir su realidad a lo meramente racional. Es la "dialéctica entre esencia y acto de *esse*", en la cual hay que conducir el propio itinerario especulativo y donde todo problema habría que encontrar su *locus theoreticus*". p.94-95. En nuestra opinión el mérito del libro de Caldera reside precisamente en la mostración metafísica de esta conclusión filosófica: la modestia de Tomás encierra su inmensa grandeza y nos recuerda a nosotros, los herederos de la modernidad, que nunca hay que olvidar la sutil dialéctica que se establece entre la esencia y lo Inefable. Como dijo Cervantes, somos hijos de nuestras obras.

CARLOS PAVAN
Escuela de Filosofía

Nuño, Juan.: *La filosofía de Borges*, México, D.F., Fondo de Cultura Económica, 1986, 147 pp.

"De los artículos más librescos, la 'Penúltima versión de la realidad' es el artículo *par excellence*, al punto de que se trata de una glosa que hizo otro escritor que Borges no leyó. Quimificación y killificación de lo que otro ya quimificó y killificó antes. Mas lo peor es que todas las glosas de Borges tienen la desgracia de ser inoportunas y están demás. Lo que se transcribe de Bernárdez indica precisamente el tema

que desarrolla el libro; y Borges no hace más que estorbar ahí, porque siempre que interrumpe la bastardilla es para decir: o que él ha leído algo parecido en Steiner (bueno ¿y a nosotros qué nos importa?) o que no existe intuición de espacio y sólo de tiempo, lo que nos hace preguntarle qué tanta glosa de glosa, si vamos a salir con que no estamos de acuerdo con las premisas (...). Y el glosador toma la referencia como si fuera el verdadero objeto del libro comentado, y con ese aire de estar de vuelta ya de todo lo que se habla, que suele adoptar Borges, fatigadamente, nos deja caer algunas migas de Kant, Schopenhauer, Spencer..."

Estos excesos, firmados por un señor Ramón Doll, aparecieron en la revista *Letras*, no.1, segunda época, septiembre de 1933. Los transcribí porque aún pincelan una actitud con respecto a Borges *qua* filósofo, sc., presentarlo cual vulgar glosador que se vale del *Diccionario Espasa* para obtener material de segunda mano y someterlo a comentarios baladnes.

El otro extremo del espectro se manifiesta en una adoración babosa y acrítica: el librito *Genio y figura* de Jorge Luis Borges, garabateado por la señora Alicia Jurado (Buenos Aires, Eudeba, 1964), es un buen ejemplo del aserto. La susodicha señora, cuya falta de versación filosófica le lleva a confundir posiciones ontológicas y epistemológicas, mete en un mismo saco a Berkeley, Hume, Schopenhauer, Macedonio Fernández, el hinduismo y el budismo mahayánico. Estos diálogos los escribe Alicia/ En indocto lugar de su volumen (p. 72).

La copiosa literatura producida al amparo de la obra de Borges, implide que incurSIONEMOS en más ejemplos desventurados: los dos citados son suficientes para calibrar, pro *altera parte*, la audacia (y las escasas dotes) de tanto pelafustán me-

tido a exegeta borgesiano.

Este Introito era punto menos que indispensable para enjuiciar equilibradamente el libro en examen. Sabemos de Nuño que es un exímio filósofo y un literato exquisito, condiciones necesarias para emprender un estudio sobre la filosofía de Borges. Mas ambas condiciones no son *-hélas!*-suficientes: si lo fueran, nada tendríamos que comentar.

Penetrar en una obra tan rica y compleja como lo es este libro de Nuño, exige a cada lector proveerse de una aguja de marear: el libro es sistemático pero cada pasaje es un punto de arranque. Mi curiosidad, por ejemplo, me condujo a internarme primero en el cap. V, "Vindicación de la paradoja"; tras éste salté al VII, "El montón de espejos rotos: 'Funes el memorioso'"; de aquí rumbeé hacia *Tlön, Ogbar, Orbis Tertius*, etcétera.

Un recensionista no debe ser demasiado entrometido: el informante ha de saber ausentarse para que el lector equilibre la obra en comentarlo y no las opiniones del comentador. Confieso que me ha costado no poco esfuerzo mantener esta línea al reseñar el presente libro.

Y basta ya de proemios y excusas: analicemos, pues, el mentado cap. En éste Nuño anota al lector sobre las diversas "refutaciones" de la paradoja de Zenón, refutaciones que Borges transmite y comenta en su ensayo "La perpetua carrera de Aquiles y la tortuga". No nos detendremos en reproducir aquí lo que figura en el texto de Borges; vale la pena destacar, eso sí, la sagaz conclusión de Nuño:

...Bergson también adolece del defecto capital del que adolece la mayoría de los confutadores de Zenón: atribuirle la intención directa de querer probar algo, sea la imposibilidad del movimiento o la imposibilidad de una victoria

en la más fácil de las carreras. Lo curioso es que en eso coinciden los confutadores de Zenón y su ardoroso defensor, que es Borges. Aceptar esa posición sería tanto como suponer que Zenón era una suerte de retrasado mental (p.79).

En suma: Nuño pone en claro que el lenguaje cotidiano es incapaz de expresar las tesis discontinuistas y dinamicistas. No hay pretensiones ontológicas en la célebre argumentación del Eleata.

"A fin de calmar los entusiasmos de Borges", nuestro filósofo presenta "otra refutación mejor", la de Waismann, representante de los contemporáneos analistas del lenguaje. Aunque dije que como recensionista no debía meter baza y limitarme a informar acerca del juego, no puedo por menos que suministrar un dato olvidado o preterido cuando se tratan temas relativos a las paradojas de Zenón. Suele omitirse, en general, toda mención al jesuita belga Grégoire de Saint Vincent (1584-1667), quien fue el primero en reconocer que la paradoja de Aquiles debía explicarse en términos del límite de una serie infinita; calculó, pues, el punto donde Aquiles alcanzaría a la tortuga. Y, dígase lo que se quiera, ésta es la única refutación *comme il faut* de la paradoja. Expresa Carl B. Boyer en *The History of the Calculus and its Conceptual Development* (Dover, 1959, p. 138).

He (G. de Saint Vincent) failed to recognize in this connection that the question of Zeno was not *when* or *where* Achilles would overtake the tortoise, but rather *how* he could do it. This *appeal* in the paradox to sensory experience, instead of reasoning, was to be without doubt the chief obstacle to the development of the calculus in terms of the limit of an infinite sequence. (Bastardillas mfas).

Es decir, Boyer le atribuye a Zenón la condición de retrasado mental. Los recursos de Zenón son lingüísticos -que no ontológicos-, por lo cual la única refutación viable es lingüística; y esto es lo que llevó a cabo Grégoire de Saint Vincent en el lenguaje del Cálculo. Si se quiere sostener que la refutación debe formularse en términos de lenguaje ordinario, *extra chorum psallis*, mas ello no quita que la solución del jesuita no esté formulada dentro de un marco puramente discursivo, sin atender a experiencia sensible alguna.

En este capítulo, Nuño desfaze algunos entuertos derivados de confusiones filosóficas muy frecuentes, como la que anima en la falta de clara distinción entre *lógica* (técnica de la validez deductiva) y *ontología* (pretensión descriptiva de los componentes del mundo). (Obliter dicta: doña Alicia Jurado -Individuo de número de la Academia Argentina de Letras- confunde idealismo y racionalismo, esto es, posiciones ontológicas y epistemológicas. Puede verse, pues, que las confusiones filosóficas son harto frecuentes, sobre todo si se es lego en filosofía).

Anota Nuño (pp. 85-86):

Borges es de los que se aprovechan de esa confusión (entre lógica y ontología): "Admitamos lo que todos los idealistas admiten: el carácter alucinatorio del mundo. Hagamos lo que ningún idealista ha hecho: busquemos irrealidades que confirmen ese carácter. Las hallaremos, creo, en las antinomias de Kant y en la dialéctica de Zenón." Y a continuación, apela a Novalis para postular el sueño del mundo, "resistente, misterioso, visible, ubicuo en el espacio y firme en el tiempo; pero hemos consentido en su arquitectura tenues y eternos intersticios de sinrazón para saber que es falso". Todo esto es convertir a Zenón en lo que jamás fuera: en un delirante meta-

físico postulador de un mundo eternamente congelado con flechas detenidas en el aire y Aquiles invariablemente derrotado por el parsimonioso cuán inmóvil quelonlo.

Nótese, en *passant*, el bellísimo y contundente estilo de Nuño, que sabe cerrar una argumentación sin dejar cabo suelto.

En el cap. VII -"El montón de espejos rotos: 'Funes el memorioso'", Nuño vuelve a asombrarnos con su contundencia, al describir escuetamente el propósito del cuento mencionado: "Es una terrible requisitoria contra el empirismo radical, contra las tesis antiplatónicas, contra los que por huir de las ideas generales, de los universales, terminan esclavos de los registros sensoriales inmediatos" (p. 99). Breviter: Funes no es un caso más de memoria prodigiosa; es, ante todo, un hiperempírico.

La comparación que efectúa Nuño entre la numeración de Gödel y el procedimiento de Funes merece mencionarse: no conozco, en la amplísima bibliografía acumulada en torno a la obra de Borges antecedente alguno al respecto. Es sabido que Gödel suministró un método efectivo para enumerar los símbolos de un lenguaje, las rístras de símbolos y las rístras de rístras. Pues bien, Funes se las arregló para nombrar los números: "en lugar de siete mil trece decía *Máximo Pérez*; en lugar de siete mil catorce, *El Ferrocarril*".

Y hasta aquí llega el comentador; *contrario sensu*, concluiría convertido otro Pierre Menard, autor de *La filosofía de Borges*. Con todo, no huelga añadir que estamos frente a la única obra sistemática escrita sobre la filosofía de Borges; que dicho análisis filosófico es perspicuo y riguroso; y que el libro todo rezuma buen decir. Quizá la mejor descripción de este libro la haya proporcionado el mismo Borges:

El Consejo de Facultad de la Universidad Central de Venezuela aprobó el Proyecto de Rediseño de la Maestría en Filosofía, el cual contempla ahora dos menciones: 'Lógica y Filosofía de la Ciencia' y 'Filosofía y Ciencias Humanas', las cuales están enfocadas hacia la problemática contemporánea.

En el mes de abril del año en curso, bajo el auspicio del Instituto de Cooperación Iberoamericana de Venezuela -ICIV- y el Instituto de Filosofía se celebró un Coloquio en el Ateneo de Caracas, en ocasión de conmemorar el Centenario del Nacimiento de Ludwig Wittgenstein. Dicho evento contó con la participación de los profesores Juan Nuño, Vincenzo Lo Monaco, Benjamín Sánchez, Julio Hernández y Pedro LLuberes.

El Prof. Agustín Martínez, Coordinador de Postgrado de la Facultad de Humanidades y Educación será el encargado

de reiniciar el Seminario Público del Instituto de Filosofía con una conferencia sobre "La estructura del concepto de 'América Latina'". Le seguirán en la programación: 'En torno al lenguaje y filosofía', 'Aristóteles y la ciencia', 'En torno a la filosofía de la ciencia', 'Nuevas alternativas para la construcción de teorías', 'La teoría social: reduccionismo y métodos', 'La filosofía de los verdugos' y 'El mito de la racionalidad'.

El Instituto de Filosofía, a través de sus profesores Vincenzo Lo Monaco, Carlos Kohn y Hugo Calello estuvo presente en el Simposium sobre 'La Crisis de la Democracia: Problemas ético-políticos y discusión paradigmática', el cual se celebró en la Universidad de Nápoles, Italia, dentro del marco del convenio entre esta Universidad y la Universidad Central de Venezuela. Este Simposium fue de gran utilidad para ambas Universidades, por cuan-

to en él se discutieron temas relevantes de interés mutuo.

El 4 de diciembre próximo pasado dejó de existir en Caracas el profesor Ludovico Silva, quien nos lega sus libros como testimonio de su paso por la poesía y la filosofía. Su muerte deja un gran vacío físico en la comunidad universitaria; sus obras llenarán ese otro espacio.

Invitado por la Universidad Hebrea de Jerusalén, el Prof. Carlos Kohn participó en un Seminario Internacional sobre 'El problema del Judaísmo desde un punto de vista filosófico'. Se contó con la asistencia de numerosos especialistas de los cinco continentes y resultó de gran interés por las cuestiones allí planteadas.

La Maestría en Filosofía contó con la presencia del Prof. Juan Nuño, quien dictó un

curso sobre la Filosofía de la Matemática de Wittgenstein.

Los profesores Carlos Kohn y Hugo Calello del Instituto de Filosofía de la U.C.V., se trasladaron a la Universidad del Zulia, a fin de presentar sendas ponencias sobre los resultados de las investigaciones obtenidas hasta el presente en el Proyecto 'Autocracia y Democracia: Ideología, Poder Político y Comunicación en América Latina' en un Coloquio organizado por esta Universidad, coordinado por el Prof. Víctor Martín, dirigido a profesores y estudiantes de las Escuelas de Filosofía, Comunicación Social y de la Maestría en Ciencias Políticas.

En el mes de septiembre, el Profesor Ernest Tugendhat de la Universidad de Berlín dictará una conferencia en el Instituto de Filosofía sobre 'La Filosofía Analítica y su concepción de la Filosofía'.

La apertura de dicha conferencia estará a cargo del Dr. Elías Pino Iturrieta, Decano de la Facultad de Humanidades y Educación.

La Editorial Alfadil/Trópikos acaba de publicar el libro *Los Verdugos de la Democracia*, cuyo autor es el Prof. Hugo Caello. Este libro es un resultado de la investigación del Prof. Caello dentro del Proyecto 'Filosofía Política, Teoría Crítica y Realidad Contemporánea' y forma parte de su tesis doctoral.

El Centro de Estudios Filosóficos de la Escuela de Filosofía de la Universidad Católica Andrés Bello conjuntamente con la Comisión Interuniversitaria de Coordinación en el Área de Filosofía (ICAF) y la Cátedra 'Federico Riu' del ICIV están organizando para el 17 al 19 de octubre del presente año la celebración de un Coloquio Interuniversitario Iberoamericano sobre 'Racionalidad Científica, Racionalidad Práctica y

Racionalidad Teológica'. Entre los Invitados Internacionales estarán los profesores Jesús Mosterín de la Universidad de Barcelona, Adolfo León Gómez de la Universidad del Valle, Cali, Jorge Díaz de la Universidad Nacional de Bogotá y Fernando López-Alves de la Universidad de California. Por la UCV estarán el Prof. Benjamín Sánchez del Instituto de Filosofía, Ezra Heymann y Luzmarina Barreto por la Escuela de Filosofía.

En el segundo semestre del presente año, dentro del ámbito del Doctorado en Filosofía Contemporánea se dictará un curso sobre *Problemas de la Ética Contemporánea*. Dicho curso estará a cargo del Prof. Lucio Pepe de la Universidad de Nápoles, Italia.

En el mes de octubre del año en curso estarán en Venezuela los profesores Ernesto Battistella de la Universidad Nacional del Sur, Argentina y Jesús Mosterín de la Univer-

sidad de Barcelona, España. Ambos dictarán conferencias sobre la Filosofía de la Matemática y Racionalidad respectivamente.

Entre finales del presente año y principios del 90 se celebrará un Seminario en la Universidad de París XII sobre 'Tradicción del pensamiento clásico: Ética y Ontología', al cual asistirá el Prof. Francisco Bravo, Coordinador del Doctorado en Filosofía de la UCV.

El Instituto de Cooperación Iberoamericana de Venezuela -ICIV-, a través de la Cátedra 'Federico Riu' abrió un concurso para obras inéditas en filosofía, la versión en ensayo largo tendrá un premio de Bolívares 50.000,00 y la versión ensayo corto Bolívares 10.000. Asimismo, el ICIV publicará los trabajos que resulten premiados.

Organizadas por la Escuela de Filosofía y el Instituto de Fi-

losofía de la Facultad de Humanidades y Educación de la Universidad Central de Venezuela, con el apoyo de la Cátedra 'Federico Riu' del Instituto de Cooperación Iberoamericana de Venezuela -ICIV- y con el auspicio de la Comisión Interuniversitaria de Coordinación en el Área de Filosofía -CICAF- se celebrarán en Caracas las V Jornadas de Investigación en el Área de Filosofía del 4 al 8 de diciembre del año en curso. Las ponencias se discutirán en cuatro Mesas: (1) Lógica, Filosofía del Lenguaje y Filosofía de la Ciencia; (2) Filosofía Teorética; (3) Historia de la Filosofía y (4) Filosofía de la Praxis.

LIBROS RECIBIDOS

Carrera D., G.; Castro L., L.; Chabal, P.; Dunn, J. Hawthorn, G.P. y Plon, M.: *Usos y Abusos en la Teoría y en la Práctica Política*. Caracas, Serie 'Seminarios' - Colección IDEA, 1988.

Contenido. Los usos de los pasados en política. La comunidad política moderna como ficción y como destino. El caso de Venezuela. Sobre la absolución de la historia. Historia y praxis en el uso y el abuso de la noción de socialismo africanó (1957-1983). El horror al vacío en la teoría y la práctica política.

Calello, Hugo. *Los Verdugos de la Democracia*. Caracas, Editorial Alfadil/Trópikos, 1989, 176 págs.

Contenido. *Primera Parte:* 'Presentación de un libro esclarecedor'. 'Prólogo: Para atrapar al verdugo'. Prefacio. La investigación política. Autocracia y Democracia. Notas. Anexos. *Segunda Parte:* Testimonios.

Aricó, José: *La Cola del Diablo* (Itinerario de Gramsci en América Latina). Caracas, Editorial Nueva Sociedad, 1988, 226 págs.

Contenido. Prólogo: 1. Algunas consideraciones preliminares. 2. El Gramsci de los comunistas argentinos. 3. La experiencia de Pasado y Presente. 4. ¿Por qué Gramsci en América Latina? 5. Una conclusión que es apenas un comienzo. Apéndices: 1. Gramsci y la cultura de derecha argentina. 2. Sobre la campaña de recordación echeverriana. 3. La aceptación de la herencia democrática. 4. Intelectuales y clase obrera.

5. Gramsci en los medios liberal-democráticos. 6. Un debate filosófico interrumpido. 7. El educador de las masas. Agradecimientos.

Briceño Gil, Miguel A.: *El Desarrollo del Ser Social* (Tesis para su conocimiento futuro). Mérida -Venezuela, Publicaciones Facultad de Ciencias, Universidad de los Andes, 1988, 287 págs.

Contenido. Prólogo. Introducción. Análisis. 1. Ideología, Mercancía y Teoría en Marx. Aclaración de los conceptos a través de sus propias Relaciones Teóricas. 2. Revolución, Desarrollo y Praxis. Examen teórico de sus propias relaciones histórico-sociales. Síntesis.

Rapaczynski, Andrzej: *Nature and Politics* (Liberalism in the Philosophies of Hobbes, Locke and Rousseau). Ithaca and London, 302 págs.

Contenido. Preface. Introduction. *Part One: Hobbes.* 1. Theory of Nature and the Nature of Man. 2. Political Theory. *Part Two: Locke.* 1. Locke and Freedom and Autonomy. 2. Locke on Property. *Part Three: Rousseau.* 1. Man and his Nature. 2. Morality and Politics. 3. The Historicity of Human Development. Conclusión. Index.

Caldera, Rafael Tomás: *La primera captación intelectual.* Caracas, Serie 'Estudios', Colección IDEA, 1988.

Contenido. Presentación. Introducción. I. *Primo cadis ens.* II. El principio de la consciencia. III. *Ens: verum, bonum.* Conclusión. Bibliografía.

Lukes, Steven (Ed.). *Power.* New York, Readings in Social and Political Theory, New York University Press, 1986, 283 págs.

Contenido. Introduction. 2. The Forms of Power. 2. Domination by Economic Power and by Authority. 3. Power as the Control of Behavior. 4. Communicative

Power. 6. Power and the Social System. 7. Class Power. 8. Toward a Theory of Social Power. 9. Domination and Freedom. 10. Power and Organization. 11. Disciplinary Power and Subjection. 12. Power and Privilege.

AA.VV. *Philosophy and Culture. Proceedings of the XVIIth World Congress of Philosophy*, Montreal, Editions Montmorcency, 1986.

Contenido. Détermination Philosophique de L'Idée de Culture. Cultures Et Valuers: Perspectives historiques. Personnes et Cultures. Dans Le Monde Contemporain. Philosophie et Culture: Perspectives D'Avenir. Problemes de la Reference. Coloque Marx. Coloque Ortega y Gasset. Coloque Laval. Coloque Jaspers.

O'Brien, Denis. *Etudes Sur Parménide*, Paris, Librairie Philosophique I, Vrin. Great Britain at the University Press Cambridge, 1987.

Contenido. Tome I: Le Poème de Parménide. I. Orientation: L'Enjeu Philosophique. II. Les 'Voies'. III. L'Etre. IV. Les ambiguités de L'Etre. V. Modalités. VI. La Negation des Modalités. VII. L'Ecole D'Oxford et la désesse. VIII. Nécessité, Possibilité, Impossibilité. IX. Le Non-Etre et les Opinions des Mortels. X. L'Etre et le non-etre. XI. La Répartition des fragments.