

el mito es ilustración y que la ilustración revierte en mito". El acento se pone ahora en el carácter mítico de la famosa Ilustración. Y así es.

La Ilustración se presenta históricamente como el dominio del hombre de las fuerzas extrañas al mismo, sean éstas míticas o naturales. Se corona todo un proceso histórico en el que la naturaleza más parecía algo habitado por fuerzas incontrolables; ahora sin embargo se nos manifiesta como algo sometido a leyes que el hombre conoce y al directo dominio del hombre. Pero si bien se miran las cosas se verá que, pese al dominio, el hombre no ha roto su maleficio pues esa naturaleza sobrevive en él de una forma nueva: apoderándose de su racionalidad. La ilustración debería inaugurar, con el triunfo del hombre sobre los poderes míticos, el dominio sobre sí mismo puesto que nadie fuera de él le es superior. Pero curiosamente ese dominio soberano del hombre es virtualmente la negación de ese sujeto en cuyo provecho él ha librado la batalla contra las furias míticas; resulta en efecto que la técnica del dominio del hombre sobre la naturaleza no es neutra sino que exige un sacrificio del propio sujeto: le exige sacrificar lo que él tiene de más vital (esa "exigencia a la felicidad toda, para todos e indistintamente") de tal suerte que lo que debería ser conservado por el dominio soberano del hombre es lo que se deja en el camino.<sup>18</sup>

Tal y como demuestra la *Odisea* la Ilustración es una tarea imposible o, si se prefiere, la Ilustración es un episodio dentro de una trama que no es ilustrada.<sup>19</sup>

## VI

Ahora se puede calibrar mejor la actualidad de la vuelta al polimitismo. Sus defensores, en efecto, pretenden partir del punto en que lo deja la DA: que la Ilustración es un mito.

Lo que cambia sin embargo es el talante respecto a esa grave afirmación. Horkheimer y Adorno lo vivieron de una manera trágica. Detrás del mito y sobre el fracaso de la razón ellos veían caminar Los Cuatro

<sup>18</sup> "Die Herrschaft des Menschen über sich selbst, die sein Selbst begründet, ist virtuell allemal die Vernichtung des Subjekts, in dessen Dienst sie geschieht, denn die beherrschte, unterdrückte und durch Selbsterhaltung aufgelöst Substanz ist gar nichts anderes als das Lebendige, als dessen Funktion die Leistungen der Selbsterhaltung einzig sich bestimmen, eigentlich gerade das, was erhalten werden soll", en Horkheimer-Adorno, DA, 71.

<sup>19</sup> "...wo Aufklärung nur episodisch, nicht aber grundierenden Charakter gewinnen kann", dice J. Taubes, "Zur Konjunktur des Polytheismus", en K.H. Bohrer, Hrsg., *Mythos und Moderne*, Suhrkamp, 460.

Jinetes del Apocalipsis. De ahí su pesimismo antropológico que no se tradujo, empero, por ningún nihilismo, como enseguida veremos. Ahora es diferente, como si el mito se hubiera aliviado de su carga mortal, en la primera mitad del siglo, y ahora apareciera con su cara buena, garante precisamente de lo que otrora aniquiló. Es la vuelta desencantada o ilustrada de los dioses que así, en plural, pueden liberarnos del terror de la razón y de la violencia del sino.

El polimitismo sería, en definitiva, una respuesta positiva a la desesperanza y a las aporías de la DA. Para ver el abismo que media entre el pesimismo de unos y el optimismo de otros, no parece ocioso detenernos un momento en las razones de los primeros.

Habermas se pregunta si la desesperanza de la DA no tiene que ver con una cierta ausencia de finura en el análisis histórico de la razón.<sup>20</sup> Horkheimer y Adorno podrían, en efecto, haber valorado más ponderadamente la diferenciación de ámbitos de valor (ámbito metafísico, político o estético) como un gran logro en virtud del cual se ha creado una capacidad autocrítica de las ciencias, al tiempo que se han universalizado los derechos humanos en las diferentes Constituciones y se ha liberado la creatividad del arte, más allá de las convenciones y cánones empobrecedores.

Pero Horkheimer y Adorno han preferido ver el costo de la operación. Para ellos la diferenciación de ámbitos es la expresión, sí, de una voluntad de comprender cada ámbito desde la sola razón, pero olvidándose de la función unificadora de la misma, función unificadora que bebe del mito. Eso supone una escisión entre naturaleza y cultura, que se traduce de hecho en una desnaturalización del hombre y una deshumanización de la naturaleza. Por querer liberarse del mito la Ilustración ha dado de bruces en él pues esa razón pretendidamente autónoma está a merced de la que- rencia por el poder, que es lo que define al mito.

La cosa no debería asustar. Al fin y al cabo la "dialéctica de la Ilustración" es consciente del peligro que amenaza constantemente a la razón y para eso está su crítica dispuesta a denunciar constantemente la caída de la razón en ideología. ¿Por qué la DA no da la batalla contra los abusos determinados de la razón en lugar de desacreditar totalmente a la razón? Pues porque para poder ejercer la crítica ideológica es necesario dar un voto de confianza a lo criticado, pese a la crítica. Era la confianza de Marx cuando escribe a A. Ruge en los *Anales franco-alemanes*: "Eso es la ventaja de la nueva línea: que nosotros *no podemos anticipar dog-*

<sup>20</sup> J. Habermas, "Die Verschlingung von Mythos und Aufklärung", en K.H. Bohrer, Hrg., *Mythos und moderne*. 409.

máticamente el mundo, sino que tan sólo queremos encontrar el nuevo mundo a partir de la *crítica* al mundo viejo... No cabe la duda respecto a la tarea que tenemos que cumplir: me refiero a la crítica sin contemplaciones de todo lo dado”<sup>21</sup> Horkheimer y Adorno creyeron en los años treinta que lo nuevo nacería de los propios ideales burgueses, es decir, que la sociedad presente, pese a toda sus contradicciones, podía ofrecer una salida emancipadora; lo creyeron en los años treinta, pero no en los cuarenta. Entonces pensaron que el problema no era la “dialéctica” de la Ilustración sino la propia Ilustración. Ya no se plantean llevar la Ilustración a buen término sino impedir que se pierda definitivamente en el mito.

Este razonamiento, sin embargo, no deja de sorprender. Se proclama, sí, sin ambages el fracaso total de la razón pero no hasta el punto de no ser consciente de su fracaso. Es decir, la razón corrupta es consciente de su corrupción. Es una contradicción de la que ellos eran harto conscientes pues se fundaba en la débil fuerza ilustrada del mito; a ella se asían ellos desesperadamente porque la alternativa era el abismo. Un abismo por donde ahora ronda el polimitismo.

La alternativa, en efecto, era Nietzsche, cuya *Genealogía de la moral* fue algo más que un libro de cabecera de la DA. Nietzsche anuncia, en efecto, “la nada compasiva doctrina de la identidad entre poder y razón” (DA, 429), es decir, reconoce la identificación entre razón y poderío. Es un claro reconocimiento de la caída de la Ilustración en el mito. Nietzsche no se rebela ni se desesperanza con esta constatación. Al contrario, propone una consecuente *teoría del poder* cuyo primer principio reza así: abandonemos las clásicas “pretensiones de verdad” de la filosofía y sustituyámoslas por una “teoría estética”. Se entiende lo que Nietzsche quiere decir con “teoría estética” cuando recordamos las contrafiguras de los nuevos valores estéticos: Jesús y Sócrates, el uno abogado de la creencia en el bien y en el mal y el otro, un apologeta de la verdad. La estética se sitúa más allá del bien y del mal, de lo verdadero y de lo falso. El órgano propio de este nuevo y trascendente conocimiento es el “gusto” cuyo es traducir los rancios “juicios de valor” por preferencias.

Ahora bien, si resulta que la verdad se resuelve es un asunto de gusto ¿es posible ya la crítica?; si la preferencia supone optar por algo y dejar o postergar lo otro ¿cuáles son los criterios de la preferencia?; ¿caso no se supone un juicio de valor y, por tanto, una nueva referencia a la razón? No se trata de que entre por la ventana lo que se echó por la puerta. Ya sólo cabe distinguir entre un poder —no olvidemos que lo que está en causa es

<sup>21</sup> Marx-Engels, *Sobre la religión I*, Sígueme, Salamanca 1974, 428.

una *teoría del poder*— que merece ser preferido y otro que merece ser preterido. Pues bien, el criterio de preferencia no es racional sino mítico. La preferencia la marca el “mito del origen”: lo más ancestral, radical, es lo preferible. Como dice Habermas, “lo *más antiguo* es, en la cadena generacional, *lo anterior*, aquello que está más cerca del origen. *Lo más originario* es tomado por lo más digno, preferente, menos desgastado y más puro; es decir, vale por lo mejor. *Nacimiento y origen* son los criterios de la preferencia tanto en sentido social como lógico”.<sup>22</sup> La *teoría del poder* en cuestión no es una apología indiscriminada de todo poder: es preferible y por tanto “bueno”, el más primario, que es también un poder “activo”; y será “malo”, el más sofisticado, que es también un poder “reactivo”.

Pues bien, Horkheimer y Adorno no siguen a Nietzsche hasta ese nihilismo radical; prefieren vivir con sus contradicciones a sabiendas de que nunca la Ilustración será una alternativa al mito. Nunca Odiseo escapará a la órbita mítica, lo que sí podrá sin embargo es ser consciente del peligro en el que vive y, eventualmente, sortearle.<sup>23</sup>

El fracaso de la razón o el triunfo del mito se salda con una teoría del poder. Eso lo sabían los autores de la DA, de ahí su radical pesimismo; eso lo saben los apologetas del polimitismo y no les preocupa, pues el problema no es ya el poder sino el poder absoluto. El politimismo se presenta precisamente como una “democratización” del poder. No se puede pasar por alto el lugar específico que ocupa Habermas, alguien preocupado de los mismos problemas pero equidistante de ambas posiciones. Habermas no participa ni del pesimismo de los unos ni del escepticismo cínico de los otros.<sup>24</sup> Habermas piensa, en nombre de un análisis más riguroso de la historia social de la razón, que se puede apostar por el logos contra el mitos. La historia de la razón es la de la emancipación del mito. Y esa historia es la de la Ilustración. Ahí late el convencimiento de que hay un hiatus entre mito y logos, aunque no insalvable. ¿Escapará Habermas a la crítica de “desnaturalización del hombre” y de “deshumanización de la naturaleza” que los autores de la DA ubicaban precisamente en esa herida de la razón moderna?

<sup>22</sup> Habermas, “Die Verschlingung...”, 425.

<sup>23</sup> Eso se lo deben a Hegel, a su “bestimmte Negation”, cf. Wiggerhaus, *Die Frankfurter Schule*, 360.

<sup>24</sup> Aquí vale lo que dice Horkheimer: “El escepticismo pierde su modo de ser racional cuando no se sobrepone y no se entrega conscientemente a su otro; cuando pierde la fe en las posibilidades concretas del hombre. Y esto ocurre cuando el escepticismo, en lugar de enfrentarse a los poderes dominantes del presente deja que sigan a su aire, mirándoles por encima del hombro; pues bien, un tal escepticismo ha perdido ya la cualidad de ser una figura del espíritu. Sólo se logra el yo cuando el yo lucha para que la humanidad se realice en su conjunto” *Kritische Theorie II*, Fischer Verlag, Frankfurt 1968, 234.

## VII

La postura de Walter Benjamin —anterior en el tiempo, no lo olvidemos, a la desesperanza de los unos, al cinismo de los otros y al optimismo racional de Habermas— es diferente de todas ellas. No renuncia a la “pretensión de verdad”, como Horkheimer y Adorno, pero a diferencia de éstos no limita el problema de la verdad a un duelo entre el mito y la razón. El introduce un tercer elemento —la religión— que permite una salida a la DA distinta de los nuevos corifeos del polimitismo. Veamos.

### a) Relación entre el mito y el logos.

No se les debe entender como dos conceptos alternativos, de suerte que, desde el punto de vista de la verdad, la afirmación de uno suponga la negación del otro.

El escrito de Benjamin sobre Kafka<sup>25</sup> permite una excelente aproximación a la relación benjaminiana entre mito y logos. Kafka es celebrado por Benjamin como un “ilustrado cabal” y para demostrarlo se refiere a la interpretación kafkiana del mito en *El silencio de las sirenas*. Como se recordará Kafka enmienda la plana a Homero ya que en verdad Odiseo no escapa al embrujo de las sirenas por su astucia (recordemos: taponó los oídos de sus acompañantes para que no oigan nada y él pide ser amarrado al mástil). Lo que ocurrió sencillamente es que las sirenas se callaron. Lo que Kafka quiere dar a entender, según Benjamin, es que Kafka nada quiere saber del mito y opta de entrada por la desmitificación. Y no quiere saber nada del mito porque si nos colocamos ante el mito no hay manera de escapar de él. Odiseo no escapó y la razón autónoma que ha creído escapar sigue siendo su prisionera.

Ante el *mal del mundo*, de cuya inevitabilidad el mito es la expresión, no se lucha con músicas, astucias o huidas. Se lucha con la razón. De ahí que Kafka, “el nuevo Odiseo”, sea celebrado como un ilustrado cabal (“untadeliger Aufklärer”). Benjamin estaría del lado de Habermas.

Pero la semblanza de Kafka no está concluida. Kafka es, además, un personaje mítico, un nuevo Sísifo que rueda hacia arriba el bloque del acontecer histórico; de esa manera consigue poner a la luz del día el lado tenebroso de la ilustración “que no resulta nada grato a la visión, pero que Kafka aguanta perfectamente”. Kafka resulta ser así la suma de Odiseo y de Sísifo. Su grandeza proviene de una doble fuente: a) es, como Odiseo,

<sup>25</sup> “Das Recht hat in den Wek von Kafka den Charakter eines mythischen Gebildes”, dice W. Benjamin en “Franz Kafka. Zur zehnten Wiederkehr seines Todestages”, GS II, 1223; y cita una frase de K.: “... es gehört zu der Art dieses Gerichtswesens, dass man nicht nur unschuldig, sondern auch unwissend verurteilt wird”, GS II 2, 412.

un antimito, un “ilustrado” que se enfrenta a la realidad racionalmente, pero b) al igual que Sísifo sabe que lo del progreso incesante, que lo de la Ilustración, es una ilusión.

Benjamin no se queda a solas ni con Odiseo ni con Sísifo. El primero es un ingenuo ilustrado que está a merced del sino del mito y el segundo es un robot mecánico o mítico que no se ha planteado la posibilidad de la salvación.

Benjamin ya participa aquí del pesimismo propio de la DA sobre la Ilustración. Que la Ilustración sea un mito no ofrece dudas en Benjamin. Es verdad que la razón moderna ha supuesto un triunfo sobre la naturaleza y por tanto un triunfo sobre las fuerzas míticas. Pero el triunfo es aparente. Sobrevive en la modernidad lo que él llama “naturaleza irrebasable”: el dominio racional somete a la naturaleza y la conforma desde sí mismo; ahora bien, esa naturaleza, conformada por la razón, sobrevive en la forma de un poder super-humano, contra el que el hombre vuelve a ser impotente. Y en el escrito de Kafka Benjamin expone con detalle el carácter mítico de una de las creaciones más emblemáticas de la Modernidad: el derecho. El derecho moderno es mítico porque lo suyo es dictar sentencias sin saber lo que condena. Eso explica que no pueda bastarle el definir a Kafka como un ilustrado cabal. El mito de Sísifo, con su crítica de la Ilustración, completará la biografía intelectual de Kafka.

De lo dicho se desprende que la partida de la verdad no se juega de modo alternativo (“o uno u. otro”) entre el mito y la razón. Ni es lo uno ni es lo otro; tampoco se trata de una dialéctica entre el mito y la razón, como quiere Habermas con su teoría de la *profanación*.<sup>26</sup> Para que tal dialéctica fuera de recibo no tendría que darse ningún elemento más. Pero hay un *tertium* que también interviene en la partida de la verdad: la religión.

*b) Relación entre el mito-logos y la religión.*

La relación entre mito y religión es un tema mayor en la filosofía de H. Cohen que Benjamin conoce directamente y a través de Rosenzweig. Cohen pretende “una religión de la razón desde las fuentes del judaísmo”, tal y como reza el título de su obra póstuma. Y lo hace contraponiendo las posibilidades de una “naturaleza irracional” al Dios de los profetas. Sólo éste posibilita la moral. Para Cohen, pues, cualquier comprensión del mundo que se base en la Naturaleza como punto de partida es un camino equivocado ya que, en ese caso, el entendimiento sólo podría dar vida a fenómenos naturales, convirtiéndoles de esta guisa en “poderes divinos” o deidades. Por eso Cohen opone descaradamente el monoteísmo de la

<sup>26</sup> Ver mi artículo “W. Benjamin o el primado de la política sobre la historia” en *Isegoría*, núm. 4, oct. 1991, 49-74.

revelación al politeísmo del mito.<sup>27</sup> Lo que Cohen pues pretende es una filosofía ilustrada de la religión que pueda brindar a la teoría del conocimiento de la ciencia unas directrices tomadas directamente del monoteísmo. El objetivo no era bautizar a la ciencia sino “liberarlas del contubernio con el mito” y adentrarlas “en pura doctrina de la eticidad”. El monoteísmo, en efecto, plantea la unidad del género humano y, por tanto, permite plantear pensar el problema de la universalidad y la consecuente corresponsabilidad de la acción humana.

Benjamin conoce este planteamiento aunque no lo siga literalmente. Consciente de las reglas de juego de la filosofía traduce el dilema inicial (entre “naturaleza irracional” y “revelación”) por el más filosófico entre mito y religión.

Un lugar apropiado para analizar esta relación lo encontramos en el escrito “Schicksal und Charakter”.<sup>28</sup> El concepto que mejor define al mito sería el de “Schicksal”, sino o destino. Pues bien, en la tragedia griega “destino” se descompone en una doble connotación: *culpa e infelicidad*.

*Culpa*: frente al destino todo hombre es culpable, antes incluso de que tome cualquier decisión. Dice Benjamin: “El destino es el medio ambiente culpable del viviente. Y tal medio ambiente es el propio de un ser viviente natural, es decir, corresponde a esa aparición todavía no totalmente disuelta, tan oculta a la mirada del hombre que éste no puede hacerse con ella (con la aparición fantasmal); sólo puede, en el mejor de los casos, ocultarse en ella gracias al poderío que ejerce sobre él”.<sup>29</sup> El destino toma al hombre pues por un ser natural, es decir, por lo que fue antes de que accediera al uso de la libertad; esta reducción al estado natural se hace de una manera vergonzante, como ocultando al hombre su propio ser, para que de esta manera, desprovisto de su libertad y razón, busque cobijo en una fuerza superior que sólo existe porque se le niega ser él mismo.

El hombre es pues culpable como lo es la naturaleza caída a los ojos de su creador. Adviértase que en la tragedia griega ‘naturaleza’ no tiene la connotación positiva que hoy domina entre nosotros. El dogma de la *bondad naturales*, según Benjamin, un invento de la comedia. De ahí que el destino del héroe en las tragedias griegas sea la expresión eminente de la caída culpable del hombre en lo natural.

<sup>27</sup> B. Witte, *Walter Benjamin -der Intellektuelle als Kritiker. Untersuchungen zu seinem Frühwerk*. Stuttgart 1976, 47-56. .

<sup>28</sup> W. B. GS II 1, 171-179.

<sup>29</sup> “Schicksal ist der Schuldzusammenhang des Lebendigen. Dieser entspricht der natürlichen Verfassung des Lebendigen, jenem noch nicht restlos aufgelösten Schein, dem der Mensch so entrückt ist, dass er niemals ganz in ihn eintauchen, sondern unter seiner Herrschaft nur in seinem besten Teil unsichtbar bleiben konnte”, GS I 175.

*Infelicidad:* La culpa se paga con la infelicidad. Hasta tal punto está unida la infelicidad al mito que para ser feliz hay que escapar al embrujo del mito. Y Benjamin recoge el dicho de Hölderlin, “quien llama dioses bienaventurados a los que *no tienen destino*”.<sup>30</sup> Feliz es el dios que escapa al destino. Y si en algún momento encontramos a algún hombre feliz no es porque se le recompense su inocencia sino como tentación para una más severa inculpación. Bienaventuranza, felicidad, inocencia o justicia sólo se dan fuera de la órbita mítica, lejos pues del campo de influencia del mito.

Esta situación de culpa e infelicidad, independientemente de la libertad del hombre, se institucionaliza en algo así como una *culpa genealógica*: no sólo el padre paga por una culpa que no ha cometido sino que el hijo tiene que pagar por la culpa de los padres. Nada más extraño al mito que la individualización de la culpa.

Pues bien, dice Benjamin, nada tiene que ver la religión con el destino, y, por tanto, con la culpa y la infelicidad propias del mito. En efecto, “un orden cuyos conceptos constitutivos sean los de infelicidad y culpa y en cuyo interior no haya una calle que conduzca a la liberación, un tal orden no puede ser religioso, por mucho que un mal comprendido concepto de culpa haya tenido que ver históricamente con la religión”. Y un poco más adelante: “La fundamentación del concepto de carácter (la otra pata del mito) hay que buscarla en un ámbito natural, ámbito que tiene que ver tan poco con la ética o la moral como el destino con la religión”.<sup>31</sup>

Me centraré en un punto: la individualización bíblica de la culpa. Benjamin reconocía en el texto anterior que nada se opone tanto al mito como la religión, aunque hay que reconocer que la religión se ha cargado de mitos. Esto es particularmente visible en la individualización de la culpa que, como hemos visto, afecta al núcleo sustantivo de lo que es el mito. Pues bien, en la Biblia es fácil observar cómo durante un largo período de tiempo se repite el convencimiento mítico de la “*culpa genealógica*”: los hijos tienen que pagar por las culpas de los padres. En *Exodo*, 24, queda patente la fuerza del mito: la culpa y la expiación es el lazo místico que une a las generaciones pasadas y determina la lógica de los acontecimientos en el seno de los pueblos. Con los profetas Ezequiel y Jeremías, sin embargo, se rompe el maleficio mítico: “¿Por qué andáis repitiendo este refrán en la tierra de Israel: ‘los padres comieron agraces y los hijos tuvieron denteras’? Por mi vida os juro —oráculo del Señor— que nadie volverá a

<sup>30</sup> “Schicksallos” nennt nicht umsonst die seligen Götter Hölderlin”, GS II 1, 174. Ver también R.P. Janz “Mythos und Moderne bei Walter Benjamin” en K. H. Bohrer, Hrsg., *Mythos und Moderne*, 369.

<sup>31</sup> W. B. GS II 1, 176.

repetir este refrán en Israel” (Ez. 18, 2-3). Y más adelante: “El que peca es el que morirá; el hijo no cargará con la culpa del padre, el padre no cargará con la culpa del hijo; sobre el justo recaerá su justicia, sobre el malvado recaerá su maldad” (Ez. 18,20).

En ese esforzado intento por descubrir algo así como el código genético de la subjetividad (“Urgeschichte der Subjektivität”) este pasaje ofrece una perspectiva radicalmente diferente de la que hemos visto en la *Odisea*, que era el referente de la DA. El “código genético” de la *Odisea* hace de la subjetividad humana un laberinto por el que se puede correr pero no escapar; es la simbiosis de mito y logos. Los profetas, por el contrario, separan radicalmente el mito de la libertad.<sup>32</sup>

Nótese finalmente que si el mito se nutre de la culpa y de la infelicidad, Benjamin asocia el de religión con la inocencia (“Kindheit” con “Erlösung”). Esa huella se detecta en su crítica al mundo —mítico— contemporáneo el cual muy consciente de su supuesta superioridad sobre otros mundos antiguos proclama el principio de la “realización de la universalidad”, como si su capacidad de generar riquezas posibilitara la felicidad del globo. Ese principio, replica Benjamin, no es tan universal ya que del concepto definitorio de productividad quedan fuera los niños, los locos y los ingenuos.

## VIII

La religión rompe el destino porque reconoce el principio de la libertad y, por tanto, de la ética y de la historia. Benjamin profundiza esta línea de reflexión con su *teoría de la experiencia*.

Ya he dado a entender que el hecho de que Benjamin se niegue a jugar la partida de la verdad en el único tablero “dialéctico” del mito y logos no significa que niegue el carácter mítico de los tiempos actuales, que son cronológicamente tiempos ilustrados. Eso es lo que presenta plásticamente en sus análisis de la experiencia.<sup>33</sup>

No es lo mismo vivir acontecimientos que hacer experiencia de ellos. La prueba está en la generación que entre 1914 y 1918 vivió la primera Gran Guerra: volvieron del campo de batalla mucho más pobres que

<sup>32</sup> Contra esta interpretación se podría citar un paso de la *Odisea*. Dice Zeus: “¡Oh dioses! ¡De qué modo culpan los mortales a los númenes! Dicen que las cosas malas les vienen de nosotros, y son ellos quienes se atraen con sus locuras infortunios no decretados por el destino” (al principio de la Primera Rapsodia). Esto, sin embargo, más parece un juego retórico pues el argumento de la *Odisea* es el destino de Odiseo, es decir, los infortunios de una inocente víctima de un destino que se le impone.

<sup>33</sup> W. B. GS II 2, 213-219.

fueron. No entendieron nada de lo que vivieron porque carecían de un legado cultural que les permitiera metabolizar el acontecimiento en experiencia. Es una pequeña muestra de los tiempos que corren: “Nos hemos hecho pobres. Hemos ido entregando una porción tras otra de la herencia de la humanidad, con frecuencia teniendo que dejarla en la casa de empeño, por cien veces menos de su valor, para que nos adelantaran la pequeña moneda de lo ‘actual’” (II 219).

Son tiempos, por lo que hace a la experiencia, de pobreza o barbarie. Eso tiene que ver con la presencia del mito ya que la pobreza en experiencia se debe a una anulación de la individualidad gracias a la presencia asfixiante de una fuerza extra-humana. El nombre propio del mito contemporáneo sería el del “inconsciente colectivo”. Veamos cómo:

La nuestra es una civilización de la imagen, esto es, la aprehensión de la realidad se hace mediante imágenes que conforman un “inconsciente colectivo” que es el que determina la aprehensión que cada cual hace de la realidad. Es casi imposible captar la realidad al margen de los cánones establecidos. Eso es la anulación de la experiencia. Es lo que ocurre cuando uno entra en un cuarto burgués de los años ochenta: “Por muy acogedor que parezca nada tenemos que buscar en él. Nada tenemos que buscar en él porque no hay nada en él, ni un sólo rincón, en el que el morador no haya dejado su huella” (II, 217). Si uno entra en ese cuarto tendrá que acoplarse a las manías del morador; no se le deja espacio para que cambie ni una silla. El precio del imperio de lo colectivo es la anulación del individuo. Para que lo colectivo dé la impresión de ser humano tiene que poner entre paréntesis la humanidad de y en cada individuo.<sup>34</sup>

¿Qué hacer ante una situación así? Contra empobrecimiento de experiencia, pobreza de espíritu; contra barbarie civilizatoria, asumir la humilde condición de “bárbaro”. Este programa *kenótico*, de anonadamiento —que toma tintes franciscanos: “Empezar de nuevo, arreglárselas con poco, construir desde abajo, sin desviar la mirada ni a derechas ni a izquierdas” II 215— tiene como objetivo hacerse con la “totalidad concreta de la experiencia”. Para ampliar la experiencia individual más allá del campo acotado por el “inconsciente colectivo” hay que “calar” el engaño de la experiencia ofrecida por el susodicho inconsciente; hay pues que desprenderse de él merced a una conversión que tiene algo de *kenótica*.

Pues bien, “la religión es precisamente la totalidad concreta de la experiencia”, dice al final de “Sobre el programa de la filosofía futura”

<sup>34</sup> “Damit das Kollektiv menschliche Züge trage, muss der einzelne unmenschliche tragen können. Die Menschlichkeit muss auf der Ebene des Einzeldaseins preisgegeben werden, um auf der (Ebene) des Kollektivdaseins in Erscheinung zu treten” GS II 3, 1102.

(II, 170). Benjamin ubica la superación del vicio mitológico de la Ilustración en “reservas” (en el sentido habitual de zonas acotadas en espera de su extinción) de la Ilustración. Si la experiencia quiere acceder a zonas ocultas a la realidad producida, si quiere algo más que mera tautología de la realidad producida, tendrá que ir al encuentro de algo no presente en la realidad socialmente producida. A esas “reservas” unas veces lo llama “lo inhumano”, otras “el deshecho de la historia”, otras “el costo de la historia”, “los perdedores”, “lo inexpresivo”... En cualquier caso, “motivos” de la religión.

La llave de acceso a la nueva experiencia de la totalidad concreta la tiene el lenguaje. “Kant no advirtió en modo alguno”, escribe, “que todo conocimiento filosófico tiene su única expresión en el lenguaje y no en fórmulas y números... Un concepto de experiencia, alcanzado en una reflexión sobre su esencia lingüística permitirá... abarcar regiones insospechadas por Kant, entre ellas, la religión”.<sup>35</sup> Pues bien, su teoría del lenguaje nos dice que sólo hay sentido en la medida en que el lenguaje “comunica”, accede al nivel del “lenguaje adámico” que se encuentra a su vez por encima de las convenciones. Es el lenguaje de poetas y místicos. Entiéndase pues que el hecho de que Benjamin ubique en el lenguaje la posibilidad de la experiencia no significa que se desentienda de la experiencia religiosa ya que bíblica es la afirmación de que “la verdad está en la palabra”.

Aquí asoma un asunto fundamental en el pensamiento benjaminiano y que recorre toda su vida: la relación entre filosofía y religión, entre materialismo histórico y teología. No entraremos a fondo en él. Bastará dejar una señal del escrito que venimos comentando. “El concepto filosófico de existencia debe legitimarse en el concepto teórico de religión, pero éste, a su vez, debe hacerlo en el concepto radical de la epistemología” (II 171). Benjamin no es un teólogo sino un filósofo que sabe pensar también “desde las fuentes del judaísmo”, como decía Cohen. Sólo así se puede entender la relación que él establece entre religión y profanidad.

Benjamin, en efecto, apela, por un lado, a la experiencia de la religión para superar la barbarie moderna, pero, por otro, clama contra la pérdida de la profanidad. ¿Cómo se entiende eso?. El “inconsciente colectivo” de la moderna producción social de la realidad (modelidad contemporánea del mito) anula la diferencia entre individuo y colectivo; ahora bien, históricamente la lucha por la emancipación del individuo respecto a lo colectivo ha tomado la forma de la distinción entre sacro y profano. La profanidad ha sido el caldo de cultivo de la individualidad, de ahí que cada

<sup>35</sup> W. B. GS II 1, 168.

nuevo intento de diluir lo individual en lo colectivo —como es el caso del moderno “inconsciente colectivo”— acabe negando la distinción entre sacro y profano. De la peligrosidad de esa vuelta atrás da fe el fascismo que era, a sus ojos, “la primera figura de la realización del moderno subrealismo colectivista”.<sup>36</sup>

Lo que es llamativo en su reflexión es la relación entre profanidad y religión: ha sido la religión quien ha promocionado la profanidad. Benjamin recoge una tradición interpretativa que explica el fenómeno de la secularidad desde las propias fuentes de la religión. De aquí se deduce que “religión” no se opone a “profano”. Son dos realidades que se exigen. Hasta tal punto está Benjamin convencido de esa relación que en el *Origen del Drama Barroco Alemán* trata de oponerse al nuevo totalitarismo recuperando el impulso protestante contra el poderío teocrático. No se opone la religión a profanidad sino al mito que es el principio de la indistinción y del poderío extrasubjetivo.

## IX

¿Cómo lo hace? ¿En qué consiste la experiencia de la totalidad que posee la religión?

Lo que se opone a religión, entendida como “totalidad concreta de la experiencia”, es la “particularidad” de la experiencia, el no poder explicarse el sujeto más allá de lo que el “mito”, esto es, el “inconsciente colectivo” le permite. Pues bien, lo que la religión ofrece es una “causalidad mística” en virtud de la cual se hacen presentes los derechos olvidados de generaciones pasadas o de la moderna marginalidad. El reconocimiento de la vigencia de esos derechos (propio de la religión), no contemplados pero no prescritos, presiona y actúa sobre el presente en vista a su reconocimiento moral y político. En ese sentido se habla de una *causalidad mística*, sobre cuyo poder no hay que exagerar pues se trata de una “débil fuerza mesiánica”. Débil pero es la única dispuesta a enfrentarse a la fuerza del sino.

La presencia en la historia de esa “experiencia concreta de la totalidad” es la *ruptura*, la *interrupción*, es decir, se expresa en categorías de *tiempo*: hacer valer los derechos de los vencidos, sentirnos comunicados con los que descartamos de la comunicación (porque no forman parte de la “comunidad de habla”, pues son los que no tienen voz), llevar la experiencia de cada sujeto hasta el encuentro con todos los sujetos concretos, eso significa fundamentalmente interrumpir los tiempos que corren, que son

<sup>36</sup> H. Günther, *Walter Benjamin und der humane Marxismus*, Walter Verlag, Freiburg, 35.

tiempos del vencedor. En las Tesis, Benjamin recuerda la imagen de los revolucionarios franceses quienes al declinar la tarde y una vez tomada La Bastilla, dispararon contra los relojes de las torres para dar a entender que aquel tiempo se había acabado.

Ahora bien, “interrupción”, forma y figura de la nueva experiencia, es un concepto que se opone radicalmente al mito, cuyo tiempo no tiene fin (ya sea bajo la forma del eterno retorno o de la incesante evolución) y se emparenta en primer grado con el judaísmo. El tiempo mesiánico es, en efecto, escatológico (la salvación está al final del tiempo) y apocalíptico (vive de la inminencia de ese fin). Eso explica su extrema beligerancia contra Nietzsche y la oposición de su hombre desvalido al super-hombre nietzscheniano.<sup>37</sup> Nietzsche, corifeo del mito del tiempo como evolución es un peligro, ya que abandonarse al curso natural de los acontecimientos es hacer el juego al “superhombre”; la apuesta por lo “inhumano”, empero, exige poner fin a los tiempos que corren, de ahí que Benjamin evoque la plegaria de Josué pidiendo a Yahvé que parara el sol sobre la ciudad de Gabaon y así disponer de luz suficiente para acabar con sus enemigos (Jos. 10. b12).

## X

La razón anamnética.

Volvamos al polimitismo. La brecha por donde se introduce el polimitismo en la actualidad, convirtiéndose en un tema de nuestro tiempo es el “impasse” teórico de la DA que se ve impotente ante el fracaso de la Ilustración. Pues bien, ese hecho no provoca en el polimitismo el pesimismo antropológico que provocó en los autores del libro. Al contrario, como si el mito ya se hubiera definitivamente aliviado de su carga letal, se ponen a sacar fría y serenamente las consecuencias, a saber:

- a) el fracaso del proyecto ilustrado acarrea el fin de la filosofía en lo que ésta históricamente más la ha señalado, su pretensión absoluta de verdad;
- b) fin igualmente de la pretensión de ligar libertad con verdad: ni la verdad tiene que ser emancipatoria ni la libertad tiene que responder a los intereses de la razón; hay una escisión de esferas: la ciencia dirá lo que es la razón y la libertad consiste en poder elegir libremente;

<sup>37</sup> “Tiefste Gegnerschaft gegen Nietzsche: das Verhältnis des Unmenschen zum Übermensch” (GS II 3, 1103), que habría que completarla con las líneas siguientes: “Evolution ist Zerstörung; Einhalt gebieten dem natürlichen Verlauf der Dinge: Gebet an die Sonne von Gibeon” (II 3, 1103).

c) como ya vio Nietzsche el problema de la filosofía, una vez constatada la complicidad del poder y de la razón, es una teoría del poder que garantice el libre juego de las voluntades. El problema de la filosofía es el de la *división de poderes*.

Pues bien, Benjamin niega la mayor negando la legitimidad del punto de partida. Puede, en efecto, que la Ilustración sea un mito y viceversa, como se dice en la DA, pero eso no significa renunciar a la filosofía, a sus pretensiones de verdad, a la relación entre verdad y libertad. A lo que hay que renunciar es a la pretensión de una Ilustración satisfecha o totalizante (que es lo que se supone cuando se habla tan fácilmente de Ilustración *insatisfecha*, Ilustración *frustrada*, Ilustración *fragmentada*, etc.) pues eso acaba mal. Lo que ahí se propugna es la realización *positiva* de la Ilustración y eso es a) formalmente totalitario y b) materialmente particular.

¿Sería posible hablar de una *universalidad negativa* que no fuera negación de lo particular sino su garantía, que fuera solidaria sin ser totalizante? Conceptos benjaminianos como los de “Konstruktion” y “Monadologie” invitan a no dar por cerrado el intento.

# Entrevista



---

# Intersubjetividad y libertad. Una conversación con Richard Rorty

*María Herrera y Carlos Pereda*

Carlos Pereda: Comencemos con una pregunta general ¿cómo se convirtió en filósofo?

Richard Rorty: Fui a la Universidad de Chicago cuando tenía 15 años. En esos días, el *College* de la Universidad de Chicago estaba dirigido por filósofos, y casi el *currículum* por entero era filosofía. Se leía a Platón y Aristóteles en todos los cursos. El director del *College* era un hombre llamado Richard McKeon, un investigador en Aristóteles, y todo lo que él hacía daba la impresión de que si uno no estudiaba filosofía algo andaba muy mal. La manera en la que fui educado sugería que la filosofía se encontraba en la base de todo, si uno no entendía filosofía sería incapaz de entender cualquier otra cosa.

María Herrera: Nos gustaría que nos dijese algo acerca del cambio en su comprensión de la filosofía en su obra reciente, y también ¿cómo concibe las tareas de la filosofía hoy? En contraste con la manera como la pensaba en los días cuando comenzó su educación.

R.R.: Los aristotélicos y tomistas que me enseñaron eran anti-pragmatistas, y particularmente, anti-Dewey. Todo el mundo en Chicago pensaba que Dewey era algo así como un pensador degradado y que el pragmatismo era un síntoma de la pobreza de la vida intelectual norteamericana. Yo crecí pensando que teníamos que regresar a los griegos para redescubrir las fuentes de la sabiduría filosófica. En algún momento, quizá diez años después de haber comenzado a estudiar filosofía, decidí que Dewey estaba en lo correcto y Aristóteles estaba equivocado. Esto significó para mí el comienzo de un intento para hacer atractivo al pragmatismo norteamericano. Pero mientras tanto, en el tiempo transcurrido entre mis años de licenciatura y el inicio de mi carrera profesional, la filosofía analítica llegó a los Estados Unidos. Entonces, para ser un filósofo había que convertirse en un filósofo

analítico, así que tuve que reentrenarme a mí mismo. Debí comenzar de nuevo. En lugar de apoyarme en el trasfondo histórico que me habían enseñado, busqué desarrollar un trasfondo analítico. Así, lo que empecé a hacer fue intentar traducir el pragmatismo norteamericano al vocabulario de la filosofía analítica.

M.H.: Entonces, ¿tuvo usted un interés temprano en Dewey?

R.R.: Sólo uno negativo. Cuando estaba en *el College*, Dewey era quien tenía que ser superado. Pero cuanto más filosofía analítica estudiaba, tanto mejor me parecía Dewey. Me di cuenta de que si uno iba a estar en contra de la tradición metafísica para superar la herencia de Platón y Aristóteles, la manera de hacerlo no era siguiendo el camino lógico-empirista de Carnap y Tarki sino, en lugar de ello, la vía norteamericana de Peirce y Dewey. Así, me encontré diciendo: si uno no va a redescubrir a Aristóteles y Santo Tomás, entonces, debe convertirse en pragmatista en vez de en un filósofo analítico. O al menos, debería tratar de encontrar alguna síntesis entre el pragmatismo y la filosofía analítica, de manera que se filtrara el empirismo de Locke y Hume, de la filosofía analítica.

C.P.: ¿Cómo ve usted desde la perspectiva de su obra actual, las contribuciones a la filosofía analítica que realizó, por ejemplo, al problema mente-cuerpo u a otras cuestiones, tratadas conforme a la ortodoxia analítica? ¿Cómo ve usted ahora las contribuciones que usted hizo en esos años?

R.R.: No pienso que fueran muy importantes. Eran, en gran parte, derivadas de la obra de otra gente, a saber, de Wilfrid Sellars y Hilary Putnam. Todo lo que hice en mis discusiones sobre el problema mente-cuerpo fue recapitular y expandir unas pocas cosas que habían dicho Sellars y Putnam. Hoy pienso que la filosofía de la mente ha sido "tomada" por Daniel Dennet. Él es el más importante filósofo de la mente desde Ryle. Lo que yo estaba haciendo era justamente una versión norteamericana del anticartesianismo de Ryle, una versión que ahora ofrece Dennet en mucho mejor forma.

M.H.: En conexión con su obra más reciente ¿cómo describiría usted las contribuciones más importantes de Dewey para una nueva comprensión de la filosofía en nuestros días?

R.R.: Pienso que lo que Dewey hizo fue decir: no busquen fundamentos metafísicos o empistemológicos o filosóficos para una sociedad democrática. En lugar de ello inviertan la pregunta, interroguen: puesto que lo que queremos es una sociedad democrática ¿qué obstáculos ha puesto la filosofía en el camino para alcanzar tal

sociedad? Pienso que la respuesta de Dewey fue que todo lo que la filosofía tiene que hacer por una sociedad democrática es aclarar el camino, eliminar viejas preconcepciones filosóficas, imágenes y vocabularios que no son adecuados para tal sociedad. En particular, pienso que el punto central de Dewey fue que lo que llamamos "conocimiento" es simplemente el producto de la búsqueda de acciones exitosas. La verdad no es un fin en sí mismo. No hay tal cosa como la persecución del conocimiento como fin en sí mismo. La verdad depende de una interacción exitosa con el contexto. Esta concepción darwiniana de la investigación humana permitió a Dewey decir que la pregunta acerca del conocimiento no es una pregunta acerca de la naturaleza de la mente cognoscente, o acerca de la naturaleza del sujeto. Es una pregunta acerca de la naturaleza de la comunidad a cuyos propósitos atiende la investigación. El efecto de la teoría pragmatista de la verdad, como Dewey la desarrolló, fue desplazar a la filosofía lejos de la metafísica y la epistemología y conceder a la política prioridad sobre cualquier otra área de la cultura. Así, lo que me impresionó acerca de Dewey fue la profundidad de su crítica a los griegos, en particular, su repudio de la noción de contemplación como el bien más alto de la mente y su consecuente politización de la filosofía.

- C.P.: Pero en este sentido, es un poco sorprendente que usted haya vinculado a Dewey con Heidegger, pues este último tenía una opinión muy alta de los griegos.
- R.R.: Lo que yo admiro en Heidegger es su visión de cierta dialéctica interna dentro de la metafísica occidental que conduce al pragmatismo que compartían Nietzsche y William James. La discusión en Heidegger sobre cómo llegamos de Platón a Nietzsche (o como nosotros los norteamericanos diríamos, de Platón a Emerson y James) es una manera brillante de contar la historia de la filosofía occidental. Pero Heidegger pensaba que el pragmatismo era un desastre y yo pienso que es grandioso. Heidegger creyó que habíamos perdido la grandeza de los griegos, mientras que yo estoy de acuerdo con Dewey en que los griegos fueron una especie de escalera que nos permitió llegar al siglo *xix*, pero ahora debemos desecharla, ya que hemos superado el siglo *xix*.
- C.P.: Usted dice que en Dewey nosotros vamos de la metafísica y epistemología a la política. Pero leyendo a Dewey, tengo otra impresión. Diría que vamos de la metafísica y la epistemología a la pedagogía. Por otra parte, quiero hacerle notar que Dewey fue extremadamente importante en la pedagogía de muchos países en

- América Latina. Desde los años veintes a los años cuarentas, se leyó a Dewey con especial interés por su contribución a la educación.
- R.R.: Este fue su efecto en todas partes. Las obras pedagógicas son lo que la gente recuerda. Probablemente a Dewey le hubiera gustado ver su obra como yendo de la metafísica y la epistemología a la pedagogía, en lugar de a la política. Pero pienso que en algún sentido viene a ser lo mismo. Pues si usted se pregunta: ¿por qué deberíamos adoptar la pedagogía de Dewey?, la respuesta es política. Es porque se quiere una sociedad igualitaria, una en la cual no se den más contrastes entre los conocedores y los hacedores, entre los contempladores y los trabajadores o entre los sacerdotes y los obreros. La pedagogía de Dewey quiso destruir la idea del conocimiento como una ocupación humana diferente al trabajo, la industria o el arte.
- M.H.: Dos preguntas quiero hacerle en relación con lo que acaba de decir. Pienso que estas dos cuestiones no siempre se han comprendido bien en su obra. Una, es la relación entre filosofía y política, la otra, la clase de discurso que es la filosofía ahora. Si usted quiere renunciar a las pretensiones especiales de la filosofía como un meta-discurso o como el acceso a un modo privilegiado de conocer, y quiere acudir a otros discursos tales como la literatura, no obstante ¿no concibe alguna clase de especificidad para las tareas de la filosofía? ¿O piensa que ésta se fusionará con otras formas de discurso?
- R.R.: Considero al filósofo como un hombre o mujer de letras que tiene una especial familiaridad con ciertos textos: Platón, Aristóteles, Santo Tomás, Descartes, Kant, Hegel, etcétera. Se necesitan especialistas en esos textos porque no se puede leer a uno sin haber leído a los otros. Se tiene que conocer la tradición entera para entender de qué se trata. Si no se ha leído a los griegos no se puede percibir el sentido del idealismo alemán. Si no se ha leído a Hegel no se puede comprender el sentido de una gran cantidad de textos de Marx. Si no se hubiera leído a Nietzsche no se entendería a Heidegger, etcétera. Alguien tiene que conocer la secuencia entera. La única especificidad que tienen los filósofos es que son responsables de esos textos. Conocen esa tradición de manera similar a como los historiadores del arte conocen las relaciones entre el griego arcaico y la escultura egipcia o Miguel Ángel y Rodin.
- M.H.: Además de tener una relación con un cuerpo específico de textos ¿cree usted que los filósofos tienen también un conjunto más menos específico de problemas, aunque ellos puedan variar en la historia? Yo no digo que los filósofos siempre hablen de lo mismo.

- Lo que tengo en mente es quizás una tensión entre argumentación y descripción o narrativa. ¿Cree que hay un cambio importante en la problemática o en las maneras de tratar estos problemas ahora?
- R.R.: Ha habido un cambio dirigido hacia la narrativa entre los intelectuales que uno llama “filósofos” desde Hegel. Hegel nos ayudó a narrativizar la filosofía. Pero se han dado reacciones en contra de esta narrativización. Husserl fue una de esas reacciones y Frege y Russell otra. Pero sospecho que a la larga, Hegel ganará. Los intentos de revivir una técnica pre-hegeliana de argumentación filosófica entre los fenomenólogos o entre los lógicos (gente como Russell y Frege, “lógica”, pues, en el sentido amplio de “lógica”) probablemente conducirá al fracaso. Por lo tanto, considero que los únicos problemas que permanecerán serán problemas muy abarcadores y difusos como: religión *versus* ciencia, ciencia *versus* política, cosas de esa magnitud. La gente siempre tendrá esos problemas pues siempre buscará algún sustituto para Dios. Por eso, se tendrá que decir algo de los intentos de construir “sustitutos” de Dios. Siempre habrá alguien que sugiera que la política puede hacerse científica entregándosela a los expertos o a los sabios..., así que siempre habrá algo reminiscente de lo que hablaban Hegel y Platón.
- C.P.: Lo que dice es un poco sorprendente para mí viniendo de alguien que al mismo tiempo tiene tan alta opinión de colegas como Dennet, Davidson o Putnam, quienes hacen más o menos filosofía tradicional, no filosofía narrativa, sino una filosofía que puede ser llamada sistemática en un sentido muy amplio.
- R.R.: Probablemente los veo de un modo diferente de como ellos se ven a sí mismos. A Davidson no le gusta la manera en que hablo de él. Lo admiro mucho, pero cuando lo elogio él piensa que es por razones equivocadas. Veo a Davidson y a Dennet como gente que nos ha ayudado a librarnos de ciertas nociones humeanas y kantianas que aún sobrevivían en James y en Dewey, nociones como “experiencia”, por ejemplo. Dewey y James se refieren constantemente a la verdadera naturaleza de la experiencia. Pienso que el logro de gente como Putnam y Dennet, Sellars y Davidson, es habernos liberado de nociones como mente, conciencia o experiencia, todos los supuestos intermediarios entre el comportamiento lingüístico —las marcas y ruidos que hacemos e intercambiamos con los otros— y el mundo en que vivimos. Dennet y Davidson han eliminado la noción de subjetividad, y esto es un logro importante. Pero a ellos no les gustaría esta caracterización. Piensan que están haciendo algo más preciso que eso.

- C.P.: ¿En este sentido, usted vería el proyecto entero de Thomas Nagel como completamente equivocado?
- R.R.: Sí, y como extremadamente reaccionario. Dennet una vez me dijo que si Tom Nagel no existiera, él y yo tendríamos que inventarlo. Es nuestro perfecto oponente. Está a favor de todo lo que la filosofía analítica ha tratado de librarse. Cree en estados mentales incommunicables y en una subjetividad más allá del alcance del lenguaje. Si Tom Nagel tuviera razón, estaríamos de vuelta en el siglo XVIII.
- M.H.: Regresemos a la pregunta sobre las relaciones entre filosofía y política. Estoy de acuerdo con usted en que la filosofía no tiene mucho qué ofrecer como solución a los problemas de nuestro mundo. Pero hay algo que no es enteramente claro acerca de lo que usted piensa de esta relación. Por ejemplo, en el caso de los dramáticos cambios recientes en el mundo, tales como la caída del socialismo, parecería que tenemos que enfrentarnos con lo que usted ha dicho acerca de la “mera contingencia” de la historia, el hecho de que los eventos del mundo no son predecibles; pero al mismo tiempo, esto lo hace a uno pensar que las ganancias de la democracia podrían no ser permanentes. El hecho de que la historia sea sólo contingencia podría requerir de nosotros alguna forma de re-descripción de la historia de los regímenes democráticos. Después de todo, la historia de Occidente no es sólo la historia de la democracia, sino también la historia del poder, y recientemente, de la re-colonización del Tercer Mundo. Si nos concierne el futuro de la democracia podría ser interesante intentar alguna clase de re-descripción creativa y crítica de su historia actual, una que incluya la historia de las relaciones entre el Primer y el Tercer mundos. Pero por ello no entiendo ninguna forma de totalizar a una posición política dogmática, sino al contrario, pienso que justamente no tenemos ahora nuevas formas de entender lo que está sucediendo en el mundo. Por ejemplo, podemos ver como pérdidas recientes de la democracia a la censura militar de la prensa en la Guerra del Golfo Pérsico. ¿Qué diría usted acerca de todo esto?
- R.R.: Es verdad que la izquierda política en las democracias va a tener que encontrar formas enteramente nuevas de hablar. Por mucho tiempo, la izquierda contrastó el presente escenario capitalista con una gloriosa estructura social post-revolucionaria. Pero es difícil para nosotros especular acerca de lo que sucedería después de que fuera abolida la propiedad privada ahora que nadie quiere abolir la propiedad privada. Me parece que todo lo que le queda a la izquierda democrática es lo que los marxistas llamaban el

“reformismo pequeñoburgués meramente social democrático” Así, el modelo para los países democráticos se convierte en el de los Estados europeos continentales como Holanda o Suecia, ejemplos exitosos de Estados de bienestar. Lo curioso es que los países anglo-sajones están más atrasados que el continente europeo en el desarrollo del Estado de bienestar. Están también detrás de ellos, en el caso de los Estados Unidos por lo menos, al encontrarse bajo la dominación de lo que el presidente Eisenhower llamaba “el complejo militar-industrial”. Comparado con Holanda, Francia, Alemania o Italia, los Estados Unidos son un cuartel, un Estado de seguridad nacional. Me parece que los Estados Unidos, que siempre habían estado a la vanguardia de la democracia, han ahora resbalado hacia atrás. No son sólo más el modelo a seguir sino el lugar en donde la democracia es más frágil. Es mucho más fácil imaginar que Estados Unidos se volviera fascista a que cualquier otro país europeo se volviera fascista. Hay escenarios perfectamente razonables en los que a una depresión en los Estados Unidos podría seguir un gobierno militar fascista y el fin de la democracia constitucional. Por supuesto, tales escenarios son posibles en cualquier país. Pero los Estados Unidos, simplemente por razones históricas accidentales, son justamente más frágiles que la mayoría de las democracias constitucionales del Atlántico del Norte; ¿esto responde a su pregunta?

M.H.: Sí, pero ¿piensa usted que los intelectuales, no solamente los filósofos, tienen un rol que cumplir para expandir la conciencia de esto, o para tratar de influir en la opinión pública?

R.R.: Los intelectuales poseen tal rol, si bien no más los filósofos que los otros intelectuales. Me parece que ésta es una tarea para la gente que lee libros. Pero la gente que lee libros de filosofía no tiene nada distintivo que decir al respecto.

M.H.: Entonces sería correcto afirmar que usted ve la tarea política de un filósofo como la de cualquier otro intelectual, nada específico, pues, acerca de la filosofía.

R.R.: Sí. En tanto que existe un desacuerdo residual entre Habermas y yo, se debe a que Habermas todavía concibe a la filosofía a la manera alemana, como algo en el centro del mundo intelectual.

C.P.: Pero los pragmatistas norteamericanos fueron filósofos muy influyentes, incluso en América Latina, como mencionamos antes, a través del impacto de Dewey en la educación.

R.R.: Esto es verdad. Emerson y James y Dewey fueron tan influyentes como lo ha sido cualquier otro intelectual norteamericano. Pero esto

no se debió a que hubieran sido filósofos sino a que eran mentes originales. Dewey jugó un rol análogo al de Ortega. Era simplemente el intelectual más interesante, con las ideas más abarcadoras e interesantes. Ambos fueron accidentalmente profesores de filosofía, pero podrían igualmente haber sido profesores de política o profesores de historia. No hubiera habido mucha diferencia. Nadie sabe si hay que llamar o no a Emerson un filósofo pero ¿a quién le importa? Hay una cierta tradición que va de Emerson a Dewey. A menudo se piensa en Walt Whitman y James como dos emersonianos, uno de los cuales escribió filosofía y psicología, y el otro poesía, pero básicamente estaban haciendo la misma cosa.

C.P.: Sin embargo, la situación hoy es diferente: los filósofos analíticos han hecho de la filosofía una profesión, extremadamente especializada y diferenciada.

R.R.: Pero es por eso también que nadie fuera de la profesión sabe nada acerca de ella. Ninguno de los otros intelectuales norteamericanos ha oído alguna vez de la filosofía analítica. Nombres como Davidson y Quine no significan nada al intelectual medio norteamericano, mientras que nombres como Derrida y Foucault significan mucho. Estos dos filósofos no se enseñan en los departamentos de filosofía. No obstante, como intelectuales en un sentido más amplio juegan un papel muy significativo en las universidades norteamericanas.

M.H.: ¿Y Habermas?

R.R.: La razón por la que Habermas es importante es porque reaccionó en contra de la figura dominante de la generación previa, Heidegger, y ofreció una re-interpretación del rol cultural de gente como Marx, Nietzsche, Hegel, etcétera, lo cual era buscado en la nueva Alemania de la post-guerra. Alguien tenía que decir algo acerca de Heidegger y Nietzsche, y Habermas fue el hombre adecuado en el tiempo adecuado. No había ningún rol equivalente que desempeñar en Inglaterra o en los Estados Unidos, porque no había ningún Heidegger a quien superar. No había ninguna tradición intelectual que necesitase ser criticada desde un punto de vista político a la manera en que Habermas criticó a Heidegger. Así, no había ninguna necesidad de un Habermas norteamericano o británico. Pero esto no quiere decir que muchos filósofos analíticos no hayan hecho cosas muy interesantes. Incluso aunque ningún intelectual fuera de los departamentos de filosofía haya oído hablar de Davidson, pienso que en los próximos dos siglos, Davidson será mirado en retrospectiva como alguien que hizo algo muy útil, tal como ahora miramos a

Frege y valoramos la utilidad de su contribución, aunque nadie hubiera oído hablar de Frege cuando Frege estaba vivo.

M.H.: Algo que me intriga en su obra es una cierta falta de simpatía por las ciencias sociales. Considero que si las ciencias sociales no son entendidas de una manera positivista, nos pueden ofrecer algunas sugerencias interesantes para pensar las prácticas sociales, la clase de “descripciones densas” de las prácticas sociales que usted ha elogiado algunas veces. Podríamos pensar en los informes etnográficos orientados hermenéuticamente o en estudios en la pragmática del lenguaje o incluso en el psicoanálisis como usted lo trata en su ensayo sobre Freud, que podrían ser creativamente apropiados por filósofos de manera tal que sugirieran nuevas formas de mirar a ciertos problemas... ¿Qué clase de relaciones ve usted entre las ciencias sociales y la filosofía?

R.R.: No creo en las ciencias sociales como ciencias o como programas de investigación. Pienso que son lugares en donde uno ocasionalmente encuentra un escritor interesante, un Malinowski o un Geertz o un Schumpeter o un Weber. De tanto en tanto hay un antropólogo interesante o un sociólogo o un economista y entonces todo el mundo lo lee. Aquí, de nuevo, estoy en desacuerdo con Habermas, quien piensa en Chomsky y Piaget como representando a una clase distintiva de investigación, una investigación “re-constructiva”. No encuentro mucho interés ni en los programas de Chomsky ni en los de Piaget. Habermas parece tener una suerte de fe en una analogía entre la física y la sociología o psicología. Pero yo no veo ninguna analogía. No creo que éstas sean disciplinas que convergen hacia una solución. Son sólo oportunidades de emplear más gente en las universidades. Tanto más gente se emplee en las universidades, tanto mejores serán las oportunidades de que surja alguien brillante y escriba un libro que todo el mundo quiera leer. Pero esto no es porque él o ella sean científicos sociales, sino porque son intelectuales que se topan con una nueva idea mientras estudian una tribu o a los niños.

M.H.: ¿Usted no cree, entonces, en nada más que una noción transitoria de objetividad, “objetividad” como una “noción de trabajo” en estas disciplinas, algo que hay que asumir pero sin las pretensiones fuertes que querría avanzar Habermas, por ejemplo, en su apropiación de Kohlberg y Piaget?

R.R.: No veo nada importante en la apropiación de Kohlberg y Piaget. Me parece que objetividad es sólo intersubjetividad. En otras palabras, es ser capaz de ponerse de acuerdo con un grupo por la vía de la

persuasión en lugar de por la fuerza. Habermas retiene una suerte de progreso hacia la objetividad, mientras que considero que lo bueno acerca de reemplazar a una razón centrada en el sujeto por una razón comunicativa es alejarse de la idea del conocimiento como relación entre un sujeto y un objeto. Lo que nosotros buscamos no es lograr una mayor objetividad, sino conseguir mayor libertad intelectual, mayor consenso político. Se puede hablar, si quieren, de objetividad, pero el término está, de algún modo, pasado de moda.

M.H.: Pero no tenemos con qué reemplazarlo...

R.R.: Quizá, libertad.

# Discusión



---

## *Moral y deseo* \*

*Olbeth Hansberg*

**E**s para mí un placer tener la oportunidad de celebrar la publicación de este magnífico libro de Mark Platts<sup>1</sup> y de recomendar su lectura a todas las personas interesadas en la naturaleza de la moralidad y en la psicología filosófica, y en general a todo aquel interesado en una filosofía seria y rigurosa. Se trata de un libro difícil —pero el esfuerzo en verdad vale la pena— es un libro sugerente, profundo, muy bien escrito con ironía y humor y es, sin duda, un modelo del quehacer filosófico. Me da pues un gran gusto presentarlo aquí en la Facultad y hago votos para que muy pronto tengamos en México una traducción para que este libro, ahora difícil de conseguir, pueda ser leído y apreciado como es debido.

En *Moral realities*, Platts pretende aclarar lo que es y lo que no es la moralidad y nos presenta una metafísica descriptiva de la moralidad que se apoya en la tesis de que la mejor manera de identificar la teoría interna a nuestro pensamiento y práctica morales, es a través de una investigación filosófica de nuestra psicología moral. Platts critica las teorías existentes del deseo y del valor, y utiliza una nueva taxonomía del deseo para articular una teoría novedosa del valor y de la valoración moral.

El concepto de deseo es uno de los conceptos esenciales en la psicología filosófica. Frente a las teorías tradicionales y del sentido común, Platts pretende ofrecernos una concepción más plausible de lo que es el deseo, o cuando menos una tesis más adecuada del lugar que ocupa el deseo en la vida mental y en la vida activa de los seres humanos.

\* Texto leído en la presentación del libro de Mark Platts, *Moral realities*, efectuada en la Facultad de Filosofía y Letras el 20 de junio de 1992

<sup>1</sup> *Moral realities*, Routledge, London, 1992. Los números de páginas entre paréntesis se refieren a este libro.

Los deseos no son meros impulsos irracionales, meros estímulos o meros sentimientos o sensaciones. Los deseos no requieren de la imagen de una acción o estado de cosas futuros. Los deseos no son fuerzas activas que impulsan a la acción.

Los deseos son actitudes proposicionales que, por su contenido proposicional, tienen relaciones con otras actitudes proposicionales como creencias e intenciones y son parte constitutiva de las razones que nos permiten explicar acciones intencionales.

Con el ejemplo de Sísifo, quien castigado por los dioses está condenado a rodar permanentemente una piedra hasta la cima de una montaña, Mark nos muestra la diferencia entre dos maneras de concebir a los deseos. Una es la de Taylor quien en su libro *Good and Evil*<sup>2</sup> sugiere que podría darle sentido a su vida el que los dioses, inyectándole una substancia, indujeran en Sísifo un deseo de rodar piedras. El deseo en este caso es como una fuerza activa, un impulso o urgencia que ahora tiene Sísifo de rodar piedras, hay algo en él que lo impulsa a hacerlo. Sísifo tiene ese deseo pero no tiene una concepción de deseabilidad, no sabe para qué y por qué tiene ese impulso de rodar piedras. Es un deseo aislado de todo lo que pasa a su alrededor y de otros deseos y creencias que pudiera tener.

En la concepción alternativa en cambio, la que sostiene Platts, Sísifo tiene el deseo de rodar piedras, pero él entiende ese deseo en función de lo que percibe, de la manera en que entiende su situación y de lo que pasa a su alrededor. Su deseo y la fuerza comparativa de éste pueden ser consecuencia de otros deseos, creencias y concepciones del mundo. El deseo no es una mera disposición a una conducta rutinaria sino que puede dar lugar a patrones ilimitados de conducta que dependen de otros deseos y creencias. Así, si Sísifo rueda piedras para aplacar la furia de los dioses, entonces probablemente dejaría de rodarlas, si llegase a creer que los dioses han muerto. Si cree, por otro lado, que otras acciones suyas podrían aplacar también la furia de los dioses, es posible que intentara hacer alguna de ellas; si no está seguro de que el rodar piedras sirva efectivamente para aplacar a los dioses, podría suspender su actividad por un momento; si está exhausto y desea descansar, podría provocar que su muñeca se rompiera 'accidentalmente', etcétera, etcétera.

Pero, afirma Platts, "para entender estos casos de acciones alternativas, será necesario hacer referencia a la caracterización de deseabilidad general cuya aceptación llevó en un principio a Sísifo a acciones particulares de rodar piedras, a saber, el evitar castigos ulteriores o a lograr la termi-

<sup>2</sup> Richard Taylor, *Good and Evil*, Buffalo, New York, 1984.

nación del castigo presente. Y esto requerirá la atribución a Sísifo de los conceptos pertinentes, como también lo requiere, por supuesto, la explicación de cualquier deliberación proto-práctica [esto es, dirigida a lo que alguien quiere hacer] a la que Sísifo pudiera haberse entregado para llegar a tener su deseo” (p. 31).

Este ejemplo me parece muy ilustrativo de dos maneras de concebir a los deseos: Mark rechaza la primera que es la concepción clásica del deseo como algo introspectivo que constituye una disposición o tendencia a hacer algo. La segunda, en cambio, apunta a la manera correcta de ver a los deseos.

Una de las partes para mí más atractivas del libro es la que se refiere a la discusión acerca de la naturaleza del deseo y del valor. No puedo entrar aquí en los argumentos de Mark que son sutiles y complejos, sino que me limitaré a describir de manera breve su taxonomía filosófica del deseo y, muy de paso, su relación con el valor.

El punto de partida para desarrollar una teoría del valor y del valorar es el escepticismo de Foot acerca de qué es lo que entendemos al decir que algo tiene valor a diferencia de que sólo lo queremos o de que estamos dispuestos a obtenerlo. La respuesta es compleja, sin embargo, depende en gran medida de las distinciones entre los deseos que describiré a continuación:

La taxonomía filosófica del deseo de Platts surge de una discusión con las propuestas de Schiffer y de Nagel<sup>3</sup>, quienes distinguen dos grandes clases de deseos: los deseos no motivados y los deseos motivados, cada uno de los cuales se subdivide a su vez en dos clases:

### Deseos no motivados:

- 1 A esta clase pertenecen los deseos que Schiffer llama ‘deseos productores-de-razones’ (reason-producing desires), y sobre los cuales afirma: “Cuando uno actúa en base a un deseo productor de razones, la razón por la que uno hace  $\emptyset$  y, generalmente la única razón que uno tiene para hacer  $\emptyset$ , la proporciona enteramente el deseo de  $\emptyset$  ... No es porque algo es deseable de cierta manera que uno tiene un deseo productor de razones; sino al contrario, es deseable de esa manera precisamente porque uno tiene ese deseo ... Cuando uno actúa por un deseo productor de razones uno actúa para obtener placer o por aliviar alguna molestia —generalmente ambas, siempre una o la otra... Así con los deseos productores en general: el sine qua non es que son deseos que, casi

<sup>3</sup> Stephen Schiffer, ‘The Paradox of desire’, en *American Philosophical Quarterly*, 13, 1976. Thomas Nagel, *The Possibility of Altruism*, Oxford, 1970.

siempre, son tanto placenteros de satisfacer como incómodos de padecer" (p. 60).

Estos deseos son los únicos que tienen un carácter fenomenológico esencial, y son autoreferenciales en el sentido de que cualquier caracterización de deseabilidad hace referencia a la existencia del deseo mismo. Es deseable, porque lo deseo. Ejemplos de este tipo son los deseos apetitivos. En relación a estos deseos no hay ninguna base para hablar de valorar lo que se desea y no existe base alguna para identificar querer con valorar.

- 2 Los deseos de esta subclase tampoco son motivados pero a diferencia de los primeros, no tienen un carácter fenomenológico esencial, ni tiene el agente alguna caracterización de deseabilidad del objeto del deseo, sino que le queda sólo el recurso de una mera referencia a ejemplares de este tipo. Esto es, cuando se le pregunta al agente porqué quiere eso, el responde que 'simplemente lo quiere'. Para la adscripción de estos deseos sólo se requiere que se reconozca el objeto del deseo sin pensar en su deseabilidad. Ejemplos son cosas que se desean al azar (un platillo de un menú), o por capricho (el ejemplo Nagel es desear que haya perejil en la luna). Con respecto a esta clase de deseos, valorar puede identificarse con querer, el objeto se valora en la medida en que se desea.

### Deseos motivados:

Pertencen a esta clase los deseos que Schiffer llama 'deseos que siguen a razones' (reason-following-desires) y acerca de los cuales afirma: "Si nuestro deseo de  $\emptyset$  es un deseo producido por una razón, entonces habrá una razón que es tanto la razón por la cual uno desea hacer  $\emptyset$  y la razón por la que uno hace  $\emptyset$ , y esta razón será totalmente independiente lógicamente del hecho de que uno desea hacer  $\emptyset$ . Uno piensa en hacer  $\emptyset$  como deseable de cierta manera, y es porque el hacer  $\emptyset$  es deseable de esa manera que uno tanto desea  $\emptyset$  como hace  $\emptyset$ ... [cuando el deseo es un deseo de este tipo]... uno cree que aún si no tuviera el deseo, tendría una razón para tenerlo..." (p. 59).

Los deseos motivados se dividen también en dos subgrupos, dependiendo de qué es lo que motiva el deseo.

- 3 Al primer subgrupo pertenecen los deseos motivados por otro deseo. Para cualquier deseo de esta clase, una caracterización de deseabilidad completa hará referencia lógica, no a la existencia de ese mismo deseo, sino a la existencia de otro deseo (de cualquier tipo) que tiene el agente. En estos casos la satisfacción del deseo de esta clase cumple un papel en la satisfacción de ese otro deseo que tiene el agente, ya sea como un

medio para satisfacer el fin deseado o como parte constitutiva de él. Un ejemplo de este tipo de deseo sería el deseo de Sísifo de rodar piedras para aplacar la furia de los dioses.

En estos casos podemos hablar de que el agente reconoce el valor del objeto del deseo, es valioso en la medida de que cumple un papel en la satisfacción del deseo motivador que tiene el agente. Con respecto a este tipo de deseos es falsa la simple identificación de valorar con querer, puesto que hay la posibilidad de valorar sin desear. Esto es, el agente puede reconocer que el objeto del deseo es deseable, merece desearse, sin por ello desearlo. Pero esto constituye una razón para considerar maneras de eliminar el espacio entre valorar y desear y provocar así el deseo.

4 Al segundo subgrupo pertenecen los deseos motivados, no por un deseo, sino por un estado cognoscitivo. El agente tiene el pensamiento de que el objeto del deseo es deseable, independientemente de que tenga, ahora, ese deseo. Y esto es así porque en estos casos existe la posibilidad de que el agente produzca razones que apoyen la caracterización de deseabilidad pertinente. En la especificación de estas razones que apoyan la deseabilidad independiente del objeto del deseo, es natural que el agente recurra a un discurso impersonal de valor, esto es, produzca razones que no mencionen otros deseos del agente, sino que aludan al hecho de que ciertos objetos del deseo tiene un valor, o son dignos de ser deseados. Así, simplificando mucho, la creencia de que la honestidad es valiosa, es deseable, puede provocar el deseo de actuar honestamente. Y este estado cognoscitivo que da lugar al deseo puede, a su vez, basarse en razones que apoyen el valor de la honestidad y eluciden la deseabilidad de actuar honestamente.

Apreciar el carácter de esta clase de deseos excluye el identificar desear con valorar.

Basándome en la clasificación anterior, me gustaría plantear algunas cuestiones acerca de los diferentes tipos de deseos.

Empezaré planteando un problema acerca de los deseos del tipo 2, o más bien con la tesis de Mark de que no hay por qué restringirlos a caprichos, antojos o elecciones pasajeras. Yo puedo entender estos deseos sólo así, como caprichos, antojos o elecciones pasajeras, y enfatizo lo de pasajeras porque pienso que si alguien “dedica su vida o parte de su vida” a actuar en base a ejemplares de este tipo, pasado algún tiempo acabará por incluirlos en el sistema de sus otros deseos y creencias, de tal manera que poco a poco el deseo se transformará en un deseo de tipo 3 o hasta del tipo 4 o, si el sujeto no tiende a relacionar o a racionalizar, podría convertirse en un deseo apetitivo —se ha vuelto incómodo de

padecer y placentero de satisfacer. Pienso pues que sería muy difícil y quizá imposible que una persona pudiese mantener un deseo puro del tipo 2, sin que éste se transforme en un deseo de otro tipo.

Por otro lado, no me convencen los ejemplos que ofrece Platts de deseos no triviales del tipo 2: el deseo por el “bienestar de otra persona”, el deseo de “aminorar el sufrimiento”, de “proteger a los débiles” (p. 63). Me parece que estos deseos, si el agente va dedicar gran esfuerzo y parte de su vida a satisfacerlos, implican una actividad constante y no pasajera. Entiendo que alguien, en un momento específico, pueda tener el deseo, un antojo repentino, el capricho de proteger a un ser débil o de aminorar el sufrimiento de alguien en una ocasión determinada, pero en la medida en que esto se empieza repetir y él empieza a preguntarse o a contestar preguntas acerca de por qué lo hace, empezará a relacionarlo con otros deseos y creencias suyas o empezará a verlo como algo que vale la pena hacer —sobre todo dado los ejemplos de Mark— o, quizá, simplemente se dará cuenta que el satisfacer su deseo se ha convertido en una necesidad para él, o en algo que le resulta placentero.

Para entender un deseo del tipo 2 como un deseo no pasajero se me ocurre un caso opuesto, pienso en una persona a la que, durante algún tiempo, le gustan y les encuentra sentido a determinados ritos sociales de un cierto grupo al que pertenece. Él desea cumplir con esos ritos. Sin embargo, poco a poco va perdiendo el gusto por esa actividad, o cada vez le encuentra menos sentido. Llega por fin un momento en que simplemente hace las cosas ya sin encontrarles sentido o placer. Digamos, además, que tampoco tiene otros deseos que pudieran servir como nuevas razones, esto es, no tiene, por ejemplo, miedo al rechazo o a la soledad, etcétera. No obstante, en la medida en que sigue actuando intencionalmente —aunque sea ya por puro hábito o rutina—, le seguimos atribuyendo el deseo de hacer lo que hace. ¿Podríamos decir que, en este caso, el deseo que le estamos atribuyendo a esta persona se ha convertido en un deseo del tipo 2?

Paso ahora a otra cuestión. Entiendo que los deseos apetitivos sean ejemplos claros del tipo 1, pero me gustaría que Mark aclarara una duda acerca de ciertos deseos negativos como, por ejemplo, el deseo de no sufrir, o el deseo general de no padecer dolor. No me refiero aquí al caso en el que en cierto momento estoy sufriendo y tengo el deseo de no sufrir, puesto que en esa situación mi deseo tiene un carácter fenomenológico: siento alivio si se satisface. Se trata pues de un deseo apetitivo.

Cuando tengo hambre puedo tener tanto un deseo positivo, ‘deseo comer’ o uno negativo ‘deseo no tener hambre’. Satisfacer cualquiera de

ellos acabaría con un estado incómodo de padecer, y su satisfacción podría ser placentera.

Me refiero más bien a deseos negativos generales ('el deseo de no padecer dolor', 'el deseo de no sufrir') con respecto a los cuales el hecho de que los tenga explica el que evite estar en situaciones en las que podría sentir dolor o sufrir. Estos deseos son productores de razones pero no tienen un carácter fenomenológico esencial. El dar como razón para no hacer algo que uno no desea sufrir, no parece requerir de otras razones ni de otros deseos, sino que son ellos mismos productores de razones. Pero no parecen tener un carácter fenomenológico cuando están satisfechos, justamente de lo que se trata de evitar es el sentir algo.

En cambio, los deseos contrarios, el deseo de sufrir o el de sentir dolor parecerían ser deseos de un tipo distinto. Podrían ser del tipo 3, cuando existe otro deseo por el que se desea sufrir, por ejemplo, el deseo de castigo, de pagar una culpa, de obtener placer, etcétera, o del tipo 4 —una vida de sufrimiento es más noble, es una prueba, será recompensada, etcétera. Pertenecen pues a la categoría de los deseos motivados. Pero, ¿es posible que un deseo y su negación puedan pertenecer a categorías distintas de deseos?



---

## La luz al final del túnel\*

*Guillermo Hurtado*

**L**a filosofía no tiene fronteras y menos aún la tienen los afectos. *Moral realities* está publicado en ultramar, en otro idioma y, sin embargo, es un libro que nos resulta, a muchos de los presentes, casi entrañable. Es el libro —largamente esperado— de un colega, amigo y maestro y lo que nos congrega el día de hoy no es sólo un motivo académico, sino también uno personal. La presentación de un libro es un género que tiene sus reglas y su etiqueta. No es una mesa redonda, no es una sesión de seminario. Es un evento en el que se celebra la publicación de un texto, en el que se hace una invitación a su lectura. Me voy a permitir, por tanto, decir algo acerca del autor antes de hablar de su libro. Mark Platts, para su bien o para su mal, forma parte ya de la historia de la filosofía en México. No es éste el lugar para dar una reseña detallada del importante papel que Platts ha jugado en esta historia. Sin embargo, quisiera decir que estoy convencido de que, con el paso del tiempo, la labor de Platts se va a comparar —guardando todas las diferencias— con la de José Gaos. Hay en Platts, como lo hubo en Gaos, una entrega total a la causa de la filosofía y también —porque van juntas— a la de su enseñanza. Y hay también ese cariño sincero por las gentes de este país que se siente tan hondo y se agradece tanto.

El libro que hoy presentamos empieza en la portada. En ella vemos el detalle de una pintura del Bosco que nos ilustra la opinión del autor acerca de las cosas humanas. Opinión, que como él dice, es poco, muy poco, optimista. Por lo que respecta a la humanidad, nos dice Platts, la luz que se ve al final del túnel es un tren que se acerca. Debo admitir que cuando leí esta frase no pude evitar soltar una carcajada, pero después,

\* Texto leído en la presentación del libro de Mark Platts, *Moral realities*, efectuada en la Facultad de Filosofía y Letras el 20 de junio de 1992.

casi inmediatamente, tampoco pude evitar suponer que alguien que escribe una frase así, por simpática que sea, es alguien que ha perdido más de una ilusión (aunque Platts nos diga que no se puede perder lo que nunca se ha tenido). Gaos sostuvo que la filosofía es en buena medida autobiografía. Hay algo —aunque sea muy poco— de verdad en esta tesis. Detrás de las distinciones sutiles, de las disquisiciones puramente conceptuales, de las citas entreveradas en el texto, uno siente en *Moral realities* una profunda preocupación del autor por el papel que juega la moralidad en nuestras vidas —es decir, en las nuestras y la *suya*—. Esta preocupación es particularmente obvia en la segunda parte del libro, mi favorita. Aquí Platts se ocupa de problemas como el de la extensión del ámbito de la moralidad, el de las discrepancias entre distintos sistemas morales y el de la posibilidad de la acción moral desinteresada, todos estos problemas importantes en un sentido vital y no sólo intelectual.

A continuación, voy a ofrecer una visión crítica del libro de Platts. La palabra “crítica” debe tomarse con pinzas. Primero porque quizá la mejor alabanza de un libro sea criticarlo en buena ley —y espero que esto no se tome como el anticipo de una serie de eufemismos. Segundo, porque mis discrepancias con Platts se limitan a puntos muy generales— aunque, espero, no por eso menos importantes.

Platts es un realista moral. Platts cree que hay valores en el mundo y que nuestras valoraciones y deseos responden en muchas ocasiones, aunque no en todas, a esos valores intrínsecos de las cosas. Sin embargo, no hay en el libro ningún argumento en favor del realismo moral. Hay argumentos que muestran, desde el ámbito de la psicología moral, que los argumentos dados por otros autores en contra del realismo —y en favor del subjetivismo y del relativismo— no son buenos argumentos. Hay sugerencias de cómo algunos resultados en la psicología moral pueden apuntar hacia otros resultados en ontología moral. Pero no hay argumentos positivos en favor de la tesis ontológica de que *hay* valores en el mundo (ni tampoco es una tesis que se tome como evidente). Ahora bien, yo soy de la convicción de que las tesis ontológicas requieren de argumentos ontológicos y de que no hay vuelta de hoja en este asunto. Voy a retomar este punto a lo largo de mi presentación y éste va a ser el hilo conductor de mi crítica al libro de Platts. Como va a ser claro más adelante, mi discrepancia con Platts consiste —en el fondo— en que tenemos concepciones distintas de la filosofía. Pero antes quisiera decir algo acerca del carácter del libro.

Si buscáramos una palabra para calificar el libro de Platts yo diría que se trata de un libro *cauteloso*. Quizá demasiado cauteloso para mi gusto —aunque esto no hable bien de mi gusto, por supuesto. A lo largo del

texto Platts se ocupa de refutar distintas concepciones erróneas acerca del deseo y acerca de la moralidad. Pero la caracterización positiva que nos ofrece Platts del deseo y de la moralidad es, como él mismo lo admite, bastante *parcial*. Por ejemplo, Platts nos dice, siguiendo a Anscombe, que para caracterizar al deseo debemos hacerlo con base en la idea —bastante metafórica, por cierto— de que mientras las creencias tienen como fin el ser verdaderas, es decir apuntan hacia lo que *es*, los deseos tienen como fin el ser realizados, es decir, apuntan hacia lo que *aún no es*. Pero si bien esto distingue al deseo de la creencia, no dice mucho acerca del deseo en sí. Además, no puedo dejar de sentir que la distinción de Anscombe no me dice nada que no supiera antes. Platts se excusa diciendo que no hay mucho positivo que decir acerca de un concepto con este nivel de abstracción. Estoy de acuerdo con Platts en que mientras más básico sea un concepto menos se puede decir de él. Pero esto no significa que no podamos decir nada *sustantivo* acerca de un concepto así y que tengamos que conformarnos —como ha sostenido Davidson— en entender el papel que juega dicho concepto en una teoría. Un ejemplo de cómo es posible extender la caracterización positiva de un concepto básico es la manera en que Frege elucida la noción de propiedad con base en la de su función. Sin embargo, sería injusto suponer que Platts no dice nada más acerca del deseo. Siguiendo propuestas de Nagel y Schiffer, Platts nos ofrece una detallada *taxonomía* del deseo sobre la cual monta una red de conexiones que le permiten explicar las relaciones que hay entre las creencias, las valoraciones y los deseos morales. Desde el punto de vista de Davidson esto es tan bueno como elucidar el concepto. Además, el hecho de que Platts no ofrezca una elucidación substantiva de la noción de deseo no es algo que se le pueda criticar, ya que sus intenciones son otras. Veamos cuáles son.

Platts no se ocupa de problemas éticos de primer orden. No nos dice si el aborto es malo, si tenemos obligaciones con las generaciones futuras, si debemos temer a la muerte, etcétera. El propósito de Platts es encontrar aquellos presupuestos y aquellas condiciones generales sin los cuales el pensamiento moral no podría existir. Platts le llama a esta tarea *metafísica descriptiva de la moralidad*. Sin embargo, hay una gran diferencia en la manera en que Strawson de *Individuos* y Platts hacen lo que ambos llaman “metafísica descriptiva”. Mientras Strawson se arriesga a saltar de la descripción de la estructura de nuestro pensamiento acerca del mundo a la descripción del mundo mismo, Platts se queda cautelosamente en la orilla del risco. Esto no es un reproche a Platts, porque tanto él como yo creemos que el salto de los argumentos trascendentales es un salto al vacío. Lo único que puede mostrarnos la metafísica descriptiva —como

lo admite hoy en día el propio Strawson— es la conexión que hay entre ciertos conceptos básicos de nuestro esquema conceptual, pero dicha conexión puede no corresponder con los hechos y quizá ni siquiera sea necesaria para cualquier esquema conceptual posible. Ante la debacle del proyecto trascendentalista hay dos posturas. La primera es arriesgarse a hacer metafísica a secas, la segunda es refugiarse en la filosofía del lenguaje o de la mente y desde ahí hacer sugerencias metafísicas. La postura de Platts es la segunda. La mía es la primera. Quizá lo sensato sea tener la casa en orden en la filosofía del lenguaje y de la mente para luego ocuparse de cuestiones metafísicas. Quizá. Pero tarde o temprano, el paso hacia la metafísica es inevitable. La filosofía del lenguaje y la filosofía de la mente no son sustitutos de la metafísica —y ésta es la lección que la filosofía analítica se tardó tanto en reconocer.

Platts considera que la mejor manera para determinar lo que él llama la teoría interna de la moralidad es mediante la investigación filosófica de nuestra psicología moral. Esta estrategia ha sido tomada antes por otros filósofos —uno de ellos Hume. Sin embargo Hume pensó que esta estrategia nos llevaría a resultados *subjetivistas*. Lo que Platts se propone en *Moral realities* es adoptar la estrategia humeana sin llegar a resultados humeanos; es decir, subjetivistas.

El capítulo tres del libro se llama *Valores* y según Platts se presenta ahí una Teoría General de los Valores. Pero me parece que el capítulo debería llamarse en realidad *Valoraciones*, ya que de lo que nos habla Platts es de la psicología de la valoración, no de los valores en sí. Platts no nos ofrece ni una epistemología del valor ni una ontología del valor y por tal razón, yo tendría reservas para considerar el capítulo tres como una Teoría General de los Valores. Ahora bien, Platts se enfrenta en este capítulo al siguiente reto escéptico planteado por Foot: ¿cómo sabemos que el hecho de que algo tenga un valor no sea igual al hecho de que lo valoremos y cómo sabemos que el hecho de que valoremos algo no sea igual al hecho de que lo deseamos? Para responder a este reto tenemos que hacer al menos dos cosas. La primera es mostrar que valorar algo no es lo mismo que desearlo. La segunda es mostrar que valorar algo no equivale al hecho de que tal cosa tenga valor. La primera tarea pertenece al ámbito de la psicología moral. La segunda entra ya en la esfera de la ontología moral. En el capítulo tres de su libro Platts responde adecuadamente al primer reto. Es decir, nos muestra, con base en la taxonomía del deseo presentada en el capítulo dos, que *valorar* y *desear* no siempre son lo mismo. Sin embargo, Platts no responde al segundo reto planteado por Foot. Es decir, no nos muestra que valorar algo y el hecho de que tal cosa tenga valor no sean lo mismo. Por tanto, no responde en su totalidad al reto planteado por Foot. La valoración no-

subjetiva puede ser el resultado de que —como ha señalado Mackie— tengamos una tendencia a considerar que hay valores intrínsecos. Pero esta tendencia puede no responder a los hechos. Puede ser que nos engañemos, que no haya valores intrínsecos y sin embargo, haya valoraciones que deben entenderse en un sentido no-subjetivo y cognoscitivo. Para responder al segundo reto de Foot, Platts tendría que hacer *epistemología moral*. Es decir, tendría que ofrecer algún tipo de *criterio* por medio del cual nosotros pudiéramos decidir cuándo una valoración es correcta, es decir, cuándo una valoración se ajusta a los hechos morales. Encontrar tal criterio, por supuesto, es un problema endemoniado —basta con recordar las dificultades a las que se enfrenta Brentano en *El origen de nuestro conocimiento del bien y el mal*—, pero también es un problema que no puede quedarse sin respuesta.

No obstante, es indiscutible que Platts logra avances muy importantes en la dirección del realismo moral desde la psicología moral. Quizás el más destacado sea su refutación del argumento de Hume en contra de la facultad de la moralidad. El argumento es el siguiente. Para Hume un *hecho* es un objeto posible de conocimiento y el conocimiento es una operación del entendimiento. Hume piensa que los estados de la facultad del entendimiento no pueden producir, por sí solos, estados de la facultad de la pasión. Ambas facultades, según la psicología humeana, están, por así decirlo, *aisladas* y, por tanto, nuestras creencias acerca de algo no pueden dar lugar, por ellas mismas, a deseos a cerca de ese algo. Pero, nos dice Hume, ya que uno no puede ejecutar ninguna acción intencional a menos que tengamos algún deseo, ninguna creencia puede, por ella misma, fungir como una razón para actuar. Para tener una razón para actuar, uno debe tener además un deseo independiente. Pero ya que la moralidad consiste en reglas de acción, la acción moral no puede responder a cuestiones de hecho y por tanto, concluye Hume, la moralidad no consiste en ninguna cuestión de hecho. Podemos distinguir dos conclusiones en el argumento anterior. La primera, la más débil, es que las reglas de la moralidad no son conclusiones de la razón. La segunda, mucho más fuerte, es que la moralidad no es una cuestión de hecho. Me parece que la conclusión que debe refutar Platts para salvar su teoría de la valoración moral es la primera. La segunda no le concierne realmente porque, como dijimos antes, su teoría de la evaluación no presupone necesariamente la existencia de hechos morales. No voy a repetir aquí el brillante análisis que hace Platts de este argumento. Simplemente me voy a limitar a señalar lo que me parece es un salto inferencial de la primera conclusión a la segunda conclusión —que, por cierto, pasa desapercibido a Platts. Del hecho que las reglas de la moralidad no sean conclusiones de la razón, no se sigue que la moralidad no sea una cuestión de hecho.

Podría haber un universo de hechos morales que no tuvieran nada que ver con la formación y el cumplimiento de las reglas de la moralidad y sin embargo tuvieran que ver con su *contenido*. Hume respondería que si hubiera hechos morales, entonces nuestro conocimiento de ellos tendría que *bastar* para que tuviéramos razones para actuar moralmente, pero como éste no es el caso, entonces no hay hechos morales. Pero podemos responder que no es imposible que haya hechos morales y que, sin embargo, nuestro conocimiento de tales hechos, por “X” razones, no baste para que tengamos razones para actuar. En pocas palabras, Hume no puede pasar de sus premisas no-ontológicas a una conclusión ontológica.

Otro avance importante que logra Platts en dirección al realismo es su crítica al relativismo moral desde la psicología moral. El relativista afirma que no hay manera en que podamos convencer con razones sólidas o con algún tipo de evidencia a alguien que tenga una moral distinta a la nuestra. En contra de esta postura, Platts sostiene que ya que el pensamiento moral incluye necesariamente el tratamiento no-subjetivo y cognoscitivo de cierto tipo de evaluaciones, entonces el relativismo moral está en contra de la naturaleza misma del pensamiento moral. Hay que matizar la afirmación anterior. Lo que Platts ha mostrado, en realidad, es que la *posibilidad* de una crítica moral efectiva entre distintas moralidades es *constitutiva* del pensamiento moral. Ahora bien, ya que el relativismo parece implicar lo contrario, entonces podemos mediante un *modus tollens* concluir la falsedad del relativismo. El argumento me parece impecable. Quizá sólo me quede la duda de qué tanto presupone del realismo moral. Tengo la sospecha, aún no desarrollada, de que para que podamos decir que la crítica moral de otras comunidades sea *efectiva* —es decir que puede dirimirse sin que haya un cambio en la posición de alguno de los contendientes— debemos asumir previamente que *hay* valores intrínsecos y que podemos hacer que otros los *vean*. De otra manera, no podríamos determinar quién tiene la razón en una discusión moral. Pero de ser éste el caso, el relativista podría exigir alguna prueba adicional de las tesis metafísicas y epistemológicas antirelativistas y Platts no tendría —en su libro— con qué responder a este ataque. Toda la discusión de Platts acerca del relativismo moral es interesantísima y me gustaría comentar más acerca de ella, pero se nos acaba el tiempo.

Casi al final del libro, Platts reconoce que la concepción parcial de la moralidad que emerge de sus consideraciones no produce demasiado *entusiasmo* —ni práctico, ni teórico. De nuevo, Platts parece hablarnos desde el fondo del oscuro túnel. Pero en el último capítulo, Platts se encarga de jalarnos hacia dentro, esta vez con la ayuda de Mandeville y Nietzsche. En este capítulo —ameno y profundo— Platts nos presenta las

críticas de ambos autores a la moralidad y llega a la conclusión de que muchas de estas críticas pueden desecharse, ya que están basadas en una concepción errónea de la naturaleza y el ámbito de la moralidad. Sin embargo, al final del capítulo, Platts rescata lo esencial de la postura de Mandeville y Nietzsche y nos dice que si aceptamos una descripción del hombre como alguien esencialmente egoísta y calculador, junto con una concepción kantiana de la acción moral como una acción pura y desinteresada, la consecuencia inevitable es que la acción moral es imposible para los seres humanos. Para ponerlo en pocas palabras, la moralidad va en contra de nuestra propia condición humana. Platts confiesa no saber si la concepción kantiana del valor de la acción moral es parte de la teoría interna al pensamiento moral. Sin embargo, nos dice que, de estar Kant en lo cierto, se impone una decisión *práctica* de nuestra parte. ¿Pero qué decisión podemos tomar? ¿Podemos acaso abandonar la institución de la moralidad? ¿Podemos fingir a sabiendas de que es un teatro grotesco y a fin de cuentas inmoral? ¿Podemos intentar una reforma espiritual de la humanidad? Al igual que Platts, ignoro las respuestas, pero las preguntas me preocupan.

La filosofía —y en particular la filosofía tal y como la hace Platts— es una labor ardua y difícil que, como hemos visto, no nos saca del túnel. Sin embargo, como el propio Platts afirma, hay veces en que lo que importa en la filosofía es el camino en vez de la salida. Con su libro, Platts no nos muestra la boca del túnel, no nos libra del tren que se acerca, sin embargo, nos presta una lamparita para que nos guiemos en el camino. Se le agradece. Lo que ha hecho es mucho. Porque basta una lamparita para iluminar nuestras mentes y nuestros corazones.



---

# Hacia las realidades morales

*Mark Platts*

**A**nte todo quisiera expresar mi profundo agradecimiento a Olbeth Hansberg, Guillermo Hurtado y Margarita Valdés\*, no tanto por las cosas bellas que dicen sobre *Moral realities*—aun cuando sean bienvenidas— sino más bien por el cuidado con el que han leído este libro tan difícil. No fue mi intención producir algo tan tortuosamente complejo; cuando me di cuenta de la dificultad de la penúltima versión —especialmente cuando John McDowell me comentó que le había costado mucho trabajo comprenderla— dediqué unos meses a la tarea de simplificar la estructura del libro. (En este proceso el volumen del texto se redujo en un cincuenta por ciento). El hecho de que el texto publicado siga siendo bastante difícil para el lector seguramente se debe en gran parte a deficiencias mías; pero sospecho que también se debe en parte a la naturaleza misma del tema, la filosofía moral. Entre otras complicaciones, hay múltiples concepciones sobre la naturaleza de este tema: ideas divergentes sobre el propósito del estudio de la filosofía moral, sobre la metodología adecuada para su estudio, e incluso sobre la mera posibilidad de un estudio *filosófico* de la moralidad. *Moral realities* es un intento de acercarme a una concepción de la filosofía moral: una concepción humeana en cuanto a la metodología, una concepción cognoscitiva en cuanto a los resultados, y una concepción ligeramente escéptica en cuanto a las consecuencias prácticas. Si el mundo me da el tiempo y la paz necesaria, intentaré producir otro texto menos exigente para el lector; pero mientras, repito, estoy profundamente agradecido para con estos tres colegas y amigos por la paciencia y seriedad con las que han estudiado este primer intento mío. Una de las cosas que hacen más falta

\* El texto de Margarita Valdés ya fué publicado en *Crítica*, vol xxiv, diciembre de 1992, núm. 72 (N.E.)

en nuestro medio filosófico es la discusión de los trabajos de nuestros colegas de una manera —como bien dice Guillermo— crítica en buena ley: discusión cuya finalidad *no* es formar “discípulos” ni “desprestigiar” a “rivales”. Es decir: el propósito de la discusión es —o debería de ser— la formación de una tradición de debate *filosófico*: un debate motivado por la búsqueda compartida de la verdad filosófica, no por ambiciones extrafilosóficas.

Las observaciones de Margarita, Olbeth y Guillermo merecen una respuesta mucho más detallada que la que puedo ofrecerles aquí. Pero, en términos generales, diría que sus observaciones han puesto de manifiesto la necesidad de que, en el futuro, yo aclare mucho más tres temas centrales de *Moral realities*. En primer lugar, la noción de *causalidad razonable*. Como queda claro en la exposición tan inteligente de Margarita, esta noción juega un papel central en las teorías positivas de *Moral realities*—especialmente en el intento de reconciliar una teoría *cognoscitiva* de algunas partes de nuestro pensamiento moral con el reconocimiento del carácter *práctico* de tal pensamiento. Por lo tanto la insistencia en que se diga algo más sobre esta noción es —¿cómo no?— razonable. Sospecho que, en último término, esta noción es tan coherente como la noción distinta de causalidad *racional*; pero para apoyar —¡razonablemente!— esta sospecha mía sería necesario exponer y defender las ideas del Wittgenstein de *Investigaciones filosóficas* sobre la racionalidad en general y sobre las reglas lógicas en particular.

En segundo lugar está el asunto de *la aplicación práctica de la taxonomía del deseo* presentado en *Moral realities*. Tanto Olbeth como Margarita, ofrecen algunos casos difíciles de clasificar en los términos de esa taxonomía: solamente la presentación de criterios de aplicación de la taxonomía abstracta podría resolver sus dudas. Aquí sólo enfatizaré tres puntos pertinentes para el desarrollo de este tema: (i) nuestras atribuciones cotidianas de deseos casi nunca sirven para fijar la ubicación de dichos deseos dentro de la taxonomía; (ii) muchas de nuestras atribuciones cotidianas de deseos son atribuciones de deseos híbridos en relación con la taxonomía; y (iii) no se trata de la búsqueda de definiciones “operacionalistas” de las categorías abstractas de deseo distinguidas dentro de la taxonomía ofrecida.

En tercer lugar, están las cuestiones de *epistemología moral* y de *ontología moral* involucradas en las teorías positivas de *Moral realities*. Guillermo insiste, con toda razón, sobre la necesidad de decir mucho más sobre estas cuestiones. En relación con la cuestión epistemológica, creo que el desarrollo requerido podría provenir principalmente de la defensa de las ideas de Wittgenstein, Austin, McDowell y Paul

Snowdon sobre la percepción en general. (No me preocuparía si tal defensa no nos ofrece un “criterio” de la verdad de nuestras creencias morales). Sobre la cuestión ontológica, solamente quisiera enfatizar aquí dos puntos: primero, el hecho de que esta cuestión requiere, en primer lugar, una contestación interna, una contestación desde el punto de vista de los agentes morales; y segundo, el hecho de que la metodología humeana de *Moral realities* no descuida *inevitablemente* esta cuestión metafísica. (Que su ontología resulte discutible es harina de otro costal). Por ejemplo: en el tercer capítulo de *Moral realities* intento mostrar que es una parte de la teoría interna de nuestro pensamiento evaluativo, que en algunos casos la cuestión acerca de *valores* no se reduce a la cuestión acerca de nuestras *valoraciones*. Es verdad, como dice Guillermo, que esto no implica que en estos casos nuestro pensamiento evaluativo sea defendible. Pero antes de aceptar la invitación de Guillermo a abandonar el enfoque de *Moral realities* sobre esta cuestión, tendría yo que tener una contestación a una nueva pregunta: si vamos a intentar el tipo de teoría metafísica de la moralidad que Guillermo parece favorecer, ¿desde qué punto de vista —desde el punto de vista de quiénes— hemos de entender la teoría resultante?



# Reseñas y notas



---

# Hacia una moral erótica

*Victoria Camps*

Juliana González, *El malestar en la moral, Freud y la crisis de la moral*. México, Joaquín Mortiz, 1986.

**A** Freud le solemos conocer y citar —junto a Marx y Nietzsche— como uno de los grandes críticos de la moral cristiana. Y ahí se acaba el asunto. Freud sólo aportó a la moral reproches y acusaciones y nos legó un pesimismo integral ante el futuro de una cultura irremediamente represiva. Juliana González, filósofa mexicana de indudable valía, reconoce, por supuesto, esa faceta freudiana, pero no se queda en ella. Quiere superarla con una lectura concienzuda y profunda a fin de ver qué más puede decirle el psicoanálisis a la moral. El libro que ha escrito es un esfuerzo interpretativo lúcido e inteligente para descubrir “la moralidad freudiana” en sus dos aspectos negativo y positivo.

Freud da en el clavo al darse cuenta de que la vida humana es un nudo de contradicciones: el individuo contra la sociedad, la naturaleza contra la cultura, la infancia contra la madurez, y viceversa. Pero se limita a lamentarlo sin abrirse a la posibilidad de superar las luchas internas. Y es cierto que la moral, al tratar de responder a esas tensiones puede ser sólo causa de malestar y de alienación, si se convierte en el polo de otra tensión: la moral opuesta a la vida. Por el contrario, la moral será una propuesta liberadora si puede ofrecer una respuesta no divorciada de la vida. Esa respuesta es la que la autora busca en el mismo psicoanálisis. Sin olvidar, sin embargo, que es a partir del dualismo desde donde se comprende el fenómeno ético. Que el costo del progreso es que la liberalización se dé pareja a la coacción, que la individuación es una entelequia si no va acompañada de socialización.

La ética ha de definirse, ante todo, como *libertad*. Capacidad de elegir y preferir, capacidad de “hacerse a sí mismo un rostro propio (*ethos*)”. Una libertad, pues, muy aristotélica y, como tal, también trágica: sin libertad no hay destino, sin ley no hay deseo. La segunda nota característica de la ética es la *temporalidad*, pues la ética no es ahistórica ni inmutable: “contiene

el no, la contradicción y la alternativa". Y ambas cosas, libertad y temporalidad en un subsuelo de lucha y de tensión, son posibles porque hay conciencia. Es preciso que el individuo conozca su tragedia, que se afirme con sus derechos inalienables contra cualquier intento de homogeneización cultural.

Hasta aquí, sin embargo, no encontramos nada específicamente freudiano. Cualquier filósofo de la moral sabe que la división y la escisión humanas son la razón de ser del discurso ético. La mayoría de los filósofos tratan de superar esa escisión con una ética, digamos, unilateral: que subordina el sentimiento a la razón, el cuerpo al espíritu. Freud no quiere caer en esa aberración y se desentiende de cualquier ética, o la ve como un mal necesario. Solución que no satisface a la autora de *El malestar en la moral*. En el psicoanálisis —piensa— hay elementos que permiten construir una ética no represiva: una ética emancipadora. Esos elementos se encuentran, precisamente, en el discurso freudiano sobre la sexualidad.

Para ello hace falta una lectura creativa, una *re-descripción* de la teoría sexual del psicoanálisis. Porque Freud no es siempre radical ni mantiene una clara línea progresista. Tiene obsesiones explicativas poco abiertas a una revisión total de la sexualidad, iniciada en una primera etapa, pero no llevada a término en los últimos escritos. Del hallazgo de la sexualidad infantil podía haber derivado una sexualidad dirigida al placer y no a la actividad reproductora, una valoración de la homosexualidad, que el propio Freud no lleva a cabo. No sólo eso: la ética, o el progreso, han de promover una tendencia a la alteridad y a la socialización, que una visión estrecha de las relaciones sexuales denuncia como antinatural. El deseo edípico, por ejemplo, no es sino el afán de eliminar la alteridad y permanecer en un inconsciente oceánico. Sin duda, es preciso superar esa fase, pero es preciso también superarla con una moral que no sea sólo fuente de malestar y de displacer. Es preciso evitar que el camino hacia el progreso no sea inevitablemente un camino de frustraciones.

La pregunta que viene ahora es totalmente kantiana: ¿por qué obliga la obligación? Y la respuesta tendrá que ir más allá de Kant puesto que Kant no encontró una respuesta satisfactoria a la pregunta. Tendrá que ser una respuesta que distinga entre dos fuentes distintas de la moral: una fuente represiva, contraria a la vida y al deseo, una fuente de enfermedad, dolor y negatividad; o una fuente de liberación y humanidad, una moral abierta fundida con el deseo. Esa moral —señala Juliana González— no será realista: ninguna moral puede serlo. La moral realista es la que Freud contempla para condenarla: una moral del *yo* que acepta resignadamente, estoicamente, todas las contingencias humanas: la necesidad, la escasez, la muerte. La conciencia de lo inconsciente. Una moral sin ideales ni ilusiones. Una moral, en definitiva, reductiva. Hay que aprovechar a Freud

sin quedarse en sus errores. No reducir la moral a una sola instancia psíquica porque la moral está en el super yo, en el yo y en el ello: “en las pulsiones de la vida regidas por el *Eros*”. Una moral erótica que sea fuente de energía, de fuerza, de autotrascendencia y a la vez fuente de vinculación y de amor.

“Sólo en las deformaciones de la moral la vida ética se opone a la vida feliz”. Los grandes éticos han tenido que luchar, con mejor o peor fortuna, por hacerle un hueco a la felicidad. ¿Para qué, si no, la vida moral, es decir, la obligación de escoger y preferir? ¿Por qué no la arbitrariedad pura? Freud es precursor y víctima de esa crisis que ha hecho que nos olvidemos de “la felicidad de la virtud”. Ahora bien, recuperar esa idea significa repensar y redescubrir la virtud. Para que la moral no genere sólo enfermedad y muerte, sino sea principio de vida y salud. Juliana González ha hecho el esfuerzo por volver a pensar la virtud en términos de *Eros*, principio de individuación y vinculación a un tiempo. Es una propuesta, sin duda no la única, pero ciertamente nueva. Por dos razones, por lo menos, el libro de Juliana González merece una lectura pausada: porque es una interpretación freudiana innovadora, y por la indudable aportación a una teoría de los valores válida para este fin de siglo marcado por la incertidumbre.



---

# La filosofía de René Schérer en *Pari sur l'impossible*

*María Noel Lapoujade*

Schérer, René, *Pari sur l'impossible*. Paris, Presses Universitaires de Vincennes, Col. La Philosophie hors de soi, 1989.

**E**l destino bajo la forma del azar puso a René Schérer en México hacia fines de 1992. René Schérer, autor de una quincena de obras de profundo interés para la filosofía actual, escribe *Pari sur l'impossible*, desde una postura heterodoxa, desmitificadora, profundamente erudita y rigurosa, aunada con la bella expresión de un pensamiento cuya radicalidad finca, sobre todo, en su indeclinable defensa de la Humanidad, desde todos los ángulos. Su filosofía, plural, busca recoger, integrándolos en una totalidad plástica, los fragmentos de un hombre desarticulado por herencias filosóficas varias. En este sentido, Schérer nos devuelve un hombre erguido ante la adversidad. Un hombre cuya dimensión utópica, que le es inherente en todo tiempo, cataliza la conversión de lo imposible en posible.

Su filosofía denuncia las perspectivas parapetadas en los inmovilismos, la pasividad ante "imposibilidades" decretadas de antemano.

Schérer toma partido por lo imposible y, se propone desactivar este mecanismo paralizante, para promover un hombre pleno.

El epígrafe de su libro encierra su crítica y su propuesta fundamental: "Lo imposible es el escudo de los filósofos, la ciudadela de los pobres de espíritu y de los haraganes. Una vez acorazados de la palabra *imposibilidad* juzgan, en última instancia, toda idea nueva" (Ch. Fourier, *La fausse industrie*, tomo I, p. 82).

Profundamente preocupado por el devenir actual del mundo y, para encaminarse a su comprensión, Schérer emprende minuciosos recorridos históricos. Así, integra una perspectiva social, jurídica y política, con una concepción del hombre cuya matriz ontológica descubre un ser ético-estético esencial. Es precisamente en la consecución de una existencia ético-estética en que el hombre puede conquistarse como humano, en una unidad universal, plural, de *todo con todo*.

La vía privilegiada para aspirar a este sincretismo universal se expresa en la propuesta de *una estética pasional* en la medida que ella augura la posibilidad de un hombre más pleno, en cuanto su energía centrífuga lo lleva a desparramarse en la exterioridad y, en el otro, amando sin más.

En cuanto a las filiaciones filosóficas del pensamiento de Schérer, son múltiples. La presencia de Fourier es reconocida explícitamente por nuestro autor. Pero la originalidad de Schérer estriba sobre todo en la manera como integra a su propia reflexión una tradición que parte de Platón, pasa por Bruno, Cusa, Leibniz y lo conduce a Kant. Su lectura de Kant es el punto de intersección de concepciones, del cual parte, para construir su propia perspectiva.

Rousseau, Kant, Fourier, el Romanticismo alemán —que considera prefigurado en Kant— constituyen pregnantes acicates de su pensamiento. A partir de allí, Husserl, Heidegger y sus contemporáneos franceses Deleuze, Derrida, Hocquenghem, promueven su reflexión.

Si nos sumergimos en la obra, *Pari sur l'impossible* nos conduce a su propuesta final de una estética pasional, no sin antes establecer los diversos fundamentos, en una trama filosófica totalizante.

La obra se abre con el planteamiento de *La exigencia utópica*, (Preámbulo) que es una reivindicación de la utopía en tanto registro de lo humano. Dimensión utópica no significa una especulación hacia el futuro, ni una construcción imaginaria alternativa, fuera de las coordenadas espacio-temporales. Finjar la utopía entre los rasgos definitorios de la condición humana la convierte en ese registro que se manifiesta en la vida cotidiana como el desbordamiento fáctico inevitable de actitudes vitales positivistas ciegas, a través de la pasión.

La necesidad de una estética pasional deriva de la importancia de la atracción apasionada de los seres, lo que puede convertirse en un elemento ordenador de la sociedad —y no como se quiere, en general, un trastocador del orden. La estética pasional puede erigirse en una salvaguarda de la comunicación intersubjetiva, catalizador para la autoafirmación individual, y por ende, nuestro autor sostiene: “La utopía va de lo imposible a lo posible imponiéndole la marca de la exigencia o de lo necesario”.

En tal sentido Schérer se acerca a Fourier, quien en 1808 afirmaba que: “[...] La ‘reforma doméstica’, es decir el orden social según la atracción apasionada, resolvería de súbito todos los problemas de lo político volviendo inútil la política” (p. 8).

Sobre la base de esta premisa analiza una posible relación entre política y utopía en función del lenguaje. Schérer realiza un riguroso análisis del lenguaje del terror en la época de Robespierre y, sostiene que

deriva —además— de cierta concepción subyacente de la razón. Entonces el autor propone: “Otro tipo de racionalidad, de acuerdo con las pasiones humanas, deberá de ahora en adelante, [...] inventar un nuevo lenguaje” (p. 11).

Próximo a Fourier, nuestro autor desenmascara en la cultura, tres órdenes de discursos fundadores: el discurso teológico, el moral y el político, cuyas promesas de libertad, de justicia y de felicidad, contrastan con los hechos que ellos disimulan: la miseria, la servidumbre pasional, las guerras, las revoluciones. Los discursos, aun los revolucionarios, quedan “petrificados” en torno a principios cuyos contenidos no son sino “los fantasmas verbales” que expresan (Cf. p. 36).

En suma, la línea de ruptura con la cultura se expresa en la defensa de una libertad pasional, vertida en un nuevo lenguaje desocultante, a través del que se plasman cotidianamente diversas *Utopías amorosas*, de las que se ocupa ahora Schérer.

Su punto de partida, una vez más, es Kant. Un fino análisis del opúsculo kantiano: *Qué es orientarse en el pensamiento*, constituye la base desde la cual iniciar la reflexión. Su exposición pasa por otras obras de Kant: las *Críticas*, la *Metafísica de las costumbres* y por Sade. Finalmente Schérer concluye que el desenfreno de la sexualidad en la obra de Sade permanece —paradójicamente— muy próximo al puritanismo kantiano, en cuanto, tanto para Kant como para Sade el deseo y la pasión quedan encerrados en el “sujeto moderno”, “centrado sobre el yo tiránico, aislado de los otros, tendido hacia la imposible apropiación de los objetos de su gozo” (p. 62).

Ante ello, su propuesta se encamina a plantear una estética que gira en torno a un universal derecho al amor, como la vía más plena para trascender —en la inmanencia— un principio inhumanizante de individuación, mediante el logro de unidades humanas cada vez más amplias, basadas en la infinita diversidad plástica de posibles fusiones pasionales.

Para contemplar “el lugar del amor en la economía pasional” el autor se aproxima otra vez a Fourier y sostiene: “Comprender el destino del amor en Fourier, es comprender este doble aspecto del orden social: integralmente industrial o productivo e integralmente amoroso” (p. 70).

Fourier-Schérer buscan eliminar toda traza de egoísmo en el amor, más aún, un anonadamiento entusiasta del yo. Con ello, afirma Schérer que el destino del amor es una figura de la conjunción mística de los opuestos, en la medida que tiende a trascender todos los límites de una individualidad clausurante.

En consecuencia el amor es una forma de trascendencia en tanto se vuelve sublime.

Para comprender esta idea nos remite necesariamente a la *Crítica de la facultad de juzgar* de Kant. Allí Kant enfoca uno de los sentidos de lo sublime como el sentimiento de la vivencia de lo infinitamente grande, en rigor, inherente al destino del hombre, en cuanto inconmensurabilidad de la idea de infinito que allí se expresa. Si se continúa por esta vía, la orgía deviene sublime, en cuanto propone “un infinito de relaciones que no puede jamás ser en sí mismo, objeto de una representación intuitiva directa” (p. 79).

En el otro extremo, el de lo infinitamente pequeño, se desarrollan las manías singulares que cada uno lleva.

En lenguaje de Fourier: “lo infinitesimal grande” y lo “infinitesimal pequeño”, son los dos extremos que se tocan en cuanto expresiones de lo sublime, en el amor.

El pensamiento de Schérer, próximo a Fourier y al Romanticismo alemán, nos conduce hacia la propuesta de *una estética pasional*. Tanto para los Románticos alemanes —la generación de Hegel, Schelling, Novalis, Schlegel, Tieck, etcétera— como para Fourier —de la misma generación; y para Schérer, la estética y la ética se imbrican en una unidad dinámica. Más aún, sostiene Schérer: “Todo lo que se coloca bajo el nombre de estética, más allá de la satisfacción de las simples necesidades, no tiene nada de superfluo: es el punto culminante de la vida misma, su razón de ser, su destino” (p. 86).

En tal sentido, Schérer señala tres direcciones según las cuales la dimensión estética puede ser explorada, siguiendo a Fourier.

*La obra de arte total*, pensada como acordes armónicos y, yo agregaría, música del alma, tal como Novalis lo desarrolla a través de la noción de *Stimmung*.

*Una estética de lo bello*, comenzando por la descripción misma del órgano sensorial, la estética como doctrina de lo sensible, apegándose a la acepción primera del término “aisthesis”: sensación.

Pero a partir de este “humilde” origen sensorial, la paulatina estetización de lo humano culmina en una estética de la pasión que se convierte en motor y guía del “entusiasmo social”.

*Una estética de lo sublime*, en la que desemboca y se trasmuta la estética de lo bello, en cuanto por ella se entiende: “Es preciso entender por ello la superación de toda forma convenida y limitada, la transgresión de los géneros (tanto artísticos como aquellos que aíslan la estética de la erótica y de la ética), la exaltación del sacrificio social, el entusiasmo” (p. 90).

Schérer considera que la estética se sostiene en el lazo social, en la comunicabilidad, para lo cual nos remite —y lo considero adecuado—

a la *Crítica de la facultad de juzgar* de Kant. Tan es así que deseo agregar una cita de la *Crítica*, en que se fundamenta esta referencia de Schérer. En el párrafo 40 de la *Crítica de la facultad de juzgar* leemos: “Por *sensus communis* hay que entender la idea de un sentido comunitario, es decir, de una facultad de juzgar que en idea (*a priori*), se atiende en su reflexión, al modo de representación de los demás, con el objeto de ajustar, por decirlo así, a la razón humana total su juicio” (Kant).

De todo lo cual Schérer concluye: “Propiamente hablando no puede haber goce estético para el individuo aislado. Sólo la armonía social es estetizante por excelencia en la sublimidad del ‘uniteísmo’” (p. 92).

A modo de conclusión deseo arriesgar un rápido bosquejo del pensamiento de Schérer.

Por la vía de la comunicabilidad, de la existencia estética, como necesariamente comunitaria, nuestro autor enhebra sus conclusiones con su punto de partida. Su filosofía que finca en la historia, la sociedad y el mundo, no abandona sus raíces cuando alcanza su punto culminante en el planteamiento de la necesidad de *una utopía estética pasional*. En rigor esta propuesta es el nombre teórico para designar la posibilidad práctica de aspirar a un hombre total, pleno, feliz.

El pensamiento de Schérer es integrador, totalizante. Es una filosofía que se desenvuelve en intersecciones de ideas, las que, en su cruce, se sintetizan. Así, lo universal late en lo particular; lo social “*hospitalario*” se habita con individuos “*cosmopolitas*”. La subjetividad monádica, atómica, se construye en una comunidad intermonádica. La infinitud se despliega en centros unitarios siempre multiplicados; esto es, el infinito se puebla por infinitas mónadas, que son lo uno, la más pequeña unidad irreductible, tan ideal como el punto geométrico que puede convertirla en imagen. La unidad de lo real resulta de la infinita multiplicidad.

Schérer propone la dimensión utópica en el seno de lo temporal, cotidiano; piensa la transgresión de los límites en la pasión fusionante, sin por ello abolir la diferencia en las singularidades. Concibe la trascendencia del amor, en la inmanencia del “alma atómica”.

Nada de lo humano es ajeno al *humanismo bedonista* de Schérer. Su pensamiento dibuja una trama plástica donde en una realidad móvil se desplaza el hombre: individuo-social cambiante, in-estable, tan móvil como su matriz espacio-temporal que lo recorre y cobija.

En suma, la filosofía de Schérer expresa el prometeico esfuerzo por *convertir en posible lo imposible*.



---

# ¿Será posible derivar el concepto de objetividad de la posibilidad de la autoconciencia?

*Pedro Stepanenko*

Bernhard Thöle, *Kant und das Problem der Gesetzmässigkeit der Natur*. Berlín, de Gruyter, 1991.

**D**esde la publicación de *Individuals* (1959) de Peter Strawson puede hablarse de una nueva etapa interpretativa de la filosofía teórica de Kant, caracterizada por ver en ésta, no un sistema terminado, en cuyo caso no habría más que realizar en torno a ella investigaciones hermenéuticas e históricas, sino un proyecto filosófico que puede revitalizarse, previa revisión crítica. En la introducción a *Individuals* Strawson declara llevar a cabo en esa obra un ensayo de “metafísica descriptiva”, la cual tendría que diferir de lo que se ha llamado análisis filosófico, lógico o conceptual por su alcance y generalidad, pues pretende describir los rasgos más generales de nuestra estructura conceptual<sup>1</sup>. Para alcanzar el grado de generalidad que requiere una metafísica descriptiva, Strawson dice hacer uso de argumentos trascendentales, entendidos como argumentos que se dirigen en contra de la duda del escéptico con respecto a un esquema conceptual determinado. A través de estos argumentos habría que refutar al escéptico mostrándole que su duda sólo tiene sentido (es formulable y comprensible) dentro del esquema que presume poner en cuestión.

A partir de la publicación de esta obra, pero sobre todo de la aparición de *The Bounds of Sense. An Essay on Kant's Critique of Pure Reason* (1966) del mismo Strawson, han aparecido gran número de artículos en la literatura filosófica anglosajona que analizan y cuestionan el valor de los argumentos trascendentales: su consistencia, su alcance, su originalidad y el valor cognoscitivo de los principios que pretenden alcanzar (si

*Cf.* P.F. Strawson, *Individuals. An Essay in Descriptive Metaphysics*. Bristol 1959, p. 9.

pueden probarse o poseen tan sólo una necesidad funcional-pragmática con respecto a un campo discursivo determinado, si su valor de verdad depende de aquello que los presupone, cayendo de esta manera en un círculo vicioso, si son autoreferentes, estableciendo así las condiciones de su propia verdad, si son sólo relativos a un determinado campo de la experiencia, etcétera). A la discusión de estos problemas se ha ido integrando también la filosofía alemana contemporánea, estableciendo de esta manera un diálogo entre tradiciones filosóficas que no se veía desde hace mucho tiempo. En 1978 Aschenberg, uno de los investigadores más comprometidos con este diálogo, afirmaba, refiriéndose a esta discusión, que, quien haya

tenido la oportunidad de seguir el quehacer filosófico durante los últimos años [...] no puede pasar por alto una corriente que abre algunas perspectivas en lo que se refiere al avance de la filosofía. Se trata de aquella corriente que apunta a una cierta convergencia de dos tradiciones discrepantes del filosofar: la tradición del pensamiento empírico y analítico, predominante en la literatura anglosajona, y la tradición continental de la filosofía trascendental.<sup>2</sup>

La discusión ha tendido, por supuesto, a centrarse en la deducción trascendental de las categorías, el eje de la *Crítica de la razón pura* y el lugar del cual deben obtenerse los argumentos fundamentales que puedan sostener una filosofía trascendental. De esta manera, la deducción trascendental se ha convertido, una vez más, en objeto de las más diversas interpretaciones, dado el enjambre de líneas argumentativas entre las que se mueve y la oscuridad de muchos pasajes. Es cierto que el intercambio de ideas y un instrumental de análisis más fino han generado esta vez un panorama interpretativo tan complejo, que no es posible describirlo ubicando versiones antagónicas, pero cabe aun destacar tendencias que delatan a las tradiciones filosóficas en cuestión. Si la deducción trascendental pretende demostrar la objetividad de conceptos *a priori* que conforman la experiencia, una de ellas destaca la idea de condición de posibilidad de la experiencia en tanto presupuesto de nuestro discurso o conocimiento de objetos, desdeñando el papel de la síntesis y relegándola al campo de una curiosidad histórica: “la psicología trascendental”; mientras que la

<sup>2</sup> R. Aschenberg, “Über transzendente Argumente”, en: *Philosophisches Jahrbuch* 85, 1978, p. 331.

otra pone énfasis precisamente en esta síntesis como aquello en lo cual se funda la función constitutiva de la experiencia propia de las categorías, intentando a la vez separarla del campo de la psicología. Si en la deducción Kant fusiona las categorías en torno al concepto de autoconciencia, una de estas tendencias interpreta este concepto como auto-adscripción de experiencias al sujeto de las mismas, concibiendo la deducción desde la perspectiva de la refutación del idealismo, mientras que la otra insiste en el carácter trascendental del acto que representa esta autoconciencia, la cual determina el papel de las categorías en la constitución de una experiencia unitaria.

Durante los últimos años en Alemania ha destacado la interpretación de Dieter Henrich, quien, antes de abordar la deducción kantiana de las categorías, se había ya ocupado de problemas en torno al concepto de autoconciencia en Fichte. En su libro *Identität und Objektivität*,<sup>3</sup> Henrich presenta una reconstrucción de la deducción que parte del concepto de autoconciencia, entendida como conciencia de la identidad del sujeto de conocimiento. Como es bien sabido, Kant intenta mostrar la necesidad de la referencia de las categorías a objetos de la experiencia, mostrando que sin esta referencia no sería posible tener conciencia de sí mismo. Si no tuviéramos la capacidad de sintetizar nuestras representaciones conforme a reglas necesarias y ser conscientes de esta síntesis, no podrían constituir la unidad que nos permite ser conscientes de nosotros mismos, ser conscientes ante la pluralidad de representaciones en continuo flujo de nuestra propia identidad. Siendo las categorías funciones de síntesis, deben ser ellas las que establezcan las condiciones de una experiencia unitaria con respecto a la cual pueda tener conciencia de mí mismo, más aún, deben ser ellas las que me permitan sintetizar mis representaciones de tal manera que pueda hablar de objetos, pues sólo de aquellas representaciones que se dejan enlazar en conceptos de objetos puedo decir que forman parte de la experiencia. Este argumento sugiere mostrar la necesidad de las categorías presentándolas como condiciones de posibilidad de la autoconciencia, ya que sólo aquellas representaciones ante las cuales podemos saber de nuestra identidad pueden constituir una experiencia unitaria.

Henrich sigue en su reconstrucción esta línea argumentativa. Parte de la afirmación de la autoconciencia como de una afirmación que posee certeza cartesiana, es decir, de cuya verdad podemos saber sin apelar a la experiencia, sin recurrir a contenidos particulares de la conciencia. Esta

D. Henrich, *Identität und Objektivität. Eine Untersuchung über Kants transzendente Deduktion*. Heidelberg 1976.

autoconciencia consiste en el saber de la identidad de sí mismo en una secuencia de estados representativos cualesquiera y, por ello, implica el saber de la transición de un estado a otro y de los modos de esa transición. Estos últimos tienen que ser constantes para hacer posible la autoconciencia y, de esta manera, pueden entenderse como reglas que determinan qué estados pueden suceder a otros. Estas mismas reglas pueden concebirse también como reglas de la sucesión de posibles contenidos de las representaciones. De ser así, habría, entonces, que identificarlas precisamente con aquellas categorías que me permiten hacer de la pluralidad dada de representaciones la unidad objetiva que constituye la experiencia.

Bajo esta interpretación, la deducción trascendental no sólo pretendería probar la posibilidad de la referencia de categorías a objetos de la experiencia partiendo del concepto de autoconciencia, sino más en general, pretendería probar la posibilidad misma de una experiencia objetiva. Esta última opinión acerca del alcance de la deducción ya la habían sostenido antes de Henrich, Strawson y Bennett,<sup>4</sup> de suerte que se ha convertido en una opinión generalizada entre los intérpretes de la deducción. Sólo que Strawson y Bennett conciben la autoconciencia como autoadscripción de representaciones y no como conciencia de la síntesis que lleva a cabo el sujeto, eliminando así el concepto de autoconciencia trascendental y reduciendo la deducción trascendental a los términos de la refutación del idealismo, en donde Kant sostiene que no es posible el conocimiento de sí mismo sin presuponer el conocimiento de objetos espacio-temporales, diferentes del sujeto.

El libro de Bernhard Thöle, *Kant und das Problem der Gesetzmässigkeit der Natur (Kant y el problema de la conformidad a leyes de la naturaleza)*,<sup>5</sup> se opone precisamente a esta interpretación: que del concepto de autoconciencia podamos fundamentar legítimamente no sólo la referencia de categorías a objetos de la experiencia, sino también la posibilidad misma de la experiencia objetiva, e incluso la conformidad a leyes de los fenómenos. Esta interpretación la llama Thöle *standard* y se la adjudica principalmente a los tres autores arriba mencionados. Se opone a ella porque conduce a problemas irresolubles, que surgen, en buena medida, por reconstruir la deducción trascendental sin tomar en consideración la analítica de los principios y, en particular, el capítulo de las analogías, en el cual la función de las categorías en el conocimiento es tratada en forma

<sup>4</sup> Cf. P.F. Strawson, *The Bounds of Sense*. London, 1966, p. 97. J. Bennett, *Kant's Analytic*. Cambridge, 1966, p. 131.

<sup>5</sup> B. Thöle, *Kant und das Problem der Gesetzmässigkeit der Natur*. Berlín, de Gruyter, 1991 (versión revisada de su tesis de doctorado, presentada en 1987 en la Universidad Libre de Berlín, bajo la asesoría de Lorenz Krüger y Ernst Tugendhat).

específica y no en general, como en la deducción. Y si bien Kant mantuvo esta posición, sobre todo en la primera edición de la *Crítica de la razón pura*, la estructura de la deducción en la segunda edición parece indicar que tendía a abandonarla. Así pues, Thöle se compromete de entrada a tratar la deducción trascendental preguntándose constantemente por su compatibilidad con el capítulo de las analogías; esto significa ir más allá del resultado general de la deducción, según el cual todas las representaciones se hallan bajo reglas necesarias de su enlace, e intentar ver cómo se engarza con la explicación que Kant proporciona en las analogías acerca de la función específica de algunas categorías. Thöle se limita en este intento de hacer compatibles estas dos partes de la *Crítica* a la segunda analogía.

Presenta su primera objeción (el problema de las representaciones subjetivas) en contra de la interpretación *standard* basándose en el artículo de Lewis White Beck "Did the Sage of Königsberg Have no Dreams?".<sup>6</sup> La dificultad es la siguiente: al pretender Kant fundar la unidad objetiva de nuestras representaciones en el concepto de autoconciencia, parece excluir toda conciencia subjetiva de las mismas. Pues sostiene que toda representación de la cual podamos tener conciencia debe hallarse bajo la unidad de la autoconciencia, caracterizada por ser una unidad sintética. En otras palabras: no podemos tener conciencia de representación alguna que no podamos enlazar con otras y ser conscientes de este enlace. Pero este enlace necesario, al cual tiene que estar sometida toda representación, debe ser el que llevan a cabo las categorías en tanto funciones de síntesis. Y estas funciones consisten en referir representaciones a objetos, de tal manera que toda representación, al hallarse bajo la unidad de la autoconciencia, tiene que encontrarse integrada a una unidad objetiva, excluyendo así toda conciencia subjetiva como la que tenemos en sueños.

En contra de esta objeción podría recordarse (y así lo hace de hecho el autor del libro) que Kant no afirma que toda representación tiene que estar ya integrada a la unidad objetiva de la autoconciencia, sino que *puede* ser llevada a la misma, lo cual no excluye que existan representaciones no objetivadas; lo que se rechaza son representaciones *no objetivables*. Por otro lado, Kant acepta en una carta a Marcus Herz (26/V/1789)<sup>7</sup> la posibilidad de representaciones que no puedan ser llevadas a la unidad de la autoconciencia. De éstas no sabríamos ni siquiera que las poseemos y, por lo tanto, no serían nada para nosotros en tanto *seres cognoscentes*.

<sup>6</sup> L. W. Beck, "Did the Sage of Königsberg Have no Dreams?", en *Essays on Kant and Hume*. London, Yale University Press, 1978.

<sup>7</sup> I. Kant, *Gesammelte Schriften*, ed.: Preussische/Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin/Göttingen, Berlín 1900 y s., XI, p. 52.

Sin embargo, podría aceptarse que tienen influencia sobre nuestra facultad de desear. Thöle se basa en esta carta para darle lugar a una conciencia de las representaciones aislada, distributiva, sin relación con la autoconciencia, lo cual se encuentra en franca contradicción con la línea argumentativa de la deducción. Con ello, busca dar una definición de representación subjetiva como aquella con respecto a la cual no puede haber autoconciencia, reservando la exigencia de la objetividad para las representaciones de las cuales podemos tener autoconciencia. Pero esto no le permite, como él mismo señala, resolver el problema de la conciencia subjetiva de los sueños, pues, si bien es menos absurdo decir que no hay autoconciencia durante los sueños que afirmar que no existen, es igualmente falso. No obstante, Thöle está en lo cierto al sostener que, para resolver este problema, debe encontrarse un concepto de objetividad que permita mantener la relación sostenida por Kant entre autoconciencia y objetividad, sin excluir la posibilidad de los sueños o, en general, de una conciencia subjetiva semejante a la que tenemos mientras soñamos.

Para ello, es necesario recurrir al concepto de juicio, pues Kant lo caracteriza en la deducción precisamente como la forma de llevar conocimientos a la unidad objetiva de la autoconciencia. Siguiendo esta relación podría decirse que la unidad objetiva es la unidad de diferentes representaciones en un juicio, que, como tal, pretende tener un valor de verdad. Bajo esta definición de unidad objetiva es posible rescatar la posibilidad de los sueños y mantener la conclusión que le interesa a Kant: que toda representación se halla bajo categorías. Esta es la solución de Beck al problema arriba planteado. Pues, por un lado, no se excluyen los sueños al decir que todas las representaciones que nos son dadas en ellos pueden formar parte de un juicio y, por el otro, Kant identifica a las categorías con aquellas funciones de juicio que nos permiten llevar la multiplicidad de representaciones dadas a la unidad objetiva de la autoconciencia. Los sueños (y semejantes) sólo quedarían excluidos si por unidad objetiva se entendiera la unidad de juicios *verdaderos* acerca de objetos empíricos reales. Sin embargo, esta solución debilita a tal grado el resultado de la deducción, que no parece garantizar la validez objetiva de las categorías en un sentido más fuerte, pues el mero enlace de representaciones en juicios no tiene que ser verdadero, de tal manera que nos quedaríamos sin criterio alguno para distinguir enlaces meramente subjetivos de enlaces que corresponden a objetos empíricos reales. Por otro lado, este resultado se encuentra en clara oposición con el papel que hace jugar Kant a las categorías en el capítulo acerca de las analogías de la experiencia, pues ahí éstas tienen que fungir como criterios de la verdad de juicios empíricos acerca de objetos reales. Aquí nos topamos con otra de las

dificultades que Thöle le objeta a la interpretación *standard*. Mientras que el resultado de la deducción, de acuerdo con esta última, sería que toda representación debe hallarse bajo categorías para que podamos ser conscientes de la misma, las analogías tratan a las categorías como criterios para distinguir relaciones subjetivas entre representaciones de relaciones objetivas, es decir, de relaciones que podemos predicar de los objetos representados. En el caso de la segunda analogía, la irreversibilidad en el tiempo de las representaciones nos permitiría distinguir una secuencia de representaciones objetiva de una secuencia cuya razón habría que buscar entre las condiciones subjetivas bajo las cuales esas representaciones le son dadas al sujeto. He aquí un problema que no puede resolverse apelando a un sentido débil de unidad objetiva como el arriba mencionado.

Dentro de esta misma perspectiva surge otra dificultad si comparamos la identidad que establece Kant en la deducción entre categorías y funciones de juicio, por un lado, y los juicios de percepción que introduce en los *Prolegomena*,<sup>8</sup> por el otro. En esta última obra, Kant afirma que los juicios de percepción que enlazan representaciones en una conciencia de mi estado no hacen uso de categorías, las cuales se requieren para el enlace de contenidos representativos referidos a objetos en los juicios de experiencia. Aquí también estamos ante un deslinde entre relaciones representativas meramente subjetivas y juicios acerca de objetos reales. En la deducción, en cambio, el mero enlace de representaciones parece constituir ya una unidad objetiva bajo categorías.

Estas dificultades —considera Thöle— surgen del intento de fundamentar la referencia de las categorías a objetos de la experiencia, la posibilidad de la experiencia objetiva y la conformidad a leyes de los fenómenos a partir del concepto de autoconciencia. Pero a partir de este concepto sólo puede obtenerse lo que podríamos llamar una deducción débil de las dos primeras tesis, en cambio la última queda totalmente fuera de las expectativas legítimas de semejante deducción. En efecto, el resultado al cual se llega basándose exclusivamente en la posibilidad de la autoconciencia es el siguiente: para que la autoconciencia sea posible, tenemos que poder enlazar todas nuestras representaciones bajo conceptos de objetos empíricos, tenemos que poseer la facultad de pensar nuestras representaciones como representaciones de semejantes objetos. O bien, apelando a las funciones de juicio, la conclusión afirmarí­a que tenemos que poder enlazar todas nuestras representaciones en juicios acerca de objetos empíricos; y siendo las categorías los conceptos de objetos que nos permiten enlazar representaciones en juicios, quedaría así

<sup>8</sup> *Prolegomena*, §20, A81/85; AA, IV, p. 300.

demostrada su validez objetiva. Sin embargo, el hecho de que tengamos que poder pensar nuestras representaciones de esa manera no nos asegura que a esos enlaces, necesarios para la autoconciencia, les correspondan objetos reales, o que todos los juicios en los cuales intervengan las categorías sean verdaderos. Para esto, no basta referir los contenidos de las representaciones al concepto de un objeto. La confusión en la que se basa la pretensión de derivar la objetividad de la autoconciencia descansa en el concepto de objeto, pues, tan pronto entiende Kant bajo el mismo el complejo de contenidos representativos, tan pronto lo caracteriza como algo diferente de las representaciones. Bajo el primer sentido, la conclusión de la deducción, según la interpretación *standard*, sería correcta, sólo que con ella no quedaría explicada la conformidad a leyes de los fenómenos, como pretende Kant en la primera versión de la deducción trascendental. En ésta, Kant parece jugar —según Thöle— con esa ambigüedad de concepto de objeto y con el de regla, pues sostiene que los fenómenos deben hallarse bajo reglas para que sea posible la síntesis de la reproducción y, consecuentemente, la síntesis de la reconocimiento. Pero aquí estamos ante dos sentidos diferentes de “regla”: en tanto esquema según el cual se desarrolla la acción (en esta dirección podríamos decir que enlazar conforme a reglas significa que ante determinadas percepciones tenemos determinadas expectativas y dirigimos nuestra atención a determinados aspectos) y en tanto regularidad de aquello que nos es dado por la percepción. Resulta legítimo exigir reglas en el primer sentido para explicar la autoconciencia, pero no en el segundo. El fondo del problema está en que la tesis de la conformidad a leyes de los fenómenos presupone el sentido fuerte del concepto de objeto. Y esto parece haberlo tomado en consideración Kant al reestructurar la deducción para la segunda edición de la *Crítica*.

El principal aporte del libro de Thöle se encuentra precisamente en la interpretación que proporciona acerca de la estructura de la deducción en la segunda edición. De acuerdo con Thöle, la reestructuración de la deducción indica que el propio Kant desconfiaba de la posibilidad de derivar la objetividad de la experiencia a partir de la autoconciencia. El principal problema que presenta esta segunda versión de la deducción es aquél que Henrich llamó el problema de los dos pasos de la prueba y estriba en lo siguiente: en dos párrafos diferentes Kant parece llegar a la misma conclusión y no queda claro cuál es la diferencia que introduce en la segunda línea argumentativa y que conduce a la misma conclusión que la primera. En el §20 se concluye que “lo múltiple en una intuición dada

se halla necesariamente bajo categorías”;<sup>9</sup> en el §21 Kant nos previene que hasta aquí tan sólo se ha comenzado con la deducción de los conceptos puros del entendimiento y que sólo en el §26 se habrá concluido. Sin embargo, el resultado del §26 no parece diferir de la conclusión del §20; en él se concluye que “las categorías *a priori* valen para todo objeto de la experiencia”.<sup>10</sup> Comentaristas anteriores a Henrich consideraron que en realidad se trataba de dos diferentes argumentos que conducen al mismo resultado y echaron mano de diferentes aspectos y formas expositivas, que Kant menciona con respecto a la primera edición de la *Crítica*, para explicar la diferencia de los dos argumentos. Pero las explicaciones que proporcionan no concuerdan con la trayectoria de las dos partes de la deducción en la segunda edición. La solución de Henrich destaca una restricción en la que pone énfasis Kant en el resultado de la primera parte, a saber: que la validez de las categorías ha quedado demostrada sólo en relación a aquellas intuiciones que ya poseen unidad, quedando así abierta la posibilidad de intuiciones no configuradas en la unidad que constituyen las categorías. Esta última posibilidad es lo que tendría que excluir la segunda parte para hacer valer irrestrictamente a las categorías en relación con todas nuestras representaciones intuitivas. Con esta interpretación nos topamos otra vez con el problema que Thöle quiere evitar: que las categorías valgan para todas las representaciones, dejándonos sin criterio para distinguir entre unidades de representaciones objetivas y enlaces meramente subjetivos.

La solución de Thöle limita la conclusión de la primera parte de la deducción de una manera mucho más significativa: las categorías valen para las representaciones intuitivas sólo en la medida en que nos permiten *pensarlas* en tanto representaciones de objetos, en tanto que podemos enlazarlas en juicios empíricos acerca de objetos, pero esto no significa que valgan ya para los fenómenos mismos o que esos juicios describan ya el orden objetivo del mundo, es decir, que sean verdaderos. El resultado de la primera parte debería rezar así: para poder ser conscientes de nuestra propia identidad (autoconciencia) tenemos que poder *pensar* nuestras representaciones bajo los conceptos de objetos que constituyen las categorías. Lo que aún queda por probar es que estos objetos que pensamos por los conceptos puros del entendimiento les corresponda un objeto real, es decir, falta mostrar cuáles son las condiciones para considerar un juicio empírico acerca de objetos como verdaderos. Y sólo mostrando esto último podría decirse que queda demostrada la validez objetiva de las categorías. En esto consistiría la tarea de la segunda parte

<sup>10</sup> B 161.

de la segunda deducción. Independientemente de su propia coherencia, a favor de esta interpretación habla, por un lado, el que Kant empiece esta segunda parte recordando la diferencia entre pensar un objeto y conocerlo, y por el otro, el que la conformidad a leyes, que presupone un concepto fuerte de objeto, sólo se aborde en la segunda parte (§26).

Pero incluso para llegar a este resultado restringido de la primera parte, Thöle tiene que llevar a cabo una rectificación del §19 para resolver el problema que implica aceptar juicios de percepción, tal como Kant los caracterizó en los *Prolegomena*. En el §19 Kant identifica las funciones del juicio en general con la manera de llevar representaciones a la unidad objetiva de la autoconciencia, es decir, con las categorías, excluyendo así la posibilidad de los juicios de percepción que, según los *Prolegomena*, no requieren el uso de categorías. Thöle propone limitar lo afirmado en el §19 a los juicios de experiencia y distinguir las categorías de las funciones puramente lógicas del juicio de la siguiente manera: mientras que al aplicar funciones lógicas del juicio la posición de las representaciones en el juicio puede modificarse, la aplicación de categorías nos obligaría a mantener una determinada posición de las representaciones enlazadas, de tal manera que estas últimas pueden considerarse como conceptos de algo que queda determinado al aplicar funciones de juicio. En el caso de la categoría de sustancia, por ejemplo, la posición del sujeto no podría alterarse; en el caso de la categoría de causa se exigiría la irreversibilidad de los enunciados enlazados en un juicio hipotético. Esta distinción nos permite mantener la estrecha conexión entre funciones de juicio y categorías sin tener que rechazar los juicios de percepción, los cuales no habría que considerar, de acuerdo al §19, como formas de llevar representaciones a la unidad objetiva de la autoconciencia. Y así, podríamos distinguir al mismo tiempo una unidad subjetiva de la conciencia correspondiente a los juicios de percepción de una unidad objetiva de la misma. De hecho, el propio Kant estableció esta diferencia precisamente en el párrafo anterior al §19. Lo que Thöle nos debe en este punto es una explicación del vínculo entre estas dos unidades de la conciencia, pues lo que a Kant parece interesarle al afirmar que toda re-presentación se halla bajo categorías es el excluir toda unidad subjetiva que no presuponga o dependa de la unidad objetiva de la autoconciencia.

En la segunda parte de la deducción, Kant tiene que mostrar la posibilidad de que esos conceptos puros del entendimiento, mediante los cuales enlazamos nuestras representaciones, corresponden a las relaciones que poseen los objetos que nos son dados mediante representaciones intuitivas. Tiene, pues, que explicar cómo es posible que conceptos no provenientes de representaciones intuitivas puedan determinar lo que nos es

dado a través de la sensibilidad. Para ello, Kant recurre al resultado de la estética trascendental, a saber: que estamos en posesión de formas de la sensibilidad que subyacen a toda representación empírica y que a su vez son intuiciones puras *a priori*. En la medida en que estas formas de la sensibilidad son intuiciones *a priori*, el entendimiento puede determinarlas conforme a sus categorías y, de esta manera, conformar el marco receptivo dentro del cual nos son dadas las representaciones intuitivas que él mismo ha de sintetizar para obtener conocimientos. Éste es el verdadero sentido de la llamada teoría de la autoafección, que Kant desarrolla en la deducción concentrándose sólo en el tiempo. El sujeto conforma la estructura bajo la cual le son dadas las percepciones y dentro de la cual tiene que determinar la relación correspondiente a los objetos representados. En otras palabras: en la medida en que el entendimiento determina el orden en el que nos son dadas las representaciones intuitivas, pone ya las condiciones bajo las cuales tiene que jugar. Esta teoría de la autoafección me parece apropiada para resolver el problema de la conciencia subjetiva de las representaciones tal como la plantea Thöle, pues la determinación de las formas de la sensibilidad no tiene por qué considerarse ya como conocimiento de lo dado a través de ella. Esta teoría nos obliga a pensar, como bien lo señala Thöle, en una *segunda aplicación* de las categorías, gracias a la cual podamos distinguir un orden subjetivo de representaciones de un orden "objetivo", es decir, correspondiente a otros objetos, diferentes del sujeto. En el caso de la categoría de causalidad, por ejemplo, la determinación de la intuición pura consistiría en el orden necesario de sucesión en el cual me son dadas las representaciones, mientras que la segunda aplicación se llevaría a cabo por medio de una transferencia de este orden a los fenómenos, de tal manera que ellos mismos determinen su posición dentro de este orden.

No obstante las perspectivas que parece ofrecer la teoría de la autoafección para resolver el problema de las representaciones subjetivas, Thöle considera que hay que evitarla por oscura, a pesar de no presentar argumentos en su contra. Parece presuponer que la única manera de resolver ese problema es aceptando representaciones que *no* puedan subsumirse bajo la unidad de las categorías. Para ello, diseña una interpretación no menos sugerente que la teoría de la autoafección, pero que pone en cuestión una de las principales tesis de la teoría del conocimiento kantiana. Thöle empieza en esta interpretación por señalar que en el §26 Kant no afirma que a toda pluralidad de representaciones intuitivas le corresponda una unidad por el simple hecho de ser aprehendida a través del espacio y el tiempo en tanto formas de la sensibilidad. Sólo aquello que es representado *determinadamente* en el espacio y el

tiempo tiene que hallarse conforme a la unidad de estas formas. Kant parece poner énfasis en esto al señalar que esta unidad es condición de posibilidad de la síntesis de la aprehensión en la medida en que se da “con” (no “en”) las intuiciones. Toda pluralidad empírica, pues, nos es dada sobre el trasfondo de las representaciones unitarias de espacio y tiempo, sin que por ello se encuentre ya determinada con respecto a esta unidad. Para explicar en qué consiste la unidad del espacio y el tiempo, Thöle recurre a uno de los resultados de la estética trascendental: sólo hay un espacio y un tiempo; las “partes” de los mismos, intuitas en situaciones perceptivas, tienen que entenderse como partes de un solo espacio y/o un solo tiempo “omniabarcantes” (*allumfassende*). Esto quiere decir que al sernos dadas representaciones intuitivas imaginamos siempre que pueden integrarse a ese espacio/tiempo únicos, pero ello no significa que en la percepción nos esté dada ya la relación de esas representaciones con esa unidad. Ahora bien, ya que ni el espacio ni el tiempo son objetos de la percepción, sólo pueden ser determinados mediante la percepción de objetos. Es decir: no es posible determinar las relaciones entre las distintas partes del espacio/tiempo sin recurrir a objetos empíricos, pues sólo por medio de ellos podemos identificar las distintas partes del tiempo. Y las categorías son precisamente conceptos de objetos empíricos, de tal suerte que podemos decir que son necesarios para determinar la unidad objetiva del espacio y el tiempo. Así, queda demostrada la validez objetiva de las categorías sin excluir la conciencia de representaciones subjetivas, ya que esta interpretación no exige que toda representación tenga que estar determinada en el espacio/tiempo y así servirnos para determinar su unidad, sino sólo que exista una clase de contenidos de percepción a partir de los cuales pueda construirse un sistema de objetos empíricos que sirva como sistema de referencia objetivo. Y aquí sí puede recurrirse a la conformidad a leyes de los fenómenos como condición de este sistema.

Sin embargo, con esta interpretación, Thöle pone en cuestión una idea clave de la teoría del conocimiento kantiana, a saber: que toda unidad proviene de la síntesis del entendimiento, siendo la intuición quien proporciona la pluralidad a sintetizar. Es cierto que la forma en que Kant caracteriza el espacio y el tiempo en la Estética trascendental se encuentra ya en conflicto con esta premisa de la deducción. Pero precisamente la teoría de autoafección que Thöle rechaza parece ser la única instancia a la cual hay que recurrir para resolver este conflicto. Si, conforme a la estética, hay que pensar las partes del espacio y el tiempo como limitaciones (por ende, como determinaciones que introduce el entendimiento) y, conforme a la deducción, aceptar que la labor cognoscitiva del entendi-

miento consiste en sintetizar la pluralidad intuitiva, entonces no nos queda más que imaginarnos que el entendimiento tiene ya preparado el tablero bajo el cual establecerá sus enlaces.

El no reconocer las posibilidades explicativas de la teoría de la autoafección me parece uno de los defectos del libro de Thöle. Otro es haber pasado por alto la diferencia entre autoconciencia trascendental y autoconciencia empírica, ya que, de resultar legítima esta diferencia, puede resolver el problema de las representaciones subjetivas, pues el que toda representación tenga que estar sometida a la unidad objetiva de la autoconciencia se refiere a una conciencia trascendental, dentro de la cual es posible distinguir claramente entre el orden subjetivo de las representaciones del orden que puede adjudicársele a los objetos independientemente del sujeto empírico. Por último, creo que en su caracterización de la interpretación *standard* Thöle tiende a ver en ella el intento de derivar la objetividad de la experiencia a partir exclusivamente de la autoconciencia. Sin embargo, Henrich, la figura que mejor parecería responder a esta interpretación y contra la cual se dirige gran parte de las críticas de Thöle, tiene bien presente que el principio unitario de la autoconciencia en la filosofía de Kant no debe conducir a un “monismo que excluya otros principios”, no obstante las oscuridades que parecen sugerirlo en la deducción y por las cuales no es posible censurar a los sucesores de Kant “por no haber podido encontrar la coherencia de sus textos y empezar a buscar el espíritu de la filosofía crítica en un concepto del sistema, del cual Kant venía de separarse”.<sup>11</sup>

<sup>11</sup> D. Henrich, “Die Beweisstruktur von Kants transzendentaler Deduktion”, en G. Prauss, (editor), *Kant. Zur Deutung seiner Theorie von Erkennen und Handeln*, Köln, 1973, p. 102/103.



---

# Recuperando a la filosofía de la historia

*Griselda Gutiérrez Castañeda*

Cruz, Manuel, *Filosofía de la historia*. Barcelona, Paidós básica No. 55, 1991, 189 p.

**E**n el libro que ahora comentamos, *Filosofía de la historia* de Manuel Cruz, nos encontramos con una amplia reconstrucción de algunos de los momentos estelares de la filosofía de la historia a través de sus protagonistas más destacados. Ésta es una de las virtudes del libro ya que entrega al lector, especialista o no en el tema, un panorama bastante completo sobre los avatares de esta disciplina filosófica.

Ciertamente, leyendo este libro no deja de experimentarse la extrañeza natural ante tópicos que hace unos años eran tan socorridos por muchos de nosotros, y que por esos virajes en los derroteros del pensamiento, de la propia historia y de la política, devino “a la baja”, por usar una expresión del propio autor, como a la baja se pretende que está ahora la política.

Somos muchos los que ahora nos empeñamos por rescatar un lugar para pensar la política, lo cual no es garantía de éxito, pero por lo menos uno disfruta del placer de la compañía; afirmo esto porque no deja de tener su mérito el empeño y la porfía de Manuel Cruz, por mantenerse fiel a un barco que hace rato muchos de nosotros parecería que abandonamos; digo parecería, porque la reflexión sobre la política está, al fin y al cabo, en más de un lugar ligada a la reflexión filosófica sobre la historia, y a veces más de los que algunos querrían.

A propósito de la interpretación de algunos de esos momentos relevantes en la historia de la filosofía de la historia, hago dos acotaciones muy breves y de detalle: en la lectura que el autor hace de la filosofía de la historia hegeliana, convenimos en que Hegel, frente a Kant y frente al ideal ilustrado, intentará rescatar el momento de lo finito en el devenir histórico, que a decir de Manuel Cruz, queda expresado en la razón de personas finitas, en oposición a una razón natural abstracta. Sin embargo, dicho así, sin más, es una interpretación que puede dar lugar a una lectura de Hegel

en la que se le adjudica un materialismo y un antropologismo que no son más que subordinados en su pensamiento. Considero que finalmente el principio de inteligibilidad de la historia para Hegel es la plasmación de lo infinito en lo finito. Kierkegaard no estaba desandado cuando cuestionaba la precariedad de lo finito en el idealismo absoluto hegeliano.

Por otra parte, en lo personal, juzgo poco afortunadas las alusiones al tema sobre las implicaciones legitimadoras de un cierto orden o ideales políticos, por parte de algunas variantes de las filosofías de la historia que se nos presentan (Hegel en su momento, y más tarde el historicismo). El tema, sabemos, es espinoso, y si no se contribuye a dar buenas razones que permitan saltar el bache en que nos deja varados la polémica determinismo/indeterminismo, corremos el riesgo de ligereza.

Nos quedaríamos, sin embargo, con una falsa imagen de este libro si pensamos que se concreta a la reconstrucción lógica de los argumentos de las distintas modalidades de encarar la explicación de nuestro nexos con el pasado. Hay cuestiones más substanciales dentro de este libro; de manera muy escueta podríamos decir que una de las problemáticas centrales es aquélla en que el autor se hace cargo de los diagnósticos que, desde plataformas distintas, plantean el pretendido fin de la historia (Fukuyama, por sólo mencionar al más reciente). De esta manera intenta revalorar y rescatar un lugar para la historia y para el estudio de ésta, no concibiéndola como un pleno de sentido, cuestión insostenible desde la óptica de los desastres militar, ecológico y político-proyectivos, como tampoco desde el horizonte de las crisis de paradigmas teóricos, sino rescatando en términos *posibilistas*, y desde la reivindicación de la voluntad, la construcción de fragmentos de sentido, de sentidos posibles que han de buscarse en el futuro, dado el presente abierto que vivimos.

Indudablemente, ésta es la vía en que el autor se aventura por cuenta propia apoyado, si bien entendí, en esta sugerente confluencia ricoeurtiana entre teoría del texto, teoría de la historia y teoría de la acción, y aquí es donde surgen para el lector las interrogantes y los problemas más acuciantes —puntualmente acotados por el autor aquéllos que son más esenciales—, así nos surge la pregunta: si historiografía y narrativa son procedimientos de producción de sentido que tradicionalmente se han guiado por paradigmas teóricos divergentes ¿cómo los hacemos converger sin caer en un mero eclecticismo?

La alternativa propuesta por el autor como puede suponerse, dadas sus fuentes de inspiración, es una teoría de la acción histórica, de la cual se hacen algunos avances, como son la distinción entre tiempo subjetivo y tiempo objetivo, una determinación del concepto de acontecimiento, o

un rescate de la categoría de sujeto, tamizada, por supuesto, e incorporando las críticas contemporáneas a tal categoría.

Sin embargo, se antoja como necesario un mayor abundamiento, no tan sólo en estos aspectos fenomenológicos que hacen posible pensar cambios radicales para la historiografía, sino, sobre todo, en la propuesta de este nuevo *status* teórico de la historiografía, es decir, en esta nueva forma de “contar” y de contarnos el acontecer histórico, en esta nueva forma de dar cuenta y de “darnos cuenta” de ese tránsito entre pasado y presente, finalmente no es cualquier viraje el que se está proponiendo al conocimiento histórico.

Pero suponemos que, como corresponde a las obsesiones teóricas, éstas incitarán al autor a continuar avanzando por estos derroteros y que, como lectores, nos hará partícipes de sus nuevos recorridos.

Entre tanto, hago una invitación al público a acercarse a este libro, con la seguridad de que en él encontrarán un material atractivo para la reflexión y con propuestas muy sugerentes, aunque no menos polémicas.



# Coloquio acerca de Alejandro Rossi

*Paulette Dieterlen*

**E**n el mes de febrero de 1993, los días 25 y 26, el Instituto de Investigaciones Filosóficas y la Facultad de Filosofía y Letras organizaron el Coloquio Lenguaje, literatura y filosofía: aproximaciones a Alejandro Rossi que se llevó a cabo en el Aula Magna de la propia Facultad.

Como su nombre lo indica, el coloquio estuvo marcado por dos temas principales, la obra filosófica de Rossi y su obra literaria. Pero también algunos ponentes se refirieron a otras facetas de Rossi, como su papel protagónico en la Universidad, su participación constante en los principales medios de difusión de la cultura en México, y su talento para la conversación.

Algunos de los participantes destacaron la labor de Alejandro Rossi en la Universidad; él fue uno de los introductores de la filosofía analítica en México, y uno de los fundadores del Instituto de Investigaciones Filosóficas, en donde sigue colaborando estrechamente. También se mencionó su labor en la Dirección General de Asuntos del Personal Académico, dependencia de la Universidad que Rossi formó.

El coloquio fue inaugurado por el Dr. José Sarukhán Kermez, rector de la UNAM, por la Dra. Juliana González, directora de la Facultad de Filosofía y Letras, y por el Dr. León Olivé Morett, director del Instituto de Investigaciones Filosóficas; y se presentaron seis mesas redondas. En la mesa inaugural participaron Victoria Camps, Víctor Flores Olea, Adolfo Sánchez Vázquez, Fernando Salmerón, Luis Villoro, Ramón Xirau y León Olivé. Acto continuo se llevó a cabo una mesa de filosofía en la que se discutieron algunas de las tesis que Rossi sostuvo en *Lenguaje y significado* pero también, Adolfo García de la Sienna, Alejandro Herrera, Elia Nathan, José Antonio Robles y Salma Saab, nos relataron ciertas anécdotas de Rossi, el maestro.

El mismo jueves, por la tarde, se llevaron a cabo dos mesas sobre la obra literaria de Alejandro Rossi; Rafael Arraiz, José Balza, Fabienne Bradu, Salvador Elizondo, Julio Ortega, Juan Villoro, Carmen Boullosa, Antonio Deltoro y Luis Ignacio Helguera hablaron sobre la influencia que tuvo y ha tenido la obra de Rossi en México y en otros países de América Latina, como por ejemplo, Venezuela. Muchos y muy diversos fueron los comentarios sobre *El manual del distraído*, *Los sueños de Occam*, *El cielo de Sotero* y *La fábula de las Regiones*.

En la primera mesa del viernes 26, Enrique Krauze, Marco Antonio Montes de Oca, Carlos Pereda, Mark Platts y Margarita Valdés hablaron, entre otras cosas, de la calidad de la obra filosófica y literaria de Rossi, de su obsesión por el rigor en el uso del lenguaje, de la importancia de la aplicación precisa de los adjetivos, de su capacidad para describir el pequeño detalle.

Finalmente, en la mesa de clausura, moderada por Juliana González, hablaron Aurelio Asiain, Julieta Campos, Adolfo Castañón, Alvaro Mutis, Fernando Pérez Correa y Octavio Paz. Los integrantes de la mesa se refirieron a las múltiples facetas de Rossi, de su labor en la UNAM, de su colaboración en el Fondo de Cultura Económica, de su participación en la revista *Vuelta*, en la que ha trabajado desde su inicio. Pero también hablaron, con gran admiración, de su literatura, y de su obra filosófica.

Octavio Paz clausuró el encuentro afirmando, entre otras cosas, que Rossi es un verdadero hispanoamericano civilizado.

---

## Doctorado *honoris causa* a Adolfo Sánchez Vázquez

*Elisabetta Di Castro S.*

**E**l 28 de enero de 1993, en Madrid, España, el Dr. Adolfo Sánchez Vázquez fue investido como Doctor Honoris Causa por la Universidad Nacional de Educación a Distancia. Un merecido reconocimiento a nuestro Profesor Emérito, que por más de 37 años ha desarrollado una fecunda actividad académica en la Facultad.

En su trabajo cotidiano y constante, a lo largo de todos estos años, la docencia y la investigación se encuentran íntimamente vinculadas en un proceso de retroalimentación y enriquecimiento cuyos frutos se plasman no sólo en su obra publicada sino también en la formación de múltiples generaciones de estudiantes.

El Dr. Sánchez Vázquez ha impartido diversos cursos y seminarios, tanto a nivel de licenciatura como de maestría y doctorado; en ellos ha abordado problemas de estética, ética, filosofía política, filosofía de la historia y marxismo. Su actividad docente se ha caracterizado por una actitud crítica y antidogmática, la cual, aunada a una sólida y rigurosa formación filosófica, ha dejado una profunda huella en los que hemos tenido la suerte de ser sus alumnos.

Por lo que se refiere a su extensa obra —cuyo primer libro, *Las ideas estéticas de Marx*, data de 1965 y el último, *Invitación a la Estética*, fue publicado el año pasado—, puede ubicarse como una de las grandes contribuciones al desarrollo de un marxismo vivo y antidogmático que se preocupa al mismo tiempo por tres aspectos fundamentales: el proyecto de transformación, la crítica de lo existente y el conocimiento. Su obra, además de haber sido traducida a diversos idiomas, es estudiada y comentada en múltiples textos y ha sido objeto de análisis para la elaboración de tesis de licenciatura y de posgrado, tanto en México como en Alemania (Frankfurt y Berlín).

Tenemos que hacer explícita también su constante participación, siempre honesta y comprometida, en la vida del Colegio, de la Facultad y de la Universidad, a lo largo de las últimas cuatro décadas.

Ciertamente, la comunidad universitaria, no sólo la filosófica, se congratula del merecido reconocimiento que recientemente se le otorgó a uno de sus más queridos maestros.

---

# Emeritazgo a Fernando Salmerón

*León Olivé*

**E**l 13 de marzo de 1993 el Consejo Universitario de la UNAM designó al Dr. Fernando Salmerón Investigador Emérito del Instituto de Investigaciones Filosóficas. Este nombramiento es un merecido reconocimiento por su sobresaliente trayectoria académica, la cual constituye un verdadero ejemplo a seguir por los universitarios, pues ha conjugado espléndidamente la realización de una obra muy importante en la investigación, en la docencia, en la difusión y en la dirección académica. Su destacada labor en todos estos ámbitos es ampliamente reconocida en nuestro país y en el extranjero.

La obra filosófica del Dr. Salmerón es reconocida nacional e internacionalmente por sus contribuciones principalmente en cuatro campos: la ética, la filosofía de la educación, la filosofía en España y la filosofía en México, áreas sobre las que tiene más de cien trabajos publicados tanto en México como en el extranjero.

En el área de ética es ampliamente reconocido su libro *La filosofía y las actitudes morales* (México, Siglo XXI, 1971, con varias reediciones). Próximamente, la editorial holandesa Rodopi publicará un nuevo libro de él sobre temas de ética y racionalidad. Sus trabajos en filosofía de la educación gozan de un amplio prestigio dentro y fuera de México, y le han merecido el reconocimiento como uno de los principales especialistas en este campo a nivel internacional. Entre sus trabajos en esta área destaca su libro *Enseñanza y Filosofía*, editado en 1991 por el Fondo de Cultura Económica. En el campo de la filosofía en España, cabe destacar que es reconocido como uno de los principales especialistas, también a nivel internacional, sobre la obra de Ortega y Gasset, en torno a la cual ha escrito varios ensayos. Su libro *Las Mocedades de Ortega y Gasset* se ha convertido en una referencia obligada para los estudiosos del tema. Sobre la filosofía en México, además de ser uno de los principales protagonistas de su desarrollo en las últimas cuatro décadas, ha publicado importantes ensa-

yos de análisis. Para mencionar sólo algunos ejemplos de esto, pueden señalarse: "Mexican Philosophers of the Twentieth Century", en *Major Trends in Mexican Philosophy*, University of Notre Dame Press, 1966; "Philosophy in Mexico", en R. Klibansky, ed., *Contemporary Philosophy, A Survey*, La Nuova Italia Editrice, Firenze, 1971; "La filosofía en México entre 1950 y 1975. Primera parte" en *Las Humanidades en México: 1950-1975*, UNAM, México, 1978; "Einführung", *Philosophie und Rechtstheorie in Mexiko*, Duncker & Humblot, Berlín, 1989.

El Dr. Salmerón es miembro del Comité Académico de la *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*, proyecto en curso, que constituye una de las más importantes y ambiciosas aventuras que ha emprendido la comunidad filosófica iberoamericana. En este proyecto también ha participado en la elaboración del volumen sobre ética y se le ha comisionado la coordinación del tomo sobre filosofía de la educación.

En el ámbito de la docencia el doctor Salmerón ha desarrollado una amplia labor desde 1947. Actualmente es Profesor Titular de Ética de la Facultad de Filosofía y Letras y del seminario de Ética. En este seminario se han formado destacados filósofos mexicanos. Además ha dirigido varias tesis a nivel de licenciatura y posgrado e impartido un gran número de conferencias, cursos y seminarios en universidades del país y del extranjero. El Dr. Salmerón siempre ha mostrado una gran disposición y generosidad con su tiempo a quienes se han acercado a él en busca de asesoría y consejos.

Entre las distinciones de que ha sido objeto el Dr. Salmerón, cabe destacar que es miembro de El Colegio Nacional desde 1972, desde 1984 es Investigador Nacional nivel III, y ha sido distinguido con el nombramiento de Doctor *Honoris Causa* de la Universidad Veracruzana. Recientemente le fue otorgada una de las Cátedras Patrimoniales de Excelencia Nivel I del CONACYT.

Además el doctor Salmerón ha desarrollado una valiosa actividad institucional en nuestra Universidad como Director del Instituto de Investigaciones Filosóficas de 1966 a 1978, como Miembro de la Junta de Gobierno desde 1983, y de muchas comisiones de evaluación. Más allá de nuestra Universidad el doctor Salmerón también ha desempeñado una labor muy destacada en la educación superior de México, participando en un gran número de comisiones y ofreciendo asesorías especializadas a muchas instituciones educativas y responsables de políticas educativas, pero sobre todo por medio de los importantes cargos de responsabilidad académica que ha ocupado, tales como: Director fundador de la Facultad de Filosofía de la Universidad Veracruzana, Rector de esa misma Universidad, Rector de la Unidad Iztapalapa de la Universidad Autónoma Metropolitana, y Rector General de esa misma Universidad.

---

# Emeritazgo a Ramón Xirau

*León Olivé*

**E**l 13 de marzo de 1993 el Dr. Ramón Xirau fue designado Investigador Emérito del Instituto de Investigaciones Filosóficas por el Consejo Universitario de la UNAM. El Dr. Xirau sin duda alguna merece de sobra esta distinción en virtud de la destacada trayectoria académica que por más de treinta años ha desarrollado intensa y apasionadamente UNAM, como investigador del Instituto de Investigaciones Filosóficas y como profesor de la Facultad de Filosofía y Letras.

La extensa y espléndida obra de Ramón Xirau incluye la investigación filosófica, el ensayo y la poesía. Es autor de 34 libros, y de muchas otras publicaciones en revistas nacionales y extranjeras. Ramón Xirau es una de las figuras líderes en el campo académico y en el campo cultural iberoamericano, y es ampliamente reconocido como un gran humanista. En su obra destaca en especial la preocupación en torno a los temas de la relación entre la filosofía y la literatura, la estética y el misticismo. Para mencionar sólo algunos de los títulos que revelan estas preocupaciones, se pueden citar: *Palabra y silencio* (Siglo XXI, 1968), *De ideas y no ideas* (Joaquín Mortiz, 1974), *Poesía y conocimiento* (Joaquín Mortiz, 1979), *El desarrollo y la crisis en la filosofía occidental* (Alianza Editorial, Madrid, 1975), *Dos poetas y lo sagrado* (Joaquín Mortiz, 1980), *El tiempo vivido* (Siglo XXI, 1985), *Cuatro filósofos y lo sagrado* (Joaquín Mortiz, 1986), así como su recientemente publicado *Filosofía y mística* (Joaquín Mortiz). Pero además, Xirau es autor de una extraordinaria y original obra poética, que entre muchos otros méritos, tiene el de estar escrita principalmente en lengua catalana, con lo cual Ramón Xirau mantiene vivo un vínculo entre él y su originaria Cataluña, y por medio de él, entre México y su país natal.

La importancia de sus trabajos han dado lugar a la publicación de varias antologías que recogen aspectos importantes de su obra; entre ellas vale la pena mencionar la *Antología personal*, publicada por el Fondo de

Cultura Económica en 1976, *Ensaïos Críticos e Filosóficos*, publicada en Sao Paulo, Brasil, en 1979, la *Antología* de su obra sobre filosofía, literatura y poesía, publicada en México en 1989, a raíz de que se le otorgó el Premio Internacional Alfonso Reyes.

Además de su obra de investigación y de creación, Ramón Xirau ha contribuido también notablemente a la docencia, por medio de la impartición directa de cátedras y seminarios, dirección de tesis de licenciatura y de posgrado y la redacción de importantes libros de apoyo a la difusión y a la docencia. En este rubro, cabe destacar su libro *Introducción a la historia de la filosofía*, el cual se ha convertido en un muy importante texto de apoyo en la enseñanza de la materia; se publicó por primera vez en 1964 y se ha reeditado en numerosas ocasiones. En los seminarios y cursos que ha dictado Ramón Xirau en muy diversas instituciones académicas, pero principalmente en la UNAM, se han formado importantes figuras de la cultura mexicana. Ha sido profesor de la Facultad de Filosofía y Letras desde 1949.

El Dr. Xirau ha sido también extremadamente generoso con su tiempo, al ofrecerlo junto con su amplia experiencia académica, al servicio de la UNAM, colaborando, hasta la fecha, en una gran cantidad de comisiones evaluadoras de diversos tipos. Los jóvenes estudiantes, profesores, investigadores, y poetas, siempre han encontrado en él al amigo, al asesor y al consejero.

La labor docente y de difusión del Dr. Xirau también se ha extendido al extranjero, pues ha impartido un gran número de conferencias, seminarios y cursos en diversas universidades de América Latina, de los Estados Unidos y de Europa.

Entre otros reconocimientos con los que cuenta el Dr. Xirau, se puede mencionar que es miembro de El Colegio Nacional desde 1973, se le otorgó el Doctorado *Honoris Causa* por parte de la Universidad de Barcelona en 1984, mereció el Premio Universidad Nacional en Investigación en Humanidades de la UNAM en 1988, recibió el Premio Internacional Alfonso Reyes, también en 1988, y ha recibido diversas distinciones y condecoraciones en Francia, Italia y España.

---

## Encuentro sobre Luis Villoro

*Mariflor Aguilar*

**E**n noviembre se festejó el cumpleaños de Luis Villoro. Para celebrarlo, el Instituto de Investigaciones Filosóficas organizó un Simposio de dos jornadas de trabajo para reflexionar sobre los diversos temas tratados en su obra. En las exposiciones se destacaron aspectos varios de su filosofía: se subrayaron los aportes de su pensamiento a la vida intelectual mexicana, se desarrollaron temas e ideas sugeridas por sus trabajos y también éstos se discutieron, a veces en largas sesiones en las que Luis Villoro, presente en todas, igualmente participaba.

En la primera jornada, del 12 de noviembre, se analizaron sus aportaciones a la ética, la historia, la antropología y la religión. En la sesión dedicada a los problemas de ética participaron Ernesto Garzón Valdés, de la Universidad de Mainz; Jorge Martínez Contreras, de la UAM-I, y Fernando Salmerón, del Instituto de Investigaciones Filosóficas. La discusión de los temas de historia, antropología y religión estuvo a cargo de Isabel Cabrera, de la UAM-I; Enrique Florescano, de CONACULTA, y Guillermo de la Peña, del CIESAS.

En la segunda jornada, en noviembre 13, se revisaron las contribuciones de Luis Villoro dedicadas a la teoría del conocimiento y la filosofía política. Los primeros fueron expuestos por León Olivé, director del Instituto anfitrión, Ana Rosa Pérez Ransanz y Carlos Pereda, ambos del mismo Instituto. Los comentarios sobre la parte de filosofía política, por otro lado, corrieron por cuenta de Ezequiel de Olaso, de la Universidad de Buenos Aires, y de Mariflor Aguilar, de la Facultad de Filosofía y Letras.

En la sesión inaugural del Simposio, presidida por el Dr. José Sarukhán, rector de la UNAM, se enfatizaron otras facetas de la actividad de Luis Villoro. Alejandro Rossi recordó interminables y amistosas discusio-

nes; León Olivé se refirió a su importante presencia en el Instituto, y Juliana González, a su largo trayecto por la Facultad de Filosofía y Letras: como Coordinador del Colegio de Filosofía, como responsable de múltiples cursos para Licenciatura y de Seminarios de Posgrado cuya trascendencia en la formación de alumnos y profesores fue decisiva.

# Libros recibidos



- 
- APEL, Karl-Otto, *Hacia una macroética de la humanidad*. Trad. de Yolanda Angulo Parra y Enrique Hülsz. México, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, 1992.
- BACHELARD, Gaston, *La boética del espacio*. 2a. ed, 3a. reimp. México, FCE, 1992.
- BENÍTEZ, Laura y ROBLES, José Antonio, comps., *Filosofía y sistema*. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas, 1992.
- BENÍTEZ, Laura, *El mundo en René Descartes*. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas, 1993.
- BEUCHOT, Mauricio y NAVARRO, Bernabé, comps., *Dos homenajes: Alonso de la Veracruz y Francisco Xavier Clavigero*. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas, 1992.
- BOBBIO, Norberto y BOVERO, Michelangelo, *Sociedad y Estado en la filosofía política moderna. El modelo iusnaturalista y el modelo hegeliano-marxiano*. 1a. reimp. Trad. de José F. Fernández Santillán. México, FCE, 1992.
- BOBBIO, Norberto, *Liberalismo y democracia*. 2ª reimp., Trad. de José F. Fernández Santillán. México, FCE, 1992.
- BOBBIO, Norberto, *La teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político. Año académico 1975-1976*. 3ª reimp., Trad. de José F. Fernández Santillán. México, FCE, 1992.

- BUBER, Martin, *¿Qué es el hombre?* 17ª reimp., Trad. de Eugenio Imaz. México, FCE, 1992.
- CARRIT, Edgar Frederik, *Introducción a la estética*. 8ª reimp., Trad. de Octavio G. Barreda. México, FCE, 1992.
- COHEN, Morris Raphael, *Introducción a la lógica*. 8ª reimp., Trad. de Eli de Gortari. México, FCE, 1992.
- CROCE, Benedetto, *La historia como bazaar de la libertad*. 4ª reimp., Trad. de Enrique Díez-Canedo. México, FCE, 1992.
- DILTHEY, Wilhelm, *Historia de la filosofía*. 8ª reimp., Trad., pról. y bibliog. adicional de Eugenio Imaz. México, FCE, 1992.
- FERNÁNDEZ SANTILLÁN, José F., *Locke y Kant. Ensayos de filosofía política*. Pres. de Michelangelo Bovero. México, FCE, 1ª ed., 1992.
- FERRATER MORA, José y FRONDIZI, Risieri, *Introducción a los problemas fundamentales del hombre*. 1ª reimp., México, FCE, 1992.
- GUTHRIE, William Keith Chambers, *Los filósofos griegos, de Tales a Aristóteles*. 14ª reimp., Trad. de Florentino M. Torner. México, FCE, 1992.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, *El concepto de religión*. 2ª reimp., Est. introd. y trad. de Arsenio Guinzo. México, FCE, 1992.
- HEIDEGGER, Martin. *Arte y poesía*. Trad. y pról. de Samuel Ramos. México, FCE, 5ª reimpr., 1992.
- HOBBS, Thomas, *Leviatán. O la materia, forma y poder de una república eclesiástica y útil*. 2ª ed., 5ª reimp., Trad. de Manuel Sánchez Sarto. México, FCE, 1992.
- HÜLSZ PICCONE, Enrique, ed., *Diálogo con Cornelius Castoriadis*. México, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, 1993.
- HUSSERL, Edmundo. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. 3ª ed., 1ª reimp. Trad. de José Gaos. México, FCE, 1992.

- JAEGER, Werner Wilhelm, *Aristóteles. Bases para la historia de su desarrollo intelectual*. 2ª reimp., Trad. de José Gaos. México, FCE, 1992.
- JAEGER, Werner Wilhelm, *Paideia. Los ideales de la cultura griega*. 10ª reimp., Trad. de Joaquín Xirau (I y II) y Wenceslao Roces (III y IV). México, FCE, 1992.
- LEBLANC, Hughes, *Lógica matemática*. 2ª ed., 11ª reimpr., México, FCE, 1992.
- LOCKE, John, *Ensayo sobre el entendimiento humano*. 3ª reimp., Trad. de Edmundo O'Gorman. México, FCE, 1992.
- NICOL, Eduardo, *La idea del hombre*. 2ª reimp., México, FCE, 1992.
- PLATTS, Mark de Bretton, *Sendas del significado. Introducción a una filosofía del lenguaje*. Trad. de Cecilia Hidalgo y Eduardo A. Rabossi, revisada por Manuela Rius, en colaboración con Antonio Zirión y el autor. México, FCE-Instituto de Investigaciones Filosóficas UNAM, 1992.
- RUSSELL, Bertrand, *Autoridad e individuo*. 6ª reimp., Trad. de Mágina Villegas. México, FCE, 1992.
- SANTO TOMÁS, Juan de, *Teoría aristotélica de la ciencia*. Introd. y trad. de Mauricio Beuchot. México, Instituto de Investigaciones Filosóficas UNAM, 1993.
- SOSA, Ernesto, *Conocimiento y virtud intelectual*. México, FCE-Instituto de Investigaciones Filosóficas UNAM, 1992.
- VALDÉS, Margarita M., comp., *Relativismo lingüístico y epistemológico*. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas, 1992.
- WITTGENSTEIN, Ludwig, *Gramática filosófica. Texto establecido por Rush Rees*. Trad. de Luis Felipe Segura. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas, 1992.



**TEORÍA**  
**REVISTA DE FILOSOFÍA,**  
**se terminó de imprimir en julio de 1993.**  
**Se utilizaron tipos Garamond 10/12 puntos y Palton.**  
**La edición consta de 1,000 ejemplares.**



## CONTENIDO

### SOBRE LA FILOSOFÍA

**Adolfo Sánchez Vázquez**

*La filosofía sin más ni menos*

**Juliana González**

*Unidad y pluralidad de la filosofía*

**José Ignacio Palencia**

*Historia de la filosofía y formación filosófica*

**Bolívar Echeverría**

*La actitud barroca en el discurso filosófico moderno*

### ARTÍCULOS

**Luis Villoro**

*Sobre el concepto de revolución*

**M. Reyes Mate**

*Mito, logos y religión en Walter Benjamin*

### ENTREVISTA

**María Herrera y Carlos Pereda**

*Intersubjetividad y libertad.*

*Una conversación con Richard Rorty*

### DISCUSIÓN

*Moral realities*, de Mark Platts

**Olbeth Hansberg**

*Moral y deseo*

**Guillermo Hurtado**

*La luz al final del túnel*

**Mark Platts**

*Hacia las realidades morales*

### NOTAS Y RESEÑAS