

“ SOPHIA ”

Revista de Filosofía



CANT
-0002
3

REVISTA SOPHIA • CASA DE LA CULTURA ECUATORIANA • EDICION SEMESTRAL • 2008



HISTORIA DEL PENSAMIENTO, HERMENÉUTICA, PENSAMIENTO LATINOAMERICANO, FENOMENOLOGÍA, LÓGICA, GRIEGO, EPISTEMOLOGÍA, LATÍN, CONSULTORÍA FILOSÓFICA, COSMOLOGÍA, PENSAMIENTO POLÍTICO, ÉTICA, ESTÉTICA.

Y Otras Disciplinas Igualmente Fundamentales para Explicar y Entender El Mundo y La Vida,

son impartidas en la

ESCUELA DE FILOSOFÍA DE LA PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL ECUADOR

la única institución universitaria de filosofía para del Ecuador, que actualiza permanentemente una tradición académica y filosófica iniciada a finales del siglo XVI en Quito.

Infórmese y sea usted parte de esta tradición:
Teléfonos: 299 15 26 (directo), 299 17 00 (truncal) Ext. 1235
agmontalvo@puce.edu.ec

ARTE

HEARTO



cce

BENJAMIN CARRIÓN

CASA DE LA CULTURA ECUATORIANA

Quito, Ecuador

CASA DE LA CULTURA ECUATORIANA
BENJAMIN CARRIÓN

Dirección de Publicaciones CCE
Ave. 6 de Diciembre N° 16-224 y Patria
Quito-Ecuador
Teléfono: 693 02 2565808 Ext. 132

991-0003
2008
N.º 2
1.3

Estimados Lectores:

En esta época, incomprensible, en que queremos resarcir el valor de nuestras letras hemos asumido, así suene presuntuoso, el compromiso de difundir en Ecuador y en los demás países de Iberoamérica todo cuanto tiene relación con las manifestaciones de la filosofía y el pensamiento latinoamericano en sus diversas expresiones. Razón por la cual, la revista SOPHIA junto a la Casa de la Cultura Ecuatoriana y la Facultad de Filosofía y Teología de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador, dedica esta edición al "I Congreso de Filosofía para Bachillerato" que se realizará en Quito, Ecuador.

En este número proponemos un encuentro con la pregunta sobre el por qué la necesidad de filosofar y cuál es definitivamente la función de la filosofía en contextos emergentes como los nuestros, además, del papel que nosotros – escritores, estudiantes, profesionales, educadores- estamos llamados a cumplir para generar el interés por la filosofía en América Latina y particularmente en el Ecuador.

Un Justo homenaje recibe la estilizada poesía del siglo XX en la "Generación Decapitada" cuyo ideario se basó en la defensa del arte, la individualidad creadora y la lucha contra la sociedad mercantilizada. Además, con plena originalidad y lucidez se reseña, en primera persona, la novela de Fiódor Dostoievski, "El Jugador".

No podemos obviar el diálogo con Carlos Paladines de cuya pluma se reseña a Manuela Espejo hermana de Eugenio Espejo en Erophilia. De igual manera, el ensayo filosófico, que en esta ocasión versa sobre Kant, ocupa un espacio importante en "Sophia", así como el estudio intercultural se expone en "La cultura indígena como realidad intercultural", aproximación que se realiza desde el discurso literario para lograr una plena y completa transición de lo teórico de la filosofía intercultural a una praxis filosófica del individuo.

De esta manera ponemos a su disposición este nuevo número de "Sophia", que esperamos una vez puesta en sus manos, Usted nos permitirá continuar con la tarea asumida.

Santiago Zarría
Director Revista
"Sophia"



DIRECTOR
Santiago Zarría

EDITORES
Carlos Paladines
Andrés Valencia
Santiago Zarría

COORDINADORA DE RELACIONES
PUBLICAS
Anita Toro

TRADUCTORA
Sandra Zapata

COLABORADORES
Sofía Tinajero

DISEÑO Y DIAGRAMACION
Oswaldo Chipantashi
oswaldc007@hotmail.com
2 520 298

DIRECTOR DE PUBLICACIONES CCE
Dr. Fabián Guerrero

IMPRESION
CASA DE LA CULTURA ECUATORIANA
Editorial Pedro Jorge Vera

Los artículos son propiedad intelectual de SOPHIA y de sus autores, se han de reproducir citando la fuente.

Revista de Publicación Nacional
revistasophia@gmail.com
Quito - Ecuador



CASA DE LA CULTURA ECUATORIANA
2 • 2008

2008

E
U
I
D
Z
I

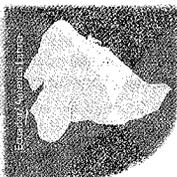
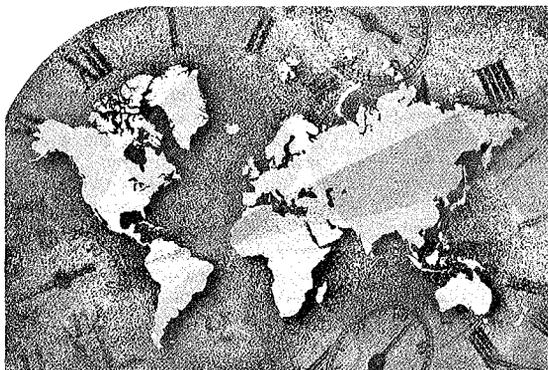
EXORDIUM	
¿Porqué Filosofar, hoy ?	1
Dr. Samuel Guerra	
¿Cómo Filosofar hoy en América Latina? (I Parte).....	9
Dra. Nancy Ochoa	
Erophilia	19
Dialogando con... Carlos Paladines	
Sobre el Sentido Ético del Arte	25
Dr. Jorge Ordóñez - Burgos	
Curiosidades Léxicas	35
Ph. D. Fernando Miño-Garcés	
IN MEMORIAM	
Arturo Borja	41
Jahir Emilione	
Humberto Fierro	44
Camillo Molina	
Ernesto Noboa	46
Sofía Tinajero	
SUMMARIUM	
El Jugador - Fedor Dostoievski	50
Sebastián Panizo	
LITTERAE	
Estructura Ontológica del Sujeto	59
Mst. Filosofía: Margarita Belandria	
Kant y la caída del "Primer Motor" (I Parte)	73
Dr. Ramón Sanz Ferramola	
Razón y Locura en Kant (I Parte)	86
Dr. Eugenio Moya Cantero	
DIVERSITATES	
El Ethos Barroco y Los Indios	103
Dr. Bolívar Echeverría	
Justicia de Medios y Capacidades (I Parte)	111
Dr. Gustavo Pereira	
IN PRAESENTI	
La cultura "indígena" como realidad intercultural (II Parte)	117
Dr. José Luis Gómez-Martínez	



EXORDIUM

¿POR QUÉ FILOSOFAR, HOY?

LAS CONDICIONES SOCIO-POLÍTICAS DEL FILOSOFAR EN AMÉRICA LATINA Y ECUADOR



Por: Dr. Samuel Guerra Bravo
Escuela de Filosofía de la PUCE

He aquí, por qué filosofar: porque existe el deseo, porque hay ausencia en la presencia, muerte en lo vivo; y porque tenemos capacidad para articular lo que aún no lo está; y también porque existe la alienación, la pérdida de lo que se creía conseguido y la escisión entre lo hecho y el hacer, entre lo dicho y el decir; y finalmente porque no podemos evitar esto: atestiguar la presencia de la falta con la palabra. En verdad, ¿cómo no filosofar?"

Jean-François Lyotard, *¿Por qué filosofar?* pp. 163-164

INTRODUCCIÓN

Los griegos, inventores de la filosofía, no se preguntaron nunca por qué filosofar. Simplemente respondieron racionalmente a los problemas de comprensión de su realidad, que emergieron con la consolidación de la ciudad-estado y el apareamiento de la democracia. A ese saber político emergente llamaron luego

filo-sofía (búsqueda, ir en pos de la sabiduría) para distinguirla de la sabiduría (*sofia*) propia de los dioses.

Si después de un tiempo se hubieran preguntado "¿por qué filosofar?" habrían respondido que la filosofía fue la forma suprema de su *Paideia* (1), una forma de objetivación de su cultura, el modo de ser en el que confluían las virtudes griegas bajo la égida de la razón.

Para lo griegos no había misterio alguno en torno a la filosofía y al filosofar: era el modo como su razón respondía a preguntas naturales propias de su desarrollo histórico y su cultura, como éstas: cuál es el parámetro que permite entender lo que existe como un todo, cuál es el origen de las cosas, por qué las cosas "son", por qué se "mueven" (pasan del ser al no-ser)... Filosofar era, por eso, un modo de vivir. Solo más tarde se configuraría como un modo de pensar (con Platón y Aristóteles) y, más tarde, como un modo de crear (edad media) y, luego, como un pensar que pone incluso la realidad (racionalismo idealista

776 416 - 2009

moderno) y, en las últimas décadas, como un desencanto de las "virtudes" de la razón (postmodernidad).

Hoy, es decir aquí y ahora, en el Hemisferio Sur, particularmente en América Latina y Ecuador, tiene pleno sentido preguntarnos "¿por qué filosofar?", puesto que la filosofía es un saber que entre nosotros debe mostrar su connaturalidad con nuestra realidad y con nuestro desarrollo histórico-cultural.

La filosofía, es decir su proceso histórico en América Latina y Ecuador, debe mostrar que ha hecho, está haciendo o debe hacer la transición correcta entre saber-trasplantado y saber-apropiado.

Esto obliga a definir y redefinir qué es filosofía y qué es filosofar, cómo filosofar, por qué filosofar, para qué filosofar, para quién filosofar, cuál es la función de la filosofía y cómo se han dado los diferentes recomienzos de la filosofía en nuestro contexto.

La filosofía, tal como se ha desarrollado entre nosotros, debe mostrar en suma si es la culminación de nuestras "virtudes", es decir si es la forma suprema de expresión de nuestra cultura, o si es un saber postizo y vacío que pretende encontrar su justificación en su condición de saber "puro" en lugar de encontrarla en su condición de ideal racional que brota y emerge de nuestra realidad (paideia).

Para Lyotard, el del epígrafe, la filosofía es o puede ser "ese momento en que el deseo que está en la realidad viene a sí mismo, ese momento en que la carencia que padecemos en cuanto individuos o en cuanto colectividad se nombra y al nombrarse se transforma"(2)

¿Para nosotros, ecuatorianos y latinoamericanos del siglo XXI, qué es filosofía, qué es filosofar? La idea es que la filosofía sea para nosotros un pensar connatural, como lo fue para los griegos.

¿LO HA SIDO? ¿LO ES? ¿CUÁLES SON LAS CONDICIONES SOCIO-HISTÓRICAS DEL FILOSOFAR EN AMÉRICA LATINA Y ECUADOR?

FILOSOFAR Y FILOSOFÍA

Digamos, de entrada, que el filosofar es una actividad. La filosofía es lo que resulta del filosofar. En tanto actividad, el filosofar adquiere sentido en el marco de nuestras necesidades y luchas históricas (Contexto-1), frente a las estructuras (sistemas, modos de producción, imposiciones culturales) configuradoras de nuestra existencia (y, por tanto, de nuestro vivir y pensar, actuar y producir, esperar y morir) (Contexto-2).

Esta dialéctica de contextos provoca el filosofar como respuesta racional a tales determinaciones y le confiere especificidad en tanto disposición y disciplina que se alinea expresamente con las luchas por nuestra existencia y con las prácticas que esas luchas requieren. Tal lucha por la existencia es, como puede preverse, una lucha (anhelo, aspiración, esperanza, destino, o como quiera llamársele) por una existencia digna (3), es decir humana, una lucha por re-constituimos, autoafirmarnos y autovalorarnos.

La lucha por una existencia digna dentro de los actuales marcos capitalistas, configuradores de nuestra existencia inauténtica, constituye una especificidad que condiciona toda actividad, sobre todo la de carácter filosófico. Si esta especificidad no se hace patente o explícita, la filosofía queda convertida por nuestra propia inopia en un instrumento más del aparato ideológico hegemónico.

Y nosotros, los sujetos emergentes, quedamos invisibilizados, desvirtuados, negados como seres humanos plenos. Por eso, podría decirse que el filosofar (y su producto, la filosofía) constituyen un modo de rehumanización, de re-apropiación de nosotros mismos, de generación de posibilidades de conocernos y cuidar de nosotros mismos.

La obligación primera de quienes filosofan es, por tanto, sacar a luz este condicionamiento estructural y esta especificidad que reclama una filosofía entendida como una actividad racional, crítica y transformadora. Lo que resulta de sacar a luz los condicionamientos estructurales del filosofar y la filosofía resultante deja de ser teoría inocua para convertirse

en un mecanismo de la razón para la transformación de la misma filosofía y, con ella, de los contextos que dan sentido al filosofar.

La filosofía como un mecanismo para la transformación: he aquí un modo de comprender la filosofía que ya había sido previsto por Marx (Tesis XI sobre Feuerbach) y al que nosotros queremos darle connotaciones latinoamericanas y ecuatorianas.

Este modo de comprender el filosofar y la filosofía se entrecruza con diversos problemas, entre ellos el de la función de la filosofía en nuestros contextos, y el de la responsabilidad moral del filósofo.

FUNCIÓN DE LA FILOSOFÍA Y DEL FILOSOFAR:

¿Cómo la filosofía puede ayudar al proceso de construcción de América Latina desde la perspectiva de las fuerzas creativas de nuestras sociedades?

Este es el primer problema y la primera pre-ocupación que debe ser absuelta en esta consideración de las posibilidades y límites del filosofar y la filosofía en nuestros contextos. ¿Cómo puede generarse esa actividad? Mediante, al menos, estos mecanismos:

- a) Vinculando la filosofía a las ciencias sociales.
- b) Desarrollando hábitos y habilidades para la reflexión y el emprendimiento, con miras a un ejercicio idóneo del filosofar y una instrumentación adecuada de la filosofía.
- c) Desarrollando capacidades para que los latinoamericanos pensemos y repensemos nuestra realidad hasta el punto de llegar a una visión propia.
- d) Diseñando y construyendo herramientas teóricas y metodológicas para la investigación y la gestión social, la intermediación y la concertación cultural, la eticidad económica y política.
- e) Transmutando valores que propendan a la autovaloración, la autonomía, la soberanía, la interdependencia, la interculturalidad.

f) Visibilizando referentes históricos propios que permitan avanzar en nuestros procesos identitarios y de desarrollo espiritual y material (4).

EL FILOSOFAR Y SU RESPONSABILIDAD MORAL

En tanto actividad racional, el filosofar es imputable de responsabilidad moral, no porque cumpla o deje de cumplir con alguna norma, sino porque establece las posibilidades y límites de toda norma al perseguir una finalidad suprema para nuestro contexto: la autonomía o independencia, la soberanía individual y colectiva, y la afirmación como sujetos históricos con su respectiva valoración. Tal finalidad es un imperativo histórico que está más allá de todo pensar aunque se revele solo en el pensar.

En tanto imperativo histórico válido para contextos emergentes condiciona toda actividad humana, entre ellas el pensar, el filosofar.



Asumir ese condicionamiento en el ámbito del pensamiento es filosofar, es ganar con el pensamiento una de las muchas batallas que debemos librar en la lucha por nuestra autoafirmación y autovaloración. A esa actividad llaman unos "liberación".

Puesta así, sin más, es una finalidad abstracta, que alude a un deseo o un ideal y no necesariamente a una actividad. Se la transforma en actividad cuando el filosofar constituye en sí mismo una "re-constitución" de nosotros mismos, una "des-colonización" de nuestra subjetividad.

Por cierto que debemos partir de lo que somos para avanzar a lo que queremos ser, a lo que debemos ser: seres humanos plenos, capaces de construimos a nosotros mismos, de conocernos y cuidar de nosotros mismos, de gobernarnos y de interrelacionarnos con los demás (en el plano individual o colectivo) bajo términos de igualdad, respeto y soberanía.

La finalidad abstracta es la liberación, pero la descolonización o re-constitución de nosotros mismos es por ahora su modo de hacerse concreta e histórica. Ambas empiezan en el individuo y tienen en sí mismas el poder de volverse colectivas. El filosofar es, entonces, en contextos emergentes, un modo y un medio para la descolonización/re-construcción de la subjetividad, la de cada uno y la de todos.

NUESTRO FILOSOFAR Y LA TRADICIÓN FILOSÓFICA

En las tareas del filosofar podemos utilizar instrumentalmente, por supuesto, principios, autores, ideas, corrientes que se han sucedido en la historia de la filosofía. Estudiar el desenvolvimiento de la filosofía en los últimos veinte y seis siglos es necesario y conveniente, siempre y cuando lo hagamos en los marcos histórico-filosóficos de nuestra reconstrucción individual y colectiva.

Esto confiere un sentido distinto al estudio de la filosofía: no como un estudio inocuo o neutral (digamos, de paso, que nada neutral existe en filosofía), sino como un "saber para", como un modo de incrementar nuestro arsenal de ideas y métodos para avanzar en nuestra lucha de descolonización y reconstrucción de nosotros mismos. Está bien el aprender

la historia de la filosofía y las definiciones de esta ciencia y sus métodos y su problemática y sus características y sus clasificaciones, etc., pero no como algo valioso en sí mismo, sino como un instrumental que puede ayudarnos a desarrollar nuestro talento filosófico, como una ilustración histórica de algo en lo cual con el tiempo deberemos convertirnos en expertos: el pensar por nosotros mismos y para nosotros mismos, para de esa manera, abrirnos a los demás y a la humanidad toda desde nuestra soberanía e independencia y no desde la alienación y sumisión vigentes.

Esto nos lleva a contradecir a Aristóteles, pues no buscamos la filosofía por sí misma, sino para encontrar caminos de pensamiento que ayuden a la anhelada independencia y soberanía individual y colectiva.

Así, pues, pensar por nosotros mismos y hacer del pensar filosófico una actividad con una finalidad transformadora, eso es filosofar. Es así como el filosofar se justifica académica y éticamente en nuestro contexto (4) y se vuelve connatural con nuestra realidad.

EL "FILOSOFAR" COMO ACTIVIDAD Y LA "FILOSOFÍA" COMO DISCIPLINA

Nos hemos puesto de acuerdo en que la filosofía debe entenderse en contextos emergentes como un mecanismo racional de redención humana, con lo cual dejará de ser la disciplina teórica alienante y descontextualizante que estudia solamente las vicisitudes de la filosofía europea durante veinte y seis siglos.

El "filosofar" como actividad y la "filosofía" como disciplina deben ejercerse entre nosotros como instrumentos intelectuales de autoafirmación y autovaloración. De hecho, hay en la filosofía muchos ejemplos de actitudes y pensamientos emancipatorios que bien pueden servir de ilustración para nuestro propósito fundamental.

Ella misma, la filosofía, se ha definido como una búsqueda permanente de elucidaciones y saberes destinados a promover lo humano y alejar a los hombres de la oscuridad, la ignorancia, los intereses protervos, el expansionismo, la depredación sistémica de las cultu-



liberadora, descolonizadora, humanizante". Para que alcance este status, la filosofía debe abandonar sus paraísos de pureza conceptual para mancharse las manos en nuestra historicidad, nuestra empiricidad, en la concreción, en la actividad descolonizadora, afirmativa y revalorizante (6).

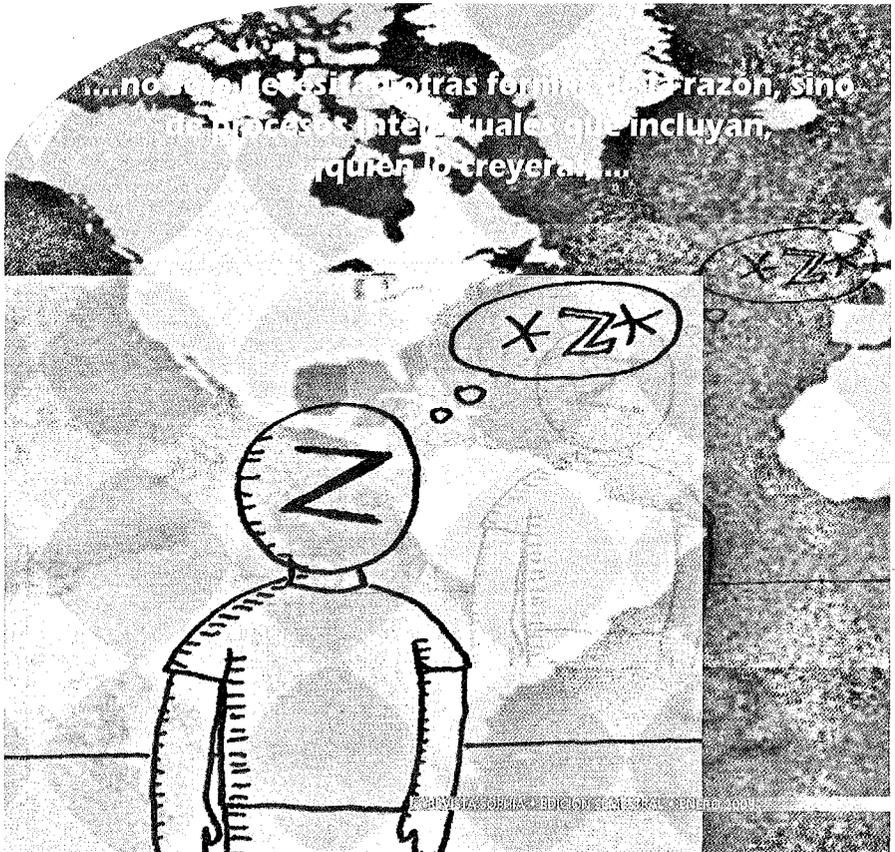
MÁS ALLÁ DE LAS DISYUNCIÓNES

Las disyunciones (colonialidad/emergencia, por ejemplo) solo revelan una parte del problema. Son útiles, pero insuficientes: los pueblos y sociedades subalternas necesitan hacer acopio de otras formas de la razón (ciencia, arte, tecnologías apropiadas, etc.) para luchar por sus reivindicaciones históricas.

En la medida en que lo hagan, construirán su dimensión política, propia de todo quehacer intelectual auténtico en contextos emergentes. Pero no solo necesitan otras formas de la razón, sino de procesos intelectuales que incluyan, ¡quién lo creyera!, consensos, complicidades, negociaciones con la filosofía europea-norteamericana, lo cual supone ciertos ejercicios de filosofía "impura" (ambigua, híbrida).

Igual que en las estrategias de supervivencia de los pueblos y sociedades subalternas, la filosofía emancipatoria que todos queremos debe hacer conciliaciones temporales con el objeto de: a) perfilar claramente sus ideas y principios frente al embate de las filosofías "puras" hegemónicas; o, b) apropiarse de éstas para redefinirlas y refuncionalizarlas en y para contextos emergentes.

6
↑↑↑



De este modo, nuestra filosofía "impura" abriría las puertas para una diversidad de discursos existenciales provenientes de sectores subalternos que tienen en común su preocupación por una vida mejor y, de diferente, los mecanismos de la razón con los que piensan las condiciones de posibilidad de esa vida mejor.

La filosofía se vuelve entonces solidaria porque no hegemoniza un discurso "puro" sino que acoge las múltiples y diversas concepciones del mundo (muchas de ellas condescendientes y hasta contradictorias) con las que los subalternos (individuos y culturas) arropan su existencia.

El pensar filosófico es complejo, no cabe duda, y mucho más en sociedades signadas por la multiplicidad, la diversidad y la diferencia, como es el caso de América Latina y Ecuador. Pero es el único modo de que la filosofía vaya siendo posible en nuestro contexto como una actividad al servicio de los intereses de amplios sectores, más allá de su diletantismo académico que nos ha traído, como consecuencia, su manipulación o abandono.

conclusión

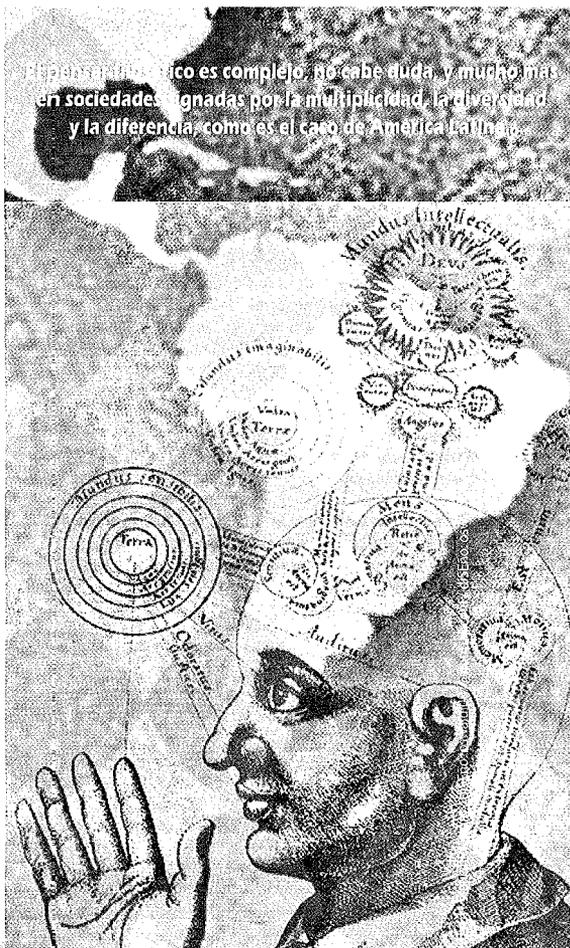
La filosofía latinoamericana y ecuatoriana es y será una actividad reflexiva en orden a la emergencia de los latinoamericanos y ecuatorianos como sujetos históricos; esto es, una actividad que fundamenta la lucha por superar los condicionamientos de la colonialidad que operan aún bajo esquemas de globalización, marginación y exclusión.

Esta filosofía, así entendida, recoge las aspiraciones objetivas de todos los grupos sociales (mestizos, indígenas, negros) y constituye nuestro fundamento universal, sin anular las diferencias étnicas y culturales.

Eso es justamente lo que debemos esperar de una filosofía ejercida en la trama de nuestras necesidades históricas y llevada adelante por quienes han sido formados para eso y han desarrollado las habilidades correspondientes (7). Esto supone desarrollar

el hábito de convertir a nuestra realidad en el eje de todo pensar (y de todo filosofar) en lugar de las definiciones y desarrollos epistémicos establecidos a espaldas de nuestra realidad que, repetidos sin más entre nosotros, operan como mecanismos ideológicos de subyugación, marginación y exclusión.

Es esta fundamentación en nuestras necesidades objetivas lo que confiere conaturalidad, autenticidad y sentido a nuestro filosofar y a la filosofía que de ello resulta.



notas

(1) Cf. Werner Jaeger, *Paideia: los ideales de la cultura griega*, Fondo de Cultura Económica, Bogotá, 1992, Cap. 9, ps. 151-180.

(2) Jean François Lyotard, *¿Por qué filosofar?*, Editorial Paidós, Barcelona, 1989, p. 163.

(3) Esta lucha por la existencia no se la calibra frente a la no-existencia, sino frente a la existencia auténtica.

(4) Esta macro-perspectiva permite visualizar objetivos filosóficos más concretos en sociedades emergentes, entre los que podríamos mencionar:

a) desarrollar capacidades racionales, listas para nutrirse de la tradición filosófica clásica sin escamotear u ocultar las especificidades de nuestros contextos ni las características comunes del ámbito latinoamericano, ni la necesidad de abrirnos a la globalización desde la propia referencialidad;

b) desarrollar capacidades que nos permitan la entrada en el debate contemporáneo desde la tradición del pensamiento latinoamericano, el enfoque interdisciplinario, la visibilización de nuevos sujetos y objetos de análisis, el diálogo y la tolerancia con distintas tradiciones culturales;

c) hacer de la filosofía un espacio de confluencia intercultural, de integración teórica y metodológica, de visiones y prácticas calibradas con nuestras necesidades socio-históricas.

d) desarrollar por nosotros mismos nuestra propia visión, a partir de las demandas culturales de nuestras sociedades y ofrecer respuestas coherentes a los procesos de identidad, democracia e integración latinoamericana;

e) abrirnos a la interdisciplinariedad que permite la presencia en el quehacer filosófico de perspectivas provenientes de la cultura, la historia, la antropología, las literaturas, las artes y la interculturalidad;

f) Aprovechar la perspectiva interdisciplinaria para sacar a flote la vastedad y multiplicidad, la complejidad y diferencia de nuestra realidad, con el objeto de autocapacitarnos para que dentro de la trama histórica, social, cultural, económica y política de América Latina y Ecuador, nos asumamos como

sujetos y reflexionemos sobre nosotros mismos y sobre el valor de nuestras especificidades;

g) construir eficacia en la compaginación real entre teoría y praxis.

(5) Disciplinas como la "Introducción a la filosofía", por ejemplo, requieren enmarcarse en ese horizonte para que puedan convertirse en un saber operativo y no en un mero entretenimiento discursivo, aparentemente inocuo, pero en el fondo culposo e inmoral, en tanto impide hacer explícitas las determinaciones objetivas de carácter socio-económico-político-cultural que condicionan nuestro pensar y oculta los esfuerzos históricos y culturales, individuales y sociales de descolonización/re-construcción de pueblos y sociedades emergentes.

(6) La idea de una "filosofía pura" que invalida a la "filosofía práctica" (lo cual revela que no se ha comprendido correctamente a Kant, autor en el cual se basa tal distinción) constituye, en el fondo, un solapado intento de mantener y justificar el status (cual lechuzca de minerva, al estilo de Hegel, que llega al caer la tarde a justificarlo todo, nunca a cambiar nada) y no involucrarse con las necesidades y demandas de nuestra realidad.

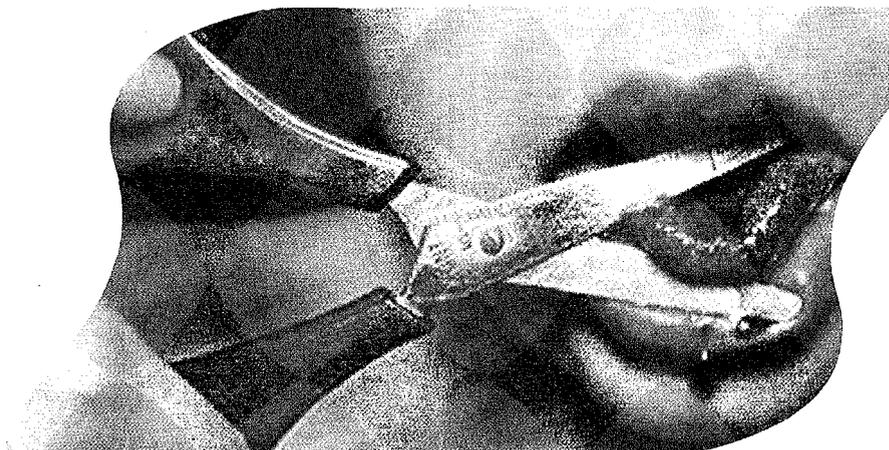
La idea de una "filosofía pura", academicista y elitista, invisibiliza y deslegitima a los entes individuales y colectivos que pretenden usar su razón para reconstruirse a sí mismos y a sus culturas, para autoafirmarse y autovalorarse.

Lo cual no excluye por cierto que nuestro filosofar deba fundamentarse en las razones históricas (colonialidad/emergencia, descolonización/re-construcción), epistemológicas (los principios teóricos que la hacen posible como conocimiento) y políticas (como "arma" de lucha por la emergencia, la descolonización, la autoafirmación, la autovaloración) que hemos esbozado.

(7) Esto último pone sobre el tapete la necesidad de carreras de filosofía con fuerte contenido latinoamericano y ecuatoriano y de pensamiento que se propongan específicamente desarrollar las capacidades estudiantiles para estructurar una visión (cosmovisión) ajustada a nuestras necesidades estructurales, en lugar de ajustadas a los cánones teóricos de lo que Europa desarrolló como "filosofía".

¿CÓMO FILOSOFAR HOY EN AMÉRICA LATINA?

(I PARTE)



Por: Dra. Nancy Ochoa

1. INTRODUCCIÓN.

La expresión "Filosofía Latinoamericana" presenta algunos problemas, pues ella no agota el universo filosófico de América Latina y el adjetivo utilizado merece una reflexión histórico-cultural.

En relación al primer tema, se ha llamado "Filosofía Latinoamericana" a un movimiento que se desarrolla entre los años 50 y 70 del siglo XX, con dos corrientes distintas: Filosofía de la Liberación e Historicismo.

Al mismo tiempo se dan en nuestro subcontinente otras posiciones filosóficas, interpretaciones o adaptaciones de tendencias europeas, como el heideggerismo o el marxismo, mientras que la "Filosofía Latinoamericana" trata cuestiones de nuestra historia, sociedad y cultura. A partir de las décadas del 80 y 90, otros pensadores interesados en estos asuntos, han producido críticas a dicho movi-

miento, de manera que tampoco se los puede llamar "filósofos latinoamericanos".

El presente ensayo acoge estas críticas, pero no las considera rupturas sino continuaciones de algunas tesis de la "Filosofía Latinoamericana" en su versión coherentemente historicista.

Respecto al segundo tema, se puede realizar un análisis histórico del nombre "América Latina", para llegar a la conclusión de que no se debe utilizar ingenuamente, como si fuera el único posible, ni siquiera el mejor.

En su libro *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano* Arturo Andrés Roig señala que hacer hincapié en la latinidad es dar importancia a lo adjetivo más que a lo sustantivo, al colonizador más que al colonizado, como si en el momento de la conquista América hubiera sido un continente sin contenido.

Además, el filósofo argentino muestra que el énfasis en lo latino es un fenómeno ideológico

9
 >>>

de la segunda mitad del siglo XIX. Por un lado, la expresión "América Latina" manifiesta la rebeldía de nuestro subcontinente hacia Estados Unidos, invasor de México en esos años y en consecuencia, una subestimación coyuntural de lo sajón, como la que se encuentra en forma paradigmática en el Ariel de Rodó del año 1900.

Por otro lado, coincide con el panlatinismo promovido por la Francia de Napoleón III, justificación ideológica de su voluntad expansionista, de la cual es buen ejemplo el gobierno del emperador Maximiliano en el país azteca.

En aquel momento se vuelve notoria la diferencia de intereses geopolíticos entre Estados Unidos y "nuestra América", como la llama José Martí, por cubano muy consciente de este problema.

Es, pues, una coyuntura histórica la que hace olvidar a nuestros intelectuales las críticas realizadas por los independentistas ilustrados a la España conquistadora y colonizadora, vista antes como anacrónica, oscurantista y bárbara, por lo cual eran partidarios del panamericanismo.



A fines del siglo XIX y comienzos del XX, en cambio, se recuerda a una España idealizada, la del Quijote, la que trajo el cristianismo y el idioma castellano, y se resaltan los valores de lo hispánico, ibérico o latino de nuestra cultura.

Las razones geopolíticas siguen siendo hoy las mismas, notorias en la ambigüedad de la célebre frase del presidente Monroe, "América para los americanos", por lo cual hay que preguntarse si el continente es para todos o sólo para ellos.

Tampoco ha cambiado el hecho, éste no es coyuntural, de que existe la unidad de nuestra América en cuanto fenómeno histórico, como dice Augusto Salazar Bondy, cuya obra trataré a continuación. Nuestra cultura es multiétnica: amerindia, euroamericana y afroamericana, cada una con sus intrínsecas pluralidades.

Los componentes no son mónadas aisladas y tampoco desaparecen en un supuesto y paradójico mestizaje homogéneo.

Ninguno de los aspectos es más importante que el otro y todos constituyen a cada uno de los habitantes de este subcontinente, de manera que, por ejemplo, el nombre de Indoamérica expresa otra rebeldía muy justificada, pero también es incorrecto.

Entonces, se puede usar el nombre "América Latina" y sus derivados porque todas las palabras son relativas, pero hay que hacerlo conscientemente, sabiendo que esas expresiones deben incluir nuestras heterogeneidades étnicas, aunque no se refieran literalmente a ellas.

Hay que decir, por ejemplo, que los quechuas o quechuas son latinoamericanos, como los vascos son españoles (notense las incoherencias terminológicas).

Voy a comenzar analizando las ideas de algunos autores de "Filosofía Latinoamericana", es decir, pertenecientes al movimiento conocido con ese nombre, en su orientación historicista, a quienes califico de "clásicos" porque sus obras principales han abierto caminos permanentes, a pesar de los cuestionamientos que se les puedan hacer ahora.

Las características de esa forma de pensar podrán colegirse del conocimiento de sus obras principales, pero vale la pena adelantar que ser historicista es ligar el pensamiento a circunstancias históricas concretas, de manera que ninguna Filosofía puede considerarse producto de una supuesta razón pura, por lo cual es posible desarrollar una metodología crítica y auto-crítica.

Una de las respuestas de Arturo Roig a Raúl Fornet-Betancourt en una entrevista publicada en el libro *Rostro y Filosofía de América Latina*, EDIUNC, Mendoza, 1993, puede ayudar a entender la divergencia entre la orientación historicista y la Filosofía de la Liberación.

Dice el filósofo argentino que él seguirá luchando por la liberación, al margen de la Filosofía que lleva ese calificativo porque la considera ontologizante.

Ontologizar o hipostasiar es convertir realidades culturales, históricas, en sendas inmutables.

LOS AUTORES CLÁSICOS DE LA "FILOSOFÍA LATINOAMERICANA"

AUGUSTO SALAZAR BONDY

(¿Existe una filosofía de nuestra América?, siglo XXI editores, México, 1968).

Este libro constituye un esfuerzo pionero por sintetizar la historia del pensar en este subcontinente. En él se encuentra la frase que mencioné en la Introducción, acerca de la unidad de nuestra América como fenómeno histórico, tesis que me parece insuperable y necesaria, por cierto, para la continuidad del argumento del presente ensayo.

Hay que incluir, desde luego, a Brasil, a las islas del Caribe, a las antiguas Guayanas. Así, se puede ver la dificultad de expresiones como "Iberoamérica", que solamente abarca a las naciones de idioma Castellano y al gran país de lengua portuguesa; o "Latinoamérica", que podría incluir, además, a los sitios en los que se habla francés, pero no a los que hablan inglés u holandés.

Salazar Bondy se debe haber dado cuenta de ello y, queriendo ser preciso, se refiere más bien a la unidad de "Hispanoamérica", pero entonces elude la existencia de las lenguas amerindias.

Trata también la supuesta falta de pensamiento filosófico en nuestra América y pone el dedo en la llaga, al indicar como causa un "defecto de cultura", por el cual mentimos sobre nosotros mismos. A ello se debe el carácter imitativo de la reflexión académica, la ausencia de aportes originales, de ideas y propuestas nuevas.

Sin embargo, el filósofo peruano reproduce el mismo problema. Parece estar de acuerdo con la idea de Leopoldo Zea de adaptar a nuestra circunstancia las realizaciones del pensamiento europeo, lo cual implica que ése es el único modelo de Filosofía, y la angustia insuperada es imitarlo o no.

Se gana poco con adaptarlo o con reflexionar sobre nuestra realidad. Lo fundamental es que dejemos de mentir sobre nosotros mismos y eso significa dar inicio a una nueva manera de entendernos culturalmente.

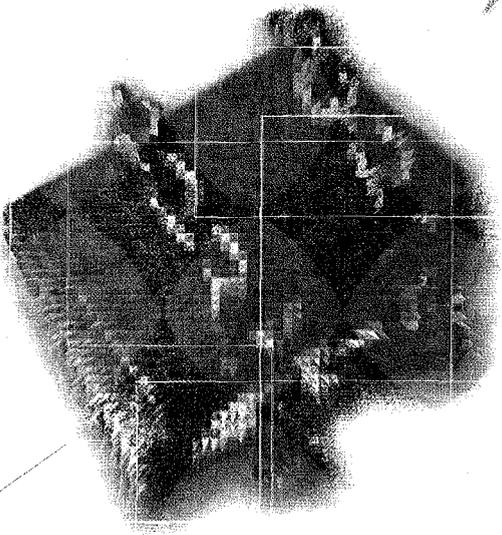
Como consecuencia, entre otras cosas, nos daremos cuenta de que hay pluralidad cultural aquí y en todas partes del mundo, incluida Europa y, por tanto, concluiremos que no somos tan diferentes.

LEOPOLDO ZEA
(América en la Historia, Ediciones de la Revista de Occidente, Madrid, 1957).

El mayor aporte de este libro es la identificación que hace el autor entre los términos "Occidente" y "modernidad", refiriéndose a la modernidad europea tardía, pues así contribuye a desenmascarar la ideología del Occidente absoluto, de algunos países de Europa, de cultura germana o sajona, liderados por el imperio británico a partir del siglo XVIII.

Inglaterra contribuye con la Revolución Industrial y el liberalismo económico, a los cuales se suma Estados Unidos de América, pionero de las revoluciones republicanas en el siglo XVIII y principal protagonista del proceso a partir de la segunda mitad del siglo XX.

Uno de los rasgos de esta orientación es el combate al catolicismo desde la Reforma. Así, algunos se mantendrán católicos después de guerras muy sangrientas, pero reconocerán la separación entre Iglesia y Estado, uno de los puntos básicos del liberalismo.



Es es el caso de Francia, cuya misión en el proceso es la de colaborar con algunos aspectos políticos y, por eso, con su influyente Revolución. Al país le da nombre otro pueblo germano, los francos, aunque el idioma sea de origen latino.

España, entonces, no es "occidental", aunque sea europea, ya que el tiempo de su liderazgo es el de los siglos XV, XVI y XVII (modernidad europea temprana), el de la Cristiandad antes del cisma y luego, la Contrarreforma. Es defensora de la ortodoxia católica, de la cual se invisten sus monarcas, y queda al margen de la modernidad tardía, en forma similar a Rusia, la de la otra ortodoxia.

El filósofo mexicano critica la intolerancia étnica de los europeo-occidentales, fenómeno al que califica de "Occidente contra sí mismo" porque los considera impulsores de la dignidad humana, con cuyo principio son incoherentes. Por eso, se deja convencer parcialmente del occidentalismo, al proponer que nos ubiquemos a la altura de los pueblos que son el centro del mundo, adaptando sus logros a nuestra cultura.

Tiene en mente "los valores de la cultura occidental", como el humanismo, el nacionalismo y el confort, de manera que sólo reclama que sean llevados a la práctica verdaderamente. Así, interpreta el problema actual como el de unos pueblos que carecen de casi todo y aprendieron de los europeo-occidentales a exigir sus derechos: "reclaman a sus maestros lo que estos les enseñaron". La solución es, por tanto, la vigencia universal de esos valores.

Entonces, contribuye Zea a la ideología del fin de la historia, como si la época en que los sajones han sido protagonistas tuviera que ser la última. No se da cuenta del contenido político del humanismo, ligado a la invención de la Historia Universal, contraparte teórica del imperialismo, mediante el cual la Europa germana y Estados Unidos han expandido su poder al mundo entero.

Intuye que la cultura llamada "occidental", es así gracias a la obligada colaboración de otros pueblos. Pero no desarrolla la idea de que los valores atribuidos a ella sean realmente aportes de toda la humanidad. Uno de los caminos para desmitificar la supuesta exclusivi-

dad europeo-occidental es el diálogo intercultural, a través del cual se encuentran las coincidencias.

En realidad nuestro autor peca de esencialismo al atribuir a iberos (e iberoamericanos) y sajones características aparentemente inmutables, pues los rasgos culturales son históricos, es decir, variables. Este error es la otra cara del culturalismo, muy generalizado por cierto hoy en día: la idea de que cada cultura es totalmente diferente y aislada como una mónada. Lo cierto es que la humanidad de todos los tiempos y lugares muestra un permanente mestizaje cultural.

ARTURO ANDRÉS ROIG

(Teoría y crítica del consumismo latinoamericano, Fondo de Cultura Económica, México, 1981).

Esta obra es la más lúcida reflexión sobre lo latinoamericano que he leído hasta ahora. El filósofo argentino aporta al debate con una postura crítica en sentido kantiano, es decir, analizando las condiciones de posibilidad de nuestro pensamiento y discurso. A esta línea se debe la fructífera investigación de Roig en teoría del texto y su aplicación a la historia de las ideas en América Latina.

Como lo establece en la introducción del libro, los a priori no pertenecen a un yo trascendental o subjetividad, sino a un colectivo histórico-cultural o subjetividad.

Así, se propone una defensa de la experiencia, no la teórico-científica del empirismo, sino la vida concreta, la cotidianidad. "No es que el ente emerja del ser sino que éste es posible en y por aquel, a posteriori". Sostiene la aposterioridad de la conciencia frente al mundo, la "oscuridad" del objeto, una conciencia de alteridad.

Cuestiona a Hegel que sacrifique al objeto ante la omnipotencia del sujeto, mediante un concepto absolutamente integrador, tras lo cual hay una voluntad de mismificación.

En este sentido hay que interpretar el capítulo y la obra, que se refiere a Marx, Freud y Nietzsche, los filósofos de la sospecha. Teóri-

12
↑
↑
↑

camente estos autores coinciden con los cuestionamientos al eurocentrismo desde experiencias coloniales, como la "Filosofía Latinoamericana".

Son autores norte o centroeuropeos, pero como las invenciones del fuego o de la rueda, que no se sabe ni importa en qué lugar del planeta ocurrieron, lo que descubren es un aporte para toda la humanidad: inauguran un proceso de "deconstrucción" de las filosofías de la conciencia y del ser, del sujeto o del concepto.

De esa manera producen un efecto demoleedor en el pensamiento académico alemán, en el que había predominado Hegel, vocero del Espíritu absoluto y de la modernidad europea tardía. Este filósofo inventa el mito del Occidente absoluto, para lo cual rapta a la Grecia clásica. Sirve así ideológicamente al Estado prusiano, así como a los imperios napoleónico y británico.

Además, el siglo XX europeo es tiempo desmitificador, pues desde otras perspectivas también se rechazan las absolutizaciones. En Inglaterra va a prevalecer el talante escéptico, continuador de cierto pensamiento del siglo XVIII, como el de Hume, y en Francia la propuesta existencial primero, y luego la corriente "deconstruccionista".

La excepción va a ser la ambigüedad de Heidegger, quien, por un lado, pretende cuestionar la historia de la Metafísica como continuador de Nietzsche, pero, por otro, refuerza el mito del Occidente absoluto argumentando a favor de una Filosofía supuestamente universal, sin adjetivaciones culturales o geográficas, aunque de origen griego.

Por eso, Roig cuestiona la influencia heideggeriana en algunos de nuestros pensadores. Los tiene en mente cuando dice que no hay ni puede haber una naturaleza humana latinoamericana, ni experiencias ontológicas diferenciadoras.

No hay el ser de lo latinoamericano, ni una dialéctica propia de nuestro discurso que nos diferencie de un hipotético e idealizado "hombre" europeo. En vez de identidad, lo que hay es un proceso de identificación, una construcción en movimiento, un constructo.

Esto es coherente con la visión que tiene el filósofo argentino de la historia del "nosotros", es decir, de los nombres de nuestra América: Nuevo Mundo, América, Latinoamérica (Iberoamérica o Hispanoamérica), Indoamérica, que expresan el protagonismo pasajero, así sólo sea a nivel discursivo, de distintos sujetos sociales.

En el libro se dice que tenemos "alguna" historia que no hay que justificar frente a la "gran historia". Sin embargo, nuestro autor propone que nos incorporemos al proceso de humanización, que entremos a la historia mundial en la que hemos dado los primeros pasos (capítulo VII), lo cual implica un tácito acuerdo con la ideología del Occidente absoluto.

Por lo mismo, a pesar de que España ha sido excluida de ese mito, Roig afirmó en una charla en la Universidad Católica de Quito en abril de 2002 que hay una filosofía latinoamericana "desde que comenzó el encuentro con Europa". Entonces, según esta tesis, nuestro pensamiento como cualquier otro, debe entrar en contacto con la cultura europea para convertirse en Filosofía.

Habría que preguntarse porqué tampoco los españoles, ni otros pueblos de Europa, han sido considerados filósofos en la modernidad tardía: porque no formaban parte de los nuevos imperios.

13
↑
↑
↑

LA CRÍTICA A LA "FILOSOFÍA LATINOAMERICANA"

Santiago Castro-Gómez
(Crítica de la razón latinoamericana, Puvill Libros, Barcelona, 1996).

Este libro es importante porque realiza un cuestionamiento a la "Filosofía Latinoamericana" que debía hacerse. Sin embargo, se queda, a mi juicio, en un afán a veces panfletario, en el que prioriza el impacto en el lector antes que el análisis serio y profundo. El mismo título es un ejemplo de lo que quiero decir, pues no hace una crítica en sentido kantiano, como Roig. Más bien pretende a veces una "deconstrucción" a lo Derrida y otras, una genealogía a lo Foucault. La obra abarca demasiado, trata muchos temas de manera un poco superficial.

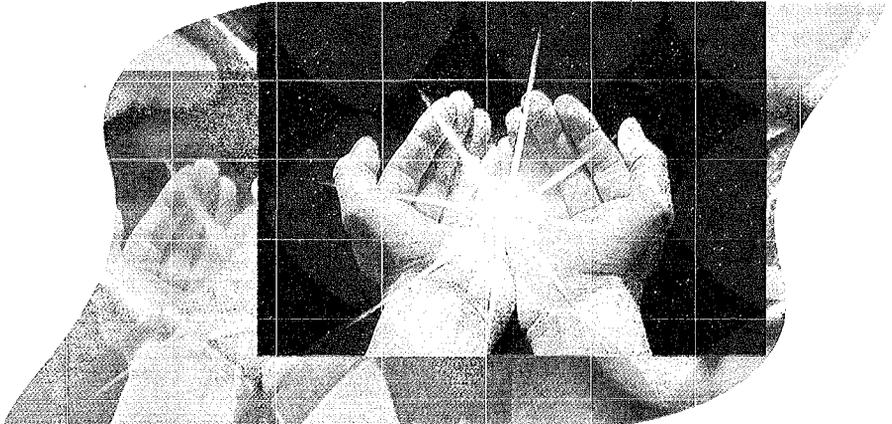
Entonces, parafrasear ese título clásico de la Filosofía Moderna adquiere una finalidad publicitaria. Por la misma razón, no reconoce que sus tesis son más bien continuaciones de la "Filosofía Latinoamericana" y no rupturas, como el autor lo desearía sin mucho fundamento.

Para sintetizar y llevar hasta sus últimas consecuencias los planteamientos de uno de los capítulos, titulado "América Latina más allá de la filosofía de la historia", quisiera señalar que el Historicismo, corriente crítica y auto-crítica que vincula el pensamiento a la realidad concreta, es teóricamente incoherente con la Filosofía de la Historia (con mayúsculas), que expresa la perspectiva ideológica europea en la modernidad tardía.

más incomprendible la propuesta. Por ejemplo, el filósofo argentino afirma, en la entrevista concedida a Raúl Fomet-Betancourt mencionada más arriba que, aunque respeta la obra de Zea, siempre ha tenido profundas sospechas acerca de las filosofías de la historia, como relatos ideológicos que surgen de la inserción vital de los pensadores, afirmación que el entrevistador vincula con el posmodernismo.

Realmente, en un sentido amplio, como cuestionadores de la filosofía de la conciencia o del sujeto (tesis retomada en el capítulo V del libro Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano), Marx, Freud y Nietzsche tendrían que ser considerados posmodernos.

14



Por tanto, no es posible desenmascarar el mito del Occidente absoluto, proponiendo a los latinoamericanos que nos sumemos a tal proyecto, como lo hacen Zea y Roig.

Dicha orientación es además contradictoria con cualquier esquema de ese tipo, que necesariamente implica una absolutización ingenua de la propia realidad social y cultural, desde la cual se pretende dar un sentido global a la evolución de toda la humanidad.

Yo añadiría que en el caso de Roig, la fundamentación crítica de su pensamiento hace

No obstante, es conocida la posición de Roig contraria a este movimiento, que en mi opinión se debe más a un sincero compromiso político que a una defensa a ultranza de tesis sostenidas anteriormente, pues en la misma entrevista nos dice que la teoría es un quehacer que se va negando a sí mismo en un proceso interno de construcción y "deconstrucción".

El tema político es, en cambio, que el capitalismo y el modelo neoliberal promueven una cultura de masas "light", vinculada comúnmente a la palabra "posmodernidad", que pretende convertir en anacrónicos los ideales

revolucionarios ilustrados.

Castro-Gómez por su parte considera que hay varios clichés sobre lo posmoderno que él quisiera cuestionar. No se trata de abandonar los propósitos emancipatorios de la modernidad europea, sino de rechazar su lenguaje esencialista y totalizador. Entonces, no es el nihilismo de una voluntad débil y autosatisfecha, que renuncia a la política y cae en la trampa del poder mundial. Todo lo contrario, es una denuncia del relato opresor, homogeneizante, propio de ese poder.

El muy difundido y celebrado fin de la historia tampoco es posmoderno, si recordamos que este planteamiento se encuentra en Hegel, ideólogo del Occidente absoluto, admirador de la Revolución Francesa y de Napoleón I. La ideología europea de la modernidad tardía, de la cual es continuador Estados Unidos, ve la historia como un progreso hacia sí misma, de manera que las otras culturas constituyen el pasado. El Occidente absoluto es el presente de toda la humanidad y no hay futuro para que no haya cambio de poder.

Es un proceso ascendente ya realizado, de lo tradicional a lo moderno, del mito a los logros, de la barbarie a la civilización, por lo cual los otros pueblos deben sumarse al desarrollo europeo-occidental llamado "modernización". Las élites de los países que no son líderes de la modernidad europea tardía, en parte se han dejado convencer ingenuamente de la ideología opresora, en parte la han adaptado sin conciencia a sus propios intereses de clase.

Me parece normal que esto ocurra, pues así ha sido la capacidad de convencimiento de los grupos dominantes en todo tiempo y lugar, ahora inmensamente mayor con el avance tecnológico de los medios masivos de comunicación.

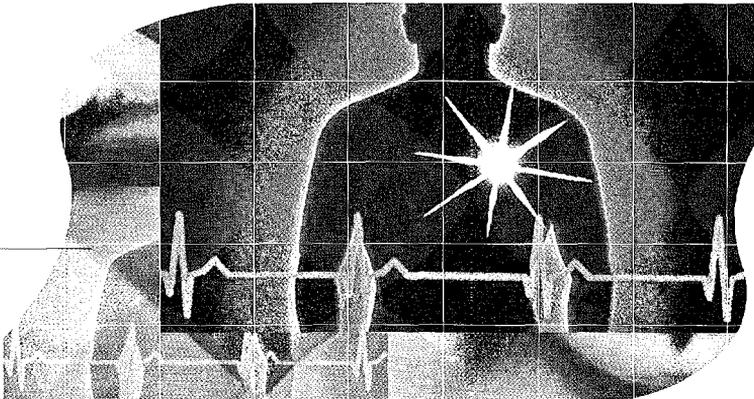
Tal argumento sí es anti-utópico y no el posmodernismo como lo entiende Castro-Gómez, que es, en sus palabras, la utopía de un mundo policéntrico y pluralista. La idea es rescatar otras historias, negadas o encubiertas por la modernidad, las de otras culturas o pueblos y las de grupos excluidos del afán homogeneizador, fuera y dentro de Europa y Estados Unidos.

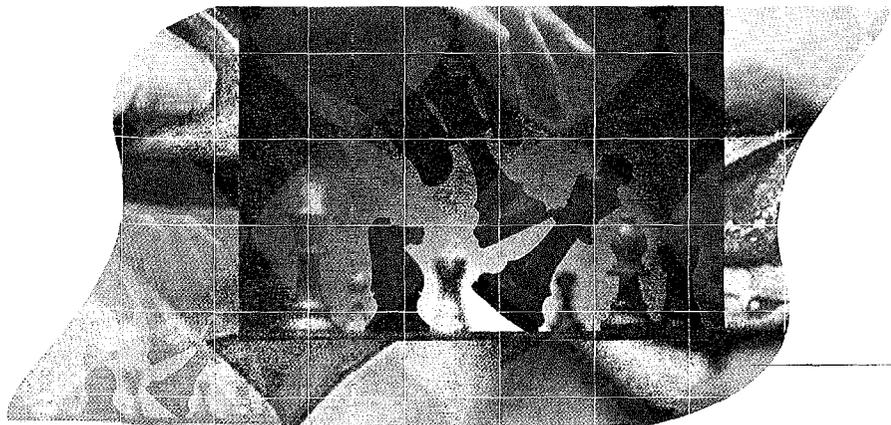
Tampoco las sociedades latinoamericanas ni ninguna, dice el filósofo colombiano, constituyen un tejido homogéneo sino un collage de múltiples e irreducibles historias.

Por tanto, tampoco se trata de eliminar toda noción de "sujeto", que puede ser individual o colectivo, y como ejemplos de este último pueden mencionarse las culturas o pueblos y los diversos grupos en una sociedad.

Los sujetos se multiplican, de manera que no hay uno solo, central, trascendentalizado, absolutizado, el europeo de la modernidad tardía, que ni siquiera incluye a todos los nacionales de "Occidente".

15
↑↑↑





16



El humanismo está involucrado en los cuestionamientos anteriores. Si se pudiera hablar de un humanismo-en-sí, éste no podría rechazarse, pero el problema es que la doctrina que se conoce con ese nombre en la modernidad europea es paradójicamente deshumanizante porque establece un modelo de humanidad que es la de los dominadores y que excluye, discrimina o irrespeta otras realidades humanas por ser diversas.

Así, el autor reconoce a Enrique Dussel, a la Filosofía de la Liberación, haber relacionado el sujeto ilustrado y el poder colonialista europeo, cuando sostiene que el "yo pienso" es realmente un "yo quiero" y "yo conquisto".

Este tipo de argumento es el que desarrollan los pensadores poscoloniales, de manera que ciertos aspectos del pensamiento de Dussel parecen coherentes con ellos. No así las tesis ontologizantes de la Filosofía de la Liberación, de las que Roig se aleja en su obra clásica.

Castro-Gómez cuestiona el uso que hace Dussel del concepto levinasiano de "alteridad". En la interpretación de este último el otro de la totalidad es el pobre, una especie de sujeto trascendental. Un esquema así no "descentraliza" al sujeto ilustrado sino que lo sustituye por uno que también es absoluto.

La Filosofía de la Liberación es un populismo cristiano, que vuelve una mirada nostál-

gica a la "cultura popular", cuando los signos del capital los internalizan todos, principalmente los más pobres.

Como populismo al fin, éste también supone una exaltación de los caudillos, "hombres telúricos", que desarrollan junto al pueblo un "ethos" liberador.

Más a fondo, el problema de la alteridad ontologizada es que supone diferencias necesarias, y éstas son siempre contingentes. Por ejemplo, el conquistador quiere imponer su cultura, pretende homogeneizar, pero en ese mismo movimiento inventa un otro ontológico que no existe realmente.

Entonces, si los conquistados nos convencemos de nuestra supuesta alteridad necesaria, estamos reproduciendo inconscientemente la ideología del conquistador. Por ejemplo, el mito de América Latina como la tierra del misterio y la magia, retórica utilizada para justificar regímenes populistas.

Castro-Gómez rechaza las categorías binarias excluyentes, así como la idealización de nuestro mestizaje, ya que todos los humanos somos mestizos. Por ejemplo: Europa-el resto del mundo, civilización-barbarie, moderno-tradicional, ellos-nosotros. Tanto los países colonizadores como los colonizados son heterogéneos, de manera que no hay etnicidades sustancialistas, como lo ibero y lo sajón de

Leopoldo Zea.

La crítica a la noción moderna de "sujeto", que es además la sospecha acerca de las identidades homogéneas, se expresa también a través del tema de la nación o el pueblo.

Sabemos que el proceso de modernización europeo es, desde la modernidad europea temprana, el del establecimiento de los Estados nacionales, de lo cual ya es una muestra el proyecto de unificación ibérica emprendido por los Reyes Católicos en el siglo XV, mientras expulsaban a los moros del sur de la península.

Los Estados centrales tienen desde entonces el monopolio de la violencia legítima y justifican su poder a través de la ideología nacional. La meta es producir un paradigma homogéneo de pertenencia de individuos y grupos, que es la nación o el pueblo, supuestos depositarios de una cultura, de las mismas costumbres y tradiciones, el "volksgeist" hegeliano.

No hay unidad cultural ya configurada antes de las prácticas populistas, sino que éstas la fabrican a través de los discursos de identidad, mediante mecanismos de inclusión y exclusión: algunos elementos culturales son escogidos y convertidos en estereotipos proyectados a toda la nación.

El modelo suele ser la imposición de un pueblo o grupos sobre otros. Para mencionar de nuevo a España, se trató entonces de la supremacía castellana frente a otras etnias, radicalizada en tiempos más recientes por la dictadura fundamentalista de Francisco Franco, quien aun siendo gallego, reprimió las expresiones culturales de vascos y catalanes.

Así se fue enraizando el mito de la *unidad española*, simbolizada en el afán turístico del siglo XX por el folklore de la etnia gitana, simultáneamente despreciada y discriminada.

El sin sentido ideológico se hizo notar durante el proceso de transición a la democracia, de manera que la nueva Constitución tuvo que incluir las autonomías, unidad en la diversidad, que no ha sido aceptada por una parte del pueblo vasco.

El ejemplo español de dominación étnica se puede generalizar a toda Europa, con variantes históricas específicas. Otro caso muy conocido es la supremacía de los ingleses sobre escoceses e irlandeses.

17
↑
↑
↑



Algo similar ocurre en el establecimiento y consolidación de las repúblicas latinoamericanas, cuya unidad nacional es promovida por los grupos dominantes, caracterizados por su conciencia de españoles americanos heredada de los criollos independentistas, de manera que cuando promueven el mestizaje lo hacen también con un afán ideológico homogeneizador al servicio del colonialismo interno contra amerindios y afroamericanos.

Me parece que explicaciones como ésta han realizado los "filósofos latinoamericanos", principalmente Arturo Roig. Es coherente con su metodología crítica descubrir más allá de los discursos, relaciones de fuerza, intereses de clase y luchas de poder.

Cómo no reconocer en las historiografías nacionales la justificación de los proyectos políticos de los gobernantes. Es evidente que las fronteras y los diferendos limítrofes entre los países latinoamericanos han sido manipulados por los grupos de poder.

Entonces, no se aleja de la sospecha anterior, la denuncia de Ángel Rama a la que se refiere Castro-Gómez, de que en ese proceso homogeneizador nacional, los letrados cumplen una misión fundamental: la de reglamentar la vida pública, absorbiendo el mundo pluriforme de las identidades empíricas en los esquemas monolíticos de la escritura ilustrada.

Ahora bien, en su polémica contra la "Filosofía Latinoamericana", estos autores consideran que ella también, ya en el siglo XX, contribuye a la justificación ideológica de un orden populista; que los pensadores que integran ese movimiento sancionan discursivamente la verdad de aquellos intereses económicos y políticos de los cuales son partícipes.

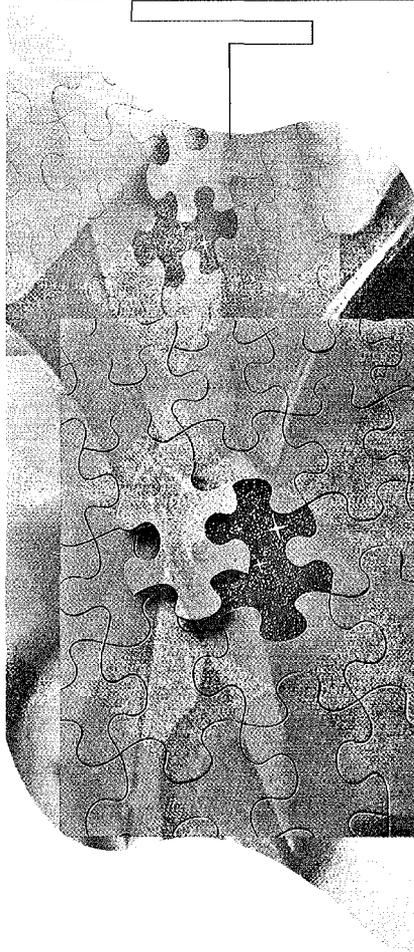
Mi opinión es que la metodología crítica debe ser empleada coherentemente y no detenerse cuando se trata de aplicarla a nosotros mismos, pero no se debe exagerar el radicalismo porque se abandona el campo académico y se entra en la politiquería.

Lo que quiero decir es que Castro-Gómez y Ángel Rama no podrían excluirse de su propia sospecha, ellos también letrados o intelectuales. En conclusión, se deben evitar las

alusiones personales despectivas, ya que el compromiso político de los pensadores es comprensible y no se puede esperar que sea perfecto.

Así, se puede llegar a comprender la función que cumplió la "Filosofía Latinoamericana" en los años de su desarrollo, no quitarle los méritos que tuvo en aquel momento histórico y aprovechar los aspectos de ella que son todavía útiles en la actualidad.

18



EROPHILIA

DIALOGANDO CON CARLOS PALADINES


 19
 ↑
 ↑
 ↑

Dr. Carlos Paladines. Autor de *Erophilia*. Profesor de la Universidad Católica del Ecuador, escritor e investigador del Pensamiento Ecuatoriano y Latinoamericano.

amor por el saber, y Eros: el dios del amor. De allí que he llamado a Manuela la amiga o la amante de la sabiduría y el amor.

Se trata de una figura histórica, de una mujer extraordinaria, de un 'prototipo' de mujer, y el acceso a esta clase de personalidades tiene varias puertas, diversas posibilidades.

Un primer acercamiento a Erophilia, seudónimo que utilizó Manuela Espejo para uno de sus artículos, el primero publicado por una mujer en estas tierras, se puede realizar desde la etimología, desde el estudio del significado de dicha palabra. La investigación etimológica es ya una forma de aproximación si bien no es suficiente para esclarecer una personalidad histórica.

En el caso de Erophilia se cruzan dos elementos: Philia; que es amistad, atracción,

Otras aproximaciones las he realizado contrastando el escenario histórico: finales del XVIII e inicios del XIX, quiebra del mundo colonial e inicios de la vida republicana, con la tarea cumplida por diversas mujeres en esa época de crisis y ruptura.

Se trata del potencial de la mujer dentro de una situación histórica conflictiva. Manuela, al igual que otras mujeres de su época, caminó al filo de la navaja, entre dos mundos, en sus momentos más álgidos de enfrentamiento y choque: el de sepultura de una etapa histórica y el de nacimiento de otra.

También decisivo ha sido rescatar e interpretar los pocos textos escritos que dejó Manuela o que dejaron sobre ella: su esposo: José Mejía Lequerica y sus hermanos: Juan

Pablo y Francisco Eugenio Espejo. Falta aún investigar sobre Manuela en el Archivo de Indias o en los archivos de Bogotá.

¿Cómo surgió la obra, cuándo se dieron los primeros trabajos, los primeros trabajos para el tema? Y qué propósito tiene una obra con otro, un tema personal: ¿Por qué se le ocurrió hacer una novela, área un tanto extraña a su trayectoria en las últimas décadas, si se ha movido un el campo del ensayo? ¿Esta es la primera Novela?

En verdad, son mis primeros pasos en el campo de la literatura y falta que sean los últimos. La obra no sé si es novela, ensayo o biografía o tal vez tiene un poco de todo.

En cualquier caso, los primeros pasos se dieron el año 96. A solicitud de los estudiantes de filosofía de la PUCE tuve que preparar un curso sobre postmodernidad. En esos meses viajé fuera del país y pude recoger una bibliografía suficiente y actualizada sobre el tema.

El estudio de la postmodernidad me abrió los ojos, el corazón y sobre todo la reflexión a una serie de fenómenos de actualidad. Por ejemplo, al proceso de mundialización de la información y la comunicación, al de globalización de la economía, al del desarrollo de la ultra ciencia y meta tecnología, a la brecha de desigualdades entre personas y países ricos y pobres o en la miseria, a la ola de creciente corrupción y otros fenómenos de escala mundial que han alcanzado un alto nivel de incidencia en la cultura actual.

Pero también me llamó la atención la caída de todo tipo de paradigmas, valores o referentes aún vividos en la actualidad por un buen grupo de personas.

Esta mutación, de nivel mundial, ha generado un ambiente de crisis, de cuestionamiento a todos y cada uno de los 'principios' e incluso de los 'ideales' modernos; de confusión de valores y hasta de anomia o carencia de normas como hoy se suele decir.

Estamos de cara no solo a un cambio en múltiples aspectos de la realidad sino de frente a una mutación de carácter civilizatorio; es decir, estamos pasando de una etapa histórica que ha durado varios siglos, desde el

Renacimiento hasta el presente, conocido como la modernidad, hacia un nuevo mundo, uno de cuyos ingredientes básicos es la crisis y mutación de los valores o más exactamente, de "transvaloración", en términos nietzscheanos.

Dentro de las situaciones históricas emergen los valores, incluso los morales, con su carga de obligatoriedad. Lo 'legítimo', lo 'bueno', lo 'correcto' también sufre el deterioro del tiempo, es más que subjetivo, más que un asunto de libre albedrío o voluntad, por cuanto los valores emergentes sirven para construir, establecer, promover y aumentar la libertad y la dicha del hombre en una comunidad, por una parte; y, por otra, para sepultar y enterrar realidades y valores caducos o contrarios que gravitan cómo rémora, como un fardo pesado sobre las espaldas y se oponen a la realización de la nueva vida humana emergente.

Al pretender describir este complejo fenómeno de enfrentamiento entre lo nuevo y lo viejo, en forma no muy ortodoxa o académica o solo reducida a los planes económicos, políticos o sociales, y a fin de facilitar a los estudiantes un acercamiento menos complicado a estos problemas, surgió la idea de encarnarlo en una persona, de transmitirlo de un modo más vital a través de una figura prototipo o emblemática, que hubiese sufrido al igual que otras mujeres de su tiempo, similar proceso, que hubiese vivido las tensiones propias de las crisis históricas y hubiese experimentado, en carne propia, la transvaloración o posibilidad de trascender los valores, al menos los comprendidos en la ética vigente.

Esto significa que la mutación y crisis de valores es un problema ético o el tema central de la obra?

En parte sí y en parte no. En otras palabras, también en este caso hay varias puertas o ventanas de acceso. Para mí son importantes los ensayos de carácter filosófico, como las reflexiones que encierra la obra sobre la existencia humana o las descripciones acerca de la vida cotidiana en la Audiencia a finales del XVIII.

También me ha preocupado, en los últimos años, pintar la grandeza de las tres generaciones que se inmolaron en el proceso de ruptura del régimen colonial en su paso

hacia la vida republicana. Los valores que alimentaron sus sueños y sus vidas, los valores modernos por los cuales sacrificaron su existencia. Asunto digno de tomarse en cuenta, aunque muchos de esos valores estén en la actualidad perdiendo su vigencia.

Pero no hay duda de que dedico muchas páginas a una problemática muy próxima a estos tiempos de crisis. Al fenecer el mundo colonial, al concluir siglos de vida de la Audiencia de Quito y darse los primeros pasos tanto de ruptura con ese mundo y sus principales pilares, como de construcción de lo que habría de ser la República del Ecuador, descubrí que algunas mujeres son símbolo y referente de esa ruptura, de construcción y reconstrucción histórica.

Desde mi perspectiva, ellas sintieron y atravesaron por la dura prueba de ver colapsar y hacerse añicos una serie de estructuras y valores; ellas tuvieron frente a sí todo ese proceso de desorientación y ellas asumieron la conflictiva tarea de desmontar a cada uno de esos valores y construir los referentes del futuro en dura batalla contra los usos, costumbres, reglas y leyes imperantes, como también contra las habladerías, comentarios, personas e instituciones que representaban el 'orden' y los 'principios' inmutables e impercederos. En este escenario Manuela jugó un rol protagónico.

Ése fue el nacimiento, tal vez el punto central, de esta especie de novela, ensayo y biografía sobre Manuela Espejo.

A propósito de la última observación he estado pensando la atención en diversos planos. ¿Se trata de un ejemplo de una biografía o de un ensayo?

Esta es una de sus dificultades y limitaciones. No se puede hablar, en rigor, de acuerdo a los parámetros tradicionales que separan los géneros, de una novela o de una biografía o de un ensayo. Más bien se entremezclan en la obra las tres perspectivas. En parte es la biografía de un prototipo especial de mujer, a través de la biografía de Manuela Espejo, biografía un tanto libre y fresca, con una serie de 'conjeturas' y hasta elucubraciones sobre la vida de Manuela y sobre formas alternativas de vivir y ver la realidad, en aquellos tiempos. Por

supuesto, conjeturas con cierto ingrediente de verosimilitud a partir de datos y referentes históricos.

Por otra parte, como no existe una forma única de escribir historia, sino más bien múltiples posibilidades: crónica histórica, historia descriptiva, historia comprensiva, explicativa e incluso la interpretativa, he preferido optar por al menos dos de esas opciones: la crónica y la interpretación, en una especie de collage, a partir de los datos históricos y la reformulación del contexto de aquella época.

Pero Erophilia también contiene ensayos sobre temas filosóficos que concitaron la preocupación de los intelectuales de esa época y que también en la actualidad no dejan de llamar la atención. Ayer como hoy es decisivo determinar qué mismo es ser una persona ilustrada o cuál debe ser nuestra posición frente a la vida, la política, el sistema de trabajo vigente o frente a la ciencia, la belleza, el matrimonio, la verdad, los indígenas, la religión, etc.

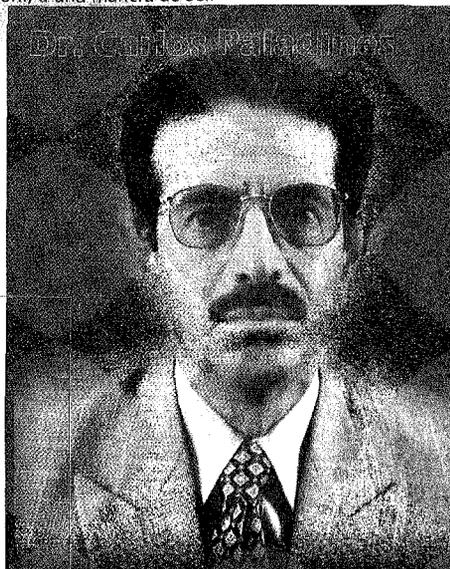
Sobre esos tópicos se reflexiona en la actualidad y se reflexionó en aquellos tiempos, si bien desde los parámetros propios de los ilustrados y se desarrolló la tesis de que la ilustración era algo más que un movimiento literario o político, que ella dio pie no solo a una erótica, a una estética y a una filosofía sino además, a una manera de pensar, sentir y enamorarse, combatir y viajar. A una manera de vivir y de morir, a una manera de Ser.

21



Dr. Carlos Paladines

Dr. Carlos Paladines



También puede ser vista esta obra como una novela, en cuanto se narran episodios reales e imaginarios con el fin de interesar, preocupar o conmover al lector.

¿Se puede considerar a Manuela una novela? ¿Cómo se relaciona con la filosofía ilustrada? ¿A qué se debe esa preocupación?

Sobre este aspecto, lo que he tratado es de superar la visión tradicional sobre el tiempo, visión lineal y ascendente (cartesiana) y ofrecer más bien una concepción del tiempo cíclica, con rupturas y retornos (nietzscheana). Por eso la protagonista, en este caso Manuela, a ratos parece ubicada en la actualidad y a ratos en la etapa ilustrada.

La descripción del escenario también juega con el tiempo. Muchos de los problemas de finales de la Colonia son parecidos a los actuales, al menos en lo que al atraco de los fondos públicos se refiere. Igual sucede y sucedió con el desempleo y la desocupación, que en esa época, como hoy, obligó a muchos miembros de la Audiencia a abandonar su país, debido al ambiente mortecino que predominaba en estas tierras.

El ejemplo arquetípico es el mismo esposo de Manuela: José Mejía, quien abandonó en 1805 - 1806 su tierra y se trasladó a España en búsqueda de días mejores. A finales e inicios de siglo, a muchos quiteños su Audiencia se les tornó invivible y carente de futuro. No existía trabajo y las condiciones paupérrimas obligaron a salir no solo a los intelectuales sino también a los artesanos y artistas e incluso a los indígenas, como el caso de los de Alangasí que viajaban hacia el Chocó, Barbacoas y Citará a vender sus productos. Un considerable número de pintores se trasladó a Bogotá y no regresaron.

¿Ud. ha dicho que uno de los fines de la obra era facilitar la comprensión de la filosofía ilustrada a sus estudiantes. ¿A qué se debe esa preocupación?

He querido mostrar a los estudiantes una forma de enfrentar la vida, una forma alternativa de vivir y defender la existencia en libertad, autonomía, valentía y audacia. Además, para los ilustrados el hombre debía ser un construc-

tor de su país, un 'hacedor' de la historia.

Por otra parte, en la actualidad, con la penetración del cine y la T.V, se vive una ruptura de los sistemas de información y comunicación tradicionales, parecido a algo que aconteció en el pasado. A finales de la Colonia el sistema básico de trasmisión de información era el púlpito y en alguna medida los libros. Eugenio rompió con ese trillado camino y fundó el primer periódico de la Audiencia, con lo cual nació un nuevo instrumento y sistema de información y comunicación.

La innovación tecnológica y el nacimiento del periodismo trajeron formas de comunicación alternativa, propicias al hablar directo o frontal, a los personajes, a las historias, diálogos y cuentos y hasta a la misma sátira, anónimos y más manifestaciones que logró la comunicación en los escritos de Pérez Calama, Espejo, Mejía Lequerica, Antonio Ante, etc.

Hoy el peso está en la imagen, que nos obliga a los docentes a su conocimiento y utilización. En otros términos, con el surgimiento de los actuales sistemas de comunicación tenemos por delante un reto didáctico y la novela es un buen entrenamiento para la creación de personajes, imágenes, representaciones, episodios que, a su vez, pueden servir para hacer más asequible el nivel conceptual y abstracto tan propio de la filosofía y otras ciencias. En esta perspectiva Ulises Estrella y su equipo de trabajo de la Casa de la Cultura produjo un video sobre Majuela, con base en Erophilia.

¿Llama la atención en su obra una serie de datos e información sobre diversos aspectos de la vida cotidiana. ¿A qué se debe esa preocupación?

Es verdad, en la biografía novelada de Manuela se aborda temas como la comida, los velorios, los matrimonios, los juegos y más aspectos de la vida diaria de aquel entonces, como camino para una mejor comprensión de los seres humanos, de su vida y de la época. En la historiografía ecuatoriana hemos estado acostumbrados a la historia política, últimamente se ha avanzado en historia social y económica, pero otros aspectos básicos de la realidad, a partir de los cuales se construyen los materiales que permiten edificar otros niveles,

22



aguardan aún mayor atención.

Lo que he pretendido es entrar a esos nuevos terrenos, propicios para captar, a través de los conflictos de la vida diaria, los valores éticos y la conformación de mentalidades, de formas de ver la realidad. La construcción de esas nuevas cosmovisiones, de esas formas alternativas de vivir, de esos modos emergentes de concebir y entender los acontecimientos es indispensable en los momentos de 'cambio epocal'. La conformación de una mentalidad ilustrada fue clave para el radical cambio, al menos en lo político, que vivió la Audiencia a inicios del siglo XIX.

También de esta forma se rompe con la concepción tradicional sobre el juego del poder, que tiende a ubicar el poder en lo alto y en las manos de unos pocos, en desmedro de muchos. Pero existe una micro física del poder que nos impregna a todos y se manifiesta en múltiples prácticas locales, individuales, de la vida diaria en que se ejercen poderes diversos, no solo políticos o económicos sino de género, de educación, de costumbres, de autoridad de los 'mayores', etc. y que alimentan en parte la crisis, la confusión y la superación de la historia.

Muchos de esos valores, en medio del balanceo el poder frenan el cambio y los viven no solo los de arriba también los han asimilado los de abajo y en ellos suelen ejercer efectos por demás nocivos.

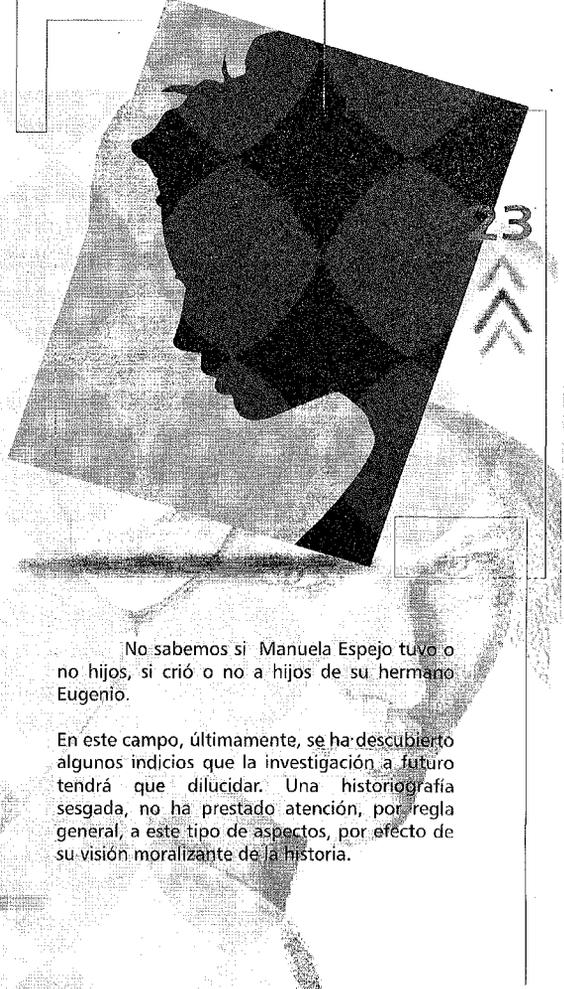
Ha concedido especial relevancia a la permanencia de Eugenio Espejo, acompañado por su hermana: Manuela, en Riobamba, ciudad en la cual la presencia indígena era significativa.

El movimiento indígena ha tenido momentos de esplendor y de repliegue y debilitamiento. No fueron décadas muy favorables a los indios las de finales de la Colonia. Pero la "Defensa de los indios de América", que escribiera Eugenio Espejo, bajo un título poco feliz, al menos para el universo laico que dominó en el siglo XIX y buena parte del XX: "Defensa de los curas de Riobamba", fue un documento invaluable, aunque "olvidado", y en esa tarea le acompañó su hermana: Manuela.

Además, la historiografía ecuatoriana sobre la época ilustrada aún no ha penetrado en el universo indígena de ese entonces. Se conoce poco al respecto.

Deben haber quedado algunos temas sin abordar. El movimiento ilustrado levantó muchas banderas a lo largo de casi un siglo de duración.

Sin lugar a dudas, hay algunos temas que no se abordan en la obra pese a su importancia. Temas de ruptura y enfrentamiento fueron en este entonces, por ejemplo; la formación y educación de los hijos, la maternidad, el enfrentamiento y superación del barroco, la lectura, etc.



No sabemos si Manuela Espejo tuvo o no hijos, si crió o no a hijos de su hermano Eugenio.

En este campo, últimamente, se ha descubierto algunos indicios que la investigación a futuro tendrá que dilucidar. Una historiografía sesgada, no ha prestado atención, por regla general, a este tipo de aspectos, por efecto de su visión moralizante de la historia.

Finalmente ¿Cuál es su visión sobre los
problemas de género en Ecuador?

Erophilia fue víctima de la falta de valoración a que era sometida la mujer en ese tiempo, pero siendo símbolo de esa postergación u "olvido", en el sentido freudiano del término, también ella da testimonio de la capacidad de la mujer para superar esa limitación, a través de la defensa y lucha que realizó ella en diversos aspectos.

Erophilia fue una mujer 'peligrosa', no aceptó costumbres, formas de ver la realidad, normas establecidas que someten a las mujeres a las decisiones establecidas por los hombres y ante lo cual ella no plantea la resignación sino más bien el rechazo y el cambio.

Documentos últimos, que no fueron tomados en cuenta al elaborar esta obra, presentan indicios que ubicarían a Manuela como una entendida, con nivel incluso superior al de su esposo, en cuanto a ciencias naturales.

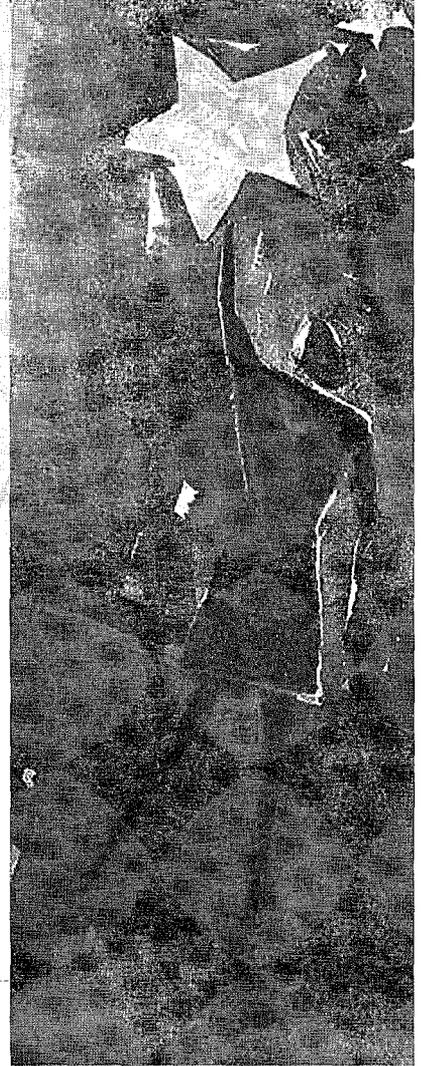
Además, fue una mujer consciente de la minusvaloración a que se sometía a la mujer y de la sobrevaloración en que se movían los hombres. Al respecto, hay textos de Manuela elocuentes y enérgicas palabras de reproche a <<la injusticia del varón respecto de la mujer, injusticia clamorosa, de todos los días y de todos los instantes>>, según ella.

En esta perspectiva cabe resaltar otro rol de Manuela, lastimosamente desconocido. Ella fue la primera escritora, pero también el telón de fondo que se mantuvo incólume a lo largo de las tres generaciones ilustradas que fueron inmoladas en el trajinar de la revolución de la Independencia.

Ella fue parte de los momentos de éxito y esplendor, pero también acompañó al movimiento ilustrado en sus horas de persecución, asesinatos y muerte.

Pero como en otras áreas también en esta, la historiografía ecuatoriana supo concentrar su atención en la vida de los hombres e instituciones sociales, políticas, jurídicas o económicas y 'olvidarse' de la mujer y, especialmente de Manuela y de su presencia histórica.

La historia, la escrita, tiene una deuda aún por saldar: dar con el aporte de la mujer a la construcción de este país. Este rescate es tarea aún por cumplir, sin exageraciones, lirismos o ingenuidades.



SOBRE EL SENTIDO ÉTICO DEL ARTE.



25



Por: Dr. Jorge Ordóñez-Burgos(1)

*"Por medio de la música,
yo remonté el empíreo sobre el mundo,
y después de estudiar muchos discursos,
nada encontré más fuerte que Necesidad,
no encontré como ella un solo fortalecimiento
en las oraciones tracias,
que dicto la vez de Orfeo
en todo lo que Febo concedió a los
Asclepiades como remedio para curar a los
dúlseros mortales."*

EURÍPIDES

REVISTA SOPHIA • EDICIÓN SEMESTRAL • ENERO 2008

Antes de desarrollar el tema que nos ocupa es importante apuntar una serie de prolegómenos que orientarán nuestra reflexión.

• Recordemos que el término "estética" adquiere varios sentidos, además de entenderse como "filosofía de la belleza", "reflexión sobre la percepción"(2) o "filosofía del arte"; también adquiere la significación de "Filosofía de la Naturaleza", teoría de la armonía presente en juegos o arreglos; reflexión enfocada a la secuencia u ordenación de un todo.

En este caso concreto la estética se encarga de elaborar categorizaciones complejas mediante aquello que se encuentra a la mano del filósofo. La famosa *escala de seres* que ha sido desarrollada por no pocos pensa-

dores a lo largo de los siglos, puede entenderse como una muestra clarísima de estética.

La taxonomización de entes rebasa la mera clasificación, su propósito esencial es la comprensión de las interacciones que se dan entre aquellos y, como resultado, llega a conocer al todo (llámesele Ser, universo, naturaleza o Realidad, según el filósofo en cuestión). Metafísica y estética pueden ser asimiladas casi como sinónimos en el contexto descrito arriba.

• ¿Qué es la ética? Es un interrogante que no pocas veces ha sido respondido. Entenderemos a la ética filosófica como la acción personalísima del espíritu que se enfrenta, en soledad, a las encrucijadas de la vida, que van saliendo al paso, vinculadas con la definición de lo que es *lo bueno*.

Los productos de la reflexión ética, pueden transformarse en regla de aplicación colectiva y lindar con la normatividad propia de la ley, de los usos y costumbres que conforman la tradición folklórica de un pueblo, o en preceptos de orden religioso que son abrazados por una comunidad. En ese momento pierden su condición reflexiva y personalista para tornarse en imposición.

El decálogo debe ser aceptado sin réplica por el creyente; la mayoría de las leyes se acatan sin más, aunque en ocasiones no tengan una argumentación sólida que las apoye. Lo anterior no resta importancia existencial a éstas ni al individuo que las sigue, siempre y cuando haya consciencia de las condiciones que imperan en su aceptación.

Los casos enumerados (tradicción, legislación o fe) no pueden entrar de lleno en el contexto de la ética filosófica por carecer del aspecto de enfrentamiento individual con las circunstancias propias del medio. Igualmente, impiden que se de la iniciativa individual por plantear, resolver o cuestionar diversos aspectos de la vida del hombre.

Por ejemplo, la democracia consiste en llevar a cabo consultas para la resolución de diversos asuntos que atañen a la comunidad, no obstante, la democracia no lleva a la votación su propia supresión, la democracia no

se legitima a sí misma mediante un plebiscito. El católico es libre para salir o permanecer dentro de la Iglesia, empero, no se le da la oportunidad de decidir si quiere ser bautizado o no. Paradojas.... no obstante, ¿qué actividad humana carece de ellas? (Inclúyase a la filosofía misma en este saco).

Debe insistirse que este factor no quita trascendencia a los sistemas aludidos, sólo los aparta de un tipo de discurso concreto; gracias a ellos la libertad humana adquiere significación real, dado que el sometimiento de los demonios personales fomenta el crecimiento interno del sujeto. La ética exige, como requisito previo, la movilidad crítica del hombre orientada a definir ideas fundamentales.

• Los valores y principios conductuales que rigen las sociedades no pueden descomponerse en meros impulsos de la subjetividad humana, por el contrario, existe una axiología eterna e irreductible que traspasa los siglos y las épocas, las modas y los caprichos del hombre. Los principios son redescubiertos cada vez que nuevas generaciones viven en el mundo.

La valentía es la misma en **Hamlet** que en **El amor en los tiempos del cólera**, la diferencia es la interpretación que las épocas van dándole, supeditándola a una realidad histórica concreta. En este sentido me adhiero expresamente a la teoría platónica del conocimiento; las acciones e intenciones del hombre, en la medida en que se acercan a notas propias de la valentía (esfuerzo, heroicidad, valor, rebaso de las propias fuerzas naturales), lindarán con el principio mencionado.

De ahí la importancia de la reflexión personal de la ética, tanto en la búsqueda de lo bueno como en la evaluación crítica de los actos. El sujeto sabe de sus circunstancias, de sus intenciones y de su proceder, en esa medida es como podrá elaborar pensamiento ético.

Es muy difícil hablar del pensamiento ético colectivo, dado que cuando se plantean problemas de este tipo una sociedad se convierte en una masa informe y nulificada, cayéndose muy comúnmente en la demagogia y la manipulación.

• La vivencia religiosa, la vivencia estética y la



viviencia ética operan mediante principios muy similares: las tres son la expresión máxima de la posesión de la persona, las tres tienen un factor intuitivo que es imposible definir por mecanismos racionales. Cuando se les intenta traducir a principios lógicos y definiciones exactas pierden por completo su condición existencial. Las tres experiencias dan sentido a la vida humana, las tres conectan al hombre con lo trascendente y eterno, cada una de ellas son tan necesarias como lo son el agua o el pan.

Son el alimento espiritual de los hombres, su presencia reditúa en el capital inmaterial de los pueblos, a pesar de ser una actividad individual, logran que su cultivo dote de trascendencia la permanencia, dentro de este mundo, de quien las practica.

En las tres vivencias mencionadas radica buena parte del sentido de la existencia humana. Dado que no se concretan a meras especulaciones de gabinete, van más allá para instalarse y transitar en la planificación-comprensión-aceptación-modificación de las propias circunstancias.

Expuesto lo anterior daremos inicio a nuestra disertación.

NATURALEZA DEL ARTE

El arte, dentro de Occidente, se ha definido como una de las actividades contemplativas por excelencia. Se le categoriza mediante los siguientes rasgos: no es tarea del arte brindar objetos útiles con un uso determinado, no busca educar, no pretende moralizar, ni emparentar con la ética; no usa la consciencia del espectador porque, dentro de ciertos parámetros, es una puerta abierta a la exégesis libre, más no libertina, de sí misma.



REVISTA SOPHIA, EDICIÓN SEMESTRAL, ENERO 2008

parece un tanto inhumano. Dentro de los países de Occidente, en donde muchas de las actividades de sus ciudadanos son regidas por el hambre de riqueza o por el ultra utilitarismo, debe haber una válvula de escape en la que se desfogue todo aquello que no se hace en otras esferas de la vida; esa puerta es el arte. Desgraciadamente el arte cubre la "cuota" contemplativa de otras áreas como la filosofía, la religión o la ciencia; lo que no se hace en éstas se quiere llevar a cabo de golpe en la obra de arte, se le sobrecarga tornándola artificial, despojándola de gracia y perfección.

Al arte se le ha transformado en un espacio aséptico en donde la higiene que impera no es natural, es resultado de la ficción o la esquizofrenia, por ello, tal asepsia no conduce a la salud, sólo calma el ánimo hipocondríaco de enfermos espirituales. Algunas galerías ubicadas en grandes metrópolis exhiben negocios en vez de productos de la creatividad.

El arte es una de las actividades más nobles y sublimes que el hombre pueda desarrollar, junto con la medicina, el mito, la filosofía y la religión. En este tipo de campos el hombre proyecta lo mejor de su ser en lo producido, la obra de arte es la heredera de la personalidad del creador, independientemente de ser autónoma de quién la hizo, en ella existen notas definitivas del mundo interno del artista.

27
↑
↑
↑

¿Cómo entender la matemática sonora plasmada en las complejas, y en ciertos casos, obscuras obras de Paganini sin la fuerte individualidad que las produjo?

Paganini retó a sus intérpretes futuros, concibió música tan sofisticada que pocos pueden ejecutarla en técnica y espíritu de manera cabal. El significado de las composiciones de este hombre se perdería sin la constante del virtuosismo que no se deja de sentir en cada compás, en cada variación, en cada tema de sus piezas.....

¿Qué sería de la comedia ateniense sin la acción introspectiva de Aristófanes?

¿Cómo entender la esencia de Las Aves,

Pluto, Las Avispas o Las Ranas sin la reflexión profunda del callado comediógrafo ateniense que poco hablaba en público?

¿Cómo definir la sutileza y maestría de las esculturas de Rodin sin la mano genial que moldeó la materia informe que sirve de escaparate para una filosofía de la vida muy elaborada?

La obra recibe el legado de las miserias, virtudes y misterios del creador; la sonata, el poema o el cuadro no son sólo el punto donde son expulsados los demonios internos para que no causen daño, son también el escenario en el cual el hombre plasma su proyecto cósmico, su vida toda, lo más puro de su ser.

Aunque el cuerpo del creador sea polvo, la filosofía de la vida que él elaboró en su obra se mantiene y sostiene a través de los siglos. El espectador que se sitúa frente a un retablo del siglo XVI dista, en costumbres e ideas, de la persona que lo produjo, sin embargo, la sensibilidad del espíritu y la trascendencia de los sentidos hacen que se de la conexión entre las formas y el ser en plenitud de quien contempla.

28



La obra plasma la vida espiritual del artista, y precisamente dentro de esta vida se encuentra la reflexión sobre lo bueno. El arte no se produce para "educar en valores" a los espectadores, el arte transmite la inquietud de búsqueda, no sólo de *lo bueno*, a espíritus rebeldes.

No dicta el camino, sino que sugiere puntos de arranque que se transformarán en vías de andar gracias a la acción exegética del espectador. Hemos de afirmar que el arte no educa en el *sentido doctrinario* o manipulador(3).

El arte estimula la reflexión, el espíritu y el corazón del espectador, los tres son uno, los tres reciben el llamado para volcarse en un micro mundo que necesita ser interpretado. No hay mejor educación, según el proverbio chino, que enseñar cómo pescar; el arte instruye en el ejercicio de la libertad espiritual, en la búsqueda de sí mismo, en la asimilación de mundos, en la

construcción de posibilidades de ser que ofrece la realidad.

El arte puede llegar a ser tan peligroso, para ciertos regímenes, porque despierta la sensibilidad innata en los ciudadanos, los hace ser hombres; por eso puede llegar a ser más temido un poema que un mitin político.

No es de extrañar que en países como el nuestro no se le de importancia real al estudio del arte como parte de la formación de las personas.

El arte es una de las formas más elaboradas para interpretar la Realidad, su complejidad radica en varios puntos: el arte crea y recrea mundos, pero, en este acto preciso, surge la reflexión profunda y abstracta sobre áreas muy importantes de la existencia, (la muerte, el lado oscuro del hombre la naturaleza, lo bueno, lo sagrado.....).

El pensamiento y la emoción guían las armonías, los pinceles o la pluma. No existe arte sin introspección moderada por parte del artista, sin lograr ese punto de equilibrio entre lo interno y las normas impuestas por la materia y el arte mismo.

Igualmente el arte es contradictorio por excelencia, gracias a ello capta aspectos de la vida a los que no podría accederse mediante otros caminos. Por último, he de decir que el arte tiene una faceta muy compleja, en la que la sensibilidad se hace acompañar por la inteligencia más aguda para producir símbolos, éstos son expresión sutil que se instala en lo cotidiano para salir de él, muestra para ocultar... la figura o la armonía son el punto de convergencia donde la contradicción adquiere sentido auténtico; en ese juego de significaciones es donde entra, con muchas más, la reflexión ética.

EL MUNDO DE LOS HÉROES Y LOS DIOS

El genio accede a una realidad que supera lo convencional, lo percedero, las etiquetas que determinan fatalmente el espíritu del clasificador se desvanecen, las normas de la moda resultan ridículas.....

El científico, el profeta, el místico, el filósofo o el artista que han superado las convenciones, el tiempo histórico y las limitaciones personales, llegan a tierra sagrada.

En realidad el Valhal si existe, los Campos Eliseos, acompañados del álamo blanco, no son un mito; son la patria de los genios, ellos han podido conocer el sitio donde el conocimiento de lo eterno no está restringido a la soberbia humana. La axiología rígida, como tal, no tiene mucho sentido en niveles de consciencia tan complejos.

Lo bueno-bello-verdadero-trascendente son uno solo, por tal razón las grandes teorías científicas, las meditaciones teológicas más elaboradas, las reflexiones filosóficas más finas y las obras más perfectas convergen en mantener una *síntesis de valores* indisoluble y compleja.

Los genios son partícipes de esa Verdad revelada a unos cuantos, a la manifestación de lo sagrado como tal; a la trascendencia de la imperfección humana. En la tierra sagrada el tiempo humano, la costumbres, los dictados moralizantes de la sociedad, la tendencia enfermiza por elaborar parcelas epistemológicas que brinden certeza a las mentes débiles pierde sentido.

Los productos de los genios son la prueba más clara de un sitio alejado y cercano del mundo en que vivimos el resto de los mortales. Los genios recrean una y otra vez la proeza de Prometeo.

Dicho lugar está alejado porque resulta inimaginable para nosotros los mortales. Es cercano, dado que la genialidad va acompañada de la gracia, la espontaneidad, la fluidez del espíritu.

Las condiciones humanas descritas por un novelista están a la mano de todos, mas no cualquiera podrá captarlos. La resolución de problemas de ingeniería de construcción resultan tan obvios y evidentes después de haber sido concluidos por el creador de proyectos. La improvisación de un cuarteto de jazz parece tan simple y alcanzable para cualquiera.... ahí precisamente es donde se instala la condición ontológica de la genialidad(4).

ALGUNOS EJEMPLOS DE LA AXIOLOGÍA TRASCENDENTE

Si intentara moncionar todas las obras de arte que dan noticia del viaje a *La tierra de los dioses y los héroes*, de sus autores, seguramente ni la vida ni mi limitadísimo conocimiento sobre arte me bastarían para hacerlo, no obstante quisiera citar algunos ejemplos que son muy importantes para nuestro breve estudio.

Heinrich Reinhold: *Paisaje con campesinas recolectado* *heno*, cuadro pintado en 1819. Representa un estudio sobre la naturaleza, muy completo, emprendido con los ojos del alma en el medio silvestre supera su condición de "cosa" para transformarse en un ser pleno de detalles vivos. La filosofía de la naturaleza para Reinhold es el encuentro del hombre con su esencia, significa una obligación a la que no se puede escapar. Sobre la obra de este artista viene al caso un comentario muy interesante: "Las formas geológicas como meseta, barranco y paredes erosionadas por el viento, están concebidas con una precisión casi científica; las plantas se pueden identificar exactamente tanto en su categoría como en sus detalles botánicos."

Todo esto correspondía al interés que existía en tiempos de Goethe por las manifestaciones de la naturaleza, como la forma de las nubes o las formaciones petreas y volcánicas... Pero y en ello se descubren tanto la sensibilidad poética como la sagacidad analítica de Reinhold: esta transparencia de ninguna manera obstaculiza un seductor ambiente lírico (5).

Sin ánimo de polemizar quisiera comentar que el profundo interés por la naturaleza no es exclusivo del arte alemán del Romanticismo; éste tema es uno de los grandes tópicos del arte de todos los tiempos, guardando en su interior la esencia eterna de la axiología compleja del genio.

A manera de ejemplo quisiera citar unos cuantos casos de artistas-naturalistas que son relevantes. Li Ch'eng pintor chino que vivió durante el siglo X, tiene una obra

29



muy interesante, -tinta china en seda-, en ella se plasma un juego compuesto por árboles retorcidos instalados en un paisaje de riscos escabrosos. Fan K'uan (s. X-XI) se encargó de pintar, en el mismo soporte que Li Ch'eng, un bello arreglo de montañas artísticamente detalladas.

Ch'ü Ting, s. XI, tiene una seda en donde podemos ver un río que bordea montañas orientales. En el caso de los tres chinos se hace gala de la gran maestría de un pincel que no necesita de colores para hacerle evidente la vida al espectador, para situarlo en el ambiente silvestre y dejarle muy claro que el hombre es en verdad pequeño comparado con el cosmos sagrado.

Los árboles, las garzas, los peces y las piedras son líneas del libro de la sabiduría que leen desesperadamente los campesinos o viajeros solitarios que aparecen en las sedas.

Otro ejemplo más de estudios artísticos de la naturaleza, de miles que existen, anteriores al Romanticismo, lo encontramos en los escritos y trabajos de Leonardo Da Vinci. "Aquel a quien no le gusta por igual todo lo que comprende el arte de la pintura no es universal. Hay algunos, por ejemplo, que no se ocupan de los paisajes, considerándolos como objetos de mera y superficial investigación.

Así lo hace nuestro Botticelli, quien afirmó que los estudios de este tipo son inútiles, ya que por el simple hecho de lanzar una esponja empapada en colores diversos hacia una pared se forma una mancha en la que podría vislumbrarse un paisaje pintoresco.

Admito que en esa mancha se podrían imaginar varias cosas si uno las busca, como cabezas de hombre, animales, batallas, rocas, mares, nubes y árboles, lo mismo que oyendo el repique de campanas puede oír uno lo que se le antoje. Sin embargo, aunque esas manchas puedan inspirar cualquier composición, no enseñan cómo completar los detalles.

ESTE ARTISTA PINTÓ PAISAJES MUY VULGARES."(6)

Los detalles de los que habla Leonardo trascienden la delicadeza de la observación del artista para convertirse en una actitud mística ante la naturaleza, la contemplación pura no busca otra cosa que el placer espiritual contradictoriamente compuesto por sencillez y complejidad.

Eso es el arte. Leonardo llevó a tal extremo sus estudios que en el texto citado arriba, dedica una serie de apartados para referirse a los aspectos que el pintor no puede dejar pasar. Sólo mencionaré los títulos de los párrafos por cuestión de espacio: *Representaciones de las cuatro estaciones del año.*

30
 >>>



Del nacimiento de las hojas y las ramas, De la inserción de las ramas en las plantas, De los árboles y sus luces, De los colores accidentales de los árboles en el viento, Fisiología (compuesta a su vez por diversos renglones: ojo humano, lengua, labios /de los músculos que mueven los labios de la boca, embrión y anatomía comparada), Anatomía y movimiento en el cuerpo, Cómo representar la noche y Cómo representar una tempestad.

Hoy en día se habla de la necesidad de la consciencia ecológica como un valor básico de supervivencia humana, es decir, no se voltean los ojos hacia la naturaleza por amor a esta, como lo hicieran los románticos, los chinos o Leonardo. El hombre actual se preocupa por el medio ambiente porque no conviene a sus intereses contaminarlo o destruirlo, dado que él mismo morirá si se sigue con una dinámica de este tipo.

Se ha creado una ciencia encargada del cuidado del medio, en realidad poco es lo que se logra en Occidente. ¿Se ha pensado en educar a los niños valiéndose del arte? La motivación bien dirigida por contemplar insectos, plantas y nubes daría buenos resultados, desgraciadamente los estudios en este campo los entendemos como destazar animales y flores en un laboratorio.

Aquí, en la contemplación de la naturaleza, es donde hay un bastión ético casi inagotable dentro del arte. Relacionarse con el medio silvestre para conocerse a sí mismo, saber que el hombre se adapta más que "domina" a aquello que lo rodea, saber que sólo se está de paso en este mundo y que las montañas, los desiertos y los bosques han visto pasar a miles de sujetos, iguales a nosotros, aquellos permanecen, nosotros, que nos desvivimos por dejar huella, sólo somos dueños de una efímera existencia.

Escuela flamenca del siglo XVI-XVII. Bien conocida es la situación que el antiguo Flandes experimentó de la Edad Media al siglo XVIII. Flandes era un país codiciado por algunos, manipulado desde fuera y sitiado por varios medios durante muchos

siglos.

Contrario a lo que se vive hoy en día en esas tierras, siglos atrás la pobreza estaba instalada en la región, los artistas flamencos no podían permanecer indiferentes ante tal situación. Sus cuadros nos hablan de la miseria, del hambre de los niños y de la injusticia social imperante en la época. Varios fueron los que pertenecieron a la famosa Escuela Flamenca: Lucas Van Leyden, Jan Grossaert, Joos Van Cleve, Pieter Bruegel, Peter Paul Rubens y Anthony Van Dyck.

La obra de estos hombres conjuga diversos elementos muy importantes. El colorido y la gracia italianos, algunos flamencos viajaron a la península para formarse con los grandes artistas del Renacimiento. Igualmente toman la profundidad de personajes como Hugo Van der Goes(7) o Hieronimus Van Bosch, quienes hacen arte germano dotado de características propias de un conjunto de notas distintiva de un sector importante de Europa que reclama su propia identidad. Los artistas germanos del siglo XV luchaban por conseguir que el gótico produjera su siguiente capítulo, un hijo que tendrá su misma génesis pero que caminará por sus propios pies. La crítica social, presente en ambos artistas Van der Goes y Van Bosch, se distingue por presentarse sin censura, la situación política que se vivía en la época, tan podrida que los pintores sólo se encargaban de plasmar la realidad tal como se manifestaba.

31



El Bosco fue una influencia básica para los flamencos, así podemos notarlo en "Paisaje" de Caonelis Van Dalem, pintado en 1564. El juego de tonos pardos expresa las condiciones de pobreza y abandono, no hace falta un trazo más, el maestro se concreta en esbozar el escenario que sirve como morada de la desgracia. La misma miseria, artículo de dominio humano y una de las calamidades de los hombres, se ha establecido para no irse dentro de la patria flamenca. En el paisaje de Van Dalem cabría perfectamente el niño yuntero de Miguel Hernández.

Más que moralizar, el genio flamenco invita a reflexionar sobre uno de

los interrogantes que articula la ética: ¿Qué es el hombre? Después de responder a ella las denuncias y señalamientos vienen uno a uno en cascada; el arte, en su condición de fomentadora del pensamiento sano, hace que el espectador pose los ojos en sí mismo y se de cuenta cómo se destruye y humilla sin piedad.

No es el niño que mendiga, no es la campesina prostituida, no es el viejo sin esperanza, es el hombre que permite que se llegue a tales extremos. El arte, como ya se dijo antes, no adoctrina, muestra para quienes puedan y quieran ver.

El cine yugoslavo de nuestros días. Por desgracia es poco lo que sabemos de historia, cultura y filosofía de los países de la "otra" Europa. La guerra de los Balcanes que se ha desarrollado desde 1991 se conoce por meras referencias indirectas. La pregunta que una y otra vez asalta mi mente es ¿cómo viven esas personas? ¿cómo piensan?

Son escasas las referencias con las que puede contarse, la principal barrera para ello es la lengua; en un intento por recopilar lo más que se tiene a la mano he encontrado un par de filmes muy profundos que plasman la Filosofía de la Historia de un pueblo. El primero de ellos se intitula **Barril de Pólvora**(8) y el segundo

El Sótano(9). Es increíble la forma en que la violencia cotidiana de los países balcánicos es expresada por medio de imágenes que muestran, en el caso de **Barril de Pólvora**, la manera en que los ciudadanos se matan a sí mismos en las urbes. Se ignoran la amistad, la piedad por el sufrimiento ajeno, el miedo al infierno y el respeto por las mujeres. La agresividad ciega guía a las personas a la muerte en vida.

Cada cual pretende vengarse del vecino, desquitar su odio contra la vida por haberlo situado en esa zona del mundo. Los Balcanes son el culo del mundo, afirma categóricamente uno de los personajes que se dedica al tráfico de armas y drogas; Yugoslavia, agrega, es una hemorroide infecta y pestilente.

El Sótano plasma la historia de una Yugoslavia sangrante, moribunda, enferma de soledad y dolor; la película denuncia los saqueos sistemáticos que ha sufrido la región. Los signos políticos cambian, comunistas, nazis, comunistas de la postguerra dirigidos por el general Tito, la ONU, Francia, Inglaterra, la OTAN... los Balcanes son un mercado de las peores miserias del Occidente. **Sótano** habla de la condena que un pueblo, ignorante de sus raíces, se impone a sí mismo: repetir lo ya vivido una y otra vez.



El sótano "geográfico", como se muestra en el filme, la parte subterránea de una casa, es el símbolo perfecto para referirse a la inconsciencia histórica de la colectividad. La frase que cierra la trama es proféticamente dolorosa y se pronuncia en una escena cargada de desesperanza. Después de haber vivido las guerras del siglo XX, los muertos de las diversas contiendas se reúnen en un llano, junto a un río, allí celebran con vino y música caótica el reencuentro.

En ese pedazo de tierra, que se desprende del suelo firme para convertirse en un islote flotante a la deriva de las aguas, se genera la patria reconstruida, eterna e ideal. Ahí va en potencia la guerra que volverá a ser la tinta con la que se escriban las páginas de la historia balcánica.

"Aquí construiremos nuevos hogares con techos rojos y chimeneas que anidan las cigüeñas, con puertas abiertas para los invitados. Agradecemos a la tierra por el alimento y al sol por su calor. Y al campo por recordarnos el verdor de nuestro hogar al contarnos a nuestros hijos historias como cuentos. "Había una vez un país..."

La historia oficial de la política y la sociedad de Yugoslavia es una referencia constante a la edad de oro; ya cuando se habla de los orígenes primitivos de las naciones que componen la exrepública, haciendo evocaciones de un pasado romántico y heroico mediante el cual se justifica la existencia de pequeños feudos (Montenegro, Macedonia, Serbia, Bosnia.....).

Así es como una región se convierte en el origen mismo del universo. Ya manipulando la realidad de los hechos que hicieron nacer a la artificial república yugoslava y cuyas repercusiones no dejan de sentirse a la fecha. En este sentido la reflexión ética que propone el cine yugoslavo trata fibras muy sensibles del alma, escarba en lo más hondo del espíritu para encontrar la esencia de la angustia, la soledad que un país entero puede sufrir, el odio, los ultranacionalismos fantasiosos y demagógicos.

¿Necesitamos elementos más claros que éstos para hacer referencia del contenido ético del arte? ¿La revisión artístico-filosófica de la historia puede ser más profunda? Este tipo de obras llega a tocar valores eternos tan claros que, a pesar de tratar la situación concreta de un pueblo específico, invita a pensar a los habitantes de otras latitudes.

De cierta forma el africano, el meso oriental o el latinoamericano pueden verse identificados de alguna manera con las miserias humanas ahí plasmadas.

Tanto la pintura flamenca como el cine yugoslavo emprenden una de las investigaciones más profundas que el arte puede llevar a cabo: la compresión del hombre. Así como Leonardo hablaba de la necesidad de conocer los músculos del cuerpo humano para plasmar con exactitud sus movimientos, de igual suerte el artista debe conocer el interior del hombre para poder hablar de sociedades de forma integral.

Ciertamente el arte tiene una faceta imitativa, pero también tiene otra recreativa, en el sentido que reelabora ambientes, en este caso la psicología, para darle completitud a la obra. Bien poco tiene la música, la literatura o la pintura de descriptivas,

cuando lejos se encuentran de reproducir estados de ánimo; ellas interpretan mediante el conocimiento profundo de las cosas y los seres, lo hacen para instalarse en la esencia de éstos.

CONCLUSIÓN

Hemos de decir que es poco lo que el hombre hace, como colectividad, por justificar su presencia en el mundo. El arte hace que afloren los sentimientos más nobles del ser humano; ya en el proceso de creación, ya cuando se completa la hazaña de la exégesis de la obra por parte del espectador. En este sentido el hombre se inicia en la búsqueda de lo eterno, entre otros medios, por el arte.

En mi condición de creyente considero que el arte es una de las tantas maneras en que lo sagrado es revelado al hombre, no importando el nombre con el que se invoque a Dios, trascendiendo los convencionalismos históricos el arte enriquece la vida en este planeta. Es en esa revelación en donde se alcanza la plenitud de la vida y los valores en conjunto surgen sin distinciones: lo bueno, lo bello, lo verdadero, lo santo... se resumen en lo sagrado-eterno.

En el momento en que se crea el arte, el hombre se eleva sobre el mundo y se eleva sobre el mundo. El arte es una forma de vida que se eleva sobre el mundo y se eleva sobre el mundo. El arte es una forma de vida que se eleva sobre el mundo y se eleva sobre el mundo.

Albert Camus
El mito de Sísifo

33
↑
↑
↑

NOTAS

1) Chihuahua, México (1973). Doctor en Filosofía. Profesor-investigador de la Universidad Autónoma de Ciudad Juárez. Titular de las cátedras de **Historia de las Religiones**, **Historiadores griegos de la Antigüedad** o **Historia de la Filosofía**. Líneas de investigación: Relaciones entre la medicina hipocrática y la medicina y filosofía egipcias y Romanticismo alemán. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores de México.

(2) Es bien conocida la definición que desarrolla Kant en **Crítica de la Razón Pura**: "llamo Estética trascendental a la ciencia de todos los principios a priori de la sensibilidad. Debe, pues, existir una ciencia que construya la primera parte elemental trascendental, y opuesta a aquella otra parte que tiene por objeto los principios del pensamiento puro y que se llama

Lógica trascendental." **ESTÉTICA TRASCENDENTAL**, 1. Kant y los filósofos germanos tomaron el término *Asthetik* del vocablo griego: *tó alósvhrion* "órgano de los sentidos" (cf. Arist. Sobre el alma, 412b 32, Chrysippos Estoicos, 2. 101, Plotino *Iudic.*, 5.19). En la *Hélide* se identificaba al pecho como el centro donde se concentran las emociones y sensaciones, de ahí que el término "estetoscopia" adquiera, siguiendo literalmente la etimología, una significación plena.

De este vocablo señalado se derivarán otros en lengua griega, v. gr.: i) 7a) "percepción sensorial" (cf. Protágoras B1, Chrysippos, Estoicos, 2.90 y Plotino, 4.7.15). ii) "Capacidad de percepción sensorial" (cf. Gorgias B3); este sentido adquiere una connotación astronómica muy específica en Aristarco, *Sam.* 4: "al nivel de la percepción visual". ii) "sensación concreta", "sensación como contenido opuesto a la oscura mental" (lectura seguida por Kant), (cf. Arist., Sobre el alma, 432a 9 y *Metafísica*, 1010b, 32) iii) "acción de percibir por medio de los sentidos, opuesto al verbo *gignwskw*". (cf. *Critias*, B 32); ii) "percepción intelectual que es el resultado de un proceso cognoscitivo sensorial: darse cuenta, enterarse, conocer." (cf. *Lucíadas* 4.44, 4.66, 2.51, 1.47, y 7.2). iv) *no ver, no percibir*" (cf. Herodiano Gramático, Schmen, 6), -curiosamente, este verbo también puede adquirir el significado de "exhalar o morir". v) "el que percibe por medio de los sentidos" (cf. Platón, *Teeteto*, 160 d.). vi) "perceptible a través de los sentidos" (cf. Gorgias, B4). vii), "que percibe por los sentidos, sensitivo" (cf. Platón, *Timco* 67a, *Teofrasto*, *Sens.*, 29.)

(3) Téngase como ejemplo el "arte" del cartel dentro de la China maoísta, la URSS stalinista o la Alemania Nazi. A manera de muestra quisiera citar algunas ideas de Mao Tse Tung expresadas en un discurso político: "Nuestra literatura y nuestro arte sirven a las grandes masas del pueblo, y en primer lugar a los obreros, campesinos y soldados; se crean para ellos y son utilizados por ellos... Nuestros trabajadores de la literatura y el arte tienen que cumplir esta tarea: tienen que cambiar de posición, pasarse gradualmente al lado de los obreros, campesinos y soldados, al lado del proletariado, adentrándose en ellos, incorporándose a la lucha práctica y estudiando el marxismo y la sociedad. Sólo así podremos crear una literatura y un arte verdaderamente al servicio de los obreros, campesinos y soldados, una literatura y un arte verdaderamente proletarios." -El subrayado es mío. "Intervenciones en el Foro de Yenán sobre Literatura y Arte", mayo de 1942 (Obras Escogidas, Tomo II). Igualmente mucho de lo producido por Hollywood, en lo personal no considero que filmes elaborados para vender sean arte, es muestra clara de la persuasión y adoctrinamiento políticos llevados a niveles muy descartados.

(4) Muchas mentes brillantes han dedicado su talento a meditar sobre la gracia, un par de referencias importantes podrían ser la *Guitarra del Mesón* de Antonio Machado, y "Cómo escribir un artículo para la *Blackwood*" de Edgar Allan Poe.

(5) El arte en los tiempos de Goethe, p. 59.

(6) *Cuaderno de Notas, Arte*, I) bolánica.

(7) (1440-1482), es uno de los pintores holandeses "primitivos más importantes", su obra tiene un gran contenido social, se distingue por ser el primero en

mostrar a detalle la miseria de los campesinos. (8) 1995. Filme basado en el guión de Dejan Dukovski y Goran Paskaljevic, dirección de Goran Paskaljevic. Producida por Eurimages y Canal + 4. (9) 2000, inspirado en el guión de Dusan Kovacevic y Emir Kusturica. Dirigida por Emir Kusturica. Producida por Giby 2000 y Pandora Film Novofilm.

BIBLIOGRAFÍA

1. Aristóteles: *Poética*. UNAM. México, 2000. Edición bilingüe griego-castellano, traducción de Antonio Gómez Robledo].
2. *El arte en los tiempos de Goethe*. CONACULTA/INBA/Candicci Editores. México, 2000.
3. Bretón André: *Primer Manifiesto Surrealista* (1924) (<http://www.analitica.com/va/arte/portafolio/2006001.asp>).
4. *Bucólicos griegos*. SEP. México, 1984. [Traducción de Ippandro Acaico].
5. Chuaqui Carmen: *Ensayos sobre el teatro griego*. UNAM. México, 2001.
6. -----: *Musicología griega*. UNAM. México, 2000.
7. *Corán*. Plaza & Janés. Barcelona, 1999. [Traducción y prólogo de Juan Vernet].
8. Da Vinci Leonardo. *Cuaderno de Notas / El tratado de pintura*. Edimat. Madrid, 2002. [Traducción de José Luis Velaz y Diego Antonio Rejón].
9. Descartes René: *Compendium of music*. American Institute of Musicology. Estados Unidos, 1961. [Traducción al inglés de Walter Robert].
10. Dilthey Wilhelm. *Introducción a las ciencias del espíritu. Obras de Dilthey, tomo I*. FCE. México, 1978. [Traducción de Eugenio Imaz].
11. *Entrevista del Spiegel a Martin Heidegger*. [Traducción de Ramón Rodríguez]. http://personales.ciudad.com.ar/M_Heidegger.
12. Gaos José: *Antología del pensamiento de lengua española*. Universidad Autónoma de Sinaloa. Culiacán, 1982.
13. Goethe Johann Wolfgang: *Obras Completas, 3 Tomos*. Aguilar. Madrid, 1990.
14. Herder Jahann Gottlieb: *Abhandlung über den Ursprung der Sprache*. <http://www.gutenberg.aol.de/herder/sprache/sprach01.htm>
15. -----: *Journal meiner Reise im Jahr 1769*. <http://www.gutenberg.aol.de/herder/jour1769/jour1769.htm>
16. -----: *Obra selecta*. Alfaguara. Madrid, 1982. [Traducción de Pedro Ribas].
17. Paz Octavio: *Libertad bajo palabra: obra poética (1935-1957)*. FCE. México, 1996. Asueto (1939-1944).
18. Reyes Alfonso: *Obras Completas Tomo I: Cuestiones estéticas, capítulos de literatura mexicana, varia*. FCE. México, 1976.
19. Ricoeur Paul: *Teoría de la interpretación*. Siglo XXI. México, 1995.
20. Rhode Erwin: *Psiqué, la idea del alma y la inmortalidad entre los griegos*. FCE. México, 1948. [Traducción de Wenceslao Roces].

CURIOSIDADES LÉXICAS

(II PARTE)



Por: Ph.D. Fernando Miffo-Garcés
Universidad Católica del Ecuador

Presentamos a continuación, la segunda parte, de algunas curiosidades respecto a ciertas palabras del idioma español. Su categoría gramatical, origen, acepción aceptada, uso común, observaciones respecto a su uso en varios países latinoamericanos, derivados solo usados en Sud América y, para muchas de ellas, su equivalente en alemán, francés, inglés e italiano.

AJÍ s/m Planta solanácea de tipo herbáceo, cuyo fruto se usa como condimento en la cocina (*Capsicum anuum*). || Fruto de esa planta, es muy picante y de color verde o rojo. || Salsa o comida preparada con ese fruto.

Proviene de *ají* del taíno de Santo Domingo. Hay muchas personas que creen que el *ají* es de origen asiático, por la importancia que ha adquirido en la comida de esos países, o andino de origen quechua o incaico, pero su verdadero origen es el señalado anteriormente.

En América hay muchas variedades de **ají**, algunas de las cuales reciben nombres que se los atribuye a lo intenso del sabor picante que tiene: por ejemplo en Argentina y Uruguay

hay el ají putaparió y el **ají de la mala palabra**.

Hay expresiones en Argentina, Uruguay, Colombia, Ecuador, etc. que usan la palabra **ají** para indicar enfado, furia irritación: como **estar hecho un ají**, estar muy enfadado o irritado; **ponerse como un ají**, ponerse furioso y reaccionar de un modo violento o encendersele a alguien la cara por vergüenza, enfado, etc.; **ser más bravo que un ají**, ser una persona fácilmente irritable y que reacciona de un modo violento; **hacerse alguien un ají**, avergonzarse.

En Cuba, **estar de ají para el perro** significa ser o estar fea y poco atractiva una persona o estar muy difícil una situación, especialmente en el aspecto político o económico.

El plural de **ají** es ajís o ajíes, debe evitarse el uso de *ajíses*.

Es interesante anotar que según el Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española la palabra **ajíaco** derivada de **ají** es una salsa cuyo principal ingrediente es el **ají** y es una "Especie de olla podrida usada en América, que se hace de legumbres y carne en pedazos pequeños, y se sazona con **ají**"

En Ecuador el **ajíaco** es una sopa de papas, salsa de maní, chochos, plátano y servida en un plato con una hoja de lechuga al fondo y aguacate, es deliciosa para los paladares más delicados. En Colombia es una sopa espesa, típica del altiplano colombiano, cuyos principales ingredientes son diversas clases de papa, carne de pollo, maíz tierno y hojas de guasca. También hay en Colombia el **ajíaco de plátano**, que es una especie de **ajíaco** cuyo principal ingrediente es el plátano.

Hay muchos platos típicos ecuatorianos que se preparan con **ají**, así por ejemplo **ají de carne, ají de pollo, ají de cuy, ají de librillo, ají de uñas**, este último se llama así porque las papas pequeñas con las que se lo prepara luego de cocidas se las pela con las uñas. En Ecuador, además, *comida mala con ají resbala*.

En Colombia si un asunto se *vuelve un ajíaco*, significa que se ha formado un lío o un barullo tamaño.

En Cuba, además de un plato preparado con diversas viandas hervidas y carne, un **ajíaco** es un conjunto de muchas cosas desordenadas y el estar en el ajíaco es estar entre los que participan en un asunto o tienen información precisa acerca de éste.

Alemán: Paprikaschote / Francés: Piment d'Inde / Inglés: Red pepper, chili / Italiano: Peperoncino

ALCOHOL *s/m* Líquido incoloro, inflamable y de olor fuerte y característico que se origina por la fermentación de determinadas sustancias azucaradas o que se obtiene por destilación de otros líquidos. Tiene usos industriales y domésticos, especialmente como combustible y desinfectante. II Nombre genérico para las bebidas alcohólicas. II Sustancia orgánica compuesta de uno o varios grupos hidroxilos unidos a otra estructura molecular abierta.

Proviene del árabe vulgar *kohól* que era como se llamaba un polvo muy fino de antimonio empleado por las mujeres para embellecerse los ojos. Más tarde se extendió el significado de la palabra para designar a cualquier esencia obtenida por trituración, sublimación o destilación.

En Ecuador, **conservarse en alcohol** es comportarse de manera correcta y responsable una persona, y en Cuba, es conservar muy buena salud una persona a pesar de su costumbre de tomar bebidas alcohólicas en exceso. Ecuador y Cuba, la misma expresión significa conservarse joven una persona. En Cuba, la expresión **¡ni te lo laves que no hay alcohol!** se usa para advertirle a una persona que no tiene ninguna posibilidad de resolver o lograr algo determinado.

En Ecuador y Argentina, *alcoholizado* se refiere a una persona que se encuentra en estado de ebriedad, y en Uruguay y Argentina, *alcoholista* es una persona que padece de alcoholismo, es decir un *alcohólico*. *Alcoholizarse*, en cambio, es, en Argentina, ponerse ebrio.

Si usted va a Argentina, puede pedir alcohol compuesto, que es una bebida alcohólica de elaboración casera, que se prepara a base de alcohol puro, sin rebajar, al que se le agregan hierbas aromáticas, especialmente poleo.

Alemán: Alkohol / Francés: Alcool / Inglés: Alcohol / Italiano: Alcole

ALEVOSÍA *s/f* Agravante de la pena para quien comete un delito pensando que éste no tendrá consecuencias negativas para él. II Traición.

Proviene probablemente del árabe *áyb* que luego se convirtió en *al'áyb* que significa vicio, defecto o acción culpable.

Alemán: Hinterlist / Francés: Perfidia, trahison / Inglés: Treacherousnes / Italiano: Tradimento.

ALHARACA *s/f* Manifestación exagerada o excesiva de un sentimiento o una actitud.

Proviene del árabe *haraka* que significa movimiento, emoción, agitación.

En Ecuador, se usa también la variación **alaraca**, y significa, además, una importancia exagerada que se da a una noticia o a un suceso, o un ruido fuerte y continuo, generalmente el producido por varias cosas que suenan al mismo tiempo. Como adjetivo, al referirse a una persona, significa que suele exagerar en sus reacciones o llamar la atención por ser muy bullicioso y exagerado o por vestir de manera poco tradicional, en ese caso se usa también *alaraquiento* o *alharaquiento*.

En algunas partes de Colombia se lo usa como masculino *alharaco*.

Es interesante anotar que es muy difícil encontrar el equivalente de esta palabra en los idiomas en los que se da equivalencias en este artículo. Generalmente se lo traduce con frases completas, como en francés *grand bruit pour peu de chose*.

ALMOHADA *s/f* Especie de saco de tela, relleno de cierta materia blanda que se coloca en la cabecera de la cama para apoyar la cabeza y mantenerla algo más elevada que el resto del cuerpo.

Proviene del árabe *muhádda* derivado de *hadd* mejilla, parece que literalmente el significado era *colchón pequeño para reclinar la mejilla*.

Derivado de **almohada** es *almohadilla*, que en Ecuador, Colombia, Uruguay y Argentina es un pequeño cojín que se utiliza para clavar en él agujas y alfileres o también una caja pequeña que contiene una esponja impregnada de tinta que sirve para humedecer un sello antes de aplicarlo sobre un papel o superficie.

La palabra *almohadilla* se usa en Cuba para designar a una especie de **almohada** cuadrada, de poco espesor, que se fija en cada base de béisbol, que debe ser tocada por el jugador para que la carrera sea válida. En Cuba se usa *almohadilla sanitaria* para designar al apósito de material absorbente que llevan las mujeres durante la menstruación.

Otra acepción usada en Colombia para *almohadilla* es: Utensilio consistente en una especie de cojincillo de material esponjoso, que se emplea para borrar los tableros o pizarras.

Alemán: Kopfkissen / Francés: Oreiller / Inglés: Pillow / Italiano: Guancialet.

AMNISTÍA *s/f* Perdón concedido a los presos condenados por determinados delitos, especialmente los de tipo político.

Proviene de la palabra latina *amnestia*, que se derivó de *mens*, mente, con el prefijo privativo *a-*. De ahí se derivó *amnesia*, olvido, y **amnistía**. La diferencia es que la primera palabra denota un 'olvido total' y *amnistía* significa sólo el olvido de los delitos cometidos. Puesto que se olvidan los delitos, el condenado por ellos es perdonado.



38
 ↑
 ↓

No debemos confundir **amnistía** con **indulto**, ya que en este último se anula la pena, pero el delito permanece, en cambio en el primero, el delito se olvida, desaparece y por lo tanto la pena también.

Alemán: Amnestie / Francés: Amnistie / Inglés: Amnety / Italiano: Amnistia.

ANIMAL s/m Se aplica a los seres vivos orgánicos que pueden moverse por su propio impulso.

Proviene del latín *animalis*, que se originó en *anima*, alma.

En Argentina se llama *animalero* a la persona que tiene un especial cariño por los animales. En Cuba se usa la palabra **animal**, además, para referirse al miembro viril, aunque hay unas treinta y seis o más formas de referirse a él.

En Ecuador, en algunos lugares se usa en forma despectiva el término **animal de monte** para referirse a una persona que suele comportarse de forma grosera y ordinaria

Alemán: Tierisch / Francés: Animal / Inglés: Animal / Italiano: Animale

ARCHIVO s/m Lugar (habitación, armario dependencia, etc.) donde se guardan de forma ordenada documentos o expedientes. || Conjunto de documentos o expedientes guardados en esos lugares. || Documento o conjunto de datos almacenados en el disco de un ordenador en unidades diferenciadas.

Proviene del latín tardío *archivum* y éste del griego *arkheion*, residencia de los magistrados. El conjunto de documentos públicos que se guardaban en el *arkheion* se llamaba *ta arkheia* y de ahí nació *archivum*.

En Ecuador cuando se habla de un asunto y se dice que está *archivado* significa que está *olvidado*. En Colombia al referirse a una persona como *archivado* significa *inútil, retirado, arrinconado, olvidado*.

Alemán: Archiv / Francés: Archives / Inglés: Archives / Italiano: Archivio

ARGENTINA Estado de América del Sur, lindante con Chile, Bolivia, Paraguay, Brasil, Uruguay y el Océano Atlántico.

Proviene del latín *argentum*, plata, y de su adjetivo *argentinus*. Sebastián Gaboto al pasar por el gran río, llamado por los indígenas Paraná-Guazú, al ver que estos tenían plata lo llamó Río de la Plata. Aunque más tarde se supo que la plata no provenía del río, sin embargo se conocía la república como República del Plata, hasta que el poeta Barco Centenero escribió un poema llamado *La Argentina*. Nombre que se adoptó para ese lugar.

En la propia Argentina y en Uruguay, se usa la expresión *vos, argentino*, para aconsejar o advertir a alguien que se mantenga ajeno a un problema o que se desentienda de sus consecuencias. También se usa *yo, argentino* para señalar que uno está o se mantiene al margen de un problema y no asumirá responsabilidades o compromisos.

ARMIÑO s/m Mamífero carnívoro de pequeño tamaño, de piel suave y muy apreciada, que varía desde el color pardo en verano al blanco en invierno, excepto la punta de la

cola, que siempre es negra.

Proviene probablemente del latín, según Corominas (1980: 62), *armenius mus*, rata de Armenia, aunque en realidad provenía de Rusia y Asia, pero Armenia era más conocida en Occidente en la Edad Media.

En Ecuador hay una canción popular en la que en uno de sus versos dice: *deja posar mis labios, sobre tu piel de armiño*, para indicar apreciación, blancura, suavidad, limpieza o pureza, con esa palabra se expresa mucho romanticismo y significado.

Alemán: Hermelin / Francés: Hermine / Inglés: Ermine / Italiano: Ermellino

ARREPENTIRSE *refl* Sentir alguien pesar por haberse comportado de cierta manera o por no haber actuado cuando era necesario. II Cambiar alguien de opinión, o volverse atrás, abandonando un compromiso, una promesa o un pacto.

Proviene del latín tardío *paeniter*, pesar, pena; con el prefijo *a-*, causar, y *re-*, totalmente. Su origen era religioso, sentir un gran pesar, *pena por haber pecado*. Actualmente tiene las acepciones indicadas.

En Cuba se dice *darse una arrepentida*, en lugar de **arrepentirse**.

Alemán: Bereuen / Francés: Se repentir / Inglés: To repent / Italiano: Pentimento.

ARROBA *s/f* Medida rural de peso que oscila entre los once y medio y los doce quílo y medio, según las regiones. II Medida rural de capacidad, utilizada para líquidos, que varía de región en región. II Símbolo usado en las direcciones de correo electrónico, para separar la identificación del usuario de la de la máquina o proveedor utilizados.

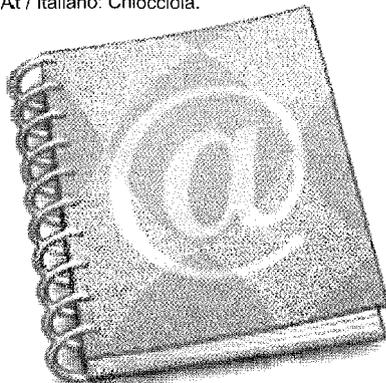
Proviene del árabe *ruba*, cuarta parte, ya que es la cuarta parte de un quintal.

En Colombia *arrobear* es recolectar café, a un determinado precio por **arroba**, y *arrobeo* es la acción de recolectar café por **arrobas**. En Cuba, *arrobaje* es la cantidad de un producto, especialmente de caña de azúcar, medida en **arrobas**.

El signo @, que llamamos **arroba** en español, fue usado desde la Edad Media para representar la preposición latina *ad*, a, ante, contra, y desde la invención del Internet se lo usa para separar la identificación del usuario de la de la máquina o proveedor utilizados.

Puesto que lo importante actualmente es el signo @, damos su equivalencia en los diversos idiomas.

Alemán: Klammeraffe / Francés: Arrobe / Inglés: At / Italiano: Chiocciola.



ASPIRINA *s/f* Medicamento formado por la síntesis del ácido acetilsalicílico, muy empleado para combatir el dolor y la fiebre.

Proviene del nombre de una planta llamada *Spirea ulmaria*, de cuyas flores se extraía una sustancia que ayudaba a calmar el dolor, con el prefijo privativo griego *a-*. El nombre *aspiraea*, del cual se formó el nombre alemán *aspirin*, quería significar que el producto no contenía dicha flor o la sustancia de la flor, puesto que era un producto químico desarrollado por los laboratorios Bayer. La palabra fue adoptada en España como **aspirina**, y más tarde el nombre de marca se convirtió en genérico para cualquier producto que contuviera ácido acetilsalicílico.

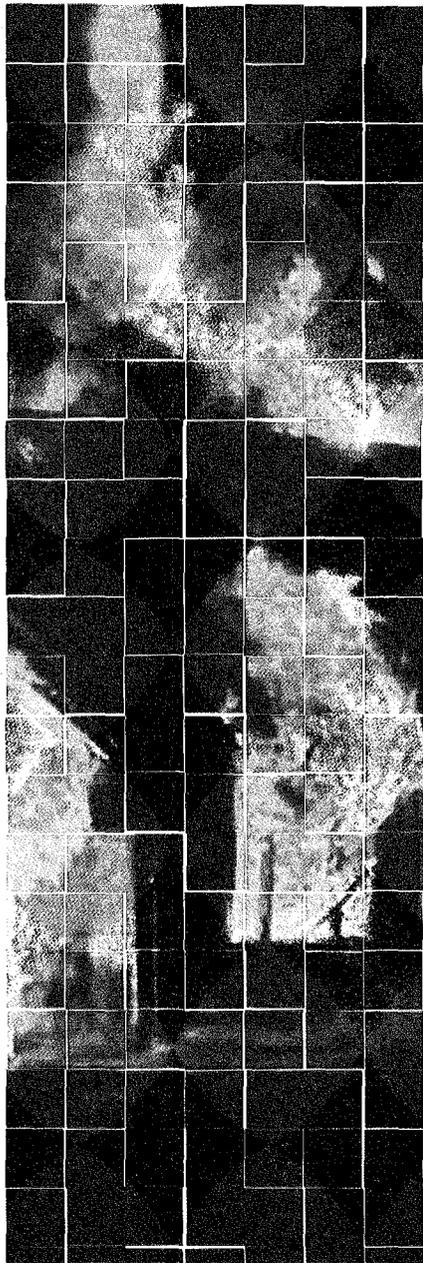
En Cuba se llamaba humorísticamente **aspirina** a un autobús pequeño que, a fines de la década de los ochenta, recorría la ruta habitual de un autobús interurbano para reforzar el servicio de transporte en las horas pico.

En los últimos años, la aspirina se ha puesto muy de moda, pues se dice que tiene otras propiedades, como la de ayudar a la circulación de la sangre e impedir la formación de coágulos. Incluso se afirma que puede actuar en la prevención de ciertos tipos de cáncer.

Alemán: Aspirin / Francés: Aspirina / Inglés: Aspirin / Italiano: Aspirina

BIBLIOGRAFÍA

- * Alcalá-Zamora, Pedro, Diccionario francés – español y español – francés, Barcelona, Editorial Sopena, 1979.
- * Cordero de Espinosa, Susana, Diccionario del uso correcto del español en el Ecuador, Quito, Editorial Planeta, 2004.
- * Corominas, Joan, Breve diccionario etimológico de la lengua castellana, Madrid, Gredos, 1980.
- * Diccionario enciclopédico básico, Valencia, Editorial Alfredo Ortells, 1981.
- * Haensch Günther, Diccionarios modernos Herder. Inglés, inglés – español, español – inglés, Barcelona, Editorial Herder, 1981.
- * Haensch Günther y Werner Reinhold, Nuevo diccionario de americanismos. Tomo I, Nuevo diccionario de colombianismos, Bogotá, Instituto Caro y Cuervo, 1993.
- _____, Nuevo diccionario de americanismos. Tomo II, Nuevo diccionario de argentinismos, Bogotá, Instituto Caro y Cuervo, 1993.
- _____, Nuevo diccionario de americanismos. Tomo III, Nuevo diccionario de uruguayismos, Bogotá, Instituto Caro y Cuervo, 1993.
- _____, Diccionario del español de Cuba, Madrid, Gredos, 2000.
- * Langenscheidt, Langenscheidts Universal – Wörterbuch, Spanisch, Spanisch – Deutsch, Deutsch – Spanisch, Berlin, Langenscheidt, 1987.
- * La página del idioma español, diversas fechas, <<http://www.elcastellano.org>>
- * Miño-Garcés, Fernando, Nuevo diccionario de ecuatorianismos, En proceso de publicación.
- * Real Academia Española, Diccionario de la lengua española, Madrid, Vigésima segunda edición, 2001.
- _____, Diccionario panhispánico de dudas, Bogotá, Santillana, 2005.
- * Sanchez, Aquilino, Gran diccionario de uso del español actual, Madrid, SGEL, 2001.



in memoriam

FOR EL CAMINO DE LAS QUIMERAS

Para Quiénes...

Fundiré en el fuego
de tu belleza el recuerdo
de mi vida
fabricaré yo un caliz de cristal
en donde juntos, como
el ustorio racimo de la vid,
en donde juntos, así como
nuestras amor...

Será una copa sacra. Labios de cristal
no mojarán en ella
decorarán sus bordes lindos gametas
como tus labios habrá pedregal
y en su fondo un zafiro que lidie
como tus ojos...

El sortilegio
declinará; La magia de nuestro amor
tendrá un veneno de sacrificio
la última gota
la absorbaremos locos, mezclada con vino
la copa rotará
se perderá camino de las quimeras
tú estarás medio muerta. Mi último beso
morirá en tus orejas
mi último beso
se alejará; camino de las quimeras...

por el camino de las
quimeras

ARTURO BORJA
EL DRAMA DE UNA GENERACIÓN

Por: Jahir-Emilene
Para Elizabeth

Quando, *"La noche voluptuosa sube, -Sosegándolo todo, hasta el hambre, -Borrándolo todo, hasta la vergüenza, -El Poeta se dice: ¡"Finalmente"!- ¡Oh, refrescantes tinieblas!"*(1). Tenues olores, de cuyo elogio a la locura, a la fatigosa manera de vivir, al tedio de la estupidez humana y del aislamiento no por afición sino por vocación, participan Arturo Borja, Humberto Fierro y Ernesto Noboa y Caamaño denominados por Raúl Andrade la "Generación Decapitada", genuinos representantes de la lírica ecuatoriana del siglo XX.

42

Clareaba el día cuando el hastío, la soledad y la nostalgia cortejaban ya la infeliz niñez de Arturo Borja (1892) rasgos que ni su prestigioso apellido y acomodada familia pudieron calmar. Por aquellas insospechadas situaciones y buscando recuperar la visión que uno de sus ojos, accidentalmente, se había lastimado con su propia pluma, el aún "infante" se embarca rumbo a París, cuna del arte, la pasión, la literatura exclusiva y la "modernísima poesía", en busca de recuperación.

No tardó en dominar la lengua parisina y beber la poesía de los parnasianos y simbolistas franceses: Baudelaire, Mallarmé, Verlaine, Rimbaud, Lautreamont y Robert de Montesquieu. *Indiferente tiene mi herida abierta/ el dorado veneno que me dio esa mujer:/ Voy a entrar al olvido por la mágica puerta/ que me abrirá ese loco divino: Baudelaire!*

Joven apasionado, polémico y de constantes depresiones, capaz de abolir los cánones y valores, principios y normas

tradicionales. Sus primeros versos publicados reflejan la inconformidad con su sombría y hastiada existencia, su inadaptación al trivial movimiento social que junto a ella vio morir su "alegría juvenil", ascender a la desesperación, caer en la nostalgia y sumergirse en la bendita locura: *¡Madre Locura! Quiero ponerme tus caretas. /Quiero en tus cascabeles beber la incoherencia, / Y al son de las sonajas y de las panderetas/ Frivolizar la vida con divina inconsciencia. / Y por esto, Locura, yo anhelo tu remedio, / que disipa tristezas, borra melancolía,/ y puebla los espíritus de olvido y alegrías...!*

El dolor, la tristeza y la melancolía empiezan a devorar ávidamente el juvenil espíritu de Arturo, angustiado confiesa: *"Mi juventud se torna grave y serena/ como un vespertino trozo de paisaje en el agua:/ la ebullición sonora de aquel primer asomo/ primaveral, deshízose lentamente en mi fragua..."* *"Melancolía, madre mía,/ En tu regazo he de dormir,/ Y he de cantar, melancolía,/ El dulce orgullo de sufrir./ Melancolía, tú eres buena,/ tú aliviarás este dolor;/ para esta pena serán tus lágrimas de amor.*

Seducido por la "magia de la morfina" empieza a inyectarse siguiendo a su amigo Ernesto Noboa y Caamaño, aquel que en "Ego Sum" dice: *"Amo todo lo extraño, amo todo lo exótico; lo equívoco y morboso, lo falso y lo anormal: tan sólo calmar pueden mis nervios de neurótico la ampolla de morfina y el frasco de cloral"*, al tiempo que frecuente reuniones con Guarderas, César Arroyo, Hugo Moncayo y por supuesto con Noboa y Caamaño.

Dejando atrás poemas como: *Bajo la tarde*, *"Visión lejana"*, *"Vas lacriminal"*, *"Primavera Mística y Lunar"* *"Aria Galante"*,

"Rosa Lirica", "En el blanco Cementerio", sobreviene su fatídica época.

Luego de formalizar su noviazgo con Carmen Sánchez, cuyo romance había iniciado con citas en el cementerio, contrae matrimonio en octubre de 1912: *En el blanco cementerio/ fue la cita. Tú viniste/ toda dulzura y misterio,/ delicadamente triste.../ La tarde iba cayendo;/ tuviste miedo y llorando/ te dije: -Me. estoy muriendo/ por ti que me estás matando./ En el blanco cementerio/ fue la cita. Tú te fuiste/ dejándome en el misterio/ como nadie, solo y triste.*

Catorce días después, de haber gustado los placeres del amor y tras veinte años de angustiada existencia, pesimismo y vacuidad se envenena con una sobredosis de morfina. Envanece en su propio deseo el más joven de la trinidad.

La mortalidad, travesía exquisita, devoró su prematura existencia, aquella misteriosa emoción cuya intensidad se asocia con la idea de la muerte convirtió a "El Camino de las Quimeras" en el canto del cisne.

NOVELAS

1) Charles Baudelaire. La Muerte. CXXIV. El final de la jornada. 1867.

EL CAMINO DE LAS QUIMERAS

Biblioteca Ecuatoriana Mínima. Poetas Parnasianos y Modernistas. Quito- Ecuador. 1960. Ed. JM. Cajica Jr. S. A. Puebla-México.

REVISTA "SORBIA" EDICIÓN SEMESTRAL, ENERO 2008



La tarde muerta

LA TARDE MUERTA

En la tarde la clave
de un mundo lejano
desfiló por los balcones
de las viviendas de mi infancia.

Por el alfiler cerrada al viento
y la carretera tan larga
abarcaba el minuto deslucido
de una lentitud amarga.

Yo no sé qué quedaba ni una
miradita de oro en el infante.
Yo no he visto cosa ninguna
más triste que ese azul marino.

¡Tanto tiempo! Dije, hace tanto
que declino esta tarde muerta
con un helado desmoronado
y aromada de vieja arcaística.

En la frente de los callejones
de los ramos de ramas de palma
Al mirar mis deposiciones
baja mis cenizas infantiles.

Oh, la sentimental pobreza
de las que ni una flor contamos
porque fue hostil la maleza
para la prisa que llevamos.

En la tarde los turnos
de un mundo lejano
desfiló por los balcones
de las viviendas de mi infancia.

Por el alfiler cerrada al viento
y la carretera tan larga
abarcaba el minuto deslucido
de una lentitud amarga.

Yo no sé qué quedaba ni una
miradita de oro en el infante.
Yo no he visto cosa ninguna
más triste que ese azul marino.

¡Tanto tiempo! Dije, hace tanto
que declino esta tarde muerta
con un helado desmoronado
y aromada de vieja arcaística.

En la frente de los callejones
de los ramos de ramas de palma
Al mirar mis deposiciones
baja mis cenizas infantiles.

Oh, la sentimental pobreza
de las que ni una flor contamos
porque fue hostil la maleza
para la prisa que llevamos.

HUMBERTO FIERRO
ENTRE CLÍO, CÍCLOPES Y NINFAS.

Por: Camilo Molina

*"Yo también he querido vivir de tenuidades/
gozar del placer fino de Federico Amiel, / amar
las pobres vidas y amar las soledades/ adonde
las abejas nos brindan su miel(1)".*

Desearíamos recorrer la mirada tras los versos que la vida nos otorga. Momentos, instantes, cortos y sucesivos, que trazan sus propias reglas y crean rimas que siguen con su cadencia el ritmo y tenor de nuestra existencia. Quizá la poesía plasma en su estructura y lenguaje la captación del misterio de la vida que se presenta al poeta.

Quisiéramos penetrar en la visión de uno de ellos, Humberto Fierro, uno de esos estilos únicos que densamente han logrado expresar y de quien se ha dicho es el más personal de los modernistas, sin por eso llegar a ser intimista(2). Pero acercarnos a él no significa simplemente esclarecer su escritura, sino la motivación de ella, el estilo de su vida.

Por haber nacido en plena comodidad recibe la influencia aristocrática, la misma que se traslucirá en sus poemas a través de imágenes y comparaciones con ciertas dosis de clasicismo, de la cual deseaba librarse, quedando entre Clío, cíclopes, ninfas, Tisbé y la herencia de las expresiones francesas que lideraban en aquellos días y lo absorbieron y le son omnipresentes en su obra.

Sin embargo, su espíritu tendía a la libertad, clave de su personalidad que lo llevó a rebelarse contra el academicismo de su época, quedando en la fluctuante lucha por romper los modelos y la dependencia de las formas que se imponían. Libertad, estandarte que guió el proyecto modernista y el cambio civilizatorio llegó hasta él a través de las revoluciones y procesos que cuestionaron las tradiciones e instituciones.

Así, cuando el movimiento modernista era un hecho hacía algunos lustros, con figuras como la de Rubén Darío, entre nosotros surge con aquel grupo de poetas modernistas denominados "Los Decapitados".

Sin embargo, podemos decir también que establecer líneas temporales resulta injusto, pues las ideas y movimientos se suceden e llegan cuando la madurez lo permite. O cuando se hacen saltos cualitativos. Y este es nuestro caso.

Humberto Fierro fue uno de estos innovadores, a pesar del aislamiento que supone la irrupción de frescas vertientes para las estancadas fuentes, por ser una línea de separación bien marcada, antes que un rasgo borroso de continuidad, don al que se refiere, ya que *"quizás la bondad única que recibí del Orbe/ es la de ver muy claro mi propia pequeñez/ el ocaso de mi alma ni una mirada absorbe, / ni una mejilla fresca baña de palidez(3)".*

Este aislamiento lo había asumido en su rutina, pues vivió apartado de todo y de todos, dedicado a la "especulación estética", a una "vida enclaustrada", "sin compromisos ni pactos(4)", lo que tal vez se originó en el recogimiento del propio ser y en el deseo platónico de la contemplación, sentida así: *"Yo también he querido vivir en un minuto / todo el romanticismo que ha iluminado el sol, / llegar a la Belleza del límite absoluto / como a los pies del ave, del ave Oriol(5)".*

Una vida desperdiciada a los ojos de la producción capitalista pero que por sí misma ya es un signo del compromiso con la belleza, y el antagonismo con la realidad, que se sucede en comparaciones inverosímiles y que solamente pueden enmarcarse desde las estructuras imaginativas y creadoras del poeta.

Por eso la poesía desde siempre, en su propia etimología es creación, apertura de horizontes, iluminaciones propias y realidades únicas, esencia poética que Fierro tomó para llenar sus poemas, generando artificios en toda su obra "pero un artificio que le servía para salirse de sí y distraerse de tormentos que laboraban bajo las superficies(6)", relatando en las vivencias de las cosas los dolores y anhelos más profundos, donde un *"espejo soñaba/ su antigua pesadilla/ la luna derramaba/ su tristeza amarilla/ en la calleja pálida; y arrastrando su hastío/ mi alma iba hasta la cálida/ cartición que, en lo sombrío/ del parque clareaba(7)".*

45
↑
↑
↑

Así, entre sus llamativas expresiones, podemos acercarnos a esa tristeza tan personal, pero a la vez tan respetuosamente presente en el trasfondo de sus composiciones: *"Y todo lo que ahora conozco de la vida/ es que me encuentro triste de ser y de pensar.../ mi musa es una sombra que guía mi partida/con la fatal ceguera de una ola de la mar"*.

Por último, resaltemos la paradoja de cómo aquellos jóvenes, que exponían su sensibilidad en tertulias y cafés, haciendo pensar en la expectativa cultural que producirían, fue cortada, decapitada, finalizada por la muerte...trágica o repentina, no podemos decidirnos.

Fierro muere anticipadamente al ciclo natural, y nos deja el sabor amargo de querer escuchar nuevas rimas y de seguir en una línea imaginaria las posibilidades que su presencia hubiera planteado a las nuevas generaciones, de poetas, que le sucedieron y que tanta riqueza significan para las letras ecuatorianas.

46
 >>>

Cumplió así aquel sueño de su poesía, viviendo tan solo el instante deseado, la plenitud del carpe diem, del crujido lento de las hojas caídas sin la savia de la vida, mientras la nada contempla cómo se deshojan los versos inéditos para acoger a su hacedor, que se limita a no contarnos y solamente *"guardar mis emociones en diminutos pomos, / tener entre los hombres mi alquimia espiritual."/ Que vivan otros largo, y escriban grandes tomos / yo escribo estas palabras: Amor e Ideal(8)"*.

Sí, otros vivirán largo, y podrán publicar aquellos cuadernillos –la velada palatina- que retiró de la imprenta, mientras en su corta vida amor e ideal se realizaron en instantáneo arrobamiento.

Vivirán sus propias líneas, largas o cortas, pero todos llegarán hasta el umbral por él ya recorrido, pues *"al fin, la muerte besó su frente, / besó sus ojos, su tez de Luna, y entregó el alma fragante en una / melancolía de flor del Rhin(9)"*.

NOTAS

- (1) FIERRO, Humberto. *El placer*, en *Otros Modernistas*, Ed. Clásicos Ariel, p. 155
- (2) ARIAS, Augusto. Editor. *Biblioteca ecuatoriana clásica: Poetas parnasianos y modernistas. Estudio a cargo de Fabián Guardarás*. Cfr. P.303.
- (3-4) FIERRO, Humberto. *Dilucidaciones*, en *Otros Modernistas*, Ed. Clásicos Ariel, p. 129
- (5) FIERRO, H. *El Placer*.
- (6) Arias. *Idem*, p. 309
- (7) FIERRO, Humberto. *Fantasia desobligante*, en *Otros Modernistas*, E. Clásicos Ariel, p. 126.
- (8) FIERRO, H. *El Placer*.
- (9) FIERRO, Humberto. *Ojival*, en *Otros Modernistas*, Ed. Clásicos Ariel, p. 114.



hastío

HASTÍO

Vivir de lo pasado por desprecio al presente,
mirar hacia el futuro con un hondo temor,
sentirse en un momento sentirse indiferente,
ante el mundo que vive y ante el que se vive,
ante el mundo que vive y ante el que se vive.

Un resplendo camilla sobre un yermo de
aprejos
molidos sobre el aspid de la desilusión,
con la sed en las uñas, la fatiga en los
ojos,
y una eson al toro de dentro del gora con

Y por calmar el boca de esta existencia
extraña

buscar en el olvido consolacion final,
andarse embriagando con inaudita san-

con un don invariable, con reguete de
bambino las pladadas del dora
pana

Wes cuando el veneno de las flores

ERNESTO NOBOA Y CAAMAÑO,
ENTRE SUSURROS PASADOS Y EL CORRETEO
ACTUAL

Por: Sofía Tinajero Romero

Un libro entre mis manos, una taza de café en la mesita de la esquina y un cómodo sillón. Sin embargo, mis ojos buscan la ventana, esperando encontrar allí la respuesta a mis inquietudes.

Resuena en mi mente el nombre de Ernesto Noboa y Caamaño y con él, el de los Decapitados. Entonces me pregunto qué llevó a estos jóvenes a escribir tan bellos poemas, y sin embargo, tan tristes.

Me adentro al antiguo Quito cuyas calles sentían el paso de los cocheros con chistera de copa alta y levita de botones dorados. De tertulias de vecindad, después de la primera misa de la mañana. "El pueblo, al parecer, lo integra un solo barrio.

Del Tejar a la Tola, de San Sebastián a San Blas (...) las noticias ruedan de boca en boca y se filtran por las rendijas de viejos portones. (...) Las comadres se convierten en otras tantas ediciones extraordinarias del periódico oral."

Repaso en mi memoria la trayectoria de Noboa y Caamaño, tomando en cuenta el criterio de Francisco Guarderas, quien escribiera una pequeña reseña sobre este gran poeta ecuatoriano en el tomo 28 de la Biblioteca Ecuatoriana Mínima, sobre poetas parnasianos y modernistas.

Dice: "Hace poco, ante un público de amigos, en charla informal acerca de la trinidad de poetas con quienes nos tocó alternar muy cercanamente en la década de 1910, concluimos afirmando que el más completo y el más formado fue Ernesto Noboa Y Caamaño."

Hernán Rodríguez Castelo, uno de los críticos literarios más importantes del país, afirma que: "Noboa apenas usa más recursos que los patéticos de interrogación, admiración, suspensión, repetición. Y los usa con gran espontaneidad. Y toda la imaginaria participa de ese ser como interior, con mucho más de emocional y patético que de plástico"

Sus versos nos hablan del despecho de la vida a una hora demasiado temprana. Recordemos aquel poema que entona: *¡Oh dolor insondable, desolada amargura / de no hallar en la senda ni la flor de un cariño, / y sentirse, al comienzo de la jornada dura, / con cerebro de viejo y corazón de niño!*

Entonces, contrasta la delicadeza y la armonía de sus versos con el profundo dolor de la vida: *Y así mi vida se desliza / -sin objeto ni orientación- / doliente, callada, sumisa, / con una triste resignación.*

Ernesto Noboa y Caamaño simboliza, encarna la "inconformidad sin concesiones ante un medio hipócrita y hostil. Ansia de evasión cortada por grises muros de piedra. Sensación de destierro." *Entonces aquel bello soneto Hay tardes en las que unos desearía / embarcarse y partir sin rumbo cierto / y, silenciosamente, de algún puerto / irse alejando mientras muere el día. / Empezar una larga travesía / y perderse después en un desierto / misterioso mar, no descubierto / por ningún navegante todavía....* nos contagia de aquella profunda nostalgia que invita a la fuga.

Pero la fuga de los Decapitados fue más dura de lo que podríamos imaginar. Arturo Borja, gran amigo de Ernesto Noboa y Caamaño, se suicidó apenas a los veinte años de edad. Esta muerte marcó a Ernesto Noboa, quien encabezara "una tropa de piratas nocturnos (...) una pandilla heterogénea y pintoresca formada por gentes de romper y rasgar, guitarristas, tahúres, cantores, matones y galanes de sensitivas Venus arrabaleras."

Aquella noche, Ernesto Noboa y Caamaño, Humberto Fierro, Miguel Ángel Silva y otros amigos despidieron a Arturo Borja cantando elegías, y cubrieron su sepulcro con rosas y poemas. Criado en una familia de clase social alta, Ernesto Noboa y Caamaño visitó Francia y España para fortalecer su mente. En París esperaba encontrar el tormentoso itinerario de Baudelaire, sin embargo, no halló más que un París de especuladores, emboscados, enriquecidos. España tampoco le reconfortó; finalmente fue enviado por su familia a un sanatorio cercano a Santillana del Mar.

48



NOTAS

A su regreso, prefirió la soledad a los placeres de la vida. En la poesía desfogó sus sentimientos y su necesidad de evasión, de huir de aquella vida que tanto le oprimía, le abrumbaba.

El zambo, como lo llamaron por sus esortijados mechones rubios, poco a poco fue sumiéndose en una melancolía cada vez más aguda. Se encerró en una pieza en penumbra, para así ser parte de la oscuridad, estar envuelto en ella. En el año de 1927, con apenas 36 años de edad, murió en su soledad.

Así fue cómo el Quito de entonces, de grandes campanarios, farolones de vidrios rotos a pedradas en las esquinas de las calles; de murmullos de viejas leyendas, se vistió de luto por la pérdida de uno de los más grandes Decapitados, "el más directo y desgarrado, el más cordial en las expresión de sus vivencias."

Cierro el libro que sostengo en mis manos. Veo a mi alrededor otros cuantos más. Me detengo antes de levantarme. Un cierto desasosiego me invade al pensar en la edad que tenían estos grandes poetas —los Decapitados— cuando escribieron sus últimos poemas, antes de partir hacia espacios inciertos.

Lo cierto es la excelencia de sus textos, tristes, melancólicos, pero profundamente íntimos, cargados de musicalidad y sentimiento. Coloco los libros en el estante.

No obstante, algo ha cambiado; ahora lo hago con mayor y profundo respeto. Pero no solo ha cambiado mi visión, sino también la ciudad. Aquel Quito de comadres y callejuelas estrechas tranquilas, ha cambiado su cara por un ajetreado Centro Histórico que vive entre susurros pasados y el correteo de hoy en día.

Entonces, me doy cuenta que pese a los cambios, los poemas de Ernesto Noboa y Caamaño siempre están recorriendo las viejas calles de la ciudad.

Andrade, Raúl. "Retablo de una generación decapitada", en Raúl Andrade, *El perfil de la quimera*, Quito, Casa de la Cultura Ecuatoriana, 1977.

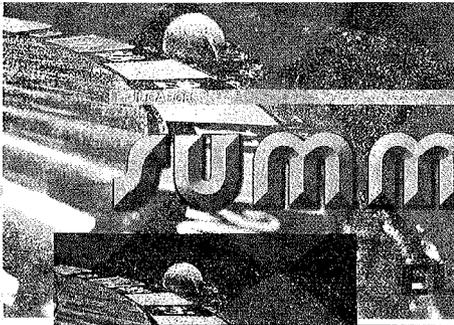
Guarderas, Francisco, "Ernesto Noboa y Caamaño", en *Poetas parnasianos y modernistas*, Biblioteca Ecuatoriana Mínima, T. 28, Quito, Secretaría General de la Undécima Conferencia Interamericana, 1960.

Rodríguez Castelo, Hernán, "Lírica ecuatoriana del siglo XX", en *Antología esencial Ecuador siglo XX. La poesía*, Hernán Rodríguez Castelo, selección y presentación, Quito, Eskeletra, 2004.

Ibid, Andrade, Raúl, "Retablo de una generación decapitada", en Raúl Andrade, *El perfil de la quimera*, Quito, Casa de la Cultura Ecuatoriana, 1977.

Ibid, p. 109.—
Rodríguez Castelo, Hernán, *Ibid*, p. 12.





SummariuM

EL JUGADOR



50

Por: Sebastián Panizo

I INTRODUCCIÓN

En 1866 sería un año inolvidable para Fedor Dostoievski (1821 - 1881). A la edad de cuarenta y cinco años su situación económica no podía ser más crítica. Viudo (+ María Dimitrievna) y tras la muerte de su hermano Mijail se vio en la obligación de hacerse cargo de la viuda y de sus cinco hijos.

A más de responder por las deudas del difunto, la revista "La Época" que él dirigía suspendió la publicación por acumulación de deudas. Fedor se encontraba entre el límite y la locura.

Y ante el miedo de sumergirse en la miseria tuvo que aceptar un compromiso editorial en julio de 1865. Así firmó un contrato con Stellovski concediéndole la exclusividad de sus publicaciones y comprometiéndose a entregarle una novela inédita antes del primero de noviembre del año venidero. Caso contrario debería devolverle los anticipos y concederle todos los derechos sobre la edición.

Corrían los días de junio y Fedor no había avanzado mucho en la novela que debía entregar en menos de cinco meses. Razón por la cual contrató los servicios de la joven taquígrafa, Anna Grigorievna Snitkina. Fue escrita en menos de cuatro semanas (del 4 al 29 de octubre), y entregada en la fecha señalada.

Semanas después, Dostoievski pide la mano de Anna. Y, en febrero del año próximo se casaría por segunda ocasión.

Es así que, la novela "El Jugador" publicada en un principio bajo el título de "Ruletenburg" es un paréntesis en la redacción de su monumental obra: "Crimen y Castigo". El ambiente de la novela es uno de los balnearios alemanes (Ruletenburg) que los rusos frecuentaban en sus viajes por Europa occidental. En estos sitios, el juego en los casinos era una parada casi obligatoria para todo visitante. Desgraciadamente, Fedor conocía muy bien estas capitales del juego.

En el juego había descargado todas sus pasiones funestas y los recuerdos negros de su infancia. Era, también, el lugar en el que dominado por la obsesión había perdido, en un abrir y cerrar de ojos, hasta el último centavo.

"El jugador" pretende ser la memoria de un funesto acontecimiento, de una pasión inefable, y de una caída que sólo quería olvidar para volver a comenzar. Es, también, el testimonio de un extranjero ruso (Alexei Ivánovich) que deambula en una tierra desconocida apostando su futuro, su amor, su esperanza, y su vida en la ruleta.

A su manera, describe una situación trágica, ya que el paraíso puede convertirse en un infierno en que cada uno se condena voluntariamente, víctima de sus pasiones desmedidas por el juego. Es la evidencia de que en el paraíso uno, también, se puede condenar anulando el poder de la voluntad. Este es, pues, el mundo de Fedor, extraño y real, que nos envuelve y nos arrastra en una pesadilla de la cual no podemos despertar.

Pero sobre todo el interés de Dostoievski es el hombre de su tiempo, concretamente estaba fascinado por las zonas turbias y sombrías de los conflictos interiores y profundamente insondables de lo humano.

La sabiduría popular reza que: "en la mesa y en el juego se conoce al caballero". Por eso, te invito a que tomes en tus manos la historia —no de palabras, sino de hechos— de un caballero cuya alma estaba atormentada por el riesgo y la emoción que el juego produce.

Historia que tal vez no sea tan ajena al hombre de nuestro tiempo que en la ruleta del juego de la vida se juega a diario el último centavo que tiene para vivir. Debido a la agilidad narrativa de la novela y para guardar su estructura interna, yo también, he decidido redactar el presente trabajo en primera persona.

II. ARGUMENTO

Soy Alexei Ivánovich. Hace un año ocho meses que no miraba estos apuntes. Ahora movido por la tristeza y por la fría soledad me he visto obligado a leerlos con la intención de distraerme un poco.

Finalmente, después de una ausencia de dos semanas volvía a Ruletenburg (Alemania). Sólo Dios sabía con qué ansia me esperaban. Efectivamente, mi presencia pasó casi desapercibida por el General y por María Filíppovna que llevaban tres días ya en aquel lugar. Únicamente, Polina Alexándrovna me preguntó por qué me había retrasado tanto. Ella merecía una explicación por este y otros motivos.

Me habían asignado una pequeña habitación en el cuarto piso del hotel. Contaba entre los invitados del general. Este fijó su mirada seca e irrespetuosa sobre mí. Yo sólo quería llevar a los niños, Misha y Nádénka, de paseo. Este casi irritado añadió que yo sería capaz de llevarlos a la ruleta del casino. A lo que sencillamente respondí que es preciso tener dinero para perderlo.

Y yo no lo tenía. Sin perder tiempo me dirigí a su oficina, saqué un libro de su escritorio, y me dio una cantidad de dinero con la condición de no echarlo a perder. Tomé el dinero y me marché en silencio.

Se aproximaba la hora del almuerzo. Mademoiselle Blanche, María Filíppovna, y Polina venían en un coche, mientras que el francés, mister Astley (inglés) y el General venían a caballo. El inglés era tímido hasta la estupidez, y él lo sabe naturalmente, porque de estúpido no tiene nada. Sin embargo, es agradable y pacífico.

51



A simple vista, parecía que estaba interesado en Polina. Ya en la mesa, me senté junto al inglés. El tema de conversación era sobre la política y finanzas rusas. Sentía que en esta plática no tenía ni parte ni arte.

De cuando en cuando, fijaba mi mirada en Polina, pero ella no se fijaba en mí. Terminé por irritarme. Interrumpí, groseramente, la conversación ante la perplejidad y el enfado de los presentes. Había ido demasiado lejos.

Lo primero que dije fue que para los rusos en verano es imposible comer en los hoteles. Luego hice referencia de una riña que tuve con un polaco y con un oficial francés sólo porque había querido escupir en el café de un Monseñor. Incluso me hice pasar por hereje y bárbaro. Al final, frente al descontento del general, el francés y yo estábamos gritándonos. Esto parecía agraderle al inglés.

Por la tarde, me encontraba junto a Polina en la fuente del parque. Después de tanto tiempo, al fin solos. De lo primero que hablamos fue de los negocios. Ella necesitaba dinero. Estaba perdida. Durante mi ausencia había recibido la noticia de la posible muerte de su abuela. Hace seis meses que ésta es la única esperanza de todos y todo.

Ayer como ahora, Polina me tiene en sus manos. Y, por eso, sentía cólera. Mi vida frente a la suya es nada. No hubiera dudado en enterrar un cuchillo afilado en su pecho, como también juro por lo más sagrado que si me hubiera dicho: "Tírese abajo", me habría tirado inmediatamente.

Buscché atentamente su ruego. Tomé estos seiscientos florines y voy a jugar. Gane por mí a la ruleta todo lo que pueda. Tengo necesidad urgente de dinero. Sentía que ya no era el mismo. Se me figura que hasta ahora me he mirado como "aquella emperatriz" de la antigüedad que se deshuda delante de su esclavo; pues no vale en él a una persona. Si muchas veces no me había tomado como una persona.

Ahora tenía una misión que cumplir. Ni el tiempo me pertenecía ya. Mi destino estaba en la ruleta, y más que el mío, el de Polina. Debía ir al casino.

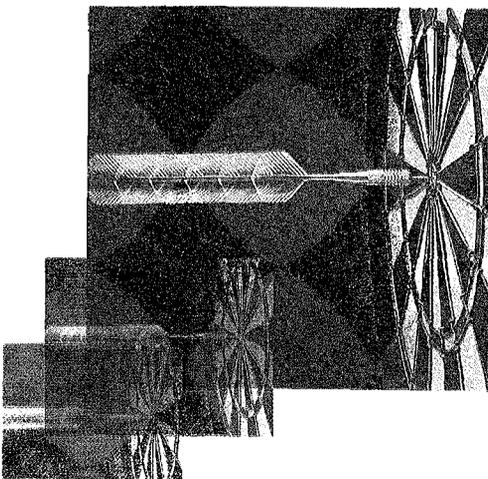
Confieso que jugar por la cuenta de otro no era de mi agrado. Cuando entré en el casino me disgustaba todo. Me sentía enfermo. Sufría de aquel "espíritu servil" del cual se habla en casi todo el mundo. Confieso, también, que la serenidad me había abandonado y que el corazón me latía a toda velocidad.

En la retina de los ojos de los jugadores veía centellar el oro que brillaba por su ausencia en las mesas de juego. Grandes cantidades de dinero se perdían a cada momento. ¿Y si yo también perdía? ¿Quién me aseguraba que iba a ganar? Era el momento oportuno para desafiarse al destino a la espera que se produzca algo radical, y por qué no, definitivo.

Es de común acuerdo, que esperar algo del juego es estúpido y absurdo. Pero en aquel instante creía que yo era ese uno de cada cien que gana en el juego. Total ¿qué me importaba a mí? Estaba poseído por el deseo de ganar o ganar.

El valor de las apuestas comenzaba a despertar mi interés. Mientras tanto, nuestro General, en un abrir y cerrar de ojos, perdió doscientos francos. Se retiró conteniendo las ganas de arañar su corazón y fingiendo una risa en sus labios. Porque "...el auténtico caballero, aunque haya perdido toda su fortuna, no debe dejar traslucir emoción alguna. El dinero es algo tan inferior al espíritu caballeresco, que casi no merece la pena ocuparse de él." Era mi turno: apostar el dinero de Polina me desconcertaba. Pero había que empezar a jugar. Saqué cincuenta florines, puse a los pares. Salió trece. El dolor y la desesperación comenzaban a embriagar mi alma. Tenía que terminar esto y marcharme.

52
A
F



De nuevo sobre cincuenta florines. No aposté al color rojo, sino rojo. Otra vez salió rojo. Había cuatrocientos florines. Aposté una vez más. Había triunfado la apuesta. Una vez más estaba el poder de mi diada. Me salí con cincocientos florines. En esta ocasión me acordé de apostar a la casa. Aunque a veces las ganancias pueden volverse más por el efecto de asombro que al punto al comienzo convencido que la casa era mi única salida, mi salvación. Con seguridad sin reparo, la aposté roja.

Ella insistió en repartir las ganancias, pero yo continué jugando. Aunque me había confundido, perdí, me quedé con nada. ¡Qué pérdida! Aunque a veces absurdo, ella también contaba en la ruleta.

A pesar de lo de ayer, hoy Polina aún no había me estaba totalmente despectivo. Había la esperanza que había perdido. Pero el tiempo que había muy bien que a otro con la casa.

Cuando hablo, no sé ya quien la habla, pero me siento un amor. Me siento también de indiferencia para con mis sentimientos. En los días de hoy, yo soy una sola, así como la expresión sencilla que le hace los regalos para ver que me cuenta lo que le debe saber. Pero me siento un amor.

Hace semanas, he notado que las intenciones que le inquietan a Polina no son las del juego, sino algo más. Sé, además, que aunque le preguntase groseramente, ella no contestará mis preguntas. ¡Así es como estamos! Ayer, en la mesa se conversó de un Telegrama sin respuesta expedido a San Petersburgo. Claro está, es sobre la abuela. La preocupación se refleja en el rostro de todos y todo. Todos esperan la confirmación de su muerte.

Yo, también, he adoptado el aire frío de la indiferencia hacia Polina. Por otro lado, ayer como hoy, Mademoiselle Blanche ha sido el blanco de mi atención. Es hermosa, aunque su rostro puede inspirar miedo. Es suspicaz y astuta, llena de aventuras... Todo me resulta repugnante. Con gusto les dejaría a todos.

Hoy ha sido un día estúpido y ridículo... Para empezar, por la mañana, fui a la ruleta para jugar por cuenta de Polina, otra vez.

Había aceptado bajo dos condiciones: primero, que las ganancias serían para ella; y, segundo, que me explicara por qué necesitaba con urgencia tanto dinero. En fin, tenía un deseo que cumplir, su deseo. Tímidamente, empecé a apostar, mejor dicho a probar suerte. En un arrebato, de buenas a primeras, aposté veinte federicos a los pares y gané. Puse cinco más y volví a ganar.

Fueron en total cinco golpes de suerte hasta que en cinco minutos lo perdí todo. ¡Había tardado mucho tiempo en perderlos! Debía haberme retirado a tiempo. Pero ¿cómo combatir aquella extraña sensación de desafiar al mismísimo destino, cómo no devorarlo, darle una bofetada, o simplemente sacarle la lengua?

No sabía lo que había pasado. Salí aturcido. Perdí, perdí, y volví a perder. A la hora de la comida le hablé, en secreto, a Polina sobre la pérdida. Intenté explicar al grupo la pérdida en el casino. *"Mientras lo explicaba, miré a Polina, pero sin que pudiera leer nada en su rostro."* Comenté - con voz enérgica - que es cierto, que nosotros, los rusos, somos incapaces de adquirir riquezas, empero somos expertos en derrocharla sin cálculo alguno y de manera estúpida. Y esto, va en contra del *"ídolo alemán"* que acumula riquezas moleste a quien moleste.

Me encontraba entre el límite y la locura. Polina parecía ensimismada en sus pensamientos. Fuimos a la fuente del parque. Al fin, me contó que la hacienda del General estaba hipotecada y que el francés pasaría a hacerse cargo de todo. Este era, pues, el motivo de su necesidad urgente de dinero. Por eso, todos esperaban que sea verdad la noticia sobre la muerte de la abuela.

Polina estaba a punto de ahogarse. Era una náufraga. Y cuando alguien está a punto de ahogarse no le importa agarrarse de una paja. Y esa paja era yo. Aunque bien sabía que si no se estuviera ahogando *"no confundiría la paja con un tronco de árbol."*

Efectivamente, ella había pedido un préstamo y quería pagarlo. Su salida, su salvación en ese momento sentía que se encontraba en la mesa de juego.

53

De pronto, mi corazón floreció como florece un jardín en plena primavera. Mis palabras eran pétalos que danzaban en el viento. Sabiendo que a sus ojos era un cero a la izquierda, y que un esclavo no tiene vergüenza, pues el esclavo es incapaz de ofender a su señora. No sé si estaba en un sueño o en la realidad.

Pero le dije —con la menor esperanza que me escuchase— que: *"la veo en todas partes, lo demás me es indiferente,"* ...que ante su presencia me sentía enfermo, que cuando estamos solos los dos corremos peligro porque deseo golpearla, estrangularla hasta matarla y no me importa matarme luego... Que a pesar de esto, *"...la amo sin esperanza y sé que después de esto la amaré mil veces más... Cada día la amo más, y eso es casi imprescindible... En su presencia pierdo todo el amor propio y todo me da lo mismo."* Que el dolor de su ausencia es insoportable.

Hubiera preferido mil silencios, una eternidad de silencios ante el desprecio y escarnio de sus palabras. Mi amor y mi sinceridad rebasaron la frontera de la esclavitud y de la nulidad. Para ella, yo sólo era un juego, un capricho absurdo, o a lo mejor un mero charlatán.

Era esclavo de mis palabras y ellas serían, extrañamente, mi condena. Tenía que lastimarme, llegar al punto de humillarme por cumplir sus deseos. Sí, sus deseos eran leyes para mí.

Ahora me pidió que vaya hacia la baronesa Wurmerheln con el propósito de recibir un bastonazo de su marido. Eso era lo que quería Polina en ese momento, y nada más. Entonces comprendí que: *"El hombre es un déspota por naturaleza y le agrada hacer sufrir."*

Han pasado seis días desde aquella indecorosa mañana. No he dejado de pensar en el ridículo que hice ante el barón y la baronesa Wurmerheln. Sí, fue un arrebato, una locura, un escándalo de un colegial. Era yo. Parece que estoy loco de atar, enajenado, o estoy simplemente... Sólo sé que aquella tarde me enamoré de ella. Y ella, Polina, tiene la culpa de todo.

A la mañana siguiente me sentía más turbado que nunca. Recibí una nota de Polina en la que me rogaba, es más, me ordenaba que guardara la calma. Era como si me dijese: *"No quiero tirarte de las orejas, pero, para guardar las apariencias permíteme que lo haga..."*



renglones sentía que me asfixiaba. Si no hubiera salido a tomar aire en la calle me hubiera sofocado. Lo único claro era que el francés tenía encadenada a Polina, a pesar del desprecio que ella le guardaba.

Hace días que no había cruzado palabra alguna con el inglés. Y, hoy era un buen día para eso. No sé cómo, pero él ya estaba enterado de los últimos sucesos, es decir, de la ocurrencia de Polina, de mi aventura con la baronesa de Wimmerheln, de mi despido, de la cobardía del General, y de la reciente visita de De Grillet.

La taza de café se nos enfrió hablando de Polina. De pronto, oí que gritaban mi nombre en el vestíbulo del hotel. Sí, eran los gritos desesperados de una mujer rusa. Cuando llegué a la puerta no lo podía creer, mis labios se pudieron blancos, mis brazos se cayeron, y mis pies se pegaron al piso como piedras. Era...

Era la abuela. Sí, era Antonida Vasilevna Tara Sévicheva. Con sus setenta y cinco años encima era terrible, fogosa, rica terrateniente, era toda una señora de Moscú. Sus ojos de lince me petrificaron al instante. Nadie podía creerlo. Su presencia dejó pasmados a todos. Cuando todos y todo sólo esperaban la confirmación de su muerte... Ante su impetuosa presencia, las palabras sonaban vacías.

Tan pronto como se instaló en el hotel, me pidió de inmediato que le llevase a las salas de juego. No esperó reponerse de su viaje de cinco días. Llegamos triunfantes al casino. La abuela se instaló en la mesa de las apuestas de la ruleta. No tardó en entender las reglas del juego. Sacó un federico y lo apostó al Zéro, perdió una, dos, tres,... cinco veces. Aunque sabía que era una estupidez: "quien teme al lobo, que no vaya al monte." Volvió a apostar al Zéro.

Y de pronto, ¡zas! Salí Zéro. Y como el que no apuesta no gana. Doblé la cantidad, y Zéro otra vez. La esperanza comenzaba a renacer en nuestro pecho. Y otra vez, salió Zéro. Su corazonada no podía equivocarse aquel día. Era inútil intentar persuadirla, aunque temblaba en su interior. La ganancia daba en total doce mil florines. Guardó sabiamente el oro y los billetes. Y nos regresamos al hotel.

Todos la felicitaban. Y la abuela generosamente remuneraba los elogios con florines. A pesar de su excéntrico comportamiento todos estábamos sorprendidos de su triunfo.

Después del almuerzo me pidió que le acompañase de nuevo a la ruleta a eso las cuatro de la tarde. De camino a mi habitación me sentía como embriagado. No sabía qué iba a pasar. Total no se debe perder la esperanza. En el corredor, Polina me entregó una carta para mister Astley. Sólo ella era mi preocupación.

Quería estar junto a ella, perderme dentro de su aureola para toda la eternidad. Quería que viniese a mí con un: "Te amo". ¡Qué locura inconcebible la mía! Al rato, el general y De Grillet me rogaban que me negase a acompañar a la abuela al casino. Temían, y con razón, que lo perdiese todo. Y lo peor, creían que yo era su salvador. No eran ni las tres y media y sonaron tres golpes suaves y respetuosos en la puerta de mi habitación. En efecto, la abuela reclamaba mi presencia. Mi ausencia, la inquietaba. Me esperaba ansiosa en la puerta del hotel, nos fuimos, una vez más, a entregarnos en los brazos del azar. Caminábamos hacia la ruleta.

Ya en el casino las cosas eran diferentes. En esta ocasión, la abuela era vista como víctima. La abuela se lanzó directamente al "Zéro". Comenzó por apostar doce federicos. Los pusimos, una, otra, y otra vez, y no salió. Pero ella insistía en jugar al Zéro. Yo obedecía. Apostó doce veces al Zéro y doce veces perdió. Ahora probó fortuna con el color rojo, y ganó mil florines.

Todos los augurios estaban a punto de cumplirse. Aquella noche, la abuela, en casi una hora, perdió quince mil rublos en moneda rusa. No se cansaba de maldecir al Zéro y al color rojo. Y me echaba la culpa de todo. ¿Cómo si yo pudiera hacerme cargo de todas las responsabilidades? Me obligó a que hiciera un giro. Cambié doce mil florines en oro y billetes. Nuevamente, comenzó a jugar. Tuvo suerte en las primeras apuestas, pero poco a poco su capital se fue desvaneciendo. Temblaba, palidecía, y me culpaba de todo.

La abuela con los bolsillos vacíos gritó: "nos vamos a casa".

55
BIBLIOTECA NACIONAL DEL ECUADOR
EUGENIO ESPEJO

En el hotel tomó la decisión de partir esa misma noche a Moscú no sin antes invitarle a Polina a que le acompañase. Empero, esta última se negó discretamente. Sabía que el francés estaba de por medio. Antes de partir la abuela tuvo otro arrebató. Fue al casino. Esta vez me negué a acompañarla. Definitivamente, esa no era su noche, y nunca lo sería. Perdió otros diez mil rubros más. Sé que se desplomó en la cama víctima del cansancio y de la mala fortuna. "¡Qué Dios le de sueños agradables!"

Estoy más solo que un hongo. La abuela no partió sino hasta nueve y media de la mañana. Reconoció su error y la ciega pasión que empañó su alma de cristal. "Así tenía que suceder: la persona que entra en ese camino es como si se deslizara en un trineo por una montaña cubierta de nieve, cada vez va más de prisa." Me pidió disculpas, y eso ya era mucho para mí.

No sé si por lástima o qué, pero le acompañé hasta la estación del tren. Las últimas palabras que dijo la abuela fueron: "Es cierto que Dios, también en la vejez, pide cuentas y castiga la soberbia."

Como siempre mi preocupación era Polina. Le envié una carta en la que le decía que disponga de mí para cualquier cosa, y que si necesita mi vida o no. Esperaba su contestación, no llegaba. Salí de mi habitación y me encontré con mister Astley. De regreso al hotel, en la penumbra vaga de mi habitación una silueta se levantaba entre las sombras que dibujaba la cortina. No advirtió mi presencia. Me acerqué, la miré, casi me muero. Era ella... Polina.

Estaba ahí por una razón: una carta. Su remitente era el inglés. Anunciaba su partida. Polina estaba deshecha. Jamás olvidaré aquella noche, la primera noche, en la que el destino me sonreía. Por fin, me sonrió aunque amargamente. Le pedí que me concediese una hora, y que por favor me esperase hasta que vuelva.

En mi cabeza se clavó una idea con tanta fuerza que era incapaz de sacarla. "Más aún cuando a la idea se le une un deseo intenso, apasionado, en ocasiones la acepta uno como algo fatal, necesario, impuesto por el destino, como algo que no puede por menos de suceder."

Había juntado doscientos federicos. Salí al casino. Algo más que el dinero estaba en juego, era mi vida. Sí, mi vida entera esa noche la había apostado. Tras las primeras apuestas en la ruleta me sentía como todo un vencedor, me sentía tan fuerte que no tenía miedo a nada, ni a nadie. Hasta ese momento podía llevar bien las cuentas.

Había ganado treinta mil florines. La voz de un judío me susurró a mi oído izquierdo: "¡Váyase, por Dios!" Esa noche la suerte estaba encaprichada conmigo. Después que probé suerte con la ruleta fui a los naipes. Mi alma estaba anestesiada, insensible, ávida e insaciable de nuevas y extremas emociones. Perdí la cuenta de las ganancias.

Cuando me decidí marcharme tenía como unos ocho kilos de oro en los bolsillos. Todo el casino me miraba. En la salida, dos judíos me detuvieron para decirme que me marchara mañana mismo, porque de lo contrario lo perdería todo.

No recuerdo otra ocasión en la que el miedo se hubiera duplicado tanto en mi interior. Súbitamente, comencé a imaginarme con la posibilidad que me roben o me maten en el corazón de la avenida. Las luces del hotel me devolvieron la calma. En mi habitación, Polina estaba en el diván cruzada de brazos y con una vela encendida. Su asombro no tenía nombre cuando comencé a echar el oro sobre la mesa.

Quieta, y sin actitud, totalmente indiferente me veía cómo sacaba el dinero de mis bolsillos. Nunca antes, la había visto llena de amor y ternura, y al mismo tiempo, enferma y delirante. Sí, a un tiempo, lloraba y se reía. Se parecía a una flor pisoteada. Después de que me sacó en cara que no aceptaría mi dinero porque no le gustaba nada que sea regalado, frunció el ceño y era como si en las tinieblas de sus recuerdos una luz empezara a titilar. Tal vez, inconscientemente, había ofendido su dignidad o su orgullo.

Me pidió cincuenta mil francos para luego echármelos -literalmente- en la cara en medio de una carcajada burlona. Su odio infinito y su vanidad nunca se cansarían de ofenderme. Al rato salió de mi habitación. Fui a buscarla, no la encontré. Se había ido a los brazos del inglés.

56
↑
↑
↑

Polina estaba enferma. Y, por si eso fuera poco, no quería saber nada de mí, ni de mi dinero. De vuelta, en el hotel, madame veuve Cominges me había mandado a llamar por labios de mademoiselle Blanche. Me proponía que le acompañase a París. Se había enterado de mi ganancia la noche anterior en el casino. A su lado gastaría en dos meses cincuenta mil francos.

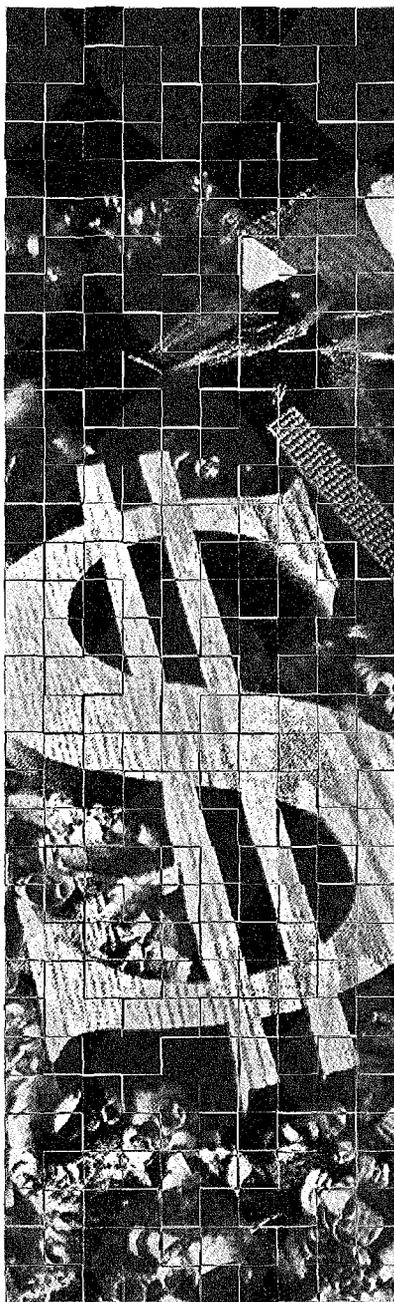
Total, me aseguró, que un mes a su lado sería mejor que toda mi existencia. Conocía muy bien mi audacia para el juego. Y sabía, además que en dos meses cuando estemos sin dinero volvería al casino y lo recuperaría todo. Es así —como si estuviese escrito en el viento lo que tiene que pasar— que fui a París.

No sé en qué estaba pensando cuando acepté venir a París. Fue un desvarío, una estupidez mía. Reconozco que sin la ayuda de madame veuve Cominges no hubiera encontrado la manera de gastar tanto dinero. Ella era experta gastándolo en cosas innecesarias. Había noches en las que me quedaba acostado sobre mi cama mirando el techo por horas. Me sentía como la noche, siempre ensimismado.

El General no tardó en encontrarnos. Su salud empeoraba con el pasar de los días. A tal punto que sólo mademoiselle Blanche era capaz de soportarlo. Esta última por su parte, contrajo matrimonio. Fue una ceremonia muy íntima, entre amigos. A pesar de esto la celebración fue el tema de conversación de toda la ciudad.

Había llegado la hora de despedirnos. Y esa estúpida de Blanche lloró. Después de un apretón de manos, vendría la sorpresa: me dio dos mil francos. Me dijo que me hubiera dado más dinero, pero sabía que lo perdería en el juego. Ese era nuestro adiós. "Dicen que es de mal agüero probar fortuna dos veces seguidas en la misma mesa." Por lo que a Ruletenburg no iré. Iré, más bien, a Homburg. Y, más tarde a resolver cierto asunto con mister Astley.

Efectivamente, fui a Homburg, pero luego volví a Ruletenburg. Pasé preso por una deuda contraída en la ciudad. No sé quien la pagó. Estaba solo, perdido, sin dinero ni para comer, en tierra extranjera, y en medio de desconocidos. Sin embargo, estaba libre.



Trabajé como secretario de Hintze, mejor dicho como su criado a cambio de treinta florines al mes. A veces, le echo la culpa a los absurdos empujones del destino. Pero sé que en el fondo el único culpable de mi caída, soy yo.

Tal vez, lo he perdido todo, pero con seguridad una sola cosa me queda: mi esperanza inquebrantable. "¿Qué soy ahora? Un cero a la izquierda. ¿Qué puedo ser mañana? ¡Mañana puedo resucitar entre los muertos y empezar a vivir de nuevo! ¡Puedo volver a ser un hombre, no todo está perdido!"

Había logrado ahorrar setenta florines, y aquella tarde empecé a apostarlos en la sala de juego. Sí, me había atrevido a apostar lo poco que tenía para vivir. Tenía más de ochocientos florines en mis bolsillos, y en menos de cinco minutos.

Decidí regresar a Homburg, ahí no había sido criado. Había vuelto a ser hombre. Por momentos sentía que salía de la ciénega, pero la emoción del juego es más grande que todo, incluso hasta en los sueños se digna en perseguirme.

Esta mañana me tropecé con mister Astley. Me sentía emocionado por volverle a ver. Conversamos de muchas cosas, pero siempre en torno a Polina.

La abuela había muerto, Polina se había recuperado de su enfermedad y en este momento se encontraba en Suiza de paseo, el general había muerto hace un mes en París, y sobre De Grillet evité darme cualquier tipo de información.

Antes de despedirse, me dio diez luises. Me hubiera dado más, pero sabía que los perdería en el juego. Ahora mi principal preocupación era Suiza. Tenía hambre de su presencia. Deseaba volver a verla.

Quería que Polina supiese que he vuelto a ser hombre, que me he regenerado, que he resucitado. "¡Tengo un presentimiento, y no puede ser de otro modo!... ¡Sí! Lo único que hace falta es, siquiera sea una vez en la vida, ser calculador y paciente, ¡eso es todo!... Lo principal es el carácter."

CONCLUSIONES

Hay muchos que nos viven juzgando a nosotros, los jugadores, por nuestro comportamiento inestable. A esos, en nombre del juego, les digo, que no saben lo que es apostar el último florín, ¡lo que se dice el último! Todo esto tan sólo son palabras, palabras, y más palabras.

Lo que a mí, me hace falta son hechos. ¿Quién sabe si estoy a la víspera de una nueva caída? ¿Que puedo ser mañana? ¿Es posible que comprenda que soy un hombre perdido? ¿Que puedo resucitar? Tal vez. "Mañana mañana terminará todo!"

NOTAS

Fedor, Dostoievski: El Jugador. Navarra, Biblioteca Básica Salvat, 1982. P. 13

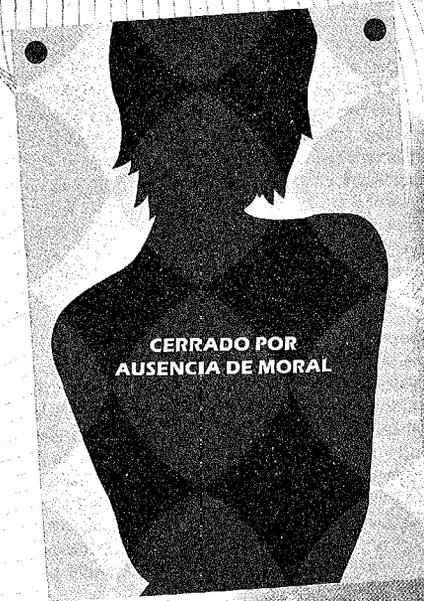
- Idem, p. 21
- Idem, p. 26
- Idem, pp. 31 - 32
- Idem, p. 39
- Idem, p. 47
- Idem, p. 50
- Idem, p. 51
- Idem, p. 52
- Idem, p. 69
- Idem, p. 103
- Idem, p. 130
- Idem, p. 132
- Idem, p. 142
- Idem, p. 148
- Idem, p. 178
- Idem, p. 179
- Idem, p. 189
- Idem, p. 189

BIBLIOGRAFÍA

DOSTOIEVSKI, Fedor. El Jugador. Navarra, Biblioteca Básica Salvat, 1982.

litterae

ESTRUCTURA ONTOLÓGICA DEL SUJETO PRÁCTICO KANTIANO



**CERRADO POR
AUSENCIA DE MORAL**

59

Resumen (*)

El tema central de este trabajo muestra el resultado de una investigación en torno a la naturaleza del sujeto práctico en la doctrina moral kantiana. La naturaleza del sujeto práctico no fue expresamente desarrollada por Kant en ninguno de sus tratados, pero a partir de una serie de datos dispersos a lo largo de sus obras hemos intentado reconstruir una doctrina que nos permita una comprensión de la estructura y ubicación del sujeto práctico en su sistema moral.

Palabras clave: moral kantiana, sujeto práctico, estructura ontológica, facultad apetitiva, voluntad, arbitrio.

Por: Margarita Belandria (*)

Departamento de Metodología y Filosofía del
Derecho,
Facultad de Ciencias Jurídicas y
Políticas,
Universidad de los Andes
Mérida - Venezuela
belandria@ula.ve

1. La comprensión de la ética kantiana implica una indagación sobre una de las piezas centrales que informan su estructura, como es la del *sujeto práctico*. La naturaleza del *sujeto práctico* no aparece desarrollada por Kant de manera expresa en ninguna parte, pero sobre ella se encuentran una serie de indicaciones dispersas a lo largo de su obra, y muy especialmente en sus tres tratados éticos. Nuestra tarea está dirigida a recoger esas indicaciones y sus necesarias conexiones, y sobre esa base, intentar la reconstrucción de una doctrina que permita desbrozar esa estructura.

2. La *estructura del sujeto práctico* comienza a dibujarse a partir de la escisión que hace Kant del ánimo humano(1) en tres facultades o potencias fundamentales: la *facultad de conocer*, la *facultad del sentimiento* y la *facultad apetitiva* (CJ:31). Antes de Kant ya había la tendencia a una clasificación tripartita de las potencias del alma, que pareciera tener su base en el hecho de que hay tres diversas operaciones claramente distinguibles en el ente humano: pensar, sentir y decidir sus acciones.

En este sentido algunos de los filósofos prekantianos pusieron en la base de sus doctrinas la tesis señalada, que alcanza su madurez y precisión en las reflexiones de Kant. En efecto, Platón, en la República (IV.439-40), distingue tres especies de alma: el poder *racional*, a quien le incumbe ejercer el dominio sobre los impulsos sensibles; el *concupiscible* (irracional) que es donde residen esos impulsos, y el *irascible*, auxiliar del alma racional, y que lucha por lo que ésta considera justo.

Aristóteles, por su parte, distinguió un *alma vegetativa*, que es la potencia nutricia y reproductora propia de todos los seres vivientes; un *alma sensitiva*, relativa a la sensibilidad y el movimiento, propia del animal; y un *alma intelectiva* o dianoética, que es exclusiva del hombre (De Anima II.2. 413 a 30 ss.). En la intelectiva distingue a su vez una parte *práctica* y una parte *contemplativa* (Ibid. III, X. 433 a 14, y Et. Nic. VI. 1. 1139). San Agustín también distinguió tres facultades del alma humana: *memoria*, *entendimiento* y *voluntad*.

Consecuente con la tradición Kant retoma ese dato de la tripartición del ánimo humano, pero emprende, por una parte, la gran tarea de darle una rigurosa fundamen-

tación racional para demostrar que si los principios éticos han de ser válidos para todo el mundo, éstos no deben provenir de la experiencia sino de principios *a priori*, que tienen su origen en la razón y por tanto son universales y necesarios, y por consiguiente, válidos para todo ser racional; y por la otra, influido ya por la tradición empirista inglesa de la Edad Moderna, le reconoce al *sentimiento* el carácter de una facultad primaria, que hasta entonces no había sido reconocido como tal, sino que, a lo sumo, se le incluía dentro de la sensación.

3. Dijimos anteriormente que Kant distingue tres facultades fundamentales irreductibles en el espíritu humano, a saber: la facultad de conocer, la facultad del sentimiento y la facultad de apetecer. A la *facultad de conocer* la subdivide a su vez en otras tres facultades (B169): *Entendimiento*, *Juicio* y *Razón*(2) (CJ:28). Estas tres últimas facultades son fuentes de *conocimiento a priori*: la *facultad del conocimiento* deriva sus principios *a priori* del Entendimiento y rige en el dominio de la naturaleza; estos conocimientos *a priori* constituyen la metafísica de la naturaleza.

La *facultad apetitiva* tiene sus principios *a priori* en la *Razón* (en sentido estricto) y en su concepto de libertad. Esa facultad está referida a la conducta humana, y su investigación corresponde a la metafísica de las costumbres. La *facultad del sentimiento* tiene una posición intermedia entre la facultad de conocer y la facultad de apetecer, y está referida a la facultad de juzgar que también es una facultad intermedia entre el Entendimiento y la *Razón*.

La *facultad de juzgar* carece de independencia porque ella es la que media la conexión entre estas otras dos facultades señaladas, y sus ejecutorias están al servicio de ambas (Ibid.).

Poner esto de relieve es de la mayor importancia, ya que el conocimiento *a priori*, en la doctrina kantiana, sirve de estructura no sólo al mundo de los objetos sensibles, sino también al *orden moral y jurídico*. Los conceptos morales *a priori*, entre los que destacan los conceptos de 'perfección', 'deber', 'libertad' y 'sumo bien', son los que le permiten, según Kant, fundamentar un sistema moral válido universalmente.

4. El término *a priori*, aparte de otros significados que ha tenido en la historia de la filosofía, se ha entendido generalmente en relación con la experiencia: El *conocimiento a priori* es para Kant un conocimiento independiente de la experiencia y anterior a ella.

Pero determinar qué es "anterior a la experiencia" comporta un problema que la tradición filosófica ha tratado de aclarar. Platón, quien, al parecer, fue el primero en plantearlo, lo resuelve recurriendo a la doctrina órfica de la transmigración de las almas y a la reminiscencia: en efecto, el alma, antes de nacer en este mundo sensible, ha contemplado directamente las Ideas, y como las cosas de este mundo son copias de ellas, el hombre al entrar en contacto con esas cosas recuerda las Ideas.

En consecuencia, para Platón, *conocer* es *recordar*. De modo que él concibe "lo anterior a la experiencia" en un sentido cronológico. En la escolástica medieval y algunos pensadores modernos el *conocimiento a priori* está referido a las *ideas innatas*, cuyo origen y verdad ellos fundan en Dios.

En Kant subyace todo ese planteamiento de la tradición, pero él le da un tratamiento distinto. Él no funda el conocimiento *a priori* en Dios, ya que hacerlo implicaría un razonamiento circular: fundar el *conocimiento a priori* en Dios significaría —según dice a Marcus Herz— admitir que podemos poseer un conocimiento *a priori* (de Dios) antes de hacer la crítica del conocimiento *a priori* en general y de saber si los conocimientos *a priori* son verdaderos(3). Esa es la tarea de la Crítica.

Según Kant (B91), la razón tiene que buscar en sí misma el origen de sus conceptos, y él designa la noción de lo *a priori* como una *estructura originaria del sujeto*, cuya sede es el entendimiento humano, donde esa estructura yace en espera de la experiencia (Erfahrung)(4) como ocasión para su desenvolvimiento.

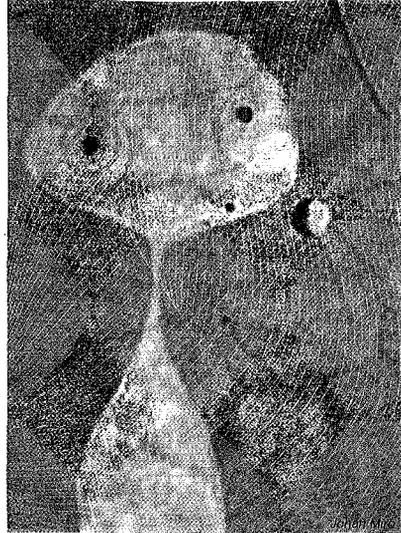
[Esa estructura originaria está integrada por: **a**) los conceptos puros del Entendimiento (las 12 categorías), **b**) las Ideas de la Razón, y **c**) las intuiciones puras (las formas puras de la sensibilidad: espacio y tiempo)]. "Lo anterior a la experiencia" no lo considera Kant en un sentido cronológico, pues él mismo señala que, según el tiempo, ninguno

de nuestros conocimientos precede a la experiencia y que todos comienzan con ella (B1).

En esta dirección, lo *a priori* no es solamente y por sí mismo un conocimiento, sino que es también la condición de posibilidad de todo el conocimiento restante, ya sea *puro o empírico*, (tanto en la teoría como en la práctica); sus notas esenciales son la universalidad (Allgemeinheit) y la necesidad (Notwendigkeit) (B4), notas éstas que, según Kant, están indisolublemente unidas, y esto es lo que lo diferencia del conocimiento empírico que es particular y contingente.

5. La división en tres facultades distintas, la de *conocer, sentir y apetecer*, se apoya en una primigenia división en dos facultades fundamentales: *sensibilidad* (Sinnlichkeit) y *pensamiento* (Verstand) —razón o entendimiento en sentido amplio—, que Kant supone procedentes de un tronco común, cuyo origen nos es desconocido, ya que, según él, su investigación excede los límites de la razón humana (B29).

La raíz de esta dicotómica escisión se funda en la *finitud* del sujeto humano, como veremos más adelante. La *sensibilidad* es la capacidad de recibir las intuiciones mediante sus dos formas puras (*a priori*) que son *espacio y tiempo*.



En la *Crítica de la Razón Pura* (A19 y B33) dice Kant que la capacidad (receptividad) de recibir z (5), al ser afectados por los objetos, se llama *sensibilidad*, a través de la cual los objetos nos son dados, y es la única que nos suministra intuiciones. El que una intuición sea sensible significa para Kant que ella es una representación pasiva de un objeto *singular*.

La teoría de la *sensibilidad* como facultad cognoscitiva la expone Kant en la *Estética Trascendental de la Crítica de la Razón Pura*. El *pensamiento*, por su parte, es la facultad de representarse *espontáneamente y en general* (a través de conceptos) que un objeto es, *lo que él es y cómo es*.

Mediante la sensibilidad los objetos nos son dados; mediante el entendimiento, son *concebidos*. Para que el conocimiento sea posible, es necesario que ambas capacidades (*intuición y pensamiento*) concurren *simultáneamente*, esto es, se unan entre sí. "Sin sensibilidad no nos serían dados los objetos, y sin entendimiento ninguno sería pensado" (A51).

A la capacidad de pensar Kant la denomina también *razón o entendimiento*. Pero es preciso tener claro que "razón" es un concepto que usa Kant con dos significados distintos. En un sentido amplio designa toda la capacidad de pensar o facultad de conocer, y tomo tal, comprende toda la estructura conceptual a priori, esto es:

- 1) las dos formas puras de la sensibilidad que son espacio y tiempo;
- 2) los conceptos puros del Entendimiento que son las 12 categorías; y
- 3) las Ideas, siendo ésta última la Razón en sentido estricto, o sea, la facultad más alta dentro de la facultad del conocimiento, y es la sede de las tres Ideas: Alma, Mundo, Dios, de las cuales se derivan otras ideas puras.

Y "entendimiento" también es una palabra usada por Kant en dos sentidos: a) con el significado de *razón en sentido amplio*, y b) para designar esa estructura de la razón que es el lugar de las doce categorías. Ahora bien, esta división en dos facultades fundamentales —*sensibilidad-entendimiento*—, como ya dijimos, tiene su origen, según Kant, en la *finitud* del sujeto humano.

6. Antes de explicar la *finitud del sujeto humano* conviene aclarar previamente el uso del término *sujeto práctico*. Como Kant sostiene que la *razón* tiene dos usos, un *uso teórico*, cuando se aplica al mero conocimiento de objetos, y un *uso práctico* cuando se aplica al ejercicio de la conducta, es decir, a la realización de las acciones, sobre la base de esos "dos usos", podría hablarse, aunque impropiaemente, de dos sujetos: el que conoce fenómenos, y el que actúa sobre ese mundo de fenómenos "conocidos"; o sea, podría hablarse en el primer caso de un *sujeto cognoscente*, y en el segundo, de un *sujeto práctico*.

Ontológicamente esta escisión no es posible porque el sujeto es *único* aunque sus ejecutorias sean diversas, pero ella es al menos pensable. El sujeto que actúa es el *sujeto práctico*, es decir, el sujeto que obra, bien sea impulsado por sus inclinaciones sensibles o bien sea movido por su voluntad, cuando ésta se somete a la ley moral a priori.

En todo caso se trata del sujeto cuya voluntad puede llegar a ser determinada por la ley moral —pues el esfuerzo de Kant no apunta a demostrar que la ley moral determina porque sí a la voluntad, sino que la voluntad es una facultad que puede llegar a ser determinada por la ley moral. Eso es sólo una posibilidad—. La existencia del *sujeto práctico* implica necesariamente un *sujeto cognoscente* y un *sujeto apeteente*, pues el sujeto práctico sólo puede ser tal en tanto *conoce, siente y apefece*.

La facultad de conocer y la facultad del sentimiento constituyen, pues, la base donde el *sujeto práctico* despliega no sólo su actividad, sino también su posibilidad óptica. Pero en qué consiste la *finitud del sujeto práctico* no es algo que Kant tematice expresamente. A partir de algunos datos dispersos en la obra kantiana, y siguiendo los criterios de Alberto Rosales, se presenta en torno a ese punto la siguiente explicación(6):

Kant concibe la esencia de la *finitud del sujeto humano* en general como la separación originaria entre *intuición y pensamiento*(7). Lo que nos permite comprender que el sujeto es *finito* es la intelección de la idea de un ser *infinito*: Dios, pues la razón humana necesita representarse la idea de ese máximo de conocimiento y perfección que es Dios para poder

darse cuenta de su propia finitud, ya que lo finito sólo puede comprenderse en contraste con lo infinito.

Es un conocimiento que se tiene cuando el hombre se mide con esa Idea de Dios. En ese *ente infinito* no hay separación entre el *intuir* y el *pensar*. Todo lo que él piensa es dado en la intuición sin mediación. Su intuición es una intuición creadora porque en él pensamiento e intuición son *uno*. Lo que se da en la intuición divina se da inmediatamente unificado y determinado, no es una multiplicidad disgregada como la que se da en el ente humano para que después el pensamiento la ordene y la determine a través de los conceptos. De la escisión entre intuición y pensamiento se derivan las siguientes consecuencias:

a) La intuición humana no es creadora, ella es *sensible*, es decir, receptiva. Intuición sensible no es exactamente intuición a través de los sentidos (vista, oído, olfato, etc.), sino que su significado es el de *intuición pasiva*, intuición a la cual *le es dado* el objeto, mientras que *intuición infinita* (intelectual) es aquella que da el objeto: es *intuición originaria*. La intuición pasiva es *derivada*, se obtiene a partir del objeto dado. El pensamiento, por su parte, tampoco es creador, su función consiste en sintetizar la multiplicidad de sensaciones dadas en la intuición; interpretar esos datos sensoriales y determinarlos como *algo* (mesa, árbol, libro, etc.)

Para que haya conocimiento es necesario que intuición y pensamiento estén en una conexión, la cual no es identidad ni confusión, sino colaboración. Esa colaboración entre ambas da como resultado la *construcción* del objeto. En cambio, Dios no se representaría un objeto meramente posible, esto es, inexistente, porque para él pensar es intuir ya la cosa como existente. En el sujeto humano, por no ser creador, sí puede darse una representación conceptual sin el objeto correspondiente o una intuición sin el correspondiente concepto.

b) Lo *posible* y lo *real* son diversos. Para Dios todo lo que es posible es ya real; para el sujeto humano lo posible es algo meramente pensado pero no por eso es ya real; puede llegar a ser o puede quedarse en la mera posibilidad.

El hombre piensa una silla, por ejemplo, pero no por eso la tiene ya, sino que tiene que "luchar" para tenerla, buscar el material, moldearlo, etc. Dios, en cambio, no necesita hacer tal esfuerzo, no necesita 'trabajar'.

c) Lo que se da en la intuición pasiva, es decir, las sensaciones, es una multiplicidad indeterminada, pero determinable. Esa determinación la hace el pensamiento a través de los conceptos puros del Entendimiento: las categorías. La unificación de esas múltiples impresiones dadas en la intuición es posible gracias a que la conciencia es "una". En el caso del conocimiento divino, lo que se da en la intuición no es indeterminado ni múltiple, pues es ya uno y determinado. El pensamiento divino piensa todo "de un solo golpe". Él no necesita las diversas operaciones del pensar humano (conceptos, juicios y raciocinios) para unificar la multiplicidad de las representaciones en conocimientos de objetos.

d) El sujeto humano sólo puede percibir fenómenos y no las cosas en sí. Intuir cosas en sí sería la intuición propia de Dios.

Esa separación entre *pensamiento* e *intuición* está presupuesta en Kant cuando concibe al sujeto práctico como un ente *finito*. Esto se ve claramente en la diferencia entre la ley moral para Dios y la ley moral para el hombre. Para Dios la ley moral no es categórica, no es un mandato o imperativo al cual él estuviera sometido, en cambio ella es un mandato para el hombre, porque éste tiene la posibilidad de no cumplirla.

En efecto, como el hombre tiene *sensibilidad*, él está sometido a la influencia de inclinaciones y apetencias, que pueden llevarle a eludir el cumplimiento de la ley moral. Por ello la ley moral, con referencia al ser humano, es categórica, adopta el carácter de *mandato*, esto es, de una compulsión, a fin de que éste la cumpla aun en contra de sus inclinaciones. Por el contrario, la voluntad de Dios concuerda de suyo con la ley moral (CRPr: 83), porque en Dios no hay *intuición sensible*.

7. Explicar lo que es la *intuición sensible* requiere en primer lugar, poner de relieve la distinción entre *intuición* y *concepto*. La *intuición* ha sido entendida por la tradición filosófica como una relación directa con un objeto

cualquiera; esta relación implica la presencia efectiva del objeto. Así lo define Kant en el parágrafo 8 de los *Prolegómenos* "intuición es una representación en tanto puede depender de la presencia inmediata del objeto". Intuición es para él el conocimiento inmediato de un ente individual, esto es, único e irrepetible(8). En este sentido, son intuiciones todos los datos que se nos muestran a los sentidos (visuales, táctiles, auditivos, etc.). Estas son intuiciones sensibles o empíricas.

El concepto, en cambio, es una representación que no se refiere directamente a ningún individuo en particular sino es una *nota universal*, es decir, el pensar es mediato y discursivo porque él no se refiere directamente al objeto, sino por medio de esa *nota universal* que vale muchos. Es, pues, una representación mediata y discursiva y cuya función es la determinación de lo dado en la intuición.

Kant distingue entre intuición sensible e intuición intelectual. La primera es propia del ente finito (B 304), al que le es dado el objeto; la intelectual es originaria y creadora, es propia del ente divino. Pero en el ente finito Kant distingue también la intuición sensible pura de la intuición sensible empírica. En la intuición pura no hay nada que provenga de las sensaciones, pues ella forma parte de la estructura racional originaria del sujeto; las intuiciones puras de la sensibilidad son a priori y constituyen la condición de posibilidad del objeto: espacio y tiempo.

Los filósofos postkantianos conservan esta distinción entre intuición sensible e intuición intelectual, pero, contrariamente a Kant (B307 y B308), reivindican la intuición intelectual para el hombre. Así Schelling, por ejemplo, concibe la intuición intelectual (*intellektuale Anschauung*) como la facultad en general de ver unificado en una unidad viviente lo universal en lo particular, lo infinito en lo finito(9).

Ahora bien, la intuición sensible empírica no es sólo sensación en sentido cognoscitivo, es decir, ella no sólo es una presencia en la conciencia de algo interpretable, sino que ella a su vez produce en el sujeto agrado o desagrado, derivándose de ello el fenómeno de la *apetencia* o *inapetencia*. Según Kant, la intuición sensible, que es aprehendida

por la facultad del conocimiento, *moviliza* en primer lugar a la *facultad de sentir* y a través de ésta y seguidamente a la *facultad de apetecer*. Esto ocurre porque si bien en la intuición hay un contenido que es objetivable a través del concepto, hay en ella otro contenido que es solamente subjetivo.

Si yo introduzco la mano en el fuego, por ejemplo, esa sensación me informa que hay algo caliente, pero además de eso hay algo que yo no se lo puedo atribuir al fuego mismo porque no está en él sino en mí, esto es: el ardor, el dolor, etc. Ese sentimiento o sensación no expresa nada sobre el objeto (fuego), sino sólo una afección del sujeto (MC: 212); no proporciona un conocimiento en cuanto tal sino atribuye sólo un estado al sujeto, de sentirse de tal o cual manera frente a un contenido sensorial.

En este caso no interviene para nada la voluntad. Al percibir un olor, por ejemplo, puede presentárenos de pronto un sentimiento de asco, o de agrado, pero ese sentirse de algún modo no lo elige el sujeto; es algo que le sobreviene. Ese sentimiento es *autoconciencia pasiva*, porque es una conciencia de cómo se encuentra uno mismo fácticamente, algo que "se nos viene encima", sin elección.



Es un *sentimiento*. Kant define el *sentimiento* como la capacidad de experimentar placer o desagrado en virtud de una *representación* (10) (MC: 211).

Esa representación puede ser desde una intuición sensible (la presencia efectiva de un objeto cualquiera: una rosa amarilla, el David de Miguel Ángel, o un cadáver descompuesto), hasta una idea de la imaginación (la felicidad, una sirena, un centauro, etc.) o de la razón pura (el alma, la libertad, etc.).

Esa autoconciencia pasiva —el *sentimiento*—, oscila entre dos contrarios: 'placer' o 'displacer': El *placer* representado por la "hastura", por la satisfacción de todo lo que nos proporciona bienestar. El *displacer*, representado por la carencia, por la ausencia de esas condiciones. En una nota al prólogo de la *Crítica de la Razón Práctica*, Kant define el *placer* como: "...la representación de la coincidencia del objeto o de la acción con las condiciones subjetivas de la vida, es decir, con la facultad de la causalidad de una representación respecto de la realidad de su objeto o de la determinación del sujeto a la acción para producirlo".

Esto lo explica Alberto Rosales en el sentido de que cuando nos complace algo (un objeto o una acción humana), nos representamos a éste como algo que *concuere* con nuestras condiciones subjetivas, por ejemplo, inclinaciones, instintos, en suma, con nuestras apatencias, que son las que, a través de la representación de un fin, nos llevan a producir un objeto. El *placer*, es pues, la conciencia que se tiene de que el objeto (o la acción) *concuere* con las *condiciones* subjetivas de la vida, las cuales son variables de uno a otro individuo; lo que place a uno puede disgustarle al otro o dejarlo indiferente.

En la *Introducción a la Metafísica de las Costumbres*, Kant distingue dos aspectos del placer: El *placer práctico* es el que está necesariamente unido al deseo del objeto cuya representación afecta así al sentimiento. Este es un placer por la *existencia* del objeto de la representación: *veo una flor que me agrada*, por ejemplo, y no me conformo con admirarla sino que quiero apropiarme de ella, tenerla para mí. En cambio, hay otra forma de placer, el *placer contemplativo*, que no se complace en la

existencia del objeto sino en su esencia, esto es, en la *mera forma del mismo*. A éste lo llama Kant *complacencia inactiva*, y es lo que propiamente llama *gusto*, asunto del cual se ocupa en la *Crítica del Juicio estético*.

Esta distinción es de suma importancia porque es a partir del *placer práctico* que se genera el fenómeno de la *apetencia*. Pues el placer es apetencia de más placer; hay una tendencia a prolongarse, a permanecer en presencia de lo complaciente, y eso conduce a tomar una *decisión*. Por el *placer* o el *desagrado*, el sujeto actúa: persigue aquello que le complace y rechaza lo que le desagrada.

8. La *apetencia* o *inapetencia* se produce, pues, como consecuencia de un sentimiento de placer o displacer. La *apetencia* o la *inapetencia* como motores de la acción se presentan ya en los animales. En ellos también las *apetencias* instintivas determinan la acción. Kant denomina a esa capacidad apetitiva *arbitrium brutum* porque ella es necesitada, es decir, causada únicamente por impulsos sensibles, aunque el animal posee ya una cierta información acerca del mundo, y los animales superiores acumulan una cierta experiencia que en algunos casos corrige al instinto.

El arbitrio humano, por el contrario, es un *arbitrium liberum* (no necesitado); ese arbitrio es ciertamente *afectado* pero *no determinado* por los impulsos sensibles (MC: 17), pues si así fuera, las personas se abalanzarían indefectiblemente sobre el objeto apetecido una vez que se presentara en ellos la correspondiente representación. Pero es un hecho constatado que el ser humano posee, en tal sentido, un *gran registro* de posibilidades: el paso entre la determinación de la voluntad y la ejecución de lo decidido puede ser postergado, inhibido, o podemos renunciar a él total o parcialmente.

Todas estas posibilidades revelan que el arbitrio humano es libre, pues él es independiente no sólo de la causalidad natural sino también de la ley moral. Pero es libre en el sentido negativo, en el sentido de *independencia*, no en el sentido de *autonomía* (B 562). Precisamente, porque el arbitrio humano es *liberum*, es decir, porque no está necesitado como el *arbitrium brutum* (animal), es por lo que el ser humano es responsable de lo que hace y

por lo cual sus acciones lesivas son castigadas. Es pues el *libre arbitrio* la premisa que da fundamento a la *sanción jurídica*.

9. La facultad apetitiva en el ser humano "es la facultad de ser por medio de sus representaciones causa de la realidad de los objetos de esas representaciones" (CRPr: 13 y MC: 13) Esa definición nos sugiere desde ya la idea de una causa eficiente, de un principio a partir del cual llega a ser algo. O sea, que es una causa que o puede estar inactiva (en potencia) o puede ponerse en acto. Cuando ella pasa a obrar, produce efectos, y por cierto, se trata de una causa que es capaz de representarse anticipadamente sus efectos, y que, justamente, a través de la representación previa a esos efectos, se determina a producirlos.

La *facultad apetitiva* es una síntesis de *razón* o entendimiento y *apetencia* sensible, habiendo entre ellas dos posibilidades de coexistencia: o la apetencia pone a la razón a su servicio para lograr fines apetecidos, o la razón impone a la apetencia fines que la voluntad debe perseguir. En el primer caso tenemos la *facultad apetitiva inferior*, en el segundo la *facultad apetitiva superior*.

66
↑
↑
↑

Ambas posibilidades tienen en común el ser una combinación de *entendimiento* y *sensibilidad*, pero lo que las diferencia es justamente cuál de esos elementos sea el que determina la dirección de las acciones. La *facultad apetitiva* en el hombre es un *arbitrium liberum*. Llegado este punto debemos aclarar la diferencia entre *voluntad* y *arbitrio*, ya que Kant usa, a veces, promiscuamente estos términos. La *voluntad* es concebida Kant no como un 'conocimiento' sino solamente como un 'pensamiento' (A49).

En una nota al prólogo de la segunda edición de la *Crítica de la Razón Pura*, deja sentada la distinción entre conocimiento y pensamiento: el *conocimiento* de un objeto implica que se pueda demostrar su posibilidad, ya se a priori o empíricamente, en cambio el pensamiento no requiere ser demostrado, sino que es suficiente con que sea posible pensarlo sin que la razón entre en contradicción consigo misma. Kant usa la palabra *voluntad* con dos acepciones distintas: la *primera*, para designar toda la capacidad electiva del sujeto —en la cual estaría incluido el *arbitrio*—, que sería la

voluntad en sentido amplio (lato sensu) o simplemente *facultad apetitiva*. En este sentido Kant define la voluntad como una especie de causalidad de los seres vivos en tanto que son racionales (FMC: 111), o como una facultad de determinar su causalidad mediante la representación de reglas(11) (CRPr: 38); la *segunda* acepción, alude únicamente a la capacidad del sujeto para determinarse a la acción mediante la representación de la ley moral. Esto es lo que Kant propiamente denomina "*Voluntad*" (stricto sensu), y es la *facultad apetitiva superior* o *razón práctica*.

Dijimos que la *facultad apetitiva* es un compuesto de dos elementos: *razón* y *apetencia*, y que, dependiendo de cuál sea el elemento rector, hay que distinguir la *Voluntad* (facultad apetitiva superior) del *arbitrio* (facultad apetitiva inferior). Sin embargo, no hay que dejarse confundir por Kant cuando en muchos pasajes dice que la "razón determina a la voluntad", pues en este caso él se refiere a la voluntad en sentido amplio, es decir, como capacidad apetitiva en general, y cuando dice que la "voluntad es la razón práctica", se está refiriendo a la *Voluntad* (stricto sensu), es decir a la facultad apetitiva determinada formalmente, por la sola representación de la ley.

En este sentido la *Voluntad* es una forma especial de la capacidad de apetecer. Ahora bien, la voluntad no es una propiedad que esté ya presente como el calor en el fuego o como el color en las flores; no, ella es solamente un haz de posibilidades que, inactivas originariamente, se echan a andar, se actualizan, desde el momento mismo en que haya algo que la *motorice*. Esa fuerza motriz no es otra cosa que lo que Kant denomina "los fundamentos de determinación de la voluntad", los cuales son dos (FMC: 25): uno *material* y otro *formal*: el *placer* y la *ley*, respectivamente, los cuales, uno u otro siempre están contenidos en las reglas o principios prácticos que el sujeto se hace para la acción.

Si el contenido de la regla práctica es *material*, es decir, si su contenido es un objeto de la sensibilidad, entonces la regla práctica será una *máxima* o un *imperativo hipotético*. Si éste es el fundamento de determinación de la voluntad, entonces, la *facultad apetitiva* es un *arbitrio* (Willkur). Si, por el contrario, el contenido de la regla práctica es *formal*, es

decir, si su contenido es solamente la universalidad y la necesidad de la ley, si ese es el fundamento de determinación, entonces la facultad apetitiva es la *Voluntad* (*Wille*), "la cual se concibe como independiente de condiciones empíricas y en consecuencia como *Voluntad* pura, como determinada por la mera forma de la ley" (CRPr: § 7).

Podemos considerar también al *arbitrio* (*Willkur*) como una forma especial de la capacidad de apetecer. Es, al igual que la *Voluntad*, el resultado de esa síntesis entre *razón* y *apetencia*, pero de modo que está última es el elemento directriz, es decir, el fundamento de determinación; en este caso quien señala el fin es la apetencia. El *arbitrio* humano es el campo de los imperativos hipotéticos, y por ende, la única región donde el *derecho positivo* tiene razón de ser; pues éste último no es más que una especie de *economía* de los apetitos sensibles; una técnica para distribuir de una manera más o menos satisfactoria las apetencias individuales que, sin alguna dirección, chocarían indefectiblemente unas con otras, haciendo aún más ilusorio el afán de la felicidad humana en cualquier ámbito social.

Con lo hasta aquí expuesto se pretende dejar clara la distinción entre *arbitrio* y *Voluntad*. Ambos están referidos a la facultad de apetecer, ambos son dos rostros de una misma capacidad; en el primer caso, se trata de la facultad apetitiva determinada por la representación de un objeto sensible a través de máximas o de imperativos hipotéticos; en el segundo, se trata de la facultad apetitiva determinada a querer una acción únicamente por la representación de la ley moral —imperativo categórico—.

10. *La facultad apetitiva inferior*. Aquí la apetencia moviliza al entendimiento para que éste se constituya en su instrumento. Cuando la apetencia elige los medios que la razón le recomienda o aconseja para lograr un fin apetecido, tiene lugar la unidad de apetencia y razón, que es peculiar a la facultad apetitiva inferior. La razón en este caso está al servicio de la apetencia, a la cual puede servir: a) a través del conocimiento —científico o técnico— del mundo, para conocer los medios para fines posibles; b) a través de la formulación de imperativos hipotéticos —que recomiendan esos medios para fines apetecidos—. Se despliega la razón así, no en su uso *puro*, sino

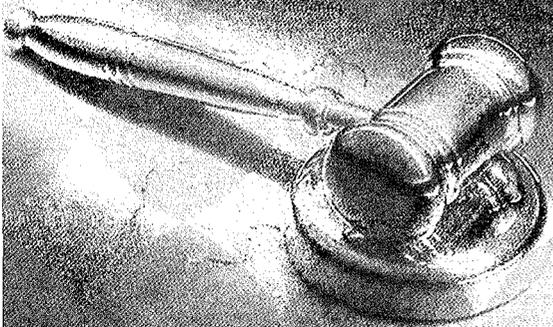
empírico, y su actividad se limita a la deliberación acerca de cuáles son los medios idóneos para la consecución de los fines, es decir, aconseja al sujeto sobre cómo, cuándo y dónde conseguir lo que se propone. En estas ejecutorias el *entendimiento práctico* está al servicio de las inclinaciones sensibles, dirigido únicamente a los fines de la apetencia, es decir, al logro de la felicidad.

Es pues ésta el ámbito de los *imperativos hipotéticos*: si quieres ser rico, tienes que guardar, atesorar, no despilfarrar; si quieres tener un título académico, tienes que estudiar, presentar los exámenes, etc.; si quieres ir de un sitio a otro por la vía más corta, tienes que seguir en línea recta, etc. En el campo de los *imperativos hipotéticos*, cuya sede es el entendimiento práctico (no la razón pura), el concepto de bien es relativo y por ello no ético. O lo que es lo mismo, cuando el *entendimiento práctico* está al servicio de las apetencias, es *amoral* (CRPr: 68), en el sentido ético de la palabra. Será *bueno* o *malo* aquel resultado que esté de acuerdo o en desacuerdo con la inclinación sensible.

Así, si alguien por pura voracidad y a pesar de no tener suficientes méritos intelectuales —porque lo que se propone le garantiza un status y lo pone en contacto con las esferas del poder político, económico, etc.—, quiere a toda costa obtener la condición de profesor universitario, el *entendimiento práctico* le dirá de qué modo debe valerse para lograrlo: inventa un título!, etc. Luego, si a pesar de haber puesto gran diligencia en ello no lo logra, se pensará que los medios usados no fueron "buenos", o que lo fueron si lo que se espera es logrado.

En los fueros del entendimiento práctico lo "bueno" y lo "malo" no es la intención sino, o bien el resultado, o bien los medios implementos, etc., usados para tal fin. Pero, insistimos, lo "bueno" estará siempre supeditado al fin que se persigue. Así, el veneno o el incendio serán algo "muy bueno" para eliminar a un enemigo sin mayores riesgos de ser descubierto; un garrotazo será "muy bueno" si con él se logra paralizar a un atacante, etc. El *entendimiento práctico*, pues, es el que hace uso del *entendimiento teórico* para enterarse de qué medios son necesarios a fin de conseguir los

67



propósitos, es decir, lo utiliza para fines prácticos. En este sentido es él quien da respuesta a las cuestiones planteadas por las ciencias; pues éstas no son otra cosa que intentos por explicar y asegurar el conocimiento de los objetos que nos permiten una suma mayor de bienestar en nuestra vida individual y colectiva.

Él se apoya en el *entendimiento teórico*, que conoce cómo es el mundo natural y qué cosas son *medios* para alcanzar *finés*. Pero cuando a una ciencia se le plantean cuestiones éticas como la eutanasia, el transplante de órganos, la clonación, o el uso de sus resultados para fines repudiables como la guerra o para apoyar la discriminación de los humanos en superiores o inferiores de acuerdo a la raza, sexo, etc., es la *razón práctica* la que inspira esos planteamientos éticos.

Asimismo, ante la inobservancia de valores universales como el de la verdad, la dignidad, la justicia, etc., es la *razón práctica* la que los reclama.

El despliegue del *entendimiento práctico* a través de los *imperativos hipotéticos* implica ya un conocimiento de la naturaleza no sólo como *útil*, sino un conocimiento teórico, lo cual confirma, por una parte, la tesis de que el sujeto práctico es primero que nada un sujeto cognoscente, y por la otra, la primacía de la *razón práctica* sobre la *razón teórica*. El uso del *entendimiento práctico*, fácticamente constatable, fue lo que hizo pensar a Hume, y con sobradas razones, que "...la razón es, y sólo debe ser esclava de las pasiones, y no puede pretender otro oficio que el de servir las y obedecerlas"(12).

Pero Kant vio más allá de esa concepción "sensista" y demostró que la razón no sólo está al servicio de las pasiones sino que puede incluso sustraerse a tal servidumbre y, en su *uso puro*, convertirse en la instancia que decide la dirección que deba tomar según sus diferentes usos. Es así como surge la función de la *facultad apetitiva superior*.

11. La *Facultad apetitiva superior* está constituida por la unión de *apetencia* y *Razón*, pero lo que moviliza a la facultad apetitiva en este caso no es el elemento sensible, sino el elemento racional, la *razón pura*, cuya tarea no es otra que la representación de la *ley moral*, la cual se expresa para el hombre a través del *imperativo categórico*, cuya triple formulación le reduce Kant al siguiente mandato: *actúa de tal manera que la máxima de tu acción pueda convertirse en ley universal*. Como dijimos esa ley es un *mandato* porque en el ente humano la Razón no es el único fundamento de determinación de la voluntad (CRPr: §1), ya que éste por su propia naturaleza dual, *racional-sensible*, obedece también y casi principalmente a las inclinaciones.

A la *facultad apetitiva superior* la identifica Kant con la *Voluntad* en sentido estricto y con la *razón práctica* misma, la cual, en tanto se da a sí misma una ley, es libre, libre tanto en el sentido de la independencia, que es la *libertad negativa* (Freiheit), como en el sentido de la autonomía, que es la *libertad positiva* (Autonomie). La *autonomía* consiste en un darse leyes a sí mismo, es decir, en la *autolegislación*, y esto es sobre la base de la *libertad práctica* que es la libertad en sentido positivo(13).

Es, pues, la autonomía, la propiedad de

a Voluntad de ser una ley para sí misma (FMC: 6), y es lo que permite a Kant afirmar el aparente contrasentido de que "Voluntad libre y voluntad sometida a la ley moral son una y la misma cosa" (*ibidem*). La facultad apetitiva superior es posible en virtud de una ley que es meramente formal —la ley moral— y del sentimiento de respeto (Gefühl der Achtung) (CRPr: §3). El sentimiento de respeto hace posible no sólo la facultad apetitiva superior, no que también es lo que permite la *unidad del sujeto moral*.

En la *Fundamentación de la Metafísica y las Costumbres*, Kant define el respeto como "...la conciencia de la subordinación de la voluntad a la ley sin la mediación de otros influjos sensibles..." Y cómo opera el sentimiento de respeto, lo explica Kant en la exposición que hace de los móviles de la razón práctica, en el capítulo III de la Analítica (CRPr), en los siguientes términos: la ley moral como móvil en la determinación de la voluntad produce en el sujeto un efecto que es de naturaleza doble: directamente *negativo* e indirectamente *positivo*.

Ese efecto es ciertamente un sentimiento, pero tal sentimiento es ostensivo y un carácter muy especial que lo diferencia de otra gama de sentimientos humanos, y es que él es el único sentimiento que es provocado por la Razón y, por consiguiente, se puede conocer *a priori* en ambos casos. Justamente, como sentimiento que es, tiene su origen en la sensibilidad (CRPr: 83), pero como es el único sentimiento ocasionado por la representación de la ley moral, está exclusivamente al servicio de la Razón práctica pura y nunca es efecto de otros móviles provenientes de la sensibilidad.

[Por eso, ante una persona sagaz que "sin miramientos ni escrúpulos cosecha éxitos por todos los medios posibles", se puede aplaudirlo hasta llegar a sentir admiración, pero nunca respeto]. Se dice que es un sentimiento negativo porque el respeto a la ley 'humilla' o perjudica las inclinaciones(14) y genera por lo tanto un sentimiento de *displacer*, en tanto el objeto sensible se siente frustrado respecto de la satisfacción de sus apetencias. Este sentimiento consiste, pues, en la "humillación" que padece quien compara su inclinación sensible con la ley moral, pues al admitirse, la ley moral rebaja las pretensiones de

su autoapreciación. Pero en tanto el sentimiento de respeto a la ley moral frustra las apetencias sensoriales y con ello somete al sujeto sensorial, ese sometimiento es la subordinación de ese sujeto a la razón, y así pues, una exaltación de él mismo en tanto persona moral, lo cual es placentero.

De ese modo el sentimiento de respeto se torna en un sentimiento positivo que, aunque indirecto, permite y fomenta la actividad moral. Mas no por esto el sentimiento de respeto es causa de la ley moral, sino efecto de ésta; y en tanto sentimiento positivo, es móvil subjetivo de la moralidad del sujeto que lo impulsa a hacerse máximas concordantes con la ley moral (*ibid.* 86), pues el sentimiento de respeto es "respeto" por la ley moral.

Si la ley moral no provocara en el sujeto ese sentimiento, ella no sería subjetivamente el móvil de la acción; podría haber concordancia de la máxima con la ley moral pero sólo como legalidad, mas no como moralidad, o como diría Kant, concordancia con la letra de la ley mas no con su espíritu (*ibid.* 79). Kant entiende por móvil de la acción "lo que mueve" a la voluntad a la acción. En el caso de la voluntad ética lo que la mueve es el sentimiento de respeto, es decir, la conciencia de la ley.

El móvil de la acción es pues lo que mueve a la voluntad de un ser cuya razón no se conforma necesariamente con la ley moral objetiva (*ibid.* 79), en virtud de su naturaleza, que no es solamente racional sino que también es sensible y, por tanto, tiene también otros móviles para la determinación de su voluntad, pues la voluntad humana (en sentido amplio), está, por así decirlo, como entre dos aguas: por un lado, las inclinaciones sensibles que la impulsan a perseguir lo que le complace; por el otro, la ley moral que le reclama constantemente su observancia.

En esta lucha, las apetencias sensibles tienen casi siempre su triunfo asegurado, pues el efecto que de ellas se deriva como móvil no causa *displacer* en el sujeto. Dejar que la apetencia sensible determine el arbitrio, no exige ningún esfuerzo; es un simple dejarse llevar: un goce. Elegir la ley moral, en cambio, como motivo determinante de la voluntad, requiere un ánimo templado, pues para ello hay que renunciar a lo placentero; exige un dominio

69

...e la sensibilidad que ciertamente es posible pensar pero del cual parece no haber ejemplos, porque la completa adecuación de la voluntad a la ley moral es la santidad, y esta perfección probablemente no puede ser alcanzada por ningún ser racional en el mundo, ya que lo sensible le es consustancial al hombre, pues el ente racional —dice Kant— por ser una criatura dependiente de aquello que requiere para estar totalmente satisfecho con su estado, "no puede estar totalmente libre nunca de pasiones e inclinaciones" (*Ibid.* 91).

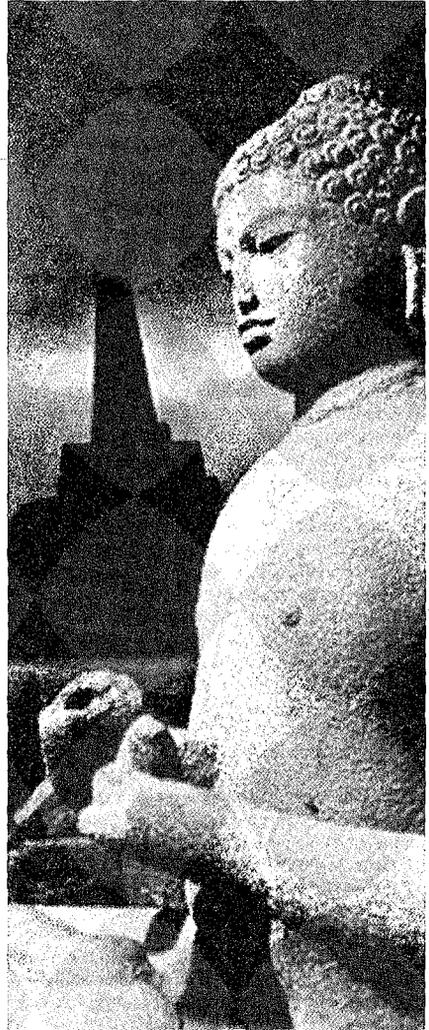
Por consiguiente, la obtención del *bien supremo*, que es el objeto necesario de una voluntad determinada por la *ley moral* (*Ibid.* 130), tampoco será completamente posible en este mundo, pues la condición para el mismo es la absoluta conformidad de las intenciones con esa ley (*Ibid.*). De allí que la idea de la *inmortalidad del alma* sea uno de los fundamentos necesarios para la moralidad. Pues gracias a ella la persona tiene la esperanza de constatar la plenitud de su perfección moral en algún momento del curso de su existencia.

12. Para finalizar, y a manera de conclusión, podemos afirmar que Kant no concibe al *sujeto* como un ente substancial. Precisamente, en la *Dialéctica Trascendental* (CRP), donde hace la investigación de las tres *ideas trascendentales*: *Alma*, *Mundo* y *Dios*, Kant despeja el problema de los paralogismos que se presentan con respecto a la idea de *alma* (sujeto) y demuestra que éstos se producen como consecuencia de pensar y concebir al alma como un ente substancial, como persona.

Y en el párrafo 46 de los *Prolegómenos* sostiene que lo que persiste después de separados los accidentes, lo substancial mismo, nos es desconocido. Pero lo anterior no nos autoriza a pensar al *sujeto* como un agregado de fuerzas yuxtapuestas, sino que esas fuerzas están dispuestas en relaciones de fundamentación recíproca, que es, justamente, lo que les da *unidad*.

La unidad del sujeto práctico resulta de la *conexión* entre la *Razón* y la *sensibilidad* a través del *sentimiento de respeto*, siendo éste último producido por un concepto moral *a priori*: el concepto de deber, definido por Kant como "la necesidad de una acción por respeto a la ley" (FMC: 26). Con la precedente exposición

espero haber dado alguna cuenta de lo que es la estructura del sujeto práctico en la doctrina kantiana: un ente finito, receptáculo de dos fuerzas antagónicas: razón y sensibilidad; y aguijoneado por ambas al saber y a la acción, pero destinado solamente a conocer fenómenos y a obrar sobre ese mundo fenoménico, ya que el conocimiento de la cosa en sí le está vedado.



(*) **Margarita Belandria**. Abogada y Magíster en Filosofía. Profesora-Investigadora en el área de Filosofía del Derecho, Lógica y Hermenéutica Jurídica. Acreditada en el Programa Nacional de Promoción al Investigador (PPI - I). Autora de numerosos artículos publicados en revistas impresas y electrónicas. Coordinadora del "Grupo Investigador Logos: Filosofía, Derecho y Sociedad" (<http://www.grupologosula.org>). Directora de la Revista *Dikaiosyne* (revista de Filosofía Práctica arbitrada e indexada en REVENCYT (<http://revencyt.ula.ve>), THE PHILOSOPHER'S INDEX (www.philinfo.org), CLASE (UNAM), LATINDEX (www.latindex.org) y en SABER-ULA (www.saber.ula.ve/dikaiosyne).

Este trabajo forma parte de una investigación financiada por el Consejo de Desarrollo Científico, Humanístico y Tecnológico de la Universidad de Los Andes (CDCHT-ULA).

(**) Abstract

The pivot of this work is the result research undertaken into the nature of the Practical Subject in Kant's moral doctrine. Though the nature of the practical subject was not explicitly expounded in any of Kant's Treatises, on the basis of data scattered throughout his different works, the author of this article has tried to reconstruct a doctrine allowing us to understand the structure and place of the Practical Subject in Kant's moral system.

Key words: Kantian morality, practical subject, ontological structure.

(1) Se entiende por "ánimo humano" todo el plexo existencial que se designa con el nombre de alma o espíritu humano, es decir, toda esa capacidad que tiene el ser humano de pensar, sentir, etc. Kant define el alma como el principio vital del hombre en el uso de sus fuerzas (MC: 384) Y dice que aunque nos esté permitido en perspectiva teórica distinguir en el hombre el alma y el cuerpo como sus disposiciones naturales, no está permitido, sin embargo, pensarlos como diferentes sustancias (Ibid. 419).

(2) La palabra RAZON es usada por Kant con dos acepciones distintas: en un sentido amplio designa toda la facultad de pensar, esto es, la facultad superior de conocimiento, a diferencia de la sensibilidad como facultad inferior (cf. B 863 y B 730). Kant define el pensar como un conocimiento mediante conceptos (B94). Dicha facultad de pensar comprende: 1) El Entendimiento como facultad de los conceptos en general, entre ellos los conceptos puros o categorías.

2) La facultad de juzgar, cuya tarea es aplicar los conceptos a otros conceptos y a las intuiciones. 3) La Razón en sentido estricto, que es la facultad de razonar o inferir, la cual es también la sede de conceptos a priori que Kant llama Ideas: alma, mundo, Dios, y las ideas que de ellas se derivan. Kant usa también la palabra ENTENDIMIENTO en dos sentidos: para designar tanto al Entendimiento propiamente dicho, como a la razón en sentido amplio.

(3) En carta fechada el 21 de febrero de 1772. (Revista Filosofía No. 2. Pstrado de Filosofía. ULA, 1991. Traducción de Alberto Arvelo Ramos). Esa carta no es, como afirma Bréhier, el único documento que revela el pensamiento de Kant durante esos diez años de reflexión silenciosa que precedieron a la Crítica de la Razón Pura, porque de esa época, según Alberto Rosales, hay innumerables reflexiones así como Lecciones sobre el tema.

(4) Experiencia es, según Kant, una clase de conocimiento que exige la presencia del pensamiento, y consiste en una composición de lo que recibimos a través de las impresiones sensibles y de la aplicación de la facultad de conocer excitada por esas impresiones (CRP: Intr. I).

(5) Representación es según Kant un término genérico que abarca tanto a la intuición, como al concepto y a la idea (A 320 y B 377). Kant usa este término en el mismo sentido que lo usó la tradición pero lo extiende a todos los actos o manifestaciones cognitivas del ente humano.

(6) Cf. Alberto Rosales: "Siete ensayos sobre Kant". Consejo de Publicaciones. ULA, Mérida, 1993.

Así como el Seminario sobre la ética kantiana dictado en la Maestría de Filosofía (ULA) en ese mismo año. Alberto Rosales es un destacado filósofo venezolano con una larga trayectoria en la investigación de la doctrina kantiana, entre otras especialidades filosóficas. Actualmente es coordinador en Venezuela del *Círculo Latinoamericano de Fenomenología*.

(7) Ibidem, p.151.

(8) Es muy corriente el uso de la palabra intuición para designar lo que propiamente podría denominarse como "pálpito" o "corazonada". No es este, pues, el sentido filosófico-kantiano de ese término.

(9) Heidegger, Martín: Schelling y la libertad humana, p. 56

(10) Representación, ver la nota 5.

(11) La palabra regla está usada aquí con su sentido genérico de "precepto práctico"; sus

especies son: máximas, imperativos hipotéticos e imperativo categórico.

(12) Hume, David: *Tratado de la naturaleza humana*, p.617.

(13) Al respecto véase mi trabajo "Kant: la libertad como condición de posibilidad de la ley moral". *Anuario de Derecho No. 19 ULA. Mérida, 1997.*

(14) *Inclinación o tendencia es el término usado por Kant para significar el apetito habitual de naturaleza sensible (MC: 212). Consiste en la dependencia que tiene la facultad apetitiva respecto de las sensaciones: hambre, sed, sexo, fama, poder, honores, etc. (FMC: 34 y parágrafo 73 de la Antropología).*

siglas usadas

CJ = Crítica del Juicio
CRP = Crítica de la Razón Pura
CRPr = Crítica de la Razón Práctica
A = primera edición del la CRP
B = segunda edición del la CRP
MC = Metafísica de las costumbres
FMC = Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres

72

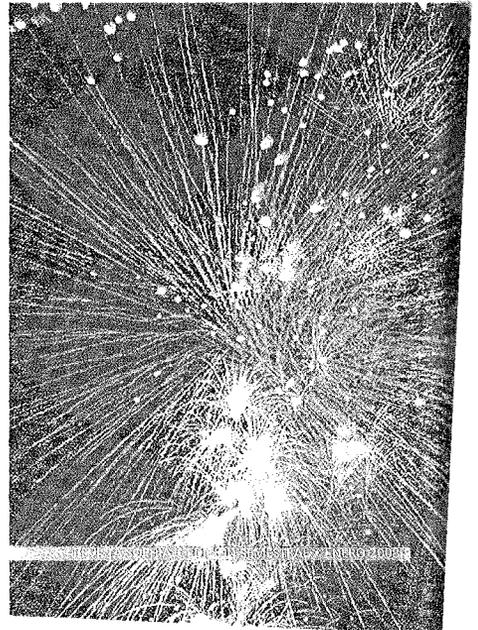


bibliografía

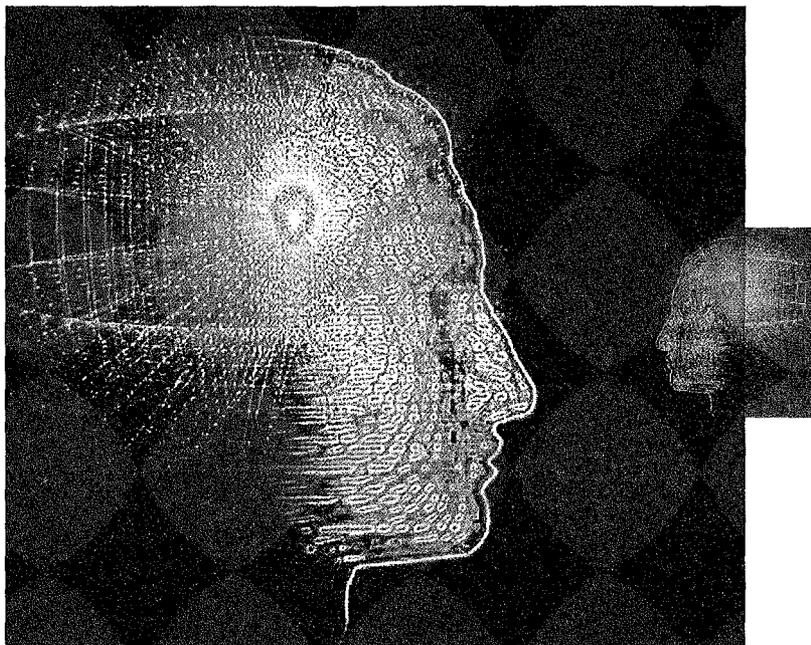
- Kant, Immanuel:
- *Critica de la Razón Pura*. Ediciones Alaguara. Madrid, 1988. Traducción de Pedro Ribas. Versión alemana "KRITIK DER REINEN VERNUNFT". Felix Meiner Verlag, Philosophische Bibliothek, Band 37. Hamburg, 1956.
 - *Critica de la Razón Práctica*. Ediciones Losada. Buenos Aires, 1961. Traducción de J. Rovira A. Versión alemana KRITIK DER PRAKTISCHEN VERNUNFT. Felix Meiner Verlag, Philosophische Bibliothek, Band 38. Hamburg, 1974.
 - *Critica de la facultad de juzgar*. Monte Ávila Editores. Caracas, 1992. Traducción de Pablo Oyarzún.
 - *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*. Colección Austral. Espasa Calpe. Buenos Aires, 1946. Traducción de Manuel García Morente. Versión alemana GRUNDLEGUNG ZUR METAPHYSIK DER SITTEN. Felix Meiner Verlag, Philosophische Bibliothek, Band 41. Hamburg, 1967.
 - *Metafísica de las Costumbres*. Editorial TECNOS. Madrid, 1989. Traducción de Adela Cortina

- Aristóteles:
Ética Nicomaquea. Editorial Gredos. España, 1985.
- Bréhier, Emile:
Historia de la Filosofía. Editorial Tecnos. Madrid, 1988.
- Cassirer, Ernesto:
Kant, vida y doctrina. Fondo de Cultura Económica, México, 1985.
- Cortina, Adela:
Estudio preliminar a la traducción de la Metafísica de las Costumbres. Ed. Tecnos. Madrid, 1989.
- Daval, Roger:
La metafísica de Kant. Revista DIKAIOSYNE No.3, editada por el "Grupo Investigador Logos: Filosofía, Derecho y Sociedad". Centro de Investigaciones Jurídicas. Universidad de los Andes. Mérida - Venezuela, 2000.
- Frailé, Guillermo:
Historia de la Filosofía. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid, 1965.
- Heidegger, Martín:
Schelling y la libertad humana. Monte Ávila Editores. Caracas. Venezuela, 1985

- Hume, David:
Tratado de la naturaleza humana. Editorial Orbis. España, 1984.
- Platón:
La República. Obras completas. Universidad Central de Venezuela. Caracas, 1980.
- Rosales, Alberto:
Siete ensayos sobre Kant. Ediciones del Consejo de Estudios de Postgrado. Universidad de los Andes. Mérida - Venezuela, 1993.



KANT Y LA CAÍDA DEL "PRIMER MOTOR" (I PARTE)



73



Por: Ramón Sanz Ferramola
Universidad Nacional de San Luis – Argentina
rsanz@unsl.edu.ar

En 1740 –año en que las obras de Christian August Crusius comienzan a extender el empirismo inglés por Alemania-, Kant ingresa en la universidad Königsberg, donde Martin Knutzen, wolffiano heterodoxo de ideas renovadoras y conocedor, además, de la física newtoniana, lo inicia en la filosofía (Cassirer, 1974).

No es extraño, pues, que las primeras obras de Kant giraran en torno a cuestiones más científicas que filosóficas. En 1749 publica su primera obra: *Ideas sobre la verdadera valoración de las fuerzas vitales*, inspirada en la

física de Leibniz, iniciando así el denominado "período precrítico", que durará hasta 1770, durante el cual predominan las obras sobre temas científicos.

A esta primera obra sigue, en 1755, otra publicada anónimamente, *Historia general de la naturaleza y teoría del cielo*(1), en donde Kant (1946, 1969) introduce por primera vez en la historia de la cosmología moderna una concepción dialéctica y evolutiva del devenir del universo. En tal sentido, creo que debe considerarse este libro como bisagra en la historia de la filosofía en tanto aparece la postulación de la dialéctica como método filosófico de interpretación del mundo circundante.

En efecto, si bien para los primeros filósofos griegos el mundo era algo que había surgido del caos -y por lo tanto una dialéctica de la naturaleza incipiente subyacía en tal cosmovisión-, en general para los naturalistas de los siglos XVII y XVIII, el universo presentaba una imagen inmutable y muchos sostenían que había sido creado de un golpe. Newton mismo aceptó en su postulación cosmológica la idea de un impulso divino inicial, que no es otra cosa que la expresión física de la idea de creación, entendida ahora como el momento y el lugar donde comienza el movimiento del universo(2) (Sanz Ferramola, 2006).

De acuerdo con la idea kantiana que vertebra toda la Historia general, el sistema solar evolucionó a partir de una masa de gas incandescente rotatoria, que mediante el enfriamiento y la contracción e incrementando así su velocidad gradualmente se acható en sus polos y produjo anillos de materia que surgieron de su ecuador. Estos anillos se convirtieron en planetas, los que a través de las mismas leyes originaron sus satélites. Tal nebulosa originaria fue formada y puesta en movimiento por la acción gravitacional sobre los átomos originarios que al chocar entre sí produjeron calor. Este mismo esquema explicativo se extiende al universo completo.

"La estructura planetaria en que el sol desde el centro de todos los círculos hace girar por su poderosa atracción los globos habitados de su sistema en círculos eternos, fue formada en su totalidad, como hemos visto, de los originariamente dispersos elementos iniciales de toda la materia universal. Todas las estrellas fijas que el ojo descubre en la hueca profundidad del cielo y que parecen indicar una especie de prodigalidad, son soles y centros de sistemas semejantes." (Kant, 1969: 129)

Pero además, la concordancia de los movimientos de los cuerpos celestes en nuestro sistema solar, son para Kant una prueba casi irrefutable del origen mecánico del universo:

"... tienen una dirección totalmente uniforme de modo que los seis planetas principales y diez satélites tanto en el movimiento de revolución como en sus rotaciones alrededor del eje no hay ni uno solo que se mueva en otra dirección que en la de occidente a oriente... Una prueba de que todos los movimientos han surgido y han

sido determinados de manera mecánica concordante con las leyes generales de la naturaleza, y que la causa que imprimía u ordenaba los movimientos laterales han prevalecido en todo el espacio del edificio planetario y obedece en él a las leyes que observa la materia comprendida en un espacio uniformemente movido, lo constituye el hecho de que los diversos movimientos toman por fin una sola dirección y se relacionan tan exactamente como es posible con un solo plano." (Kant, 1969: 167-168)

Sin embargo, a pesar de este devenir puramente mecánico evidenciado en la misma estructura del universo, Kant sostiene la existencia de Dios, y es la propia naturaleza la que evidencia su existencia, no ya en su estaticidad, sino en su desenvolvimiento.

No se puede observar el universo sin reconocer el austero ordenamiento de su estructura y las saguras señales de la mano de Dios en la perfección de sus relaciones... Lo único que queda por resolver es si el proyecto de la instauración del universo ya ha sido colocado por la máxima sabiduría dentro de las determinaciones esenciales de las naturalezas eternas e implantado en las leyes generales del movimiento para que se desarrollen de ellas libremente de una manera adecuada al más perfecto orden o si las propiedades integrantes de las partes del mundo tienen incapacidad total para coincidir en la más mínima relación para unirse, necesitando absolutamente una mano extraña para llegar a aquella limitación y coherencia que permite ver la perfección y belleza en sí... la naturaleza nos ha de parecer más digna de lo que se concibe generalmente... y de sus plabesos no se espere otra cosa que coincidir y orden." (Kant, 1969: 163-164)

En cambio, si se hace lugar a un prejuicio infundado según el cual las leyes generales de la naturaleza por sí mismas no producen otra cosa que desorden, y la coincidencia de todas para el bien que se refleja en la constitución de la naturaleza indica la presencia inmediata de Dios, habría que convertir forzosamente la naturaleza en milagro." (Kant, 1969: 163-164)

Aparece reeditada en esta primigenia formulación del pensamiento kantiano, la controversia entre la noción de un Dios de la intervención inmediata en el mundo y un Dios



creador de la materia y de las leyes inherentes a su desenvolvimiento autónomo. Para trazar analogías con una terminología actual, me atrevería a decir, la controversia entre un "Dios hardware" y un "Dios software", atendiendo a la característica que en la primera concepción teológica hace hincapié en la materialidad de la intervención divina; y en la segunda, al diseño e instauración del conjunto de "programas", reglas y leyes que otorgan a la naturaleza una autonomía mecánica de su devenir.

Aparece reeditada, pues, la controversia entre Leibniz y Clarke (Leibniz y Clarke, 1980; Koyré, 1986), en la que ahora, Kant parece tomar partido por la concepción defendida por Leibniz, en contra de la postura teológica y epistemológica del propio Newton:

"Si es verdad lo que dice el filósofo, de que Dios practica constantemente la geometría, y si ello se refleja también en las vías de las leyes generales de la naturaleza, esta regla tendría que ser perceptible de modo cabal en las obras inmediatas del Verbo todopoderoso y éstas ostentarían toda la perfección y exactitud geométrica. Los cometas pertenecen también a estos defectos de la naturaleza(3).

No se puede negar que en vista de sus órbitas y los cambios que por ellas sufren, se los ha considerado como miembros imperfectos de la creación que ni pueden servir para dar residencias cómodas a seres racionales ni pueden ser útiles en beneficio de todo el sistema sirviendo alguna vez de combustible al sol, porque es cierto que la mayoría de ellos no alcanzaría este fin antes del derrumbe de todo el edificio planetario... El espacio celeste, según dijimos varias veces, es vacío o por lo menos ocupado por una materia infinitamente tenue que por consiguiente no ha logrado proporcionar ningún medio para imprimir movimientos comunes a los cuerpos siderales.

Esta dificultad es tan valiosa e importante que Newton, no obstante todas las razones que tenía para confiar más que cualquier otro mortal en el resultado de su filosofía, se vio obligado en este lugar a abandonar la esperanza de solucionar por las leyes de la naturaleza y las fuerzas de la materia, la procedencia de las fuerzas impulsoras inherentes a los planetas, pese a todas las coincidencias que indicaban un origen mecánico.

Aunque para un filósofo es una pobre resolución la de abandonar frente a condiciones complicadas y todavía muy alejadas de las simples leyes fundamentales, el esfuerzo de la investigación y de contentarse aduciendo la voluntad inmediata de Dios. Newton reconoció aquí la línea divisoria que separa a la naturaleza y el dedo de Dios, el curso de las leyes introducidas por la primera y el gesto del último... Después de la desesperanza de un filósofo tan eminente parece ser un atrevimiento esperar que a partir de tan grande obstáculo la cuestión consiga reempezar un feliz progreso."(4) (Kant, 1969: 171-173)

Kant hace notar de este modo el error, no sólo teológico, sino sobre todo epistemológico cometido por Newton, la "desesperanza" epistemológica de recurrir al *deus ex machina* como salida piadosa para ocultar una precariedad explicativa tanto de la cosmología como de la física.

Pero además, a pesar del reconocimiento de la naturaleza como vía probatoria de la existencia de Dios, su línea argumental a tal efecto tiene características muy especiales que es necesario analizar. En el Prefacio, Kant enuncia un argumento de la existencia de Dios, que no concuerda exactamente con ninguno de los dos tipos canónicos, ni con el argumento *a priori* ni con los argumentos *a posteriori*:

"En mi doctrina, en cambio, encuentro la materia atada a ciertas leyes necesarias. En su total disolución y dispersión, veo empezar el desenvolvimiento perfectamente natural de un todo hermoso y ordenado... Por consiguiente, la materia que es la substancia inicial de todas las cosas, se haya ligada a ciertas leyes y abandonada libremente a ellas tendrá que producir necesariamente hermosas combinaciones. No tiene libertad de desviarse de este plan de la perfección. Encontrándose sometida a una intención suprema y sabia, necesariamente tendrá que haber sido colocada en tales condiciones armoniosas por medio de una causa primordial que la determina, y existe un Dios porque hasta en el caos la naturaleza no puede proceder de otra forma que regular y ordenadamente."(5) (Kant, 1946: 31).

En primer término aparece evidente que la vía *a priori* del Argumento Ontológico(6) para la demostración de la existencia de Dios, es dejada de lado por Kant en esta obra, por

75
↑
↑
↑

cuanto apuesta a la evidencia fáctica de la belleza y orden naturales como elementos primigenios en la demostración de la existencia de un ser creador-planificador del universo, y por lo tanto prioriza la vía a *posteriori*.

En segundo lugar, tanto la vía demostrativa denominada "del movimiento" como la denominada "de las causas eficientes"(7) (la primera basada en que la realidad del cambio o del movimiento -en sentido aristotélico- exige necesariamente la existencia de un primer motor inmóvil, porque es imposible fundarse en una serie infinita de iniciadores del movimiento; y la segunda basada en la afirmación de la existencia de una primera causa en tanto se verifica en la naturaleza una serie causal que requiere término) parecieran en un primer momento ratificarse de acuerdo al planteo llevado a cabo por Kant, sin embargo, también encontramos en la obra que analizamos expresiones que nos autorizan a hipotetizar una rectificación o incluso negación de las mismas, por ejemplo:

76
↑
↑
↑

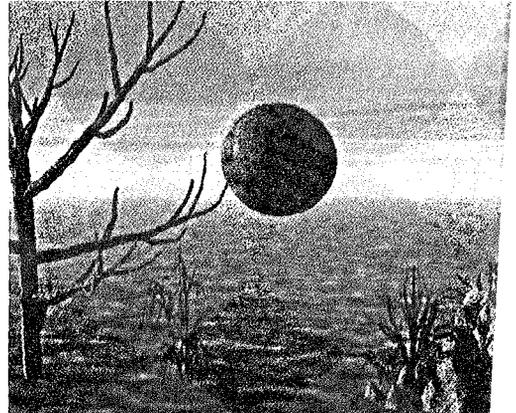
"Si en el espacio inmenso en que todos los soles de la Vía Láctea se han formado, imaginamos un punto alrededor del cual por no sé qué causa se haya iniciado la primera formación de la naturaleza desde el caos, habrá nacido en este lugar la masa más grande y un cuerpo de la más extraordinaria atracción que por consiguiente sería capaz en una inmensa esfera alrededor suyo de obligar a todos los sistemas en formación a descender hacia él como su centro y construir alrededor de él mismo un sistema global, según la misma materia elemental que ha formado los planetas, lo ha creado alrededor del sol en una escala menor. La observación hace casi indudable esta hipótesis."(8) (Kant, 1969: 130)

Al declararse Kant irresoluto respecto de cuál sea la causa primera, la que da inicio al pasaje del caos al cosmos, invalida los fundamentos sobre los que se asientan tanto la Primera como la Segunda Vía.

En tercer lugar, pareciera que Kant también pone en el terreno de la duda la Vía de la contingencia y del ser necesario:

"Si estos signos de la dependencia mutua en las determinaciones de la formación señalan con evidente certeza una materia originariamente en

movimiento y dispersa por todo el espacio, la carencia absoluta de toda materia en este espacio celeste, ahora vacío, con excepción de aquella que entra en la composición de los cuerpos de los planetas, del sol y de los cometas, demuestra que esta materia debe haberse hallado al comienzo en aquel estado de dispersión. La facilidad y exactitud con que en los capítulos anteriores todos los fenómenos de la estructura universal han sido deducidos de esta tesis, es una coronación de este presupuesto y le da un valor que ya no es arbitrario... Si nos preguntamos entonces, por qué, según los exactos cálculos de Newton, las densidades de la Tierra, de Júpiter y de Saturno están proporcionadas entre ellas como 400, 94½ y 64, sería incongruente atribuir la causa al designio de Dios quien las habría graduado según el calor solar." (Kant, 1969: 176-177)



La existencia de la estructura del universo pareciera deberse a una "dependencia mutua en las determinaciones" de los elementos materiales "originariamente en movimiento"; por lo tanto, si bien es un hecho la contingencia de los seres, que existen pero que podrían no existir, o existir de otra forma, no aparece afirmada, en el planteo kantiano, la forzosa existencia del ser necesario que determina la existencia de lo posible.

Cuarto: la Vía de los grados de perfección que establece que, en cuanto todas las cosas existen según grados de perfección, debe también existir el ser que posee toda perfección en grado sumo, respecto del cual las demás se

comparan y del cual participan, queda por un lado ratificada por el planteo de Kant,

"A pesar de tener una esencial tendencia a la perfección y el orden, la naturaleza abarca en la extensión de sus variaciones todas las diferencias posibles, incluidos los defectos y las desviaciones. Esta misma ilimitada fecundidad suya ha producido tanto los cuerpos habitados como los cometas, las montañas útiles y los escollos dañinos, los paisajes habitables y los yermos desiertos, las virtudes y los vicios." (Kant, 1969: 184)

Pero a la par, a la vez que genera el interrogante a cerca de cuál es la necesidad del defecto en la naturaleza, también propone la idea de que la perfección de Dios queda evidenciada sólo en la fecundidad y prodigalidad naturales: de entre las existencias infinitas, parte de ese todo no es defectuoso. ¿Cómo debe entenderse este desperdicio creativo -por parte de Dios- de existencias defectuosas que no participan de la perfección divina?

Quinto: según la Vía teleológica, existe un diseño o un fin en el mundo, por lo que ha de existir un ser inteligente que haya pergeñado la finalidad que se observa en todo el universo.

"Si pues en el capítulo séptimo, seducido por la fecundidad del sistema y lo agradable del más grande y maravilloso tema que uno puede imaginarse, he llevado las conclusiones de la teoría con cierta audacia, aunque siempre siguiendo la analogía y una razonable verosimilitud; si pinto lo infinito de la creación entera, la formación de nuevos mundos, el ocaso de los viejos y el espacio ilimitado del caos, espero que la agradable amenidad del objeto y el placer que produce observar la coincidencia de una teoría con los hechos en su máxima extensión, provocarán la indulgencia necesaria para no juzgarlo con rigor geométrico, inaplicable además con respecto a esta clase de consideraciones... Sin embargo, en todos los casos se hallará algo más que mera arbitrariedad, aunque siempre algo menos que certeza indudable." (9) (Kant, 1946: 39)

La concepción cosmológica de un universo que se genera a partir del caos y que autónomamente deviene con virtudes y con defectos, que muere y que posibilita la formación de nuevos universos, indefinidamente, devalúa la noción de telos en tanto

actualidad y consumación. La cosmología kantiana se afirma en la idea de un universo indefinidamente potencial. A pesar de que Kant afirma que este devenir es producto del Plan de Dios, es difícil, puestas así las cosas, concebir la finalidad a posteriori, a partir de tal fenomenización del universo en la naturaleza.

Entonces, pareciera que el argumento formulado por Kant de la existencia de Dios a que nos referimos, a saber, "existe un Dios porque hasta en el caos la naturaleza no puede proceder de otra forma que regular y ordenadamente", no concuerda exactamente con ninguno de los argumentos canónicos, en tanto su demostración a lo largo de la obra, o bien deja de lado (como el caso del Argumento Ontológico) o bien pone en el terreno de la duda (las Cinco Vías) la fundamentación que los sostiene.

Es innegable, pues, que la teoría cosmológica propuesta por Kant en *Historia general de la naturaleza* encierra gérmenes dialécticos en la explicación del universo, en donde muchas de sus expresiones son suficientes para rescatar el íntimo sentido materialista de su doctrina (Llanos, 1969).

Teniendo en cuenta que los *Diálogos sobre religión natural*, de Hume, fueron publicados póstumamente recién en 1779, bien podemos considerar la *Teoría general del cielo de Kant* como el primer golpe dirigido contra las pretensiones metafísicas de la demostración racional de Dios y un antecedente de la conocida admonición de la *Crítica de la razón pura*. Por otra parte, este hecho hace difícil trazar una tajante línea divisoria (Fischer, 1942) entre el Kant pre-crítico de antes de 1770 y el crítico de después de la *Disertación* de 1770.

En tal sentido Engels, en su *Dialéctica de la naturaleza*, dice:

"La primera brecha en esta concepción petrificada de la naturaleza no la creó un naturalista, sino un filósofo. En 1755 se publicó *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels* (Historia Natural y Teoría General del Cielo), de Kant. Se eliminaba en ella el asunto del primer impulso; la tierra y todo el sistema solar aparecían como algo que había nacido a lo largo del tiempo ... Pues el descubrimiento de Kant contenía el punto de partida para todos los



progresos futuros. Si la tierra era algo que había nacido, entonces su estado geológico, geográfico y climático actual, lo mismo que sus plantas y animales, también eran algo que debían de haber ido haciéndose; debían tener una historia, no sólo de coexistencia en el espacio, sino además de sucesión en el tiempo." (Engels, 1975: 31)

Además, el reconocimiento que hace Kant de influencias de filósofos materialistas en su propia formulación cosmológica, confirman aún más tal posicionamiento filosófico, a pesar de su íntima convicción (en sentido práctico) en la existencia de Dios:

"No negaré pues que la teoría de Lucrecio o de sus predecesores, Epicuro, Leucipo y Demócrito, tiene mucho parecido con la mía. Yo igual que aquellos filósofos, admito el estado primitivo de la naturaleza dentro de la dispersión general de la materia inicial de todos los cuerpos siderales o de los átomos, como los llaman ellos... Pese a las similitudes mencionadas queda una diferencia esencial entre la antigua cosmogonía y la presente que permite deducir conclusiones totalmente contrarias. Los mencionados autores del nacimiento mecánico del Universo deducían todo orden perceptible en él, sólo del azar que hizo que los átomos concordasen de manera tan feliz que formaron un todo bien ordenado." (Kant, 1946: 37)

El escepticismo ilustrado, especialmente el inglés, difundido en Alemania por aquellos días hizo profunda mella en el pensamiento de Kant, quien reconoce haber despertado del "sueño dogmático" gracias a Hume:

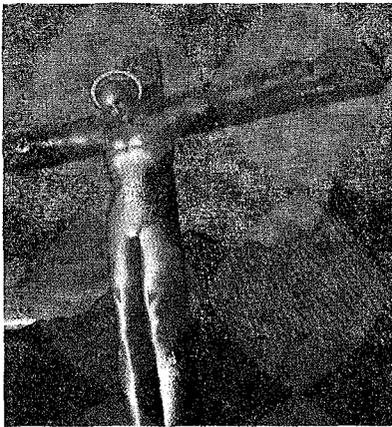
"Confieso con toda el alma que a la advertencia dada por David Hume es a lo que debo haber salido hace ya muchos años del sueño dogmático y el haber dado a mis investigaciones filosóficas en el campo de la especulación una dirección completamente nueva... Me aseguré, pues, antes que todo, de si podía generalizarse la objeción de Hume, y no tardé en darme cuenta de que el concepto de enlace y de efecto no era ni con mucho el único de que se sirve el entendimiento en sus enlaces a priori de las cosas, y que de tal modo es así que la metafísica entera depende de nociones de este género.

Traté de asegurarme de su número, y cuando lo conseguí, partiendo de un principio único, pasé a la deducción de estas nociones, cuando entonces me hubo asegurado que éstas no son la experiencia, como había temido Hume, sino que provienen del entendimiento puro." (Kant, 1950: 581-582)

Kant adhiere, pues, a una crítica de la fundamentación metafísica de la existencia de Dios inspirada en Hume, aun cuando no va a admitir sus planteamientos escépticos en materia religiosa. Así, en 1770, con ocasión de pasar a ser profesor ordinario de lógica y metafísica en la universidad de Königsberg, redacta la famosa *Disertación de 1770* (Cassirer, 1974), cuyo título es "Sobre la forma y los principios del mundo sensible e inteligible", en la que ya distingue claramente entre conocimiento sensible y conocimiento inteligible, de modo que el conocimiento no queda limitado meramente a la experiencia, debiendo reconocer, por lo mismo, un conocimiento "pre-empírico" que justifica y hace posible el empírico. Aquí empieza la construcción de la llamada filosofía trascendental, edificada sobre la idea de un sujeto que impone sus condiciones subjetivas a la posibilidad de que las cosas sean conocidas y pensadas. La *Crítica de la razón pura*, aparece en mayo de 1781 (con una segunda edición en 1787), tras un período de maduración de 12 años de aquello que se habla vislumbreado en la *Disertación*, y que ahora se presenta como un "giro copernicano" para la filosofía. "Se ha supuesto hasta ahora que todo nuestro conocer debe regirse por los objetos. Sin embargo, todos los intentos realizados bajo tal supuesto con vistas a establecer a priori, mediante conceptos, algo sobre dichos objetos, algo que ampliara nuestro conocimiento, desembocaban en el fracaso. Intentemos, pues, por una vez, si no adelantaremos más en las tareas de la metafísica suponiendo que los objetos deben conformarse a nuestro conocimiento, cosa que concuerda mejor con la deseada posibilidad de un conocimiento a priori de dichos objetos, un conocimiento que pretende establecer algo sobre éstos antes de que nos sean dados. Ocurre aquí como con los primeros pensamientos de Copérnico. Éste, viendo que no conseguía explicar los movimientos celestes alrededor del espectador, probó si no obtendría mejores resultados haciendo girar el espectador y dejando las estrellas en reposo." (Kant, 1988: 20)



En la tercera parte de la Crítica de la razón pura, en Dialéctica trascendental, Kant profundiza la crítica en contra de los argumentos de la existencia de Dios desde el punto de vista de una razón puramente científica—objetivante—, ahora sobre la base de las nociones desarrolladas en la Estética y Analítica trascendentales. La cuestión central aquí es, si son o no posibles los juicios sintéticos a priori en metafísica, o, dicho de otro modo, si es posible la metafísica en tanto vía de certidumbre para el conocimiento de los tres temas principales de la metafísica tradicional: yo(10), mundo(11), Dios(12).



Como una primera respuesta a esta cuestión, Kant primero divide la Lógica trascendental en Analítica trascendental y Dialéctica trascendental. A la primera llama "lógica de la verdad", en tanto trata sobre los elementos a priori del entendimiento necesarios para pensar cualquier objeto, y a la segunda "lógica de la apariencia".

A la primera la considera metafóricamente como "territorio de la verdad" e "isla encerrada por la naturaleza misma en límites invariables"; y a la segunda, "océano ancho y borrasco, verdadera patria de la ilusión", donde sólo hallamos "la apariencia de nuevas tierras" y "vanas esperanzas", perdidos en la ilusoria aventura de tener que buscar siempre sin poder hallar nunca. Hay, pues, una evidente intención de valoración epistemológica en estas

conceptualizaciones: la Analítica trascendental provee de certidumbres; la dialéctica trascendental desvaría, enloquece, a la propia razón.

"Antes hemos llamado a la dialéctica en general una lógica de la apariencia. No queremos decir con esto que sea una teoría de la verosimilitud, ya que esta es una verdad pero una verdad conocida por principios insuficientes... Debemos guardarnos de tener por idénticos el fenómeno y la apariencia. Efectivamente: la verdad o la apariencia no están en el objeto en tanto que es intuido, sino en el juicio que sobre este objeto, en cuanto pensado, tengamos..." (Kant, 1942: 23)

La razón cae en la trampa que ella misma se prepara, y en la "ilusión" de traspasar los límites que tiene impuestos, creyendo poder hacer afirmaciones sobre objetos que están más allá de la experiencia. A este autoengaño Kant lo llama "ilusión trascendental", porque supone la pretensión de ir más allá del uso empírico de las categorías, creyendo que así se logra extender el campo del conocimiento; es una ilusión inevitable y natural -como la de ver la luna mayor tamaño cuando está sobre el horizonte. De ahí que a la "Dialéctica trascendental" le incumba la tarea de desenmascarar estos sofismas y engaños de la razón, cuando pretende un uso trascendente de las categorías.

"Se contentará la dialéctica trascendental con descubrir la apariencia de los juicios trascendentes y al propio tiempo impedirá que esa apariencia nos induzca a error, pero no que se disipe y desaparezca. En efecto, se trata de una ilusión natural e inevitable que se basa en principios subjetivos, que la razón hace aparecer como objetivos... Existe una dialéctica natural e inevitable de la razón pura ... dialéctica inseparable de la razón humana y que, hasta después de descubierta no deja de inducir a errores." (Kant, 1942: 24)

Con este propósito, Kant analiza -en el Capítulo III de la Dialéctica Trascendental, cuyo título es "El ideal de la razón pura"- en detalle la "idea" de Dios y de los fundamentos, supuestamente racionales de la teología. Allí, en primer término, explica cómo llega la razón a la noción de Ser Supremo en tanto continente ontológico de la realidad toda.

79
 >>>

"Ahora bien, sólo los objetos de los sentidos pueden ser dados, y en el contexto de una experiencia posible; por lo tanto, nada es para nosotros un objeto si no supone el conjunto de toda la realidad empírica como condición de su posibilidad. Debido a una ilusión natural, tomamos esto como un principio que se aplica a todas las cosas en general, cuando tal principio no puede aplicarse sino a las cosas dadas como objeto de los sentidos. En consecuencia, restringiendo su limitación, hacemos del principio empírico de nuestros conceptos de la posibilidad de las cosas como fenómenos, un principio trascendental de la posibilidad de las cosas en general.

Que hipostasiemos en otra idea esta del conjunto de toda realidad, se debe a que convertimos dialécticamente la unidad distributiva del uso experimental del entendimiento, en unidad colectiva de un todo de la experiencia, y de este todo del fenómeno concebimos una cosa individual que contiene toda la realidad empírica, y por medio de la subrepción trascendental, de la que ya hemos hablado, se transforma en concepto de una cosa colocada en la cima de la posibilidad de todas las cosas para la determinación completa de las cuales suministra ella las condiciones reales." (Kant, 1942: 116)

Hay una necesidad de la razón de suponer alguna cosa que sirva de principio al entendimiento. Sin embargo, esta necesidad no debe hacer olvidar la investigación a cerca de si este supuesto ser es un ente real o una simple creación del pensamiento, y por lo tanto debe investigarse además si no existe otro camino que implique un "descanso" de la razón en la serie causal infinita de lo dando, en donde resguardarse. En tanto la razón no comienza por conceptos sino por la experiencia común, toma como fundamento algo existente. Esta vía es la marcha natural de la razón humana, y por lo tanto del sentido común. Pero este esquema caería, si no se encuentra algo absolutamente necesario en donde apoyar la regresión causal que tiende al infinito.

El argumento por el cual la razón funda su progresión al Ser Necesario es el siguiente: si existe una cosa cualquiera que es experimentada como contingente, debe existir algo necesario, una causa incausada no contingente. Por lo tanto, el mecanismo racional por el que se atribuye absoluta incondicionalidad a un ser

absoluto, es una vía a priori, anterior y fuera de la experiencia. Pero, a la vez, para poder atribuir incondicionalidad necesaria a tal Ser, habría previamente que atribuirle realidad suprema, y al investigar la razón el concepto de lo que es independiente de toda condición, concluye que tal condición compete a un Ser Supremo que existe de un modo absolutamente necesario.

El problema de tal argumentación radica en que pretende llegar a lo incondicionado mediante juicios hipotéticos, que necesariamente implican una condición. Por lo tanto, dice Kant, esta vía argumental no proporciona ningún concepto de las propiedades de "Ser Necesario". Pero, a pesar de su "insuficiencia objetiva" no puede rechazarse sin más en tanto que la razón sigue con la necesidad de un Ser Supremo en la esfera de las leyes prácticas, un Ser Supremo que sea "capaz de dar a las leyes prácticas su influencia".

Puesto que la razón se topa con la imposibilidad de un salto hacia lo infinito-incausado desde lo finito-causado, el argumento que lleva hasta un Ser Supremo es trascendental. Así, a la noción de Ser Supremo no se llega por reflexión o meditaciones profundas, sino simplemente por una marcha natural del sentido común. Esta es, asegura Kant, también la vía de transformación de politeísmo en monoteísmo, es decir, la marcha natural de la razón hacia una única causa incausada de existencia absolutamente necesaria.

"El deber de elegir pone fin a la irresolución de la especulación por medio de un agregado práctico, y la propia razón, en su calidad de juez experto, no encontraría en sí misma ninguna justificación, si bajo la influencia de móviles apremiantes, no siguiera a pesar de sus luces, estos principios, que, por lo menos son los más eficaces que nos es dado conocer... No hay, entonces, por razón especulativa, más que tres pruebas posibles de la existencia de Dios... La primera prueba es la fisicoteológica; la segunda es la cosmológica y la tercera es la ontológica. Fuera de estas no puede haber otras. He de demostrar que la razón no avanza un solo paso tomando uno u otro camino (sea por la vía empírica o por la trascendental) y que es inútil que trate de salir más allá del mundo sensible por el solo impulso de la especulación." (Kant, 1942: 117-118)



Entonces, para la razón especulativa no hay más que tres posibles pruebas de la existencia de Dios: la prueba fisicoteológica, que parte de la experiencia determinada y de la naturaleza del mundo sensible tratando de elevarse, a través de la cadena causal hasta la causa suprema que está fuera del mundo; la prueba cosmológica, que parte de una experiencia general indeterminada; y la prueba ontológica, que hace abstracción de toda experiencia, partiendo a priori de la existencia de una causa suprema. En tal camino demostrativo, Kant seguirá el inverso del que ha recorrido la razón en su historia, y por esto, empezará por la prueba ontológica y culminará por la fisicoteológica que es la más cercana a la razón natural del sentido común: empieza por el examen de la prueba trascendental y, luego, examina lo que la adición de lo empírico agrega a la fuerza demostrativa del argumento por la existencia de Dios.

En la Cuarta Sección, del Capítulo III de la Dialéctica Trascendental, Kant en la *Crítica de la razón pura*, aboga por la imposibilidad de una prueba ontológica de la existencia de Dios. Según él, hay algo de extraño y paradójico en la "prueba cartesiana", que lleva a la razón a postular una existencia absolutamente necesaria como si tuviera los elementos para fundar tal necesidad, lo cual, no es así. "Ser necesario" es una realidad imposible de probar objetivamente, es una perfección inaccesible.

Aun cuando siempre se ha hablado de un ser absolutamente necesario, nunca se ha probado su existencia. Se lo ha definido nominalmente como algo cuya no existencia es imposible. Tal definición no muestra las condiciones que hacen imposible no concebir un ser de tales características; no alcanza para atribuir una peculiar incondicionalidad al Ser Supremo de modo tal de poderlo aceptar racionalmente.

No debemos perder de vista que Kant está definiendo "lo racional", a partir de la insita condición hipotética de la experiencia, como un discurrir de condición en condición, y es por esto que bajo tal noción de racionalidad, un ser incondicionado escapa a su límites.

Surge entonces, para Kant, la siguiente pregunta: ¿cuándo pienso en un ser incondicionalmente necesario, pienso en alguna cosa o por el contrario no pienso en nada?; pregunta

que generalmente, se ha tratado de responder a través de meros ejemplos. Tal es el caso de la errónea analogía utilizada por Descartes entre la necesaria existencia del "triángulo" y su característica esencial de poseer "tres ángulos"(13), como medio probatorio de la existencia de Dios y su perfección. Según Kant es errónea, en tanto toda proposición de la geometría es absolutamente necesaria, por cuanto siempre está constituida por un juicio analítico. Este ejemplo no dice nada acerca de que tres ángulos existen de manera necesaria, sólo pone la condición de que para que un triángulo exista necesariamente, debe tener tres ángulos.

Kant objeta del siguiente modo tal argumento: Si de un juicio analítico se conserva el sujeto y se elimina el predicado, de ello resulta una contradicción, ya que previamente se ha aceptado como necesaria tal predicación del sujeto. Pero eliminar a la vez sujeto y predicado no implica caer en contradicción, cosa ocurriría con la eliminación del juicio "ente absolutamente necesario", en tanto analítico. "Dios es todopoderoso" es un juicio analítico, y por lo tanto, necesario.

La característica "todopoderoso" no puede ser eliminada, en tanto predicado de Dios, sin caer en una contradicción puesto que "Dios" implica necesariamente "todopoderoso". Pero eliminar sujeto y predicado a la vez, no implica caer en contradicción. Sin embargo, advierte Kant, se podría argumentar que existen sujetos que no pueden ser suprimidos por completo. Y esta es la raíz del falso fundamento del argumento ontológico: Dios, se presenta como un concepto (sujeto) cuya no existencia es contradictoria, puesto que la existencia se halla contenida en su propia realidad. El juicio analítico que subrepticamente sostiene al argumento ontológico es: "Dios es existencia".

Si hubiésemos hecho, como razonablemente debe hacerse, que toda proposición de existencia fuese sintáctica, no podría sostenerse que el predicado de la existencia no pueda ser suprimido sin contradicción, ya que este privilegio no pertenece en realidad más que a las proposiciones analíticas, en las que descansa precisamente el carácter de necesario. (14) (Kant, 1942: 121)

81
↑
↑
↑

El argumento ontológico no es más que un juicio analítico, y como tal, implica una relación de necesidad entre sujeto y predicado, sólo eso. Pero toda proposición que implique existencia real es sintética. En el argumento ontológico se pretende la existencia necesaria desde la simple posibilidad analítica. Se mezcla indebidamente, contra-argumenta Kant, la necesidad entre sujeto y predicado (Dios y su existencia), con la existencialidad, cuya corroboración sólo se da a través de juicios sintéticos, que simplemente expresan experiencia. La ilusión del argumento ontológico radica, pues, en la confusión entre un predicado lógico con una realidad existente.

El argumento ontológico se basa en la ilusión de que lo real no contiene más que lo posible, pero lo posible excede en mucho lo real. Lo posible expresa el concepto, lo real expresa el objeto y su determinación empírica. Si un concepto expresara más de lo que el objeto es, tal concepto no sería conveniente al objeto. Si se concibe un ente como realidad suprema, es necesario averiguar si tal ser existe o no. Es necesario averiguar si tal concepto corresponde a un objeto, y esto sólo puede hacerse a través de la experiencia, a posteriori. La experiencia no se puede reducir a la pura categoría. Sea cual sea la naturaleza y la extensión del concepto de un objeto, es necesario salir fuera de ese concepto para atribuirle al objeto su existencia.

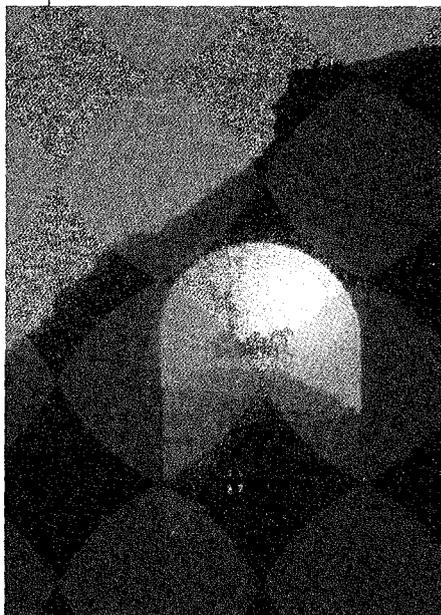
Para los objetos de los sentidos no hay problema en el reconocimiento de la existencia, pero en los objetos del pensamiento puro nada hay que nos permita conocer su existencia, ya que deberá ser conocido a priori. Pero la conciencia de existencia siempre es a posteriori, corresponde absolutamente a la unidad de la experiencia. De ahí que, si bien el concepto de un Ser Supremo es, por muchos motivos, una idea muy útil, en tanto "idea" es incapaz de aumentar nuestro conocimiento relativo a lo existente. Y, en tanto el carácter de la posibilidad de los conocimientos sintéticos se investiga exclusivamente en la experiencia, la existencialidad de cualquier cosa no puede fundarse en lo puramente analítico.

"Por lo tanto, la célebre prueba ontológica (cartesiana), que pretende demostrar por conceptos la existencia de un Ser Supremo, da un trabajo inútil sin ningún resultado positivo;

ningún hombre logrará por simples ideas ser más rico en conocimiento, igualmente que un comerciante no verá aumentado su capital si, pensando en aumentarlo, añade algunos cerros en las sumas de sus libros de caja." (Kant, 1942: 122)

Luego, Kant aborda la crítica a la prueba cosmológica de la existencia de Dios(15). Según su planteo, a pesar de que la Escolástica advierte el error del argumento ontológico, en tanto se adultera la marcha natural de la razón, y en vez de llegar al concepto de Ser Supremo a través de un ascenso por la experiencia, se trata de empezar por Él para derivar de Él mismo la necesidad de su existencia (y en tal sentido, la prueba ontológica no posee nada que satisfaga al conocimiento natural ni al examen científico), la Escolástica, vuelve a incurrir en un error semejante a través de la propuesta de la llamada prueba cosmológica, que también relaciona la realidad suprema con la necesidad de su existencia. La prueba cosmológica se diferencia de la ontológica en que el salto deductivo a la existencia de Dios se da desde la existencia de un ser cualquiera.

82



todo sobre la base de una inferencia de dudosa racionalidad, pero que a la vez es muy persuasiva, no sólo para el entendimiento vulgar sino también para el especulativo.

En este caso -como en el argumento ontológico, en que toma la formulación que de él hace Descartes-, Kant toma la formulación que del argumento cosmológico hace Leibniz. Este, es otro de los elementos probatorios que se suma para afirmar la idea de que a Kant le interesa invalidar especialmente las formulaciones modernas de las pruebas de la existencia de Dios, que son las que fundamentan la teología natural contra la que dirige todas sus críticas. Leibniz llama a la cosmológica "*contingentia mundi*" que expresa del siguiente modo: "si existe alguna cosa es también preciso que exista un ser absolutamente necesario". En términos silogísticos, la prueba está compuesta por una premisa menor constituida por una aseveración empírica: "yo al menos existo"; y una premisa mayor, que va de una experiencia en general a una experiencia de lo necesario: "existe un ser absolutamente necesario".

En tanto la prueba comienza por la experiencia, no es completamente deducida a priori, y en tanto el cosmos es el objeto de toda experiencia sensible, se le denomina prueba cosmológica. Además, el hecho de que la prueba cosmológica no establezca una diferencia entre este mundo experimentado y otro mundo posible (trascendente), constituye un elemento diferenciador con los caminos probatorios propios de teología revelada: la prueba cosmológica emplea como argumentos las observaciones obtenidas de la constitución particular de nuestro mundo sensible.

Sin embargo, aduce Kant, en la prueba cosmológica hay una ilusión que la hace aparecer como válida, basándose en proposiciones sofisticas. En realidad, se hace pasar por nuevo un viejo argumento. Para diferenciarse del argumento ontológico acude a la experiencia. Pero da un paso indebido que lleva desde la existencia de un ser en general a la existencia de un ser superior, y esto lo lleva a afirmar que existe necesariamente un Ser Supremo. Pero esta proposición es la que sostiene al argumento ontológico. En definitiva, la prueba cosmológica usa de fundamento a la ontológica, traicionando de este modo su objetivo primordial. Sólo en la prueba ontológica

reside toda la fuerza argumentativa de la cosmológica.

Sin embargo, en su afán de demostrar los errores en los que incurre el argumento cosmológico, Kant comete a su vez un error. Según propone, es fácil demostrar tal ilusión reduciendo el argumento cosmológico a su forma silogística: "Todo ente absolutamente necesario es al propio tiempo el ser absolutamente real" (en esto radica el *nervus operandi* de la prueba cosmológica). Ahora bien, todos los juicios afirmativos deben poder convertirse, al menos *per accidens*, por lo tanto: "Algunos seres absolutamente reales son absolutamente necesarios". Esta proposición conversa implica la idea de que pudiera existir más de un Ser Supremo y esto iría en contra del argumento mismo.

Por lo cual la proposición "todo ser absolutamente real es un ser necesario", es completamente determinada *a priori*. Se ve pues, la prueba ontológica tras la cosmológica. Sin embargo, sin bien la conversión es un procedimiento lógico por el que se intercambian los términos sujeto y predicado en un enunciado, no toda conversión es, una inferencia válida: sólo lo son aquellas en que el enunciado original y el convertido son equivalentes; y son equivalentes las conversiones de los enunciados categóricos universales negativos (E) y de los particulares afirmativos (I); pero no son equivalentes las conversiones de los universales afirmativos (A) ni las de los particulares negativos (O) (Sepich, s/a). Kant, comete el error de proponer como equivalente la conversión del universal afirmativo "Todo ente necesario es real".

Por otra parte, según Kant, la prueba cosmológica tiene el defecto de caer en la *ignoratio elechi* ya que promete llevarnos por una nueva senda pero finalmente recae en el mismo sitio de que deseábamos apartarnos. En tal sentido, dice Kant, es a través de la crítica trascendental que podemos demostrar las vanas pretensiones del argumento cosmológico, términos que veremos en la segunda parte de este artículo.

(1) Kant, M. (1946) [Original: 1755]. *Historia natural y teoría general del cielo. Ensayo sobre la constitución y el origen mecánico del universo, tratado de acuerdo a los principios de Newton*. Buenos Aires: Lautaro. Kant, I. (1969) [Original: 1755]. *Historia general de la naturaleza y teoría del cielo*. Buenos Aires: Juárez Editor. He trabajado con las dos traducciones de la obra, según se podrá constatar en las citas textuales.

(2) En el Escolio General de los Principia, dice Newton: "Este elegantísimo sistema del Sol, los planetas y los cometas sólo puede originarse en el consejo y dominio de un ente inteligente y poderoso. Y si las estrellas fijas son centros de otros sistemas similares, creados por un sabio consejo análogo, los cuerpos celestes deberán estar todos sujetos al dominio de Uno, especialmente porque la luz de las estrellas fijas es de la misma naturaleza que la luz solar, y desde cada sistema pasa a todos los otros." (Newton, 1994: 616)

En el planteo de Newton, los planetas no tienen movimiento rectilíneo y uniforme puro debido a que en ellos obra, además de la inercia, otra fuerza: los planetas tienen un movimiento inercial (según una línea recta y con velocidad constante) y otro, siempre perpendicular a esa línea recta, que en todo momento lleva al planeta a su órbita. El sistema del mundo pensado por Newton implica la exacta relación de ambas fuerzas en cada objeto celeste (planetas y satélites), puesto que de lo contrario su estructura no sería tal.

A no ser por el ese componente inercial, la otra fuerza operante, la que lo aleja continuamente de su movimiento uniforme, lo atraería hasta hacerlo chocar con el Sol, en el caso de los planetas, o con sus respectivos planetas en el caso de los satélites. Si los planetas no hubieran recibido un impulso cuyo resultado es la componente inercial (o tangencial) del movimiento, la fuerza de atracción haría que todo se redujera a un "amontonamiento" de materia en

torno al cuerpo de mayor masa, que lo atraería todo directamente hacia sí.

El universo tal como es requiere de ese impulso inicial, y quien solo podría ser Dios (San Anselmo, 1969).

(3) Junto con las órbitas de planetas elípticas, el lugar del ideal circular de movimiento perfecto o "continuación del eje de rotación de planetas y satélites" en lugar de la ideal perpendicularidad respecto del plano de traslación, así como otros "detalles" manifiestos de la naturaleza.

(4) El "detrabajo" me pertenece.

(5) El subrayado me pertenece, así como el (6).

(6) La formulación original de San Anselmo es la siguiente: "Así, pues, ¡oh Señor! ¡tu que das inteligencia a la fe, concédenme cuánto conozca que me sea conveniente entender que existes, como lo creemos, y que eres lo que creemos, coherentemente creemos que tu eres algo mayor que lo cual nada puede ser pensado. Se trata de saber si existe una naturaleza que sea tal, porque el insensato ha dicho en su corazón no hay Dios. Pero cuando oye decir que hay algo por encima de lo cual no se puede pensar nada mayor, este mismo insensato entiende lo que digo, lo que entiendo, está en su entendimiento, incluso aunque no crea que aquello existe."

Porque una cosa es que la cosa exista en el entendimiento, y otra que entienda que la cosa existe. Porque cuando el pintor piensa de antemano el cuadro que va a hacer, lo tiene planteado en su entendimiento, pero no entiende todavía que existió lo que todavía no ha realizado. Cuando, por el contrario, lo tiene pintado, no solamente lo tiene en el entendimiento sino que entiende también que existe lo que ha hecho. El insensato tiene que conceder que tiene en el entendimiento algo por encima de lo cual no se puede pensar nada mayor, porque cuando oye esto, lo entiende, y todo lo que se entiende existe en el entendimiento, y claramente aquello mayor que lo cual nada puede ser pensado, no puede existir en el solo entendimiento.

Pues si existe, aunque sea solo en el entendimiento, puede pensarse que existe también en la realidad lo que es mayor. Por consiguiente, si aquello mayor que lo cual nada puede pensarse existiese solo en el entendimiento, se podría pensar algo mayor que

84



aquello que es tal que no puede pensarse nada mayor. Luego existe sin duda, en el entendimiento y en la realidad, algo mayor que lo cual nada puede ser pensado." San Anselmo, Proslogio. Capítulo 2. Extraído de Canals Vidal (1979: 67).

(7) Utilizamos a partir de aquí las "Cinco Vías", los cinco argumentos a posteriori propuestos por Tomás de Aquino para la demostración de la existencia de Dios, a los efectos de ponderar su ratificación o rectificación por parte de Kant, en esta obra de juventud. En la Suma Teológica (I, q. 1, 1 a 2, 3, y también, I, q. LXV, a. 1) (Tomás de Aquino, 1944), Tomás presenta las Cinco Vías para probar la existencia de Dios. Las tres primeras (relaciones entre algo que se mueve y lo que hace que se mueva, entre el efecto y la causa del efecto, y entre una realidad contingente y otra realidad de la que la primera depende) son distintas manera de presentar lo que luego se denominó argumento o prueba cosmológica. Omne quod movetur ab alio movetur: si algo se mueve es necesario que sea movido por otra cosa.

No se podría proceder infinitamente puesto que ello implicaría la irracionalidad de lo sin origen.

(8) El subrayado me pertenece.

(9) El subrayado me pertenece.

(10) Crítica de la razón pura, Dialéctica Trascendental, Capítulo I: De los paralogismos de la razón pura.

(11) Crítica de la razón pura, Dialéctica Trascendental, Capítulo II: La antinomia de la razón pura.

(12) Crítica de la razón pura, Dialéctica Trascendental, Capítulo III: El ideal de la razón pura. A estos tres temas, Kant los denomina "ideas trascendentales", porque, del mismo modo que las ideas platónicas, funcionan como modelos ideales de todas las cosas; no como conceptos, sino como "todos absolutos" en el terreno de la psicología, de la cosmología y de la teología respectivamente. Están vacíos de contenido real, porque son sólo ideas de la razón pura, no conceptos aplicables a cosas reales, puesto que no son maneras de conocer la experiencia, sino totalidades que están más allá de la misma. A pesar de esto, estas "ideas" no son superfluas: aun cuando no sirven para conocer objeto alguno, y por lo tanto quedan

excluidas del ámbito de la razón pura, sirven como reglas -ideas reguladoras- para pensar la experiencia como conjunto y, en el ámbito de la razón práctica, se convierten en los postulados sobre los que se fundamenta el orden moral, tal como lo demostrará Kant en la Crítica de la razón práctica de 1788 (Kant, 2000).

(13) Kant se refiere a la formulación del argumento ontológico que realiza Descartes en las Meditaciones Metafísicas. "Pues bien, si del hecho de poder yo sacar de mi pensamiento la idea de una cosa, se sigue que todo cuanto percibo clara y distintamente que pertenece a dicha cosa, le pertenece en efecto, ¿no puedo extraer de allí un argumento que pruebe la existencia de Dios? Oírtamente, yo hallo en mi su idea -es decir, la idea de un ser sumamente perfecto-, no menos que hallo la de cualquier figura o número. Y, por tanto yo debería tener la existencia de Dios por algo tan cierto, como hasta aquí he considerado las verdades de las matemáticas, que no atañen sino a números y figuras; aunque, en verdad, ello no parezca al principio del todo patente, presentando más bien una apariencia de sofisma.

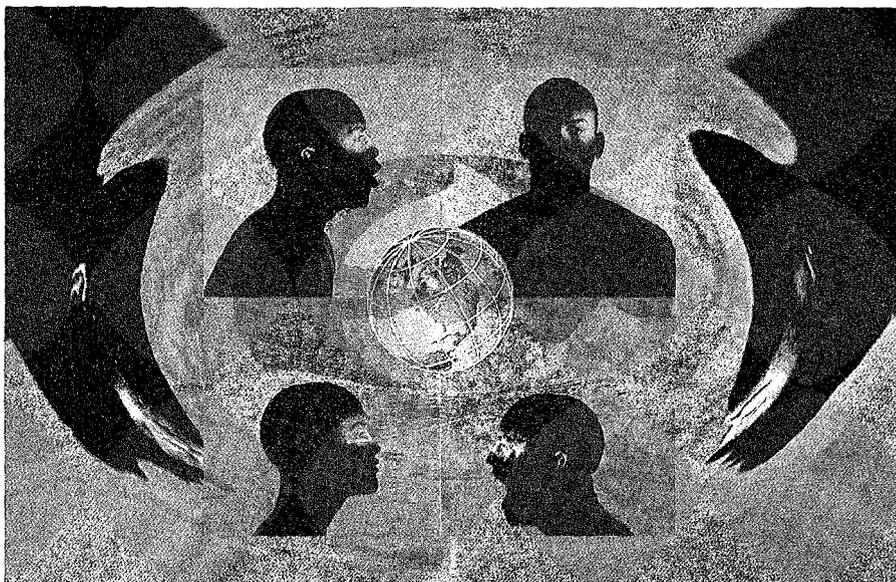
Pues, teniendo por costumbre, en todas las demás cosas, distinguir entre la existencia y la esencia, me persuado fácilmente de que la existencia de Dios puede separarse de su esencia, y que, de este modo, puede concebirse a Dios como no existiendo actualmente. Pero, sin embargo, pensando en ello con más atención, hallo que la existencia y la esencia de Dios son tan separables como la esencia de un triángulo rectilíneo y el hecho de que sus tres ángulos valgan dos rectos, o la idea de montaña y la de valle, de suerte que no repugna menos concebir un Dios (es decir, un ser sumamente perfecto) al que le falte la existencia (es decir, al que le falte una perfección), de lo que repugna concebir una montaña a la que le falte el valle." Descartes (1977: 55). Meditaciones metafísicas, Meditación quinta.

(14) Crítica de la razón pura, Dialéctica trascendental, Libro Segundo, Capítulo III, Cuarta Sección: De la imposibilidad de la prueba ontológica de la existencia de Dios.

(15) Crítica de la razón pura, Dialéctica trascendental, Libro Segundo, Quinta Sección: De la imposibilidad de hallar una prueba cosmológica de la existencia de Dios.

35

RAZÓN Y LOCURA EN KANT (I PARTE)



86

Por: Eugenio Moya Cantero (1)
Universidad de Murcia
-España-

¿MENTES SIN YO? LA TÓPICA KANTIANA DE LA MENTE

Mucho se ha discutido sobre el papel que tiene la teoría de las facultades mentales en el trascendentalismo kantiano. En general, por la influencia ejercida por las dos grandes interpretaciones del siglo XX—la neokantiana y la heideggeriana— se ha tendido, más por intereses doctrinales que reconstructivos, a separar el análisis psicológico del trascendental. En este sentido, la teoría kantiana de la mente no ha merecido la atención adecuada. Hasta tal punto es esto así que cuando la ciencia cognitiva o los filósofos de la mente discuten con los modernos sus referencias siguen siendo únicamente Descartes y su teoría del *fantasma en la máquina*(2).

Evidentemente, los propios deseos de Kant de alejarse del psicologismo de Locke, Hume o Tetens y emprender una perspectiva trascendental(3), ha contribuido a hacer pensar que el lenguaje kantiano de las facultades pertenece a un vocabulario psicológico, tradicional y escolástico, que dificulta el entendimiento del criticismo. Pero no es así. Desde hace un lustro estoy empeñado en destacar que la novedad de la filosofía de la mente kantiana no se comprende de forma adecuada si se interpreta el idealismo trascendental como la más perfecta realización del principio cartesiano del *cogito ergo sum*. De hecho, frente a interpretaciones tempranas de su idealismo, que Kant consideró desde el primer momento equivocadas, se apresuró a escribir que su idea de un sujeto a la vez sensible e intelectual debía ser tomada literalmente en serio(4), con lo que el nudo gordiano de su criticismo no era otro que el de la *(im)posible conciliación en un solo y mismo sujeto de facultades heterogeneas e irreductibles*.

Desde esta perspectiva modularista y anticartesiana es comprensible que en una dirección totalmente contraria al dualismo mente/cuerpo escribiera en el primer capítulo de la primera parte de *Sueños de un visionario* (1766) que "donde yo siento, allí estoy [wo ich empfinde, da bin ich]", "mi alma está toda ella en todo el cuerpo y en todas y cada una de sus partes" [meine Seele ist ganz im ganzen Körper und jedem seiner Teile].

"Estoy justamente —añade— tanto en la punta del dedo como en la cabeza. Soy el mismo que se duele de los talones y al que el corazón palpita en los afectos. Si me atormenta mi calor, experimento la impresión dolorosa no en un nervio del cerebro, sino al final de mi dedo. Ninguna experiencia me enseña que haya de pensar como distantes de mí algunas partes de mi sensación y encerrar mi yo indivisible en un pequeño lugar microscópico del cerebro para que desde allí ponga en movimiento la palanca de la máquina de mi cuerpo o llegue a ser afectado mediante la misma."(5)

El primer planteamiento profundamente anticartesiano nos lo ofreció Kant en su temprana *Historia general de la Naturaleza y teoría del cielo* (1755). Como sabemos, de acuerdo con la teoría de la evolución general del Universo defendida en ella, la masa informe y heterogénea que componía inicialmente ese Universo comenzó a desarrollarse [sich entwickeln] cuando en la nebulosa inicial se produjeron condensaciones que empezaron, en virtud de los principios newtonianos, a atraer los materiales de su entorno y acabaron por organizarse en forma de sistemas planetarios en equilibrio dinámico(6).

Ahora bien, si el cosmos está determinado por leyes mecánicas que la naturaleza produce por la sola combinación de sus fuerzas fundamentales de la materia etérea (atracción y repulsión), cabe dar un paso más y preguntarse si nuestro pensamiento depende también de las mismas condiciones materiales de las formaciones planetarias donde el hombre habita. Es un paso que se atrevió a dar Kant:

"Aunque en un tema de esta especie parezca no existir un verdadero límite para la libertad de ficción..., tengo que confesar, sin embargo, que las distancias de los cuerpos siderales al Sol traen consigo determinadas relaciones que implican un influjo esencial sobre las diversas calidades de los seres razonables que en ellos

se hallan, puesto que su manera de actuar y de sufrir está ligada a la calidad de la materia con la que están vinculados, y depende del grado de las impresiones que el mundo despierta en ellos conforme a las características de la relación de su lugar de residencia al centro de atracción y del calor."(7)

Dicho de otro modo: la capacidad de pensar como la de moverse físicamente están posibilitadas/dificultadas por nuestra distancia al sol y por la materia a la que estamos vinculados. De hecho, considera que el calor, en la medida en que dilata la materia y la hace más liviana, elástica y por tanto más "sensible", aumenta la "excelencia de las naturalezas pensantes [die Trefflichkeit der denkende Naturen]"(8). Se trata, con todo, de una materia de "burda calidad", que hace posible una "máquina corpórea", compuesta de fibras, nervios y líquidos craneales y que tiene un claro efecto sobre nuestras capacidades mentales y cognitivas:

En la medida en que se forma su cuerpo, las facultades de su naturaleza intelectual reciben también los grados convenientes de perfectibilidad [Vollkommenheit] y alcanzan una capacidad asentada y viril sólo cuando las fibras de sus instrumentos llegan a la solidez y duración adecuada en su formación. Se desarrollan [entwickeln] lo suficientemente temprano aquellas facultades por las que puede satisfacer las necesidades impuestas por su dependencia de las cosas externas. Algunos hombres no llegan más allá de este grado de desarrollo [Auswicklung]. La capacidad de unir conceptos abstractos de dominar la tendencia de las pasiones por la libre aplicación del entendimiento, se presenta tarde y en algunos nunca en toda su vida."(9)

Frente al dualismo cartesiano, convertido por Leibniz en un monadismo sin ventanas, Kant considera que el hombre, como ser corporal, que forma con el mundo una comunidad de interacción, depende de una materia que le sirve no sólo para hacer posibles las primeras impresiones de las cosas exteriores, sino también "la acción interna de repetir las, sintetizarlas [verbinden], en una palabra de pensar".

Pero, como decíamos, también dificulta estas tareas, porque la calidad burda de la materia que estructura la naturaleza humana

no sólo "mantiene las facultades del alma en una permanente flojedad y falta de vigor", sino también hacen que se desvanezcan con la pérdida de vivacidad del cuerpo.

Es evidente, pues, que en 1755 Kant está convencido, al menos, de la dependencia [Abhängigkeit] de nuestro mundo espiritual [Geisterwelt] respecto del mundo material y de que la textura y vitalidad de los nervios -la "fuerza nerviosa" [Nervenkraft]- está íntimamente relacionada con nuestras facultades de representación (sensibles e intelectivas). No se trata de una hipótesis que abandonase en su evolución intelectual. De hecho, en el *Opus postumum* escribe:

"Con el término alma entiendo no meramente una sustancia viva o vivificada, sino algo que vivifica a otra sustancia (la materia). Todo animal tiene un alma (en cuanto principio inmaterial) y las partes de los animales parecen mostrar también vida propia cuando son separados... El órgano en un cuerpo orgánico que se denomina nervio es el lugar de la sensación y se le llama alma."(10)

Lo que sí resulta más que apreciable es que con los años su disciplina crítica le impuso un lenguaje más funcional. Es lo que puede comprobarse en el interesantísimo y poco conocido Epílogo a *Über das Organ der Seele de Sömerring*. En él señala al cerebro como *órgano inmediato del alma*, más bien que como *sedes animae*(11), reemplaza el concepto metafísico de *alma* (*Seele, anima*) como sustancia o cosa por el psicológico-funcional de *mente* (*Gemüt, animus*), y le atribuye a ésta, como en la primera *Crítica*(12), una *realidad intensiva* y, por tanto, una presencia virtual, [eine virtuelle Gegenwart](13).

En este sentido, considera inviable el *localizacionismo* que muchos fisiólogos heredaron de Descartes en su afán por reducir la mente al cerebro, declarando, de acuerdo con la estrategia marcada en la *Crítica de la razón pura*, la competencia del filósofo a la hora de investigar la *arquitectura funcional* de la mente; o sea, la forma en que las diferentes facultades mentales hacen posibles representaciones de diferente naturaleza e interaccionan para hacer posible la vida humana, especialmente la cognitiva.

Más aún, descubrir la tópica de la mente humana, aparece en él como un problema filosófico de primera magnitud en el programa transcendental:

"La reflexión (reflexio) no se ocupa de los objetos mismos para recibir directamente de ellos los conceptos, sino que es el estado de la mente en el que nos disponemos a descubrir las condiciones subjetivas bajo las cuales podemos obtener conceptos. Es la conciencia de la relación que existe entre representaciones dadas y nuestras diferentes fuentes de conocimiento. Sólo a través de esta conciencia pueden determinarse correctamente sus relaciones mutuas. Antes de tratar ulteriormente nuestras representaciones, la primera cuestión que surge es ésta: ¿en qué facultad cognoscitiva se hallan interrelacionadas? ¿Son enlazadas o comparadas por el entendimiento o por los sentidos? (...) El acto mediante el cual uno la comparación de las representaciones con la facultad cognoscitiva en la que se realiza y a través de la que distingo, al compararlas entre sí, si pertenecen al entendimiento puro o a la intuición sensible lo llamo reflexión transcendental."(14)

Se trata, entonces, según la propia imagen de Kant(15), de pensar al filósofo transcendental, más que como un metafísico, como un cartógrafo que encuentra en la mente una especie de *territorio insular* inexplorado; que quiere examinar cuidadosamente, identificando cada isla, comprobando su extensión, y señalando la posición de cada representación, con el fin de elaborar una especie de *mapa mentis*:

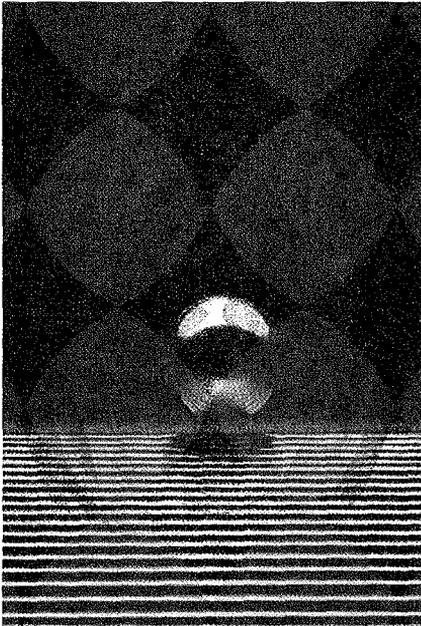
"Permitaseme llamar lugar transcendental al sitio que asignamos a un concepto en la sensibilidad o en el entendimiento puro. De este modo, la estimación del sitio correspondiente a cada concepto, según la diferencia de su uso, al igual que la manera de determinar este lugar, según reglas, para todos los conceptos, sería la tópica transcendental. Esta doctrina sería una sólida defensa frente al empleo subrepticio del entendimiento puro y frente a las ilusiones derivadas de su uso, ya que distinguiría siempre a qué facultad cognoscitiva pertenecen propiamente los conceptos."(16)

Hasta tal punto fue pionero en esta tarea que para los ojos del Psicoanálisis siempre



lo consideró merecedor de una referencia obligada al abordar el capítulo de la *tópica* freudiana. En su *Diccionario de psicoanálisis*, Laplanche y Pontalis, reconociendo el concepto kantiano de *tópica*, la definen como:

"Teoría o punto de vista que supone una diferenciación del aparato psíquico en cierto número de sistemas dotados de características o funciones diferentes y dispuestos en un determinado orden entre sí, lo que permite considerarlos metafóricamente como lugares psíquicos de los que es posible dar una representación espacial configurada. Corrientemente se habla de dos tópicos freudianos, la primera en la que se establece una distinción fundamental entre inconsciente, preconscious y consciente, y la segunda que distingue tres instancias: el ello, el yo, el superyó."(17)



La imagen de la cartografía no nos debería, en cualquier caso, confundir. La perspectiva funcional de Kant hace que su trabajo sea más topológico que topográfico. No le interesa examinar la superficie de un terreno y describir las particularidades que presenta en su configuración superficial. Este

localizacionismo sería tarea del anatomista o del fisiólogo. Él quiere determinar las propiedades funcionales al margen de las diferentes superficies. Pinker, en este sentido, ha hablado recientemente de la psicología como de una *ingeniería inversa*(18).

En la ingeniería proyectiva se diseña una máquina para hacer algo; la ingeniería inversa trata, en cambio, de averiguar la función para la que una máquina fue diseñada. En este sentido, las estructuras neuroanatómicas no es que sean irrelevantes, sino que resultan claramente insuficientes(19). Del mismo modo que todos los libros son, desde el punto de vista físico, combinaciones diferentes de los mismos caracteres, el cerebro de los diferentes animales puede parecer indiferenciado cuando se le examina parte a parte.

Sin embargo, esa misma estructura, aunque hablemos de una misma especie animal, como la humana, esconde diferencias extraordinarias. Por eso, si bien toda la actividad nerviosa es expresión de las estructuras del cerebro lo realmente decisivo es lo que ellas hacen posible en sus conexiones sinápticas; o sea sus funciones mentales. En este sentido se habla hoy, siguiendo a Cajal y su idea, de la plasticidad del cerebro humano, de la *epigénesis de las funciones cerebrales*(20).

"Además de dichas esferas (sensoriales y motrices) ¿no poseería también el cerebro humano centros intelectuales esferas superiores donde se reflejaría la conciencia del yo y donde residirían la suprema facultad crítica y la actividad de la atención y la asociación? Difícil es contestar a esta pregunta, y más difícil aún el no caer en conjeturas arriesgadas, (...) En nuestro sentir, pretender localizar la conciencia del yo, así como la actividad intelectual, la volición, etc., en órganos especiales, es perseguir una quimera. La operación intelectual no es fruto de la actividad de un centro privilegiado, sino el resultado de la acción combinada de un gran número de esferas conmemorativas primarias y secundarias"(21).

Pero retornemos a Kant. Para él, la identificación de la naturaleza y funciones de las facultades propias de cada una de las representaciones, tiene un interés crítico adicional, pues la ausencia de ese trabajo topológico hizo que, de una parte, Leibniz intelectualizara lo sensible

"En cambio, que los objetos de la intuición sensible hayan de conformarse, además, a las condiciones que el entendimiento exige para la unidad sintética del pensar es una conclusión no tan fácil de ver..., ya que la intuición no necesita en absoluto las funciones del pensar"(27).

Como dice en el § 33 de los *Prolegómenos*, sensibilidad –das Haus der Erfahrung– constituye un edificio anexo, pero diferente, al del entendimiento(28). Éste, como la razón o el Juicio –y en contraste con los sistemas de entrada, que son los únicos que aportan información– es espontáneo, *autopoyético*.

En efecto, enfrentado a la tesis humeana de que la mente no puede aportar contenido alguno de conocimiento que no le haya proporcionado antes el sentido, Kant habla de la capacidad del entendimiento y la razón para *autoengendrar* conceptos, o sea, de la *autopoyesis* de nuestro entendimiento (y de la razón) sin ser fecundado por la experiencia [die Selbstgebärung unseres Verstandes (samt der Vernunft), ohne durch Erfahrung geschwängert zu sein]"(29).

El cuarto principio es el *sistematismo*. Los módulos o facultades cognitivas poseen, como hemos señalado, reglas propias –sus formas a *priori*–, pero son informacionalmente abiertos, de tal modo que su continuidad operacional (garantizada por el módulo asociativo de la imaginación) hace posible el conocimiento objetivo, un conocimiento que es, en definitiva, resultado de un proceso de objetivación que se inicia informativamente a nivel sensible ("todo conocimiento comienza con la experiencia") y termina transubjetivamente cuando los múltiples datos sensibles son llevados, a través de sucesivas síntesis, a apercepción trascendental.

"Por medio de ella [la imaginación pura] –señala nuestro filósofo– combinamos lo diverso de la intuición, por una parte, y, por otra, lo enlazamos con la condición de unidad necesaria de la apercepción pura. Ambos extremos, es decir, sensibilidad y entendimiento, tienen forzosa-mente que interrelacionarse a través de esta función trascendental de la imaginación, ya que en caso contrario, dichos extremos suministrarían fenómenos, pero no objetos del conocimiento empírico"(30). En la Antropología del

98 Kant afirma que entendimiento y sensibilidad se hermanan, por afinidad, pese a su heterogeneidad, para engendrar nuestro conocimiento"(31).

Mas si el entendimiento es la facultad de la unidad de los fenómenos mediante conceptos, la razón es la facultad de la unidad de las reglas del entendimiento bajo principios. La razón nunca se refiere, pues, directamente a la experiencia o a algún objeto, sino al entendimiento, a fin de dar unidad a *priori*, mediante ideas, a los diversos conocimientos que él hace posibles. Pero, en cualquier caso, la razón, en cuanto una "unidad completamente separada, subsistente por sí misma"(32), "encierra el origen de ciertos conceptos y principios que no toma ni de los sentidos ni del entendimiento"(33), pero que sirven para dar orden sistemático al conocimiento. Lo dice Kant con claridad en A 474 / B 502:

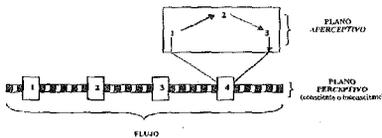
"La razón humana es arquitectónica por naturaleza, es decir, considera todos los conocimientos como pertenecientes a un posible sistema y por ello permite tan sólo aquellos principios que al menos no impiden que el conocimiento que se persigue pueda insertarse en el sistema junto a los otros."

La mente, en este sentido no puede ser pensada ya por Kant de un modo cartesiano, como algo unitario y sustancial, como *cosa (res)*, sino como *sistema o comunidad de interacción* (federación de subsistemas mentales), en la que se dan ciertas *afinidades* entre sus fuerzas para hacer posible el conocimiento objetivo, pero también *desórdenes*, ocasionando no sólo las ilusiones transcendentales de los metafísicos o las elucubraciones de visionarios como Swedeborg, sino incluso enfermedades mentales.

En cualquier caso, el dinamismo autoorganizativo de las diferentes representaciones mentales, la unidad del *Yo pienso* a la que apela Kant, no es ese *yo-cosa o sustancia pensante* a que Descartes creyó haber llegado por autorreflexión. Ningún yo fijo y permanente puede manifestarse en el flujo de nuestras representaciones internas. Ahora bien, para que las representaciones puedan ser consideradas mías es necesario referir en el proceso aperceptivo –tal y como aparece en la figura que sigue a este párrafo– unas representaciones a

otras, enlazándolas por medio de un acto del entendimiento (las flechas en el diagrama), que, auxiliado por la imaginación productiva y sus esquemas, no representa ningún contenido especial nuevo que venga dado junto a los contenidos concretos de las representaciones sensibles (plano perceptivo). Pero ese *novum* es el contenido que la psicología racional se propone descubrir cuando habla del *yo sustante*. A los psicólogos racionalistas no le basta con pensar el yo como relación lógica, como un punto conceptual de unidad; por eso se proponen demostrar respecto a él predicados metafísicos absolutos como el de *simplicidad* o *inmaterialidad*. Pero, con ello, una condición puramente lógica, con la que se traduce la unidad funcional y continuidad operacional de diferentes módulos cognitivos, se transforma en una afirmación categórica acerca del mundo de los objetos efectivos. Kant es claro(34):

"El Yo de la *apercepción* y, consiguientemente, el Yo de todo acto de pensamiento, es un singular y no puede resolverse en una pluralidad de sujetos; es un yo que designa, por tanto, un sujeto lógicamente simple. Esto es algo que se halla contenido de antemano en el concepto de pensar y, en consecuencia, es una proposición analítica. Pero ello no significa que el yo pensante sea una sustancia simple, lo cual constituiría una proposición sintética."



Podríamos decir, entonces, que el Yo es a la vez causa y efecto de una mente compleja y autoorganizada (como cualquier órgano), que, en cuanto forma una comunidad de interacción, pero está, al mismo tiempo, *funcionalmente especializada*, puede engendrar (aunque no siempre lo hace: de ahí las representaciones inconscientes) un todo representacional con sentido cognitivo. Por eso indica Kant que *la apercepción es algo real, pero su simplicidad reside sólo en su posibilidad*(35). Escribe Kant a Marcus Herz el 26 de mayo de 1789(36):

"Todos los datos sensibles, al margen de las condiciones del conocimiento posible, nunca representarían objetos. Ni siquiera llegarían a alcanzar la unidad de la conciencia necesaria para el conocimiento de mí mismo (como objeto del sentido interno). Incluso no sería capaz de saber que poseo datos sensibles. Y, por lo tanto, éstos no serían para mí nada como ser cognoscente. Imaginando que soy un animal, estos datos sensibles podrían incluso continuar desempeñando su función de una manera ordenada como representaciones vinculadas de acuerdo con leyes empíricas de la asociación y tener, por ello, en mi existencia inconsciente [*meines Daseins unbewußt*], una influencia causal sobre mis deseos y sentimientos (asumiendo que soy consciente de cada representación individual, más no de su relación con la unidad de representación de su objeto mediante la unidad sintética de su *apercepción*)."

Evidentemente, Freud que reconoce en *Das Unbewußte* un texto de 1915 que la hipótesis psicoanalítica de la actividad psíquica inconsciente constituye en un sentido una extensión de la *racificación*, llevada a cabo por Kant, de la teoría de la percepción externa, pues del mismo modo que Kant nos invita a no desatender la condicionalidad subjetiva de nuestra percepción y a no considerar nuestra percepción idéntica a lo percibido *incognoscible*, el psicoanálisis invita a no confundir la percepción consciente con el todo de la vida psíquica, no se dio cuenta o desconoció que para Kant también era así. "Tampoco lo psíquico tal como lo fisio necesita ser en realidad tal como lo percibimos [intelectualmente]"(37).

HITOS EN LA GÉNESIS DE LA TÓPICA KANTIANA

Apuntada en el *Ensayo sobre las enfermedades de la cabeza* (1764) y en los *Träume*, la concepción modularista de la mente que hemos reconstruido aparece en sus principios ya madura, poco antes de ver la "*gran luz*" de 1969(38), tras el descubrimiento en *Sobre el fundamento primero de las regiones del espacio* (1768) de las contrapartidas incongruentes, ya que en ese opúsculo Kant llega a una distinción nítida entre las funciones sensibles e intelectivas de la mente; una distinción que representa el movimiento estratégico más importante en su evolución filosófica.

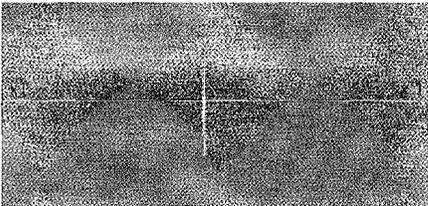
En efecto, en *Sobre el fundamento primero de las regiones del espacio* defendió el de Königsberg contra Leibniz dos ideas:

1. El espacio posee una realidad intuitiva –no conceptual-, independiente de la existencia de las cosas espaciales. Y
2. El cuerpo humano es el *primer fundamento* que permite distinguir las regiones del espacio.

El argumento en el que se apoya para probar el primer punto es de carácter geométrico: el argumento de las *contrapartidas incongruentes* (*inkongruente Gegenstücke*)(39). Para apreciar la perspectiva kantiana(40), definamos primero el concepto de "contrapartida incongruente". Para Kant, dos cuerpos enteramente iguales, pero que no puede ocupar el mismo espacio, sin alterar sus propiedades locales internas, son incongruentes(41). Por ejemplo, la mano o el pie izquierdo y derecho son un ejemplo de tales cuerpos. Por el contrario, dos cuerpos idénticos, que pueden ser encerrados dentro de los mismos límites espaciales, son congruentes. Podemos decir, pues, que dos objetos (dos cuerpos rígidos), x e x' , son *incongruentes* si

1. Puede establecerse una correspondencia entre cualquier punto de x y x' ;
2. Esa correspondencia preserva las distancias (la métrica) entre los distintos puntos;
3. No preserva el orden.

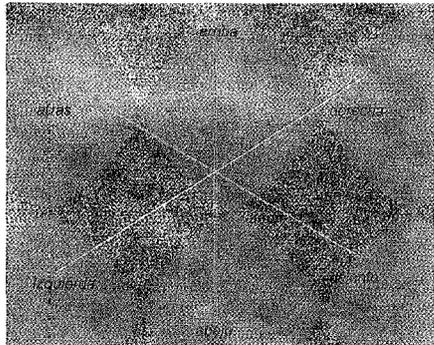
Supongamos, para ilustrar la argumentación kantiana, que proyectamos la recta $x_1 - x_2$ en un espejo E . Es evidente que, como muestra la representación que aparece más abajo, la recta resultante, $x'_2 - x'_1$ resulta incongruente, pues no respeta el orden. Podríamos decir que son idénticas conceptualmente, pero discernibles intuitivamente, porque sus partes (puntos) ocupan diferentes regiones del espacio como un *totum*; x_2 está a la derecha y x'_2 , su proyección, está a la izquierda.



Ahora bien, la pregunta que se puede plantear es la siguiente: ¿no es la inscripción de las rectas en el papel el fundamento de las regiones del espacio? La respuesta de Kant sería negativa: el fundamento primero de las regiones del espacio es siempre nuestro sistema de referencia corporal. Reparemos: las determinaciones espaciales emergen de la relación que mantiene un cuerpo con capacidad para verse afectado por impresiones y los objetos.

"En el espacio corpóreo –dice Kant- en virtud de sus tres dimensiones, se pueden representar tres planos que se cortan todos entre sí en ángulo recto. Como todo lo que está fuera de nosotros, sólo lo podemos conocer a través de los sentidos, en la medida en que está en relación con nosotros mismos, no resulta nada extraño que obtengamos de la relación de esos planos que se cortan, con nuestro cuerpo el fundamento primero para formar el concepto de las regiones del espacio."(42)

Gráficamente:



Ahora bien, ¿esto no significa recuperar la solución leibniziana del espacio como un *orden de cosas coexistentes*, como la relación de nuestro cuerpo con las demás cosas? Ciertamente, no. Para Leibniz el espacio es una representación que resulta de un orden fáctico de coexistencia, esto es, de cosas que de hecho se encuentran una al lado de otra, pero para Kant *"el espacio es la representación de una mera posibilidad"*(43), con lo que las determinaciones espaciales presentes en mi representación de las cosas dependen de una representación pura de un espacio objetivo y originario, propiciada por la imaginación (pero no sólo por ella) en la medida en que permite el *"avance*

de la intuición"; esto es, en la medida en que todo lugar o parte del espacio tiene para Kant lo que hoy llamaríamos una naturaleza *fractal*: siempre podemos limitarla por otra y ésta por otra y así sucesivamente en un progreso (figurativo) de formas que no tiene límites, sin que por ello desaparezcan sus mismas propiedades esenciales.

Las relaciones entre las partes de los cuerpos no bastan, entonces, por sí solas para establecer las determinaciones espaciales de un cuerpo; es necesario, además, establecer la relación de cada cuerpo y sus partes exteriores con el espacio como un todo:

"Queremos demostrar, pues, que el fundamento de la determinación completa de una forma corporal no se apoya simplemente en la relación y situaciones de sus partes entre sí, sino además en una relación al espacio absoluto general."(44)

Esto implica, primero, que el espacio no es objeto de una sensación externa, que no son consecuencia, pues, de las situaciones de unas partes de la materia respecto de otras, sino "un concepto fundamental que hace radicalmente posibles éstas"(45), y, por tanto, que podemos concebir independientemente de los cuerpos que se dan en él. Y, segundo, que es imposible determinar conceptualmente la diferencia entre objetos incongruentes, si no es mediante referencias locales, como "estar a la izquierda" o "estar a la derecha", "estar arriba" o "estar abajo", que presuponen la intuición pura del espacio(46). En el lenguaje de la *Dissertatio* del 70 (§ 15):

"Qué es lo que en un espacio dado está mirando a una parte y que a otra: esto no lo puede describir discursivamente el intelecto más agudo, esto es, no lo puede reducir a puras notas inteligibles; igualmente en los cuerpos rígidos perfectamente semejantes e iguales, pero no congruentes, cuales son la mano izquierda y derecha (en cuanto concebidas solamente según su extensión), o cuáles son los triángulos esféricos de dos hemisferios opuestos, se da una diversidad, por la que es imposible que coincidan los términos de su extensión, aunque por todo lo que se puede decir de ellas por notas inteligibles puedan sustituirse entre sí."

El espacio no es, pues, "nada fuera de nuestra sensibilidad"(47). Pensemos que incluso en el ensayo de 1768 coquetea Kant con la idea de que las regiones del espacio tengan su último fundamento en las "simientes" [*Samen*] específicas de cada individuo y en las "disposiciones mecánicas con las que la naturaleza ha dotado al cuerpo humano"(48).

En definitiva, razones geométricas y, en último término, psicológico funcionales, habrían llevado a Kant, frente a la intelectualización de lo sensible realizada por Leibniz, a la conclusión de que las representaciones del espacio tienen su fundamento en los módulos sensibles y no en el entendimiento.

Es, evidentemente, una concepción que tiene continuidad en la *Dissertatio*. Concretamente, distingue en ella dos ámbitos ontoepistémicos con la finalidad de criticar la idea leibniziana del *phaenomenon intellectuum* (*Dissertatio*, § 24; Ak, II, 412), esto es, la doctrina racionalista que incluso el Kant de la *Crítica* encontrará perniciosa (B 327) de considerar *sensación* e *intelección* como un mismo modo de conocimiento con grados diferentes de claridad. Como le cuenta por carta a Johann Bernouilli el 16 de noviembre de 1781:

"En el año 1770 pude demarcar con precisas notas discriminativas la sensibilidad de nuestro conocimiento de lo intelectivo... Pero entonces el origen de lo intelectivo me planteó una dificultad nueva e imprevista y mi dilación resultó tanto más larga como necesaria."(49)

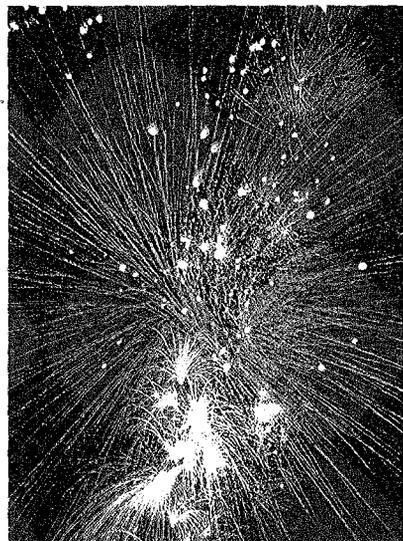
Lo que Kant no fue todavía capaz de ver en 1770 son, pues, dos cosas:

1. Que tanto las representaciones empíricas como las intelectuales o puras se regían por la misma norma: no son válidas porque reflejen dos mundos independientes, sino porque son condiciones de posibilidad de un mismo mundo objetivo;
2. Que entre los conceptos intelectivos debían distinguirse dos clases: aquellos que son producidos por el entendimiento: los conceptos puros *a priori* y los conceptos de la razón o ideas transcendentales.

Una vez que la investigación psicológico-transcendental nos ha descubierto la razón (mente) humana como algo heterogéneo, que dispone de ciertos conocimientos a priori que no tienen su origen en la sensibilidad, lo esencial para el Kant que transita al criticismo es, como le decía a Bernoulli, la determinación del origen de lo intelectual. Y aquí una idea extraída del campo embriológico, como la de *epigénesis*, resulta, como veremos en el próximo apartado, decisiva. Veamos.

Kant le escribe a Herz en su famosa carta de 21 de febrero del 1772 que:

"Los conceptos intelectivos puros no necesitan ser abstraídos, por tanto, de las impresiones sensoriales ni expresar la receptividad de las representaciones sensibles; sino que, aun teniendo su fuente en la naturaleza del alma, ni tienen por qué ser determinados por el objeto mismo sobre el que se aplican ni por qué crearlo tampoco. En la Disertación nos habíamos limitado a expresar de un modo puramente negativo la naturaleza de las representaciones intelectuales; a exponer que no son modificaciones del alma por medio de los objetos. Nada declamos en cambio acerca de la posibilidad de representaciones que se refieran a un objeto sin dejarse afectar en modo alguno por él."



Son varios los aspectos importantes a señalar en este texto de 1772. Primero: Kant tiene claro que los conceptos intelectivos no son abstraídos de las impresiones sensoriales; no son, pues, "*modificaciones del alma*". Segundo: que esas representaciones intelectivas, teniendo su "*su fuente en la naturaleza del alma*" no crean su objeto, sino que tienen que referirse necesariamente a un objeto sin dejarse determinar por él. Evidentemente, cuando Kant, tras publicar su primera *Crítica*, habla de "*conceptos intelectivos puros*" o "*representaciones intelectivas*" integra en ellos los conceptos puros o categorías del entendimiento y las ideas de la razón, dos tipos de representación cuya necesaria y original demarcación se concede Kant a sí mismo:

"La distinción de las ideas, esto es, de los conceptos puros de la razón respecto de las categorías o conceptos puros del entendimiento, como conocimientos de muy diferente especie, origen y uso, es algo tan importante para la fundamentación de una ciencia que haya de contener el sistema de todos estos conocimientos a priori que sin tal separación la metafísica es sencillamente imposible, o es, a lo sumo, un intento, tosco y sin ninguna regla, de construir un castillo de naipes sin conocimiento de los materiales con los que se trabaja ni de su aptitud para este o aquel propósito. Aun si la Crítica de la Razón Pura no hubiese hecho más que poner de manifiesto por primera vez esta distinción, ya con ello habría contribuido al esclarecimiento de nuestro concepto y a la conducción de la investigación en el terreno de la metafísica, más que todos los esfuerzos infructuosos que por resolver los problemas transcendentales de la razón pura se han venido emprendiendo desde siempre."(50)

Sin embargo, en 1772 no había llegado todavía a una distinción clara de esas representaciones, de sus facultades respectivas, ni había, por supuesto, adquirido un criterio claro de significación empírica de los conceptos del entendimiento frente a la falta de sentido empírico de las ideas de la razón. Y es que el análisis de los textos que componen la década silenciosa parecen apuntar a que es entre los años 1773-1780 cuando Kant, al hilo de su reflexión sobre las diferencias entre la analítica del entendimiento y la dialéctica de la razón, parece perfilar claramente la naturaleza y funciones de dos facultades intelectivas, der

Verstand y *die Vernunft*, perfectamente diferenciadas. Hasta entonces o no se había considerado conveniente la distinción o había sido señalada de un modo confuso. En *La falsa sutileza de las cuatro figuras del silogismo* (1762) señala, por ejemplo, que es manifiesto que:

"entendimiento y razón, esto es, la facultad de conocer distintamente y la de hacer inferencias o razonamientos no son capacidades fundamentales distintas. Ambas consisten en la facultad de juzgar; cuando se juzga en forma mediata, se razona." (51)

Kant no fue, con todo, el único que quiso precisar la diferencia entre esas dos facultades. Crusius en su *Entwurf der notwendigen Vernunftwahrheiten* (§ 441) consideró el entendimiento como la fuerza de pensar propia de un espíritu, pero tomada de un modo global, mientras que la razón sería, "un entendimiento, que tiene tanta aptitud, que puede conocer la verdad con conciencia" (52). La misma línea siguió Baumgarten. En su *Metafísica*, § 519, la razón es una modalidad del *intellectus*, que, en un sentido amplio, identificaba con la facultad de conocer. La razón era para él una facultad superior (§ 624), que permitía una percepción o intuición (conocimiento distinto) de las cosas (§§ 402 y 640).

En el fondo, Baumgarten y Crusius se movían con variaciones en la misma dirección de la doctrina tomista de las facultades, en la medida en que ella siempre consideró que el entendimiento completo, en cuanto significaba la potencia inteligible contenía tres operaciones o manifestaciones fundamentales, a las cuales se pueden reducir los demás actos intelectuales, a saber: la simple intuición, el juicio y el discurso o raciocinio (53).

En su reconstrucción genética del criticismo kantiano, Vleeschauer ha mantenido que, a pesar de los deseos de novedad del criticismo, la demarcación entre entendimiento y razón es, junto al papel jugado por la imaginación en el conocimiento objetivo y la teoría de la síntesis, uno de los tres elementos fundamentales de la *Crítica de la razón pura* que "llegaron a Kant en línea directa con la psicología contemporánea. El examen cronológico nos obliga a situarlos todos alrededor de los años 1779-1780 de suerte que el

periodo de preparación del criticismo puede repartirse claramente en dos secciones: una primera sección —cuyo análisis hemos terminado—, en la que Kant debate el problema de la objetividad con ayuda de una concepción crítica del objeto y con ayuda de los conceptos puros del entendimiento; una segunda sección, en la que se ocupa del mismo problema aproximándose a la psicología de su tiempo." (54)

Para Vleeschauer el testimonio durante esos años de Kant y Hamann es el primero en investigar, estrictamente las *Philosophische Gespräche* (1779-1779), son auténticas para notar la estrecha relación entre las operaciones trascendentales de Kant y la psicología funcional de Tetens. Para el mismo puede negarse que la solución al problema crítico había recibido ya en torno al 1775 como lo atestigua el *Dichtungsche Nachlass* una solución adecuada mediante una distinción de las relaciones entre la sensibilidad y el entendimiento que lleva a abandonar toda pretensión de conocer el mundo en sí y a limitar el ámbito de nuestro entendimiento a un objeto constituido en la relación del entendimiento con los datos proporcionados por la sensibilidad y a partir de la necesidad intrasubjetiva de pensar su unidad. Así la demarcación entendimiento y razón, la síntesis o del papel de la imaginación en el conocimiento objetivo no encontramos ni rastro en los escritos de Kant antes de 1779-1780.

El primer factor ausente es la imaginación. Si a principio del lustro anterior a la publicación de la *Crítica de la razón pura* el problema de la objetividad se hacía depender exclusivamente de dos fuentes cognitivas sensibilidad y entendimiento, al final del mismo se introduce la imaginación como facultad intermedia y mediadora. Como tendremos ocasión de mostrar en otros lugares de este trabajo, es la aproximación que de ella hace Kant unas veces a la sensibilidad (imaginación empírica) y otras al entendimiento (imaginación trascendental) lo que marcará una doctrina oscilante y confusa de la misma en el periodo que media entre las dos ediciones de la *Crítica*. En cualquier caso, para Vleeschauer la distinción que aparece en Tetens entre imaginación reproductiva y productiva (que llama *Dichtkraft*) es un elemento más que suficiente para mostrar la influencia del psicólogo en el filósofo (55).

El segundo factor que señala Vleeschauwer es el de la síntesis. Sabemos que Kant acompaña a la deducción trascendental de las categorías que desarrolla en la primera edición de la *Crítica de la razón pura* con una doctrina de la síntesis (de aprehensión, reproducción y apercepción) que sólo aparece en sus anotaciones manuscritas entre 1778 y 1780.

Finalmente, la demarcación clara entre entendimiento y razón sólo emerge en paralelo a la concepción kantiana de la dialéctica como "lógica de la ilusión", sin que tengamos un testimonio claro, para él, hasta una nota del mes de marzo de 1780 en la que Kant señala el mismo carácter orgánico de la razón y el entendimiento, pero con funciones distintas: el entendimiento ejerce sus funciones orgánicas sobre la materia sensible, la razón sobre el material (conceptual) que proporciona el entendimiento.

No vamos a discutir aquí en profundidad las tesis de Vleeschauwer. Sólo indicaremos en este punto algo que es relevante para la cuestión que nos ocupa sobre la emergencia de una pieza clave del modularismo kantiano como es la demarcación que realiza en la *Crítica de la razón pura* entre entendimiento y razón. En este sentido, aunque es bien cierto que Tetens en sus *Ensayos filosóficos* distingue entre el *gemeiner Verstand* y *die höhere und raisonnirende Vernunft*(56), no podemos concluir que la deuda de Kant con él sea decisiva. La orientación funcionalista de la mente y sus facultades que emprende Kant desde la segunda mitad de los sesenta hace que ligue cada vez más la demarcación de facultades a una determinación clara de sus respectivas representaciones, una demarcación que, como ha señalado Hinske, es "*das Resultat einer langen, mühsamen Gedankenarbeit*"(57).

Un trabajo intelectual propio que se va desarrollando desde la *Dissertatio* hasta la primera edición de la *Crítica*, pero que tiene hitos importantes antes del conocimiento de la obra de Tetens.

En efecto, en la *Disertación* de 1770 no había ni una demarcación clara entre razón y entendimiento ni tampoco una delimitación de sus funciones representativas. Pero un año después en sus lecciones de Lógica de 1771 (*Logik Blomberg*), sí encontramos claramente

diferenciadas tres clases de facultad: el sentido, el entendimiento y la razón, con específicas representaciones (*Empfindung, Erscheinung* y *Begriff*) y funciones: *sentir, coordinar* y *subordinar*. Escribe Kant:

"Eine Vorstellung durch die Sinne ist z. E. eine Empfindung. Eine Vorstellung durch den Verstand ist eine Erscheinung. Eine Vorstellung durch die Vernunft ist ein Begriff. Die Sinne empfinden, der Verstand koordiniert, die Vernunft hingegen subordiniert."(58)

La *Logik Philippi*, de 1772, profundiza en esta orientación no sólo distinguiendo entre *Verstandesbegriffen* y *Begriffen der Vernunft*, sino además identificando las ideas como "*spezifischen Erkenntnisinhalt der Vernunft*". Literalmente, afirma Kant que

"Die Materie aller unsrer Erkenntniß liegt in den Sinnen. Die Grade zu denen wir steigen sind 1.- Repraesentatio Vorstellung überhaupt. 2.- Conceptus allgemeine Verstandesbegriffe. 3.- Ideae allgemeine Begriffe der Vernunft"(59)

En las *Lecciones de Antropología* del semestre de invierno del curso 1772-73 Kant añade una precisión que será determinante para introducir la diferencia entre la Analítica trascendental, como lógica de la verdad, y la Dialéctica como lógica de la ilusión, ya que en ellas define la idea como "*eine Vorstellung die intellectualiter erdichtet ist*", esto es, asocia las ideas con una cierta actividad inventiva (de ficción), mientras que los conceptos son referidos al testimonio procedente de la experiencia(60).

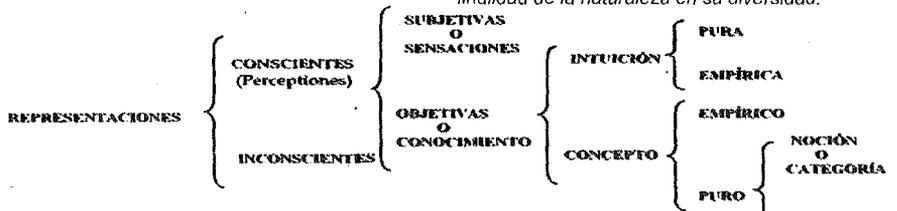
De un modo casi definitivo, la delimitación clara entre entendimiento y razón podemos encontrarla en la *Anthropologie Friedländer* (lecciones de invierno de 1775/76). Aquí leemos:

"Viele Dinge sind so beschaffen, daß man sie nur lediglich aus der Vernunft erkennen kann, also nicht durch den Verstand. Es sind zwar auch viele Dinge die man durch die Vernunft aber auch durch den Verstand aus der Erfahrung erkennt, wo alsdenn die Erkenntnis durch die Vernunft deutlicher ist, allein es giebt viele, die nur bloß durch die Vernunft erkannt werden. Diese sind solche, wo die Vernunft dem Grunde die Idee giebt Z. E. die Tugend."(61)

Podemos decir, pues, que, aunque entre 1773 y 1780 se irá perfilando la naturaleza y funciones de sensibilidad, entendimiento y razón, no cabe duda de que la orientación estaba ya en 1775-1776 decidida. Lo que se transforma fundamentalmente entre 1773 y 1781 es, además de la introducción de la imaginación, la clasificación de las representaciones, así como sus denominaciones. Así en la Reflexión 2835 aparecen cinco clases de representaciones (*repraesentationes, perceptiones, conceptus, notiones, ideae*) (62), mientras que la Crítica de la razón pura recogerá siete: las representaciones "oscuras" o no conscientes, las sensaciones, las intuiciones, los conceptos empíricos, las categorías o *notiones* y las ideas:

"He aquí — escribe Kant en la Crítica — una clasificación de las mismas: el género es la representación en general (*repraesentatio*); bajo esta se halla la representación con conciencia (*perceptio*). Una percepción que se refiere exclusivamente al sujeto, como modificación del estado de éste, es una sensación (*sensatio*); una percepción objetiva es un conocimiento (*cognitio*). El conocimiento es, o bien intuición, o bien concepto (*intuitus vel conceptus*). La primera se refiere inmediatamente al objeto y es singular; el segundo lo hace de modo mediato, a través de una característica que puede ser común a muchas cosas. El concepto es, o bien empírico, o bien puro. Este último — en la medida en que no se origina sino en el entendimiento (no en la imagen pura de la sensibilidad) — se llama *notión (notio)*. Un concepto que esté formado por *notiones* y que rebasa la posibilidad de la experiencia es una *idea* o concepto de razón. A quien se haya acostumbrado a esta diferenciación, tiene que resultarle insoportable oír llamar *idea* a la representación del color rojo. Tal representación no debe llamarse siquiera *notión (concepto del entendimiento)*." (63)

De forma esquemática, la clasificación de las representaciones sería entre 1780 y 1785 ésta:



Y decimos entre 1781-1785, porque al hilo de una nueva caracterización de la facultad de Juzgar [*Urteilskraft*], que aparece descabuzada en la *Crítica de la razón pura*, emerge un concepto como el de fin como específico de aquella facultad. Veamos.

El 28 de diciembre de 1787 Kant le escribe a Karl Leonhard Reinhold comentándole el estado de sus investigaciones:

"En este momento estoy ocupado con la Crítica del gusto, con motivo de la cual se descubre una nueva clase de principios a priori diferente de los hallados hasta el momento. Pues las facultades de la mente son tres: la facultad de conocer, el sentimiento de placer y displacer y la capacidad de desear. Para la primera encontré principios a priori en la Crítica de la razón pura (teorética); para la tercera, en la Crítica de la razón práctica. También los encuentro para la segunda, si bien es cierto que consideré imposible encontrarlos [...], de tal manera que actualmente reconozco tres partes de la filosofía, que tienen sus principios a priori y que pueden determinar con seguridad el contorno de aquel posible tipo de conocimiento: Filosofía Teorética, Teleología y la Filosofía Práctica, de las cuales la intermedia se revela, desde luego, como la pobre en fundamentos a priori." (64)

Aunque Kant confiesa que la Teleología parece la más pobre en sus fundamentos a priori, no duda de que contenga principios que no son abstraídos de la experiencia y sin embargo son aplicables a ella. En la *Crítica del Juicio* escribe:

"Como el concepto de un objeto en tanto que contiene el fundamento de la realidad de ese objeto se llama fin y como la concordancia de una cosa con aquella índole de la cosa que sólo es posible según fines se llama finalidad de su forma, por ello, el principio de la facultad de juzgar con respecto a la forma de las cosas de la naturaleza bajo leyes empíricas en general es la finalidad de la naturaleza en su diversidad.

Es decir, mediante este concepto la naturaleza se representa como si un entendimiento albergara el fundamento de la unidad de la diversidad de sus leyes empíricas.

Así pues, la finalidad de la naturaleza es un peculiar concepto a priori que tiene su origen exclusivamente en el Juicio reflexionante. Pues a los productos naturales no se les debe atribuir algo así como una relación para con ellos sustentada en fines, sino que este concepto tan sólo puede utilizarse para reflexionar sobre la naturaleza con respecto al enlace de los fenómenos dentro de ella, enlace dado conforme a leyes empíricas."(65)

Podemos preguntar, ¿qué ha acontecido en el desarrollo del programa trascendental kantiano que explique la introducción en su tópic de la facultad de juzgar o Juicio reflexionante y su concepto a priori de fin?

Evidentemente, como ya señaló Paul Guyer en *Kant and the Claims of Taste* (1979), la asociación que se produce en la elaboración y redacción de la tercera Crítica entre el Juicio estético y el Juicio reflexionante constituye una buena fuente de dificultades filosóficas(66). La principal, de cara a nuestros intereses, radicaría en explicar no tanto si ese giro ha de ser interpretado en términos de ruptura (Tonelli) o dinámicamente (Zammito), sino vislumbrar la motivación que llevó a Kant entre 1787 y 1790 a complementar su interés por una crítica del gusto con una crítica de la facultad de juzgar como facultad de conocer superior y autónoma(67).

Y no cabe duda de que en este sentido la polémica con la *Naturlehre* de Herder y Forster es la que le obliga a publicar en 1788 *Sobre el uso de principios teleológicos en Filosofía* y a plantear, por primera vez la necesidad para la mente humana de pensar (no científica, sino metafísicamente, ¿a priori?) en un sistema de causas finales para dar cuenta de los seres organizados:

"Puesto que el concepto de un ser organizado ya implica que es una materia en la que todo está en relación recíproca como medio y como fin; y esto sólo puede pensarse como sistema de causas finales, tenemos que concluir que al menos para la Razón humana sólo cabe una

clase de explicación teleológica, no físico-mecánica, pues no puede indagarse en la física de dónde proviene originariamente toda organización. La respuesta yacería, si fuera accesible en general para nosotros, fuera de la ciencia, en la Metafísica."(68)

Tendríamos así que es en gran medida la *Lebenslehre* kantiana la que fuerza la búsqueda kantiana de nuevos conceptos y principios a priori en los que fundamentar la investigación de la naturaleza, y en especial, la naturaleza viva. El mismo Kant realiza la vinculación de su *Lebenslehre* con la nueva facultad de juzgar reflexionante al señalar en el ensayo de 1788 lo que sigue:

"Una fuerza fundamental [se refiera sin duda al *Bildungstrieb*], mediante la cual se efectuaría una organización, tiene que ser pensada, por tanto, como causa eficiente según fines y, además, de manera que esos fines tengan que ser dispuestos como fundamento de la posibilidad del efecto. Nosotros conocemos, empero, mediante la experiencia causas semejantes según su fundamento de determinación solamente en nosotros mismos; en nuestro entendimiento y voluntad; en las obras de arte, como causa de ciertos productos organizados enteramente según fines. Entendimiento y voluntad son en nosotros fuerzas fundamentales, de las que la última, en la medida en que está determinada por el primero, es una facultad para producir algo conforme a una idea, que es llamada fin."(69)

Nos atreveríamos a decir que Kant no sólo afirma en este texto que la posibilidad de un sistema de causas finales puede ser pensado por un ser que es capaz de producir arte y hasta un carácter moral de acuerdo con fines propios, sino que va más allá: en la medida en que nuestra mente no deja de ser un sistema, una realidad orgánica, tiene la posibilidad irrenunciable (aunque limitable por la disciplina crítica) de juzgar la naturaleza orgánicamente, es decir, conforme a fines. La facultad de juzgar reflexionante no hará más que dar cobertura transcendental a esta convicción básica de Kant.

Sobre la complejidad, razón y lugar, veremos en la segunda parte de este artículo.

NOTAS:

- (1) E-mail: emoya@um.es
- (2) Gilbert Ryle denunció en 1949 con la expresión *the ghost in the machine* la doctrina cartesiana que separa mente y cuerpo y subordina éste a aquél, considerando las acciones humanas como ejecuciones (físicas, exteriores) de las decisiones tomadas por un homúnculo interior e invisible (Cfr. *El concepto de lo mental*, Barcelona, Paidós, 2005, pp. 29 y ss.; 49-64
- (3) KrV, A XIV-XVII. Véanse también las reflexiones 4.900 y 4.901 (Ak, XVIII, 22-23). Los textos de Kant se citan según la edición canónica de la Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlín, 1902 1997: *Kant's gesammelte Schriften*. Se hace referencia a esa edición (Ak.), seguido del volumen y página correspondiente. No obstante para los textos de la KrV (KrV), he preferido, como es habitual, mantener la referencia a los párrafos de la primera (A) y segunda edición (B).
- (4) "Erklärung in Beziehung auf Fichtes Wissenschaftslehre" (1799); Ak. XII, 370-371.
- (5) Sueños de un visionario, I, 1; Ak. II, 324-325.
- (6) Historia general de la naturaleza, Ak., I, 269 y ss.
- (7) Historia general de la naturaleza, III, apéndice; Ak. I, 351-352.
- (8) Historia general de la naturaleza, III, apéndice; Ak. I, 359.
- (9) Ak. I, 355-356.
- (10) Ak. XXII, 418.
- (11) Ak. XII, 31-35.
- (12) KrV, B 414-415.
- (13) Anhang zu Sömmerring, Über das Organ der Seele, Ak. XII, 31-32. Es la misma tesis que defendió en el § 27 de la Dissertatio (Ak. II, 414).
- (14) KrV, A 260-261 / B 316-317. "En la Crítica -escribe en los Prolegómenos [§ 43; Ak. IV, 329-330]- ha sido siempre el objeto de mi mayor atención el modo como podía, no sólo distinguir cuidadosamente las especies de conocimiento, sino también derivar, a partir de su fuente común, todos los conceptos pertenecientes a cada una de estas especies; y

ello no sólo para poder, sabiendo de dónde procedían, determinar con seguridad su uso, sino además para tener la ventaja, hasta ahora nunca vislumbrada, pero nada despreciable, de conocer a priori, y por tanto según principios, la completud de la enumeración, de la clasificación y de la especificación de los conceptos. Sin esto, todo en la metafísica es mera rapsodia, sin que se sepa nunca si es suficiente lo que se posee, o si acaso falta algo y dónde. Ciertamente, que tal ventaja sólo puede tenerla la filosofía pura, que constituye de aquélla la esencia."

- (15) KrV, A 235 / B 294
- (16) KrV, A 268 / B 324.
- (17) LAPLANCHE Y PONTALIS, Diccionario de Psicoanálisis, Barcelona, Paidós, 1996, p. 431.
- (18) PINKER, S., *Cómo funciona la mente*, Barcelona, Destino, 2000, p. 40.

(19) PINKER, S., *Cómo funciona la mente*, p. 45

(20) Richard Graeth y Jane Maienschein, en la introducción al colectivo *Biology and Epistemology* (Cambridge, University Press, 2000, p. XIV) escriben: "Roux and Hans Driesch at the end of the nineteenth, Camillo Golgi and Santiago Ramon y Cajal all argued about versions of preformation and epigenesis". El cerebro, desde esta perspectiva, lejos de ser un órgano fijo, preformado como suponía Golgi, está para Cajal en continuo cambio, y lo que es más importante: es un órgano mejorable, un sistema complejo, capaz, por su dinamismo e interacción con el medio, de ganar estructura, de autoproducirse.

- (21) RAMON Y CAJAL, S., *Textura del sistema nervioso del hombre y los vertebrados*, Madrid, Imprenta de Nicolás Moya, 1899 (Edición Facsímil del Gobierno de Aragón), p.1136
- (22) Véase mi *¿Naturalizar a Kant? Crítico y modularidad de la mente*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2003., pp. 57 y ss.; 266-267.
- (23) KrV, A 94.
- (24) KrV, A 648-649 / B 676-677. En este último texto el énfasis es mío.
- (25) KrV, A 51-52 / B 75-76. (El subrayado es nuestro). Véase también Prolegómenos, § 13; Ak. IV, 288; Von einen neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie; Ak. VIII, 389.
- (26) Antropología en sentido pragmático, VII, 177-178, nota. Es la misma tesis que aparece en

la KrV, A 771-772 / B 799-800.

(27) KrV A 90-91 / B 122-123.

(28) Ak. IV, 315-316.

(29) Crítica de la razón pura, A 765 / B 793.

(30) KrVA 124.

(31) Antropología, § 31, Ak. VII, 177.

(32) KrV, B XXIII.

(33) KrV, A 299 / B 355.

(34) Crítica de la razón pura, B 407.

(35) Crítica de la razón pura, B 419.

(36) Ak, XI, 52

(37) FREUD, S., Lo inconsciente, en: Obras completas, edición de Biblioteca Nueva, 1973, t. II, p. 2064.

(38) Ver Reflexión 5.037; Ak. XVIII, 69.

(39) Vom dem ersten Gründe des Unterschiedes der Gegenden im Raume, Ak. II, p. 379; vid. también Dissertatio, Ak. II, 403; Prolegómenos, § 13, Ak. IV, 285 y ss.; Principios metafísicos de la ciencia natural, Ak. IV, 483 y ss.

(40) La corrección del argumento de las contrapartidas incongruentes ha generado polémica: véase TORRETTI, R., "Las contrapartidas incongruentes en la gestación de la Filosofía de Kant", en: Diálogos, 3 (1965), pp. 7-24; PIEROBON, F., *Système et representation. La déduction transcendentale des catégories dans la Critique de la raison pure*, Grenoble, Millon, 1990, cap. V, pp. 201-225; VAN CLEVE, J. y FREDERICK, R.E. (eds.), *The Philosophy of Right and Left. Incongruent Counterparts and the Nature of Space*, The University of Western Ontario, Kluwer, 1991; CORDUA, C. y TORRETTI, R., *Variación de la razón. Ensayos sobre Kant*, Universidad de Puerto Rico, 1992, cap. 4, pp. 53 y ss.; RUSNOCK, P. y GEOG, R., "A Last Shot at Kant and Incongruent Counterparts", en: *Kant-Studien*, 86 (1995), pp. 257-277.

(41) Vom dem ersten Gründe des Unterschiedes der Gegenden im Raume, Ak. II, p. 382.

(42) Vom dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raume, II, 378.

(43) Crítica de la razón pura, A 374.

(44) Vom dem ersten..., Ak. II, 381.

(45) Vom dem ersten..., Ak. II, 383.

(46) Prolegómenos, Ak., IV, 286-287.

(47) Crítica de la razón pura, A 375.

(48) Vom dem ersten..., Ak. II, 380.

(49) Ak. X, 277-278.

(50) Prolegómenos, § 41; Ak. IV, 328-329. La novedosa separación entre entendimiento y razón fue reconocida por el mismo Hegel: "Antes de Kant nadie distinguía, en nuestro país, entre entendimiento y razón. Pero, si no queremos hundirnos en la conciencia vulgar, con su burda confusión de las formas distintas del pensamiento puro, es necesario que establezcamos entre el entendimiento y la razón esta diferencia: para la segunda, el objeto es lo determinado en y para sí, la identidad de contenido y forma, de lo universal y lo particular, mientras que para el primero se desdobra en forma y contenido, en lo universal y lo particular, en un vacío en sí y en la determinación que desde fuera recae sobre él: o, lo que es lo mismo, en el pensar del entendimiento el contenido es indiferente con respecto a su forma, a diferencia de lo que ocurre con el conocimiento racional o por medio de conceptos, en que el contenido crea por sí mismo su forma". (Enciclopedia, § 467; Werke, t. VII, pp. 335-336.)

(51) La falsa sutileza de las cuatro figuras del silogismo, Ak. II, 59.

(52) Entwurf der notwendigen Vernunftwahrheiten, Leipzig, 1753, § 441, p. 905.

(53) El entendimiento, pues, y la razón, no son dos facultades distintas, como pretende Kant; son dos fases, dos manifestaciones, dos oficios de una misma potencia intelectual. Sin embargo, como señala Santo Tomás (Sentent., lib. 2º, dist. 3ª, cuest. 1ª, artículo 6º, ad. 2ª), el entendimiento, en cuanto intuitivo (archetypus, lo llama Kant) es la manifestación más noble y superior de la potencia o actividad intelectual del hombre, es decir, de la que llamamos la inteligencia humana, ya que se acerca más al modo de obrar de Dios, que conoce la verdad por medio de un acto simple e intuitivo, sin intervención de racionales: simpliciter et absque discursu veritatem rerum apprehendunt. Y es que la razón como razón, o como distinta del entendimiento, es propia y peculiar al hombre. No podemos, sino atribuirla impropriadamente a Dios. Kant, como sabemos, le negará al hombre la posibilidad de un entendimiento con capacidad intuitiva.

(54) VLEESCHAUWER, La evolución del pensamiento kantiano, México, UNAM, 1962, pp. 86-87.

(55) Sobre las relaciones Tetens-Kant, véase WELDON, T.D., *Kant's Critique of Pure Reason*, Oxford, Clarendon Press, 1958, pp. 256 y ss.; WOLFF, R.P., *Kant's Theory of Mental Activity*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1963, pp. 198 y ss.; BECK, L. W., *Early German Philosophy: Kant and His Predecessors*, especialmente pp. 442-425; BAUMGARTEN, H., *Kant und Tetens: Untersuchungen zum Problem von Vorstellung und Gegenstand*, Stuttgart, Metzler Verlag, 1992; PUECH, M., "Tetens et la crise de la métaphysique allemande en 1775", en *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, 117 (1992), pp. 3-29.

(56) Para Tetens, el entendimiento es "la facultad de juzgar las cosas sin necesidad de un razonamiento nítido basado en conceptos y principios universales", mientras que la razón superior y racionante es "la facultad de juzgar acerca de las cosas basándose en una comprensión [Einsicht] del nexo entre conceptos universales".

(57) HINSKE, N., "Kants Anverwandlung des ursprünglichen Sinnes von Idee", en: Fattori, M. y Bianchi, L. (eds.), *Idea*, VI Colloquio Internazionale Roma, 5-7 gennaio, 1989, Roma, Edizione dell'Ateneo, 1990, pp. 319 y ss.

(58) *Logik Blomberg*, Ak. XXIV, 251.

(59) *Logik Philippi*, Ak. XXIV, 451.

(60) *Anthropologia Parow*, Ak., XXV, 324-325. Cfr. también *Anthropologia Collins*, Ak., XXV, 98. A pesar de estos testimonios, Brandt y Stark en su introducción a la edición de las lecciones de *Antropología* han señalado que la demarcación clara entre la idea "als Intellektualbegriff den aus der Sinnlichkeit abstrahierten Begriffen entgegengestellt", no nos debería hacer creer que Kant ha dado con una demarcación precisa entre conceptos de la razón y del entendimiento hasta mitad de los años setenta. Véase BRANDT, R. y STARK, W., "Einleitung zu: *Kants Vorlesungen*", hrsg. von der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, Bd. II, *Vorlesungen über Anthropologie*, bearbeitet von R. Brandt und W. Stark, Berlin 1997, pp. VII-CL1, especialmente, p. XXXIX.

(61) *Anthropologie Friedländer*, Ak. XXV, 550. Cfr. también a este respecto las Reflexiones 445 y 446 (Ak. XV, 184).

(62) Reflexión 2835; Ak. XVI, 536 y 537.

(63) KrV, A 320 / B 376-377.

(64) Ak. X, 514-515.

(65) *Crítica del Juicio*, introd. IV; Ak. V, 180-181.

(66) GUYER, P., *Kant and the Claims of Taste*, Harvard University Press, 1979, p. 33.

(67) Parece que la emergencia en el criticismo de la facultad de juzgar autónoma y diferenciada entre determinante y reflexionante puede datarse entre 1788-1789, siendo la *Dedución* de los juicios estéticos y la *Dialéctica del Juicio* de la *Kritik der Urtheilskraft* las que conservarían las huellas de esa emergencia, pues el concepto central de la misma teoría estética ya no será el gusto, sino el Juicio reflexionante, quedando aquel reducido a ser un ejemplo de discernimiento.

Concretamente sería en la *Dialéctica* en la que se produce un cambio constatable, pues se habla allí (Ak. V, 341) de un "Juicio estético reflexionante", que posee sus principios a priori (V, 345) Cfr. DUMOUCHEL, D., "La écouverte de la faculté de juger réfléchissant", en: *Kant-Studien*, 85 (1994), pp. 419-442.

(68) Sobre el uso de principios teleológicos en *Filosofía*, Ak. VIII, 79

(69) Sobre el uso de principios teleológicos en *Filosofía*, Ak. VIII, 81. En el trabajo preparatorio del ensayo es aún más claro: "El principio de la finalidad en la estructura de las criaturas orgánicas, especialmente las vivas, está tan interconectado con la Razón como el principio de las causas eficientes en consideración de todos los cambios en el mundo" (A. XXIII, 75). O sea, que tanto el principio de determinabilidad de la naturaleza como el de la finalidad yacen para Kant en la mente humana.



diversitates

EL ETHOS BARROCO Y LOS INDIOS



103



Por: **Bolívar Echeverría**

Las mestizas y mulatas, que componen la mayor parte de México, no pudiendo usar manto ni vestir a la española, y desdenando el traje de las indias, van por la ciudad vestidas de un modo extravagante que hace que parezcan otros tantos diablos.

G.F. Gemelli Careri, **Viaje a la Nueva España**

1. LA MODERNIDAD EN SU PROPIO CONFLICTO

Todo intento de atrapar conceptualmente la esencia de la vida moderna, la modernidad en cuanto tal, parten necesariamente de descripciones de esa vida en las que se enfatiza la ambivalencia de los efectos del progreso técnico en su realización

económica, social y cultural. Lo moderno se caracterizaría así por la ampliación de la escala y la aceleración del funcionamiento del mecanismo de la civilización y por la instauración de un conflicto abierto entre el pasado y el futuro, que se dirime en el presente de la vida social bajo la figura de un conflicto siempre renovado entre modernidad y tradición.

El desencantamiento del mundo y la secularización de las instituciones, la masificación de los conglomerados sociales, la anonimización de las personas son realidades que aparecieron a mediados del siglo XIX y cuyas virtudes fueron condenadas por unos, los tradicionalistas, y exaltadas por otros, los modernizadores. Como ellas, otras realidades ambivalentes, fundadas en el progreso técnico, aparecen continuamente y reeditan el conflicto de lo

innovador con lo obsoleto. La permanencia de este enfrentamiento tan característico de la modernidad entre lo moderno y lo tradicional, encarnada en una lucha siempre renovada entre el partido de los "vándalos" y el de los humanistas o, lo que es lo mismo, entre el de los neohumanistas y el de los "nostálgicos", parece indicar que en su interpretación está la entrada más adecuada a la comprensión de la esencia de la vida moderna.

Sin embargo, otros indicios menos evidentes pero igual o incluso más característicos de la vida moderna señalan que la clave para la comprensión de su esencia se encierra en una contradicción de otro orden. Me refiero a indicios que se presentan excepcionalmente en la experiencia individual singular de la vida cotidiana moderna y que se resumen en una *stimmung*, como dicen los alemanes, en un "estado de ánimo" peculiar que se abate sobre los habitantes de las grandes ciudades, caracterizado por un desasosiego aparentemente inexplicable, por una extrañeza del sujeto respecto de sí mismo.

Son indicios que documentan un modo de vida concreto desconocido en épocas anteriores, sobre el que el arte y la literatura de comienzos del siglo XX supieron volcarse con asombro.

Si -tomando al azar un ejemplo de las artes plástica- hacemos caso a la *stimmung* que Giorgio de Chirico quiere despertar en el espectador con sus "paisajes metafísicos", reconocemos enseguida que el sobredimensionamiento de los elementos del mundo tecnificado que aparecen en ellos, la ajenidad y la lejanía que esta desmesura impone en la escena pintada chocan, en una ambivalencia dolorosa, con la positividad ingenua, casi juguetera, amable y prometedora con que están dibujados esos mismos elementos.

Como el propio De Chirico lo dice, la intención "metafísica" de sus cuadros se levanta en contra de lo puramente "físico" que hay en ellos. Igualmente, si averiguamos por la causa de la tensión insoportable que prevalece en la atmósfera de la narración kafkiana, en *El Castillo* o en *El proceso*, la encontraremos en esa mezcla inquietante de lo íntimo y lo público que caracteriza a los hechos narrados; en ellos, la intimidad "demasiado humana", con su

dimensión corporal cálida, emotiva, lúdica incluso, se encuentra insoportable pero ineludiblemente intervenida por la gravitación de entidades públicas frías, calculadoras, de una seriedad implacable, amenazante.

Estos indicios, llamados "subjetivos", que se encuentran ocasionalmente en la experiencia vital de la vida moderna apuntan hacia un conflicto diferente al que hay entre modernidad y tradición. Podría decirse que expresan en su estado bruto un conflicto que la modernidad tiene consigo misma o una inconsistencia o contradicción inherente a la modernidad misma: como si la modernidad establecida o "realmente existente" tratase de conciliar dos proyectos de sí misma, incompatibles el uno con el otro.

2. LA OPCIÓN CAPITALISTA DE LA MODERNIDAD

En efecto, si volvemos sobre la historia de la modernidad considerándola en su conexión con la historia de la técnica, es decir, de la capacidad instrumental del trabajo humano y su comportamiento productivo ante la naturaleza, observamos que la condición primera de posibilidad de esa revolución civilizatoria que conocemos como modernización se encuentra en una alteración profunda de la relación técnica del ser humano con la naturaleza, una transformación que, según establecen los historiadores de la técnica, comenzó en plena Edad Media.

La civilización moderna aparece cuando aparece la "neotécnica", es decir, cuando la vida civilizada aprovecha el incremento exponencial de la productividad del trabajo humano que esa neotécnica trae consigo. Lo que va a determinar la consistencia de esta modernidad es precisamente el modo en que lleve a cabo este aprovechamiento, la manera que tenga de integrarlo en su civilización. Y es que la neotécnica no incita solamente a un salto *cuantitativo* en el rendimiento de las fuerzas productivas; incita igualmente a un salto *cuantitativo* en la definición misma de lo que es ese rendimiento, de lo que es el trabajar y el producir.

La neotécnica abre para el ser humano la posibilidad de replantear desde la base, radicalmente, la relación que ha mantenido con



la naturaleza; le pone en condiciones de abandonar la relación de conquista y dominio que él ha buscado tradicionalmente imponer sobre ella, y de establecer con ella una relación nueva, de colaboración entre iguales, en la que ninguno de los dos se somete al otro ni se impone sobre él.

Dos proyectos de modernidad se esbozan a partir de este doble nivel de transformación civilizatoria desatado por la revolución neotécnica; dos proyectos que se definen según el modo de aprovechar esa transformación que tiene cada uno de ellos. El primer proyecto, que parte de una disposición a poner en juego y en peligro las formas heredadas de la civilización en Occidente, acepta la doble incitación -cuantitativa y cualitativa- de transformación civilizatoria y plantea toda una reconstrucción de la humanidad del ser humano en medio de la naturaleza.

El segundo, interesado en mantener la estrategia civilizatoria del Occidente mercantil, acepta sólo la incitación cuantitativa de transformación y plantea una potenciación del dominio humano sobre la naturaleza, mediada por el modo de producción capitalista de la riqueza social. Se trata de dos proyectos de modernidad o de dos modernidades que se desarrollarán manera paralela, aunque estrechamente imbricadas la una con la otra, en la historia concreta de la sociedad occidental.

La modernidad establecida consiste así en la unidad contradictoria de dos modernidades o dos proyectos de modernidad diferentes, hecho que sería precisamente el que explica esa experiencia de un desasosiego, de una inconstancia e inquietud, de un conflicto consigo mismo, que es característica del individuo moderno.

Si se examina con mayor detenimiento esta contradicción inherente a la vida moderna de todos los días, se observa que ella resulta de la resistencia que ofrece una modernidad profunda, de orden cualitativo, a la acción de sometimiento o subordinación que otra modernidad más evidente y poderosa, de orden puramente cuantitativo, ejerce sobre ella: la modernidad capitalista.

En efecto, en la modernidad "realmente existente" prevalece una tendencia

incontestable, una especie de destino ineluctable que condena a la primera de las dos posibilidades de modernización del mundo a estar sometida o subordinada bajo la otra. Se trata de un destino que condena, en primer lugar, a la subordinación de la capacidad política del sujeto social concreto o "natural" -preocupado por la dimensión cualitativa de sí mismo y del mundo de su vida- bajo la "voluntad cósmica" de un pseudo-sujeto sustitutivo, el capital, con su obsesión productivista abstracta, puramente cuantitativa; capital que no es en verdad sino la objetivación enajenada y cosificada del mismo sujeto social.

Es un destino que además, en segundo lugar, y como consecuencia de lo anterior, condena al "valor de uso" de los objetos del mundo de la vida a existir subordinado bajo el "valor de cambio" de los mismos, es decir, condena a la subsunción de la "forma natural" de los objetos de ese mundo bajo la "forma de valor" que tienen ellos mismos en la economía mercantil (un valor económico que está siempre, incesantemente, en proceso de autovalorizarse).

3. EL ETHOS DE LA MODERNIDAD

105



Como dije al comienzo, en la normalidad de la vida cotidiana, la experiencia de esta contradicción y de esta subsunción implacable se da sólo excepcionalmente en su estado bruto o virulento. Por lo general, ella no se presenta, debido a que tanto la contradicción como la subsunción se encuentran neutralizadas o cambiadas de sentido gracias a la acción de un dispositivo especial que condiciona la experiencia de los individuos sociales, al que llamamos ethos.

El ethos de una época histórica consiste en una estrategia elaborada espontáneamente en la vida cotidiana e incorporada en el código del comportamiento social, dirigida a contrarrestar los efectos negativos o autorrepresivos que tiene sobre él la hostilidad de alguna fuerza superior (la naturaleza, por ejemplo), que ha sido interiorizada en la vida social por las instituciones; una fuerza superior que actúa sobre esa vida como una tendencia destructiva irresistible, como un destino devastador sobre el proceso de reproducción de la vida social concreta (trabajo, disfrute, procreación).

Se trata de una estrategia que construye ciertos dispositivos particulares de comportamiento social, ciertos usos y costumbres determinados, que afectan lo mismo "subjetivamente", al carácter de las personas, que "objetivamente", a la organización del mundo de su vida. Se trata, en todos ellos, de estrategias de comportamiento dirigidas a alejar de la vida normal cotidiana, a neutralizar en ella, la experiencia en principio insuperable de una realidad contradictoria que se resuelve una y otra vez en un sentido negativo, hostil al despliegue de las potencialidades humanas.

Son estrategias que encaminan al comportamiento humano en dos direcciones diferentes: sea a adaptar al sujeto social a la negatividad de un destino omnipotente, a mimetizarlo con éste de manera que lo experimente invertidamente como positivo, o por el contrario, a "escapar" de ese destino, a burlarlo o engañarlo, a fin de que experimente su negatividad pero no su omnipotencia.

Como dije anteriormente, en la modernidad establecida o "realmente existente", la fuerza superior que actúa como un destino ineluctable es la que lleva a resolver la contradicción entre la modernidad cualitativa o de la "forma natural" de la vida moderna y la modernidad cuantitativa o capitalista de la misma subordinando y sacrificando la primera a la segunda. Alejar o neutralizar la experiencia de esta realidad insufrible e implacable es precisamente la tarea del etnos social en la modernidad establecida.



Una tarea que él llega a cumplir de diferentes maneras de acuerdo a la situación histórico geográfica en la que aparece y se desenvuelve.

Puede hablarse de un etnos moderno "realista" cuando la estrategia que neutraliza la contradicción entre la modernidad profunda o cualitativa y la modernidad capitalista o "cuantitativa" que domina sobre ella, consiste en denegar tal contradicción, en apartarla de la experiencia del individuo social, haciendo que su vida se mimetice con la "vitalidad" del capital y que su voluntad, sus deseos e intereses coincidan plenamente con los que este determina. Es la primera de las versiones del etnos moderno y la que más ha marcado y sigue marcando la historia del Occidente europeo.

Similar a este etnos "realista", por ser igualmente denegador de la contradicción moderna, aparece un segundo etnos, el etnos "romántico", que se contrapone sin embargo a él por cuanto invierte para los individuos sociales el sentido de su mimetización con la vitalidad del capital y presenta a la modernidad cuantitativa o capitalista como una figura negativa pero necesaria de la propia modernidad cualitativa o afirmadora de la "forma natural" de la vida.

Puede hablarse, por otra parte, de dos etnos modernos más que, a diferencia de los anteriores, presentan una estrategia de neutralización del destino moderno y su contradicción que sí entrega éstos a la experiencia concreta de los individuos sociales, pero que lo hace de tal manera que ese destino adopta, gracias a ellos, la vigencia de una legalidad natural o sobre-humana incuestionable, ante la cual el individuo social concreto sólo puede defenderse contrarrestándola o burlándola. En efecto, la estrategia de uno de ellos, el etnos moderno "clásico", consiste precisamente en hacer que el individuo social experimente la negatividad del destino moderno como inevitable pero corregible mediante el encauzamiento de la misma modernidad establecida en un sentido "progresista", favorable a la modernidad cualitativa y a la "forma natural" de la vida social.

La estrategia del otro de ellos, el etnos "barroco", trae también a la experiencia de los

en otra cosa que en este modo peculiar del decorar, es decir, del preparar lo esencial para que aparezca de mejor manera a la contemplación.

Sin embargo, como dije anteriormente, lo ornamental de la obra de arte barroca sólo es el aspecto más evidente de un rasgo suyo que la caracteriza de manera más determinante. La afirmación de Adorno acerca de la *decorazione assoluta* del barroco debería según esto re-escribirse o parafrasearse a fin de que mencione no sólo una decoración absoluta sino una teatralidad absoluta de la obra de arte barroca. La afirmación sería entonces esta: "...decir que lo barroco es decorativo no es decir todo. Lo barroco es *messinscena assoluta*; como si ésta se hubiese emancipado de todo servicio a una finalidad teatral (la imitación del mundo) y hubiese creado un mundo autónomo. Ya no pone en escena algo (esa imitación), sino que es escenificación y nada más ..."

La teatralidad inherente a la obra de arte barroca sería entonces una teatralidad específicamente diferente, precisamente una teatralidad absoluta, porque, en ella, la función de servicio respecto de la vida real, que le corresponde al acontecer escénico en cuanto tal, ha experimentado una transformación decisiva. En efecto, sobre el espacio circunscrito por el escenario, ha aparecido un acontecer que se desenvuelve con autonomía respecto del acontecer central y que lo hace sin embargo, parasitariamente, dentro de él; un acontecer diferente que implica toda una versión alternativa del mismo acontecer.

En todo tipo de representaciones, incluso en aquellas que no necesitan directamente de un escenario, como la estetización poética, por ejemplo, al arte barroco le importa enfatizar lo teatral, lo escenográfico; y ello, porque la escenificación absoluta que él pretende alcanzar parte del presupuesto de que todo artista tiene de por sí la función de un hombre de teatro, de un actor.

En esencia, el pintor, el poeta serían hombres de teatro, sólo que su obra, el resultado de su acto de representación, se habría separado espacial y temporalmente de la realización del mismo y lo habría "sobre-vidado". ¿Qué es entonces lo que hace, cuando se trata del arte barroco, que esta teatralidad

que domina en todas las obras artísticas, sea una teatralidad propiamente absoluta, una *messinscena assoluta*? La respuesta se encuentra tal vez en la "estrategia melancólica de trascender la vida", propia de Don Quijote. Para él, la consistencia imaginaria del mundo transfigurado poéticamente -del mundo escenificado con la ayuda de las novelas de caballería- se ha vuelto, como mundo de la vida, mil veces más necesaria y fundamentada que la del mundo real del imperio de Felipe II, mundo necesario en virtud del oro y basado en la fuerza de las armas.

La *messinscena assoluta* es aquella en la que el servicio de representar -de convertir al mundo real en un mundo representado- se cumple de manera tal, que desarrolla él mismo una necesidad propia, una "ley formal" autónoma, que es capaz de alterar la representación del mundo mitificado en la vida cotidiana hasta el punto en que lo convierte en una versión diferente de sí misma.

Al descubrir una legalidad propia, una necesidad o una "naturalidad" en algo tan falto de fundamento, tan contingente e incluso improvisado como es un mundo puesto en escena, la teatralidad absoluta invita a invertir el estado de cosas y a plantear, al mismo tiempo, la legalidad del mundo real como una legalidad cuestionable; descubre que ese mundo es también, en el fondo, esencialmente teatral o escenificado, algo que en última instancia es también, él mismo, contingente, arbitrario.

LO BARROCO Y EL MESTIZAJE DE LAS FORMAS

Más que a través de la realización de una "copia creativa" del arte europeo, más que en una importación enriquecedora de lo importado, lo barroco se gestó y desarrolló inicialmente, en América, en la construcción de un ethos social propio de las clases bajas y marginales de las ciudades mestizas del siglo XVII y XVIII. Lo barroco se desarrolló en América en medio de una vida cotidiana cuya legalidad efectiva implicaba una transgresión de la legalidad consagrada por las coronas ibéricas, una curiosa transgresión que, siendo radical, no pretendía una impugnación de la misma; lo hizo sobre la base de un mundo económico informal cuya informalidad aprovechaba la vigencia de la economía formal con sus límites



estrechos. Y lo barroco apareció en América primero como una estrategia de supervivencia, como un método de vida inventado espontáneamente por aquella décima parte de la población indígena que pudo sobrevivir al exterminio del siglo XVI y que no había sido expulsada hacia las regiones inhóspitas.

Una vez que las grandes civilizaciones indígenas de América habían sido borradas de la historia, y ante la probabilidad que dejó el siglo XVI de que la empresa de la Conquista, desatendida ya casi por completo por la corona española, terminara desbarriandose en una época de barbarie, de ausencia de civilización, esta población de indios integrados como siervos o como marginales en la vida citadina virreinal llevó a cabo una proeza civilizatoria de primer orden.

Para finales del siglo XVI, el siglo de la Conquista, los españoles nacidos en América, los criollos descendientes de los conquistadores, se sentían repudiados por España. La carrera de indios, los convoyes navales con escolta militar, habían comenzado a disminuir en volumen y en frecuencia; el interés de Europa por la plata americana había comenzado a descender; el cordón umbilical que unía a la Europa europea con la Europa americana se adelgazaba, privando a esta última de los nutrientes civilizatorios que le eran indispensables, amenazando con dejarla a la deriva.

Rescatar a la vida social de la esta amenaza de barbarie que venía junto con ese repudio y abandono, y que se cernía no sólo sobre los criollos sino sobre toda la población del llamado "nuevo mundo", se había vuelto un asunto de supervivencia. Y fue precisamente la parte indígena de esa población, descendiente de los vencidos y sometidos en la Conquista, la que emprendió en la práctica, espontáneamente, sin pregonar planes ni proyectos, la reconstrucción de una vida civilizada en América, la que impidió que se marchitara la nueva civilización impuesta por los conquistadores.

Para hacerlo, y ante la imposibilidad manifiesta de reconstruir sus mundos antiguos -tan ricos y complejos como fueron, pero a la vez tan frágiles-, reactualizó el recurso mayor de la historia de la civilización humana, que es la actividad del mestizaje cultural, instaurando

así el que habría de ser el primer compromiso identificador de quienes más tarde se reconocerán como latinoamericanos. Llevó a cabo, no un traslado o prolongación de la civilización europea --ibérica-- en América, sino toda una repetición o re-creación de la misma.

Los indios citadinos, desarraigados de sus comunidades de origen, que habían llegado para trabajar en la construcción de templos, conventos, calles y mansiones y que se habían asentado en las ciudades como empleados, artesanos, criados y trabajadores no especializados, dejaron que los restos de su antiguo código civilizatorio que habían quedado después del cataclismo de la conquista, fuesen devorados por el código civilizatorio vencedor de los europeos. En otras palabras, los indios indispensables en la existencia de las nuevas ciudades permitieron que fuera el modo europeo de subcodificar y particularizar aquella simbolización elemental con la que lo humano se autoconstruye al construir un cosmos dentro del caos, el que prevaleciera sobre el modo antiguo de sus ancestros, que se volvía cada vez más desdibujado y lejano.

Es decir, dejaron que, sobre sus lenguas originarias se estableciera la lengua de los europeos, la manera propia de éstos de volver decible lo indecible, de dar nombre y sentido a los elementos del cosmos.

109



Pero lo más importante y sorprendente de todo esto es que fueron los mismos indios quienes

asumieron la agencia o subjetividad de este proceso, su ejecución; hecho que llevó a que éste se realizara de una manera tal, que lo que esa re-construcción iba reconstruyendo resultaba ser algo completamente diferente del modelo que pretendía reconstruir. De ella resultaba una civilización occidental europea re trabajada en el núcleo mismo de su código precisamente por los restos sobrevivientes de ese código civilizatorio indígena que esa civilización tenía que asimilar para poder ser revivida. Jugando a ser europeos, no copiando las cosas o los usos europeos, sino mimetizándose, simulando ser ellos mismos europeos, es decir, repitiendo o "poniendo en escena" lo europeo, los indios asimilados montaron una muy peculiar representación de lo europeo. Era una representación o imitación que en un momento dado, asombrosamente, había dejado de ser tal y pasado a ser una realidad o un original: en el momento mismo en que, ya transformados, los indios se percataron de que se trataba de una representación que ellos ya no podían suspender o detener y de la que, por lo tanto, ellos mismos ya no podían salir; una "puesta en escena absoluta", que había transformado el teatro en donde tenía lugar, permutando la realidad de la platea con la del escenario.

Al llevar a cabo esta "puesta en escena absoluta", esta representación barroca, los indios que mestizan a los europeos mientras se mestizan a sí mismos vienen a sumarse a todos aquellos seres humanos que pretendían en esa época construir para sí mismos una identidad propiamente moderna, sobre la base de la particularización capitalista de la modernidad. Y viene a sumarse, específicamente a uno de esos intentos de construcción de una identidad moderna, al que aparece ya a finales del siglo XV en Italia y en la península ibérica y que conocemos como el "éthos barroco".

En efecto, la aceptación indígena de una forma civilizatoria ajena, como una aceptación que no sólo la transforma sino que la re-conforma, sigue la misma peculiar estrategia barroca que adoptan ciertas sociedades de esa época en la interiorización de la modernidad capitalista; que impone el sacrificio de la forma natural de la vida -y de los valores de uso del mundo en que ella vive- en bien de la acumulación de la riqueza capitalista. Así como esta variedad barroca de la humanidad moderna acepta ese sacrificio convirtiéndolo en un reivindicación de segundo grado de la vida concreta y de sus bienes, así

también, sumándose a ella, los mestizos americanos han aceptado el sacrificio de su antigua forma civilizatoria, pero haciendo de él, al construir la nueva civilización, un modo de reivindicarla.

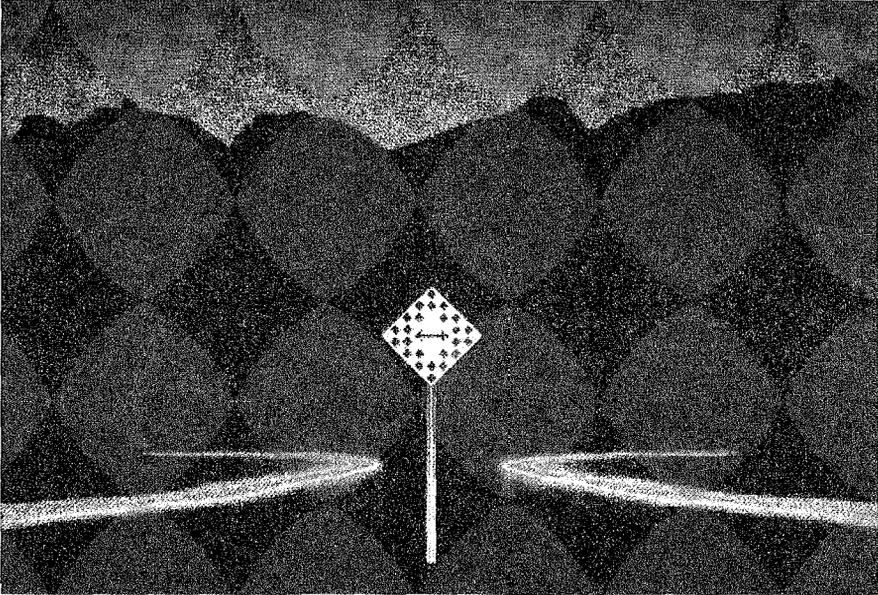
A diferencia de la puesta en escena de sí mismo como Don Quijote, que hace Alonso Quijano cuando transfigura imaginariamente la miseria histórica de su mundo para sobrevivir en él, la estancia de los indios ciudadanos de América en ese otro mundo soñado, tan extraño para ellos, el de los europeos, que los salva también de su miseria, es una estancia que no termina. No despiertan de su sueño, no regresan al "buen sentido" no se "despeñan en el abismo de la sensatez" o "mueren a la cordura de la vida", como dice Unamuno que hace Alonso Quijano al renegar del Quijote el día de su muerte; no vuelven de ese otro mundo reproducido, representado, sino que permanecen en él y se hunden en él, convirtiéndolo poco a poco en su mundo real. Se trata, por lo demás, de una representación dentro de la cual nacieron los "españoles criollos", con los "esplendores y las miserias" del mundo virreynal, manifiestos de manera tan rica, aguda y exquisita en su arte y su literatura, y dentro de la cual nosotros, los latinoamericanos de hoy, después de tantos siglos, parece que nos encontramos todavía. Como la de Don Quijote en su "locura", la puesta en escena de aquellos indios fue y sigue siendo, de acuerdo a la definición que Adorno sugiere de lo barroco, una "puesta en escena absoluta".

CONCLUSIÓN

Sostenido en el aire, es decir, contingente, sin fundamento en ninguna identidad "natural", ancestral, el mundo latinoamericano, improvisado desde comienzos del siglo XVII por los indios vencidos y sometidos en las ciudades de Mesoamérica y de los Andes, es un mundo plenamente moderno: nació con la modernidad capitalista y se desarrolló dentro de una de sus modalidades, la inspirada por el éthos barroco. La identidad que se afirma en el mundo latinoamericano es una identidad que reivindica el mestizaje como el modo de ser de la humanidad universalista y concreta: recoge, altera y multiplica toda posible identidad, se distancia de toda autoafirmación que ponga como condición de la propia cultura una cerrazón ante otros compromisos identitarios ajenos, un rechazo de otros modos de ser humano, sea este rechazo abiertamente hostil a ellos o sólo soterrado, en apartheid -como lo es el de la vida en la modernidad establecida-, es decir, permisivo pero desconocedor de que esos otros modos de ser están ya prefigurados difusamente por el deseo de lo otro que aparece en el cultivo autocrítico de lo propio.



JUSTICIA DE MEDIOS Y CAPACIDADES. UN ANTÍDOTO PARA UN FUTURO DE MORLOCKS Y ELOI. (I PARTE)



Por: Gustavo Pereira
Universidad de la República (Uruguay)

1) INTRODUCCIÓN

H. G. Wells en la Máquina del tiempo profetizó al género humano dividido en dos especies: los Morlocks y los Eloi. Los primeros vivían bajo la superficie y como consecuencia de trabajar en la oscuridad habían quedado ciegos y se habían embrutecido. Por su parte, los Eloi eran una especie aristocrática que vivía en jardines alimentándose de fruta. Al estar ambos mundos comunicados, en las noches sin luna los Morlocks emergían a la superficie y devoraban a los Eloi.

Lo terrible de la metáfora de Wells está en que cada vez más se presenta como una anticipación de nuestro futuro; no sería para nada excesivo sostener que nuestro mundo está dividiéndose en Morlocks y Eloi tanto a nivel local como global. La consecuencia más tangible de esta creciente división es la clausura del reconocimiento del Otro. Los Morlocks no reconocen a los Eloi como un alter ego y por eso los instrumentalizan.

Primero los crían como ganado y luego los devoran; son simplemente un medio para satisfacer una necesidad. Seguramente la metáfora nos está advirtiendo que la causa profunda de la creciente violencia local y global, de la inestabilidad, del riesgo, se sitúa en la negación

de niveles mínimos de reconocimiento recíproco que deberían ser asegurados si es que nuestra existencia pretende seguir un rumbo diferente al profetizado por Wells.

Las bases del reconocimiento tienen diferentes variables; éstas son culturales, de género, étnicas y también económicas y sociales. Si bien todas ellas son importantes, creo que la pobreza y la desigualdad social son los peores males de nuestra época. La creciente incapacidad tanto por parte de los gobiernos locales como de los organismos multilaterales para enfrentar estos problemas nos coloca ante la necesidad de establecer las bases de una teoría de justicia distributiva que bajo los supuestos de igualdad, solidaridad y reconocimiento recíproco pueda enfrentar estas dificultades, en principio a nivel local y luego a nivel global. Para ello es necesario contar con criterios normativos que puedan ser guías efectivas en el diseño de políticas públicas.

En este trabajo presentaré una propuesta de justicia distributiva que aspira a solventar las demandas que se han señalado y que nos permitirá conjurar un futuro de Morlocks y Eloi. Para ello será necesario responder a la pregunta de ¿cuál es la mejor teoría de justicia social? Las respuestas que se han dado dentro de la prolongada e intensa discusión generada a partir de la publicación de *Teoría de la justicia* de John Rawls, permiten asignar un campo para las teorías igualitarias de justicia distributiva. En este espacio han intervenido en el debate enfoques propios de lo que ha sido denominado como teorías de bienestar, de medios y de capacidades. En tanto que asumo tal clasificación se vuelve necesario explicitar que el elemento que permite diferenciar estas propuestas se encuentra en la selección del espacio que se considera relevante para realizar las evaluaciones de justicia; es decir, a la hora de preguntarnos quién se encuentra mejor o peor, las diferentes respuestas que brindan estas teorías es lo que permitirá distinguirlas.

Muy brevemente puede decirse que las teorías de bienestar tienen por característica el realizar las evaluaciones de justicia en el espacio de la satisfacción de las preferencias personales en términos de utilidad. En consonancia con este criterio normativo, la *igualdad de bienestar* sostiene que un esquema distributivo trata a las personas como iguales cuando distribuye o

transfiere recursos entre ellos, hasta que ninguna ulterior distribución o transferencia puede hacerlos más iguales respecto al bienestar. La noción de bienestar encarna la idea de que aunque la gente pudiera ser igual en algunos aspectos tales como el ingreso, podría no serlo en un sentido más fundamental para la justicia distributiva; por ejemplo, una persona con discapacidades se encuentra en peor situación que otra que no tiene tales discapacidades aunque tenga el mismo ingreso. Pero si bien este enfoque tiene como ventaja el adecuar los criterios de justicia a las diferencias propias de cada sujeto, tal sensibilidad a la variabilidad interpersonal las lleva a caer en el subjetivismo.

Esto se debe a que al intentar igualar en lo que cada uno demanda para alcanzar cierto bienestar, toda pretensión individual de satisfacción de preferencias se vuelve relevante, lo que determina que se deban transferir recursos para satisfacer las preferencias cualesquiera sean de aquellos que tienen una situación deficitaria de bienestar. Por ejemplo, dos personas pueden alcanzar el mismo bienestar a través de la satisfacción de preferencias tan distintas como una excursión a pescar o un crucero por el mediterráneo, y ambas preferencias son igualmente relevantes al producir en los afectados el mismo bienestar.

En contraposición a las teorías de bienestar y como un intento de solucionar sus problemas, se presentan las teorías de medios. Estas introducen como variable para evaluación de los problemas de justicia un conjunto objetivo de medios tales como bienes primarios o recursos, enfatizando no la satisfacción de preferencias sino el control de dichos medios.⁽¹⁾ Estos últimos son cosas tales como libertades básicas, oportunidades e ingreso, y tienen la característica distintiva de permitir llevar adelante una amplia gama de planes de vida. Por lo tanto, la igualdad de medios sostiene que se trata como iguales a las personas cuando, teniendo en cuenta el conjunto total de recursos, se distribuyen o transfieren hasta que ninguna otra distribución o transferencia pueda igualar más el conjunto de recursos que cada persona posee.

Una de las críticas más importantes a que ha sido sometida esta perspectiva es que estos medios objetivos son rígidos con respecto



a la variabilidad intersubjetiva, es decir, que un mismo conjunto de medios no varía en función de las necesidades o capacidades de los afectados. De ahí que, por ejemplo, una discapacidad de algún tipo que determina cómo un sujeto hace uso de sus libertades, de sus oportunidades y de su ingreso, no sería tenida en cuenta en los arreglos distributivos propios de este enfoque.

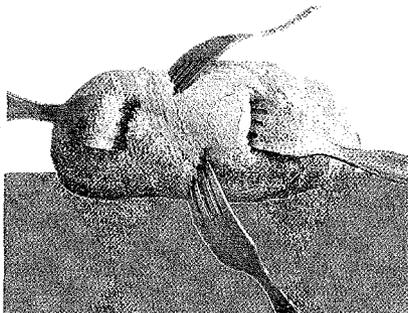
Por último, las teorías de capacidades, a través de la presentación de un conjunto de capacidades elementales que permiten expandir la libertad real de los sujetos, pretenden superar tanto la rigidez de las teorías de medios como el subjetivismo de las teorías de bienestar. Para lograr esto último colocan el punto de atención en lo que se puede hacer con los medios y no en los medios mismos, por lo tanto la igualdad de capacidades sostiene que se trata como iguales a las personas cuando la distribución o transferencia de recursos se realiza de tal forma que asegure un conjunto de capacidades que permitan a los afectados alcanzar aquello que es valioso para cada quien expandiendo de esta forma su libertad real (2).

La propuesta de justicia distributiva que presentare se concentra especialmente en las teorías de medios y en las de capacidades. La razón para ello es que suponen una idea de sujeto en la que se incluye una dimensión moral irreductible que no se encuentra presente en el caso de las teorías bienestaristas. A continuación desarrollare esta delimitación conceptual.

2) EGOÍSMO RACIONAL Y AUTONOMÍA

A partir de Hobbes, la búsqueda del consenso político básico en virtud del cual se le asegure a todos los ciudadanos iguales libertades independientemente de sus convicciones religiosas, raza, o concepción del bien, se realiza sobre la base de un supuesto de sujeto autointeresado, optimizador de su bienestar personal, por lo que la guía de su conducta es una optimización de medios a fines dados. Bajo esta tradición se realiza la reducción de la razón práctica a razón instrumental, por la que las razones morales son entendidas como motivos racionales y se reduce el juicio moral a elección racional. El caso del contrato social como procedimiento ejemplifica cómo sujetos autoin-

teresados alcanzan un consenso básico sobre la base de sus deseos y preferencias, optimizados en términos de bienestar personal. El problema tradicional que esta estrategia carga es el de la obligatoriedad de las normas, que es puesto de manifiesto a través del caso del *free-rider* que es quien se beneficia de que los demás cumplan con las reglas mientras él no.



En el ámbito de la justicia distributiva, los supuestos del *egoísmo racional* encarnan en dos teorías que acarrear sus propias dificultades: el utilitarismo y el libertarismo. Para mayor precisión es necesario hablar de un modelo de utilitarismo de la elección racional de corte explicativo-predictivo en lugar de utilitarismo clásico, ya que este último presenta una dimensión normativa con altas exigencias de altruismo y autosacrificio no reductible a los términos egoístas racionales que estamos suponiendo. En función de esto, es correcto afirmar que tanto la teoría de la elección racional como el libertarismo funcionan bajo el supuesto de sujetos autointeresados maximizadores de su utilidad personal, donde las preferencias personales se encuentran dadas y operan como una especie de materia prima para la elección.

En ambos modelos, las diferencias radican en el diseño institucional necesario para que este sujeto florezca, generando profundas diferencias en lo que hace al rol del Estado, la idea de libertad y las características de las políticas impositivas y compensatorias. Estas diferencias se sustentan en la *característica personal* relevante que estas teorías aspiran a maximizar. La divergencia en el espacio para realizar las comparaciones interpersonales es lo que las distingue ya que en el caso del utilitarismo será el bienestar personal la clave para procesar las



evaluaciones de justicia y en el del libertarismo las libertades negativas, pero esto no contradice en modo alguno su coincidencia más básica en la concepción de sujeto que suponen. En función de esto es que sostengo que el libertarismo y el utilitarismo de la elección racional tienen una divergencia superficial y una coincidencia profunda que a largo plazo vuelve coincidentes los resultados de la implementación de ambos enfoques: sujetos autointeresados, escindidos radicalmente en las esferas pública y privada, conformando en definitiva un ethos de ciudadanía pasiva.

En franca oposición a estas perspectivas se encuentran aquellas teorías que, si bien tienen divergencias superficiales en la característica personal que consideran relevante para realizar las comparaciones interpersonales y también en la forma en que consideran que estas características deben ser combinadas, tienen una coincidencia profunda en que el sujeto no puede ser entendido exclusivamente como un optimizador de la utilidad personal. Sostienen, por su parte, que el sujeto se encuentra dotado no solamente de una razón calculadora sino también de una razón legisladora que opera tanto en el ámbito de la libertad interna, que es el espacio de lo moral, como en el ámbito de la libertad externa, que es el espacio de lo jurídico-político.(3)

Esta concepción del sujeto como sujeto autónomo cumple un rol estructurante de esta coincidencia profunda inherente a un grupo de teorías que toman distancia de los parámetros egoístas racionales. Para explicar con mayor detalle este supuesto que hace a los elementos últimos de explicación de una teoría, voy a referirme a un argumento que Sen ha introducido en la discusión de los supuestos metodológicos de la economía y que nos conducirá al espacio de las éticas kantianas. El argumento de Sen rompe con el egoísmo racional al introducir la dimensión del *compromiso* como una faceta del comportamiento racional de todo sujeto.(4)

Esta idea abona la posibilidad de realizar una interpretación en clave kantiana de los conceptos básicos del enfoque de las capacidades.(5) En tal sentido, Sen establece tres posibles dimensiones del comportamiento racional: la primera de ellas es la *egoísta*, por la que el sujeto se orienta exclusivamente por la

búsqueda de la maximización de su utilidad, que se corresponde en Kant con la determinación de la acción realizada por el imperativo hipotético problemático o de habilidad, que no trata de si "el fin es racional y bueno, sino sólo de lo que hay que hacer para conseguirlo."(6)

La segunda dimensión es la que Sen denomina *simpatética*, en función de la cual un sujeto obtiene satisfacción o dolor en base a la satisfacción o dolor que experimentan otros. De acuerdo con esta lógica de comportamiento racional, la acción va a estar orientada por la consideración del otro, pero teniendo como última motivación el incremento de la utilidad personal que acciones de este tipo producen, por lo que en última instancia es un comportamiento egoísta. En Kant, esta dimensión se corresponde con la *constricción* impuesta por el imperativo hipotético asertórico o de sagacidad, que se encuentra orientado por la búsqueda de la felicidad, y que apunta al propio provecho duradero. En función de esto, si bien se sigue operando bajo la misma lógica de medios a fines, la búsqueda del provecho a largo plazo que constituye la felicidad conduce a realizar una consideración del otro que no se da bajo la primera dimensión.(7)

La tercera dimensión en Sen es la determinada por el *compromiso*, y tiene la particularidad de establecer un hiato entre la elección personal y el bienestar, ya que las acciones por compromiso rompen la identidad que se da entre elección y bienestar en las otras dos dimensiones. Este tipo de acciones son aquellas en las que alguien actúa por deber, pero la particularidad que tiene este tipo de comportamiento es que dicha acción no es elegida para evitar el remordimiento que causaría el no actuar de esa forma, sino que lo es por el deber mismo.(8)

Por su parte, en Kant esto significa actuar bajo la fórmula del imperativo categórico, el cual obliga en forma incondicionada y exige actuar de tal modo que el otro siempre sea considerado como un fin y nunca solamente como un medio. Un fin que no tiene valor relativo o precio, sino que es un fin en sí mismo, que tiene valor interno, es decir, dignidad.(9)

De esta manera Sen presenta una propuesta en la que el sujeto en su compor-



tamiento no solamente se encuentra limitado al cálculo individual, sino que, en tanto racional, comprende que quienes comparten cargas también deben compartir beneficios, introduciendo, junto a la racionalidad del egoísmo, la razonabilidad de la cooperación.

En terminología rawlsiana y propiciando un fuerte punto de contacto a través del supuesto del sujeto autónomo, las dos primeras dimensiones de Sen hacen a *lo racional*, mientras que la tercera hace a *lo razonable*.(10) La racionalidad se aplica a la manera en que los objetivos e intereses se adoptan y se les da prioridad, y también a la forma en que se eligen los medios para alcanzar tales objetivos. Esto en Rawls no supone ignorar dentro de lo racional que los agentes puedan perseguir fines que no vayan directamente en su beneficio, admitiendo la posibilidad de albergar intereses que tengan que ver con otras personas, así como compromisos con la comunidad. Esta última posibilidad es la que en el caso de Sen está dada por la *simpatía*, y en Kant por el segundo imperativo categórico. Por su parte *lo razonable*, que coincidiría con la dimensión del compromiso de Sen, hace a la sensibilidad que subyace al compromiso con la cooperación equitativa, realizada en términos que suponga que otros, en tanto iguales, puedan aceptar.(11)

La racionalidad y razonabilidad son atributos de un sujeto autónomo, que en el caso de Rawls se especifica a través del concepto de persona moral y de las dos capacidades morales que son la base en la que se sustenta la libertad e igualdad de todo miembro plenamente cooperante de la sociedad. Estas dos capacidades morales son la del sentido de justicia y la capacidad para tener una concepción del bien. El sentido de justicia consiste en entender, aplicar y actuar de acuerdo a una concepción pública de justicia que tiene por característica el definir los términos equitativos de la cooperación social.

Por su parte, la capacidad para concebir el bien consiste en formar, revisar y perseguir racionalmente una concepción de la propia ventaja o del propio bien referido a lo que es valioso en la vida humana. Con estas facultades se corresponden dos intereses de orden supremo en realizar y ejercer esas facultades. A su vez, las personas morales poseen un tercer

interés que mueve a las partes, y éste es "un interés de orden superior en proteger y promover su concepción del bien, cualquiera que pueda ser, de la mejor forma posible."(12)

En función de lo antedicho es que sostengo que el supuesto de la autonomía, especificado a través de las dos capacidades de la personalidad moral, es el elemento vinculante de un conjunto de teorías que, si bien como decíamos más arriba tienen discrepancias superficiales, tienen una coincidencia profunda en el supuesto del sujeto. Esta coincidencia es la que habilita a la postulación de un espacio deontológico donde se produce el contacto y el diálogo con un conjunto de teorías que coinciden en tal supuesto. Esto da lugar al enriquecimiento de las perspectivas que abordan los problemas de teoría de justicia, ya que esta delimitación dada en base a la autonomía posibilita que dialoguen tradiciones tan significativas como la socialista en las versiones de Cohen, Arneson y Van Parijs, la liberal en su variante igualitaria con Rawls y Dworkin como protagonistas centrales, el enfoque de capacidades de Sen, y también la ética del discurso, a quien esta discusión puede proveer de una teoría de justicia requerida por su parte B.(13)

Por lo tanto, estas características, que son las del sujeto autónomo, tendrán por contrapartida una serie de requerimientos para su desempeño, de tal forma que demandan que las teorías de justicia aseguren las condiciones mínimas para el ejercicio de la autonomía. La necesidad de estas condiciones materiales habilita a realizar una distinción entre la realización plena del ejercicio de la autonomía y el fracaso en tal realización. En función de ello se requiere distinguir estadios de plenitud y de potencialidad dentro del continuo de la autonomía que posibiliten diseñar estrategias de justicia diferenciales orientadas a cada estadio.

Para lograr esto es imprescindible introducir los conceptos de *autonomía plena* y *autonomía potencial*, donde la autonomía plena se caracteriza por un desarrollo mínimo de capacidades elementales, mientras que la autonomía potencial es aquel estadio en el que estas capacidades no alcanzan un desarrollo mínimo que permita identificar a un sujeto autónomo. En función de estos estadios presentaré los criterios distributivos y compen-



satorios de tal forma que la autonomía potencial demandará una forma de asegurar el tratamiento igualitario diferente a la que exigirá la autonomía plena.

3) UNA PROPUESTA DE JUSTICIA DISTRIBUTIVA: MEDIOS, CAPACIDADES Y COMUNIDAD

En este momento quiero sostener que un programa de justicia distributiva mixto que integre las bases de información de medios y de capacidades, modelado por el parámetro distributivo de la comunidad, permite conjurar la amenaza que presentábamos en el inicio de este trabajo. Un futuro de Morlocks y Eloi podrá ser evitado si las bases del reconocimiento que dependen de la distribución de recursos se aseguran a partir de los criterios normativos de una teoría de medios y de capacidades.

En tal sentido es necesario indicar que el elemento determinante para fundar estas dos dimensiones distributivas y compensatorias es la autonomía del sujeto. Esta última al ser entendida como un continuo que permite diferenciar estadios de desarrollo habilita a la introducción de dos lógicas diferentes de distribución y compensación en estrecha correlación con los estadios de potencialidad y plenitud de la autonomía.

Los correspondientes criterios que dan cuenta de una lógica distributiva de capacidades y otra de medios encarnan en dos principios de justicia. El primero demanda que las personas a lo largo de su vida tengan asegurado un desarrollo de capacidades que les permita superar el umbral de la autonomía. El segundo principio permite que, una vez superado el umbral de autonomía, las personas en distintos momentos de sus vidas tengan diferentes conjuntos de riqueza como consecuencia de sus propias elecciones, siempre y cuando estos resultados no se sustenten en circunstancias arbitrarias tales como diferencias en dotación natural, talento o suerte.

Estos dos principios, que ponen de manifiesto una lógica distributiva y compensatoria de medios y capacidades, pueden ser referidos a la propuesta de justicia distributiva de Dworkin, de tal forma que podamos valernos de sus mecanismos contrafácticos como criterios normativos que orienten una posible implementación práctica. Como ayuda para la comprensión de nuestra propuesta, que a continuación será expuesta, presentamos el siguiente cuadro para que oficie de guía.

Estadio de autonomía	Lógica distributiva	Principios de justicia
Autonomía potencial	Igualdad de capacidades	Desarrollo de capacidades hasta mínimos de ciudadanía
Autonomía plena	Igualdad de medios	Control de diferentes conjuntos de medios en función de las elecciones

En la segunda parte de este artículo reseñare la "La igualdad de capacidades a través de los mecanismos distributivos de Dworkin", "la igualdad de medios: autorrespeto y envidia como criterios distributivos" y "La Comunidad como parámetro de justicia".

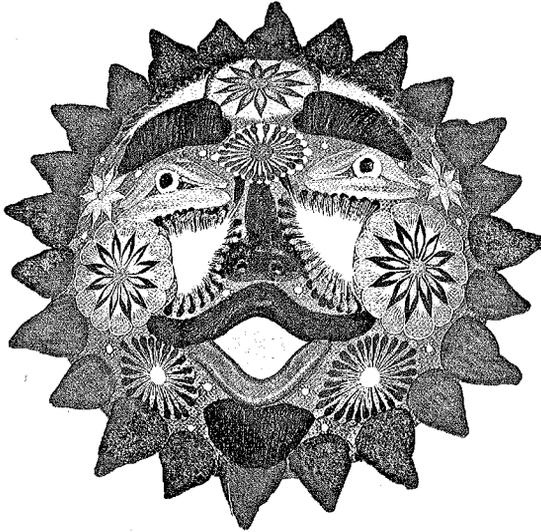
notas

- (1) Cf. John Rawls, *Teoría de la justicia*, México, FCE, 1979, *El liberalismo político*, Barcelona, Crítica, 1996, *La justicia como equidad. Una reformulación*, Barcelona, Paidós, 2002, Ronald Dworkin, *Sovereign Virtue. The Theory and Practice of Equality*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 2000.
- (2) Cf. Amartya Sen, *Nuevo examen de la desigualdad*, Madrid, Alianza, 1995, pp. 53-54.
- (3) Cf. Immanuel Kant, *Metaphysik der Sitten*, Königsberg, 1797. Traducción castellana, *La metafísica de las costumbres*, Madrid, Tecnos, 1989.
- (4) Cf. Amartya Sen, "Rational Fools: A Critique of the Behavioural Foundations of Economic Theory", *Philosophy and Public Affairs*, 6, 4, 1977. Reeditado en Amartya Sen, *Nueva economía del bienestar. Escritos seleccionados*, Valencia, Universitat de València, 1995, pp. 83-102.
- (5) Jesús Conill coincide con esta interpretación al presentar el concepto de libertad en Sen estrechamente ligado a la *eleuteronomía* en Kant. Cf. Jesús Conill, "Bases éticas del enfoque de las capacidades de Amartya Sen", *Sistema*, 171, Noviembre 2002, pp. 47-63.
- (6) Immanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Riga, 1785. Traducción castellana, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Madrid, Espasa-Calpe, 1990, p. 63.
- (7) Cf. *Ibid.*, pp. 66-68.
- (8) Cf. A. Sen, "Rational fools", p. 90 y ss.
- (9) Cf. I. K., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, pp. 84, 92-93.
- (10) Cf. J. Rawls, *Liberalismo político*, pp. 79-85. En la nota 1, Rawls sostiene directamente que lo racional se corresponde a los imperativos hipotéticos en Kant, y que lo razonable al imperativo categórico.
- (11) Cf. *Ibid.*, 81-82
- (12) John Rawls, "El constructivismo kantiano en la teoría moral", en *Justicia como equidad. Materiales para una teoría de la justicia*, Madrid, Tecnos, 1986, p. 146.
- (13) Presento con mayor detalle este espacio de diálogo y construcción delimitado por el supuesto del sujeto autónomo, así como también una teoría de justicia requerida por la parte B de la ética del discurso en Gustavo Pereira, *¿Un futuro de Morlocks y Eloi? Ética, justicia distributiva y democracia para un mundo global*, México, Centro Lombardo Toledano, 2007.



in praesenti

LA CULTURA "INDÍGENA" COMO REALIDAD INTERCULTURAL (II PARTE)



117



José Luis Gómez-Martínez
Department of Romance Languages
The University of Georgia
Athens, GA 30602 (USA)

3. LO CULTURAL INDÍGENA COMO REALIDAD INTERCULTURAL

Para efectuar la transición de la esfera teórica, en la que se desenvuelve la filosofía intercultural, a la praxis del individuo que la vive, vamos a hacer uso del mundo ficticio que nos proporciona el discurso literario. Con ello seguimos actuando todavía, no lo olvidemos, dentro de un marco teórico. Pero el discurso literario, sobre todo el de la novela, que busca representar al ser humano en su contexto, nos

puede servir como primer paso en nuestro deseo de problematizar los conceptos de "cultura" e "interculturalidad". Y con ello proponemos la necesidad de trasladar el discurso filosófico de un referente cultural a uno antrópico. Es decir, nos proponemos subordinar el referente cultural, producto de una abstracción del discurso intercultural, al referente antrópico, único que nos regresa al ser humano como praxis, como referente primario ineludible de todo proceso que se proponga un diálogo intercultural liberador.

Iniciemos la aproximación al discurso literario partiendo de la siguiente afirmación de Raúl Fonet, que en gran medida resume los objetivos y sentido de la filosofía intercultural: "Desde el contexto histórico de América Latina

creemos que el primer presupuesto es el de crear las condiciones para que los pueblos hablen con voz propia, es decir, para que digan su propia palabra y articulen sus logros sin presiones ni deformaciones impuestas" (21). Hay en esta cita dos frases elegantes, muy repetidas en esta primera formulación de una filosofía intercultural, en las que conviene detenerse por un momento.

Me refiero a las expresiones: "que los pueblos hablen con voz propia" y "que digan su propia palabra y articulen sus logros sin presiones ni deformaciones impuestas". Estas frases articulan igualmente la problemática que contextualiza la novela *Porqué se fueron las garzas*. En la novela son los individuos los que hablan; el pueblo, concepto ambiguo que aquí entendemos como el contexto cultural bajo el que viven los seres humanos, sólo habla en cuanto a las "presiones y deformaciones" que impone a sus miembros. Y ¿cuál es la "voz propia" del pueblo que consciente o inconscientemente confrontan sus miembros? Jácome la desarrolla como una voz que articula un sentimiento de inferioridad social, lingüística, racial, es decir, cultural. O sea, de una voz inserta ya en un ineludible contexto intercultural fuertemente jerarquizado en una estructura de valores, donde la "voz propia" puede consistir en un sentirse inferior, o, como decía el filósofo venezolano Maiz Valenilla, en un "no-ser-siempre-todavía" (72).

3.1. LA PREGUNTA POR LA PROPIA IDENTIDAD: EN BUSCA DE UN CENTRO

Porqué se fueron las garzas es una obra en explícito diálogo con el contexto cultural de la década de los ochenta en Iberoamérica, y particularmente con la problemática sociocultural de la zona andina. Pero sirve igualmente de un modo admirable para contextualizar las primeras formulaciones de una filosofía intercultural. La obra comienza con una reflexión directa: "¿Pita ñuca cani? ¿Quién soy? ¿De quiénes vengo?" (11). La pregunta en sí, no tiene nada de nuevo y se podría ver como un lugar común de fuerte carga existencialista. Pero en la novela de Jácome, su contexto es muy diferente. No importa tanto la pregunta, sino quién la va a responder y desde qué centro se va a responder. Y en la creación de este nuevo centro, que dé la palabra a los habitantes de

ascendencia precolombina, se va a contextualizar el concepto de "cultura" que la filosofía intercultural implica como referente. En la obra se rechaza, en efecto, todo intento de apropiación de la palabra: "Nosotros, guambritos, no necesitamos que nadie nos trate las-casasmente" (156), "solo quiero decir que la suerte de los indios la resolveremos los indios y no los amos indigenistas" (161).

Se rechaza el discurso teórico por considerarlo un distanciamiento y una apropiación de la palabra que cómodamente anula a su referente. Tanto en su estructura ("estos congresos son reuniones sociales, ganas de llamar la atención de los dichos indigenistas, esos tipos traidores de redentores que andan escribiendo adelantos acerca de nosotros" (155)) como en la práctica cotidiana (la exaltación por ejemplo, de un supuesto pasado glorioso precolombino en los museos, mientras se ignora el estado de postergación de sus descendientes).

En estos momentos Jácome prefiere la descripción gráfica para mostrar con más intensidad la distancia entre el discurso teórico y la realidad vivida: "fuera una madre india, cocha de miseria en el atrio, con un niño salido en brazos prendido de la teta diuina como jicama, levanta la mano y el pedido perdidoser. Otro niño va andareño, aprendiendo de lo gurgante, con su cara amasada de mesha, migra, mocos, va de una a otra de las parrandas su merce que salen del museo. Qué asquerosidad. Indios afrontosos. La policía debería mandarles tropiando" (226).

El mérito de *Porqué se fueron las garzas* reside, precisamente, en que poco a poco va instalando su centro en la presencia de una polarización percibida entre los conceptos culturales de "lo indio" y "lo blanco". Primero se abre como espacio real la imposibilidad de ser lo uno o lo otro; después llega la toma de conciencia de que el no ser ni lo uno ni lo otro es también un espacio legítimo que necesita ser recuperado por vía afirmativa, es decir, hacer del espacio entre lo uno y lo otro un centro de articulación que ya no se define por lo que no es. Pero a Jácome no le importa tanto el simplismo con que la reflexión teórica pueda dar solución a esta problemática. Le importa más la realidad vivida, y la dimensión existencial de aquellos individuos que al tomar



conciencia de su posición subordinada, se apropian de la palabra e inician el traslado del centro. De ahí la necesidad de regresar una y otra vez a la pregunta matriz: "¿Quién soy? ¿De quiénes vengo? ¿Dónde encontrar el rastro de mis anteriores pisadas?" (14).

El primer obstáculo a vencer, y que se asume en esta novela desde el comienzo, es el de superar la proyección periférica. El ser periférico es aquél que no es todavía; aquél que se percibe inferior precisamente por sentirse en posición marginada, pero que también ha adoptado ya como objetivo existencial el centro que paradójicamente le convierte en periferia. El protagonista de la novela, Andrés Tupatauchi, reside, sin duda, en un lugar fronterizo; más aún, es producto de la frontera; es decir, se encuentra alejado de los dos centros que la definen: Uno, lejano, inoperante ya, lo cultural precolombino; el otro, omnipresente, sofocante, lo cultural occidental. Lo occidental encarna opresión, rechazo, mientras que la mitificación de lo cultural precolombino atrae.

Los primeros pasos hacia una conquista del "yo" quedan así marcados por el mismo contexto cultural de la frontera. Pero entiéndase bien que no se trata de descubrir una identidad "india". "Indio" en la frontera es sinónimo de no ser. Y lo que busca Andrés Tupatauchi es precisamente llegar a ser y para ello elige reconocerse en el mito: "Yo tengo, tengo que investigar, tengo que comprobar, tengo que saber si soy mismo o no descendiente de Atahualpa" (26). Y en lo impreciso del mito cree encontrar la prueba: "¡Tenía sangre real!" (25). Pero el saberse descendiente de Atahualpa no basta. Al igual que con el concepto del honor en el siglo XVII español, para el ser fronterizo la humanidad no es algo que se posee, sino algo que se recibe.

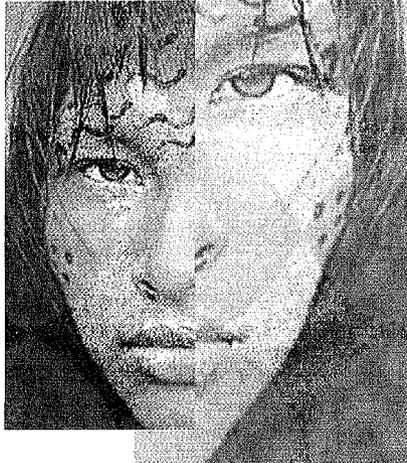
Andrés Tupatauchi puede usar lo mítico precolombino para identificarse con el otro, con el antiguo antagonista al otro lado de la frontera. Pero la frontera no es ya un concepto geográfico que testifica la realidad del otro, sino un espacio cultural, donde lo otro, lo cultural precolombino, es únicamente una abstracción. Sólo desde lo cultural occidental se le puede conceder humanidad; necesita, pues que su ascendencia sea aceptada: "El hallazgo de los datos históricos se hizo noticia [y él se dice] Bueno, Andrés Tupatauchi, debes ser

sincero, era eso mismo lo que habías buscado.

Primero fue en la universidad [...]. De la universidad, la noticia saltó a la prensa: 'Príncipe heredero del Tahuantinsuyo estudia en universidad de nuestro país', era el titular de la entrevista que publicaban junto con unas cuantas fotos" (29). Se trata además de una universidad estadounidense: el centro otorgaba humanidad: "Desde ese día sois otro, Andrés Tupatauchi" (20).

Durante este primer paso, el "yo" que se conquista supone una afirmación, pero se trata todavía de una afirmación regulada por lo que "no se puede ser": a lo puro occidental se opone lo puro "indio": "Somos los indios rojos puro Atahualpa" (15), o de un modo más generalizado: "Nosotros los indios somos raza pura" (45). No obstante, se consigue, eso sí, sentirse poseedor de dignidad humana: "Somos hombres tal como los mestizos y tenemos que vivir y portarnos como hombres" (45).

A partir de este centro propio incipiente, se hace posible su problematización, y con ello se abre un espacio cultural distintivo, profundamente regido por relaciones interculturales, cuya realidad en la praxis y su contextualización en esta novela, ponen en entredicho las pretensiones liberadoras con que se presenta el discurso teórico de una filosofía intercultural. Pero analicemos de un modo más detenido en qué consiste esta realidad intercultural a la que venimos aludiendo:



A) DUALIDAD: INDIO POR FUERA, BLANCO POR DENTRO

El término "indio" tiene sin duda una connotación racial; pero en el mundo andino es ante todo un concepto cultural, y como tal, se puede "dejar de ser indio." Esta situación se destaca en la novela con el regreso del protagonista, Andrés Tupatauchi, con el título de doctor y después de haber cursado sus estudios en Estados Unidos. Sus antiguos conciudadanos se resisten a reconocerle como su igual: "Ha vuelto vestido como natural mismo, igualito por fuera está, pero cambiado por dentro" (41). En este juego de conceptos, "fuera" y "dentro", se encuentra la clave de la relación intercultural que se problematiza en esta obra.

Con este "fuera" y "dentro" se reúnen en un mismo individuo dos conceptos de cultura en lo que pudiera haber sido, según los presupuestos teóricos de la filosofía intercultural, un fecundo diálogo transformador y liberador. En la praxis que la novela desea proyectar, sin embargo, no sucede así. Lo intercultural en este caso implica una clara estructura de jerarquías. En el pueblo, la transformación de la persona se percibe únicamente en función de los extremos conceptuales de "lo blanco" y "lo indio".

En el pueblo se comenta "que Andrés, ido al extranjero haya vuelto hecho doctor, como blanco nomás, igualando al blanco nomás [...] que esté mandando a maitros blancos, a secretarías blancas, a empleados blancos" (43). Por el vestido que decide usar y por su raza y origen se le podría todavía aceptar como indio, pero su título y su mando encarnan ahora también el concepto cultural de "lo blanco". Más aun, podríamos afirmar que en ello reside la diferencia que alimenta el dramatismo existencial del protagonista. En este sentido, la siguiente reflexión nos parece clave en el desarrollo de la tesis que exponemos en este estudio: "Qué jodida esta mezcla, indio por fuera, blanco por dentro. Blanco con todos sus saberes, indio con título de blanco, indio con mando de blanco" (43).

En aquí resumida la problemática en términos simples, pero profundos a la vez: ¿Cuánto de ser indio es ser humillado, ignorante, marginado, inferior? Y si es así, dejar de

ser marginado, ignorante, o sentirse humillado e inferior, ¿no será también dejar de ser indio? En un primer momento de introspección el individuo descubre un nuevo espacio. Pero la fuerza del entorno "cultural" del grupo, le impide al comienzo ver en el nuevo espacio el lugar de un posible centro propio que le permitiera reafirmar su identidad. En otras palabras, se descubre un nuevo espacio, pero se articula a través de un verbo prestado, se define por vía negativa, por lo que no se es. Esta actitud no es, por supuesto, nueva.

En América se presenta como un lugar común; como un primer paso en el proceso de autodescubrimiento. En una dimensión física—geográfica—se trata de la apropiación de la frontera: una declaración de independencia. En el ámbito cultural, sin embargo, el concepto de frontera se impone: el centro no es propio. Culturalmente, el ser fronterizo se reconoce diferente, pero sólo acierta a definirse por lo que no es. Y ningún ejemplo mejor, en el contexto iberoamericano, que el de las palabras de Simón Bolívar en 1815, cuando en su declaración de independencia afirma: "No somos indios ni europeos, sino una especie media entre los legítimos propietarios del país y los usurpadores españoles: en suma, [somos] nosotros americanos por nacimiento y nuestros derechos los de Europa, tenemos que disputar éstos a los del país y [tenemos] que mantenernos en él contra la invasión de los invasores" (69).

Esta definición por vía negativa, por lo que no se es, lleva en el ámbito social a un desdoblamiento: la realidad vivida cotidianamente y la irre realidad de pretender vivir un centro al cual no se pertenece. En el ámbito individual este desdoblamiento adquiere la dimensión de un drama existencial. Jácome presenta en su novela lo social-cultural a través de lo personal-existencial: el individuo prisionero de "su" cultura.

El recurso estructural que emplea en su novela es reflejo de la realidad vivida: se proyecta al individuo fuera de "su" centro cultural—en la novela mediante viajes a otros países y estudios universitarios—y luego se le regresa de nuevo al centro original que ya no coincide completamente con el suyo. Se consigue así confrontar la cultura desde su interior, desde su dimensión intercultural, para



destacar, precisamente, la dimensión opresora que pueden encarnar los procesos interculturales. Esta es la problemática que acentúa la novela a través de la siguiente reflexión de José Farinango: "Debía quedarme de indio, de indio-e mierda. Así patiado, gramputiado. Pero, ¿no soy lo mismo aunque sea licenciado? ¿No tengo el mismo tufo de indio, el mismo guango [trenza de pelo], el mismo apocamiento, el mismo. No.

El mismo shungo [corazón], no. Ni la misma alma. Y eso es lo malo. Soy indio, pero siento de otra manera, pienso de otro modo. Y eso es lo que en mí han hecho el colegio, la universidad, los libros" (133). También "los blancos" reconocen su transformación: "Un indio sí, pero con el alma blanca que no tienen muchos de los llamados blancos" (150). Más adelante nos detendremos en esta jerarquía de los valores en el proceso intercultural; ahora quiero sólo subrayar que la dimensión agónica de lo intercultural en esta novela se fundamenta, precisamente, en que lo intercultural es considerado esencialmente una estructura de valores profundamente jerarquizados: "Cuanto les costaba ser indios y sin embargo estar sensibilizados" (152).

B) LO BLANCO Y LO INDIO COMO IRRECONCILIABLE

El hecho de que el indio sea culto, tenga autoridad y hable con voz propia, ha sido interpretado como superación de la dicotomía tradicional entre blancos e indios (Handelsman). Ello es así, en efecto, en el nivel superficial de los conocimientos, y en esta novela de Jácome también del poder. Pero el nuevo espacio cultural que se abre no es resultado de un diálogo entre iguales: "lo blanco" y "lo indio" se presentan como irreconciliables. Y es así no sólo en la exteriorización superficial de quién debe llevar unos brazaletes precolombinos ("que no son para vos, Karen [blanca], pero que sí le quedan a la Milla [india]", 224; "vos no, Karen, porque no sois de las nuestras," 225), lo es también en la interiorización de una realidad vivida.

Andrés Tupatauchi, el protagonista de la novela de Jácome, vive la polarización en todos los actos de su vida; más aun, podemos decir que hace de la polarización su centro interpretativo. Andrés Tupatauchi se ve a sí

mismo como una afrenta al blanco y bajo esta clave codifica sus relaciones: "Para salir de su humillación, me refrigeran enseguidita, como con piedra pómez, mi apellido indio: Doctor Tupatauchi; doctor sí, pero indio nomás, en cambio nosotros aunque sin título, aunque sin universidad, pero blancos, pero patronos, pero nobles" (53).

El término "Doctor Tupatauchi" pone en contacto los dos polos. Mas no en la relación armónica que pronostica la filosofía intercultural, sino como conceptos culturales forzosamente yuxtapuestos que se repelen. Él se considera inferior y por ello cree que para el "blanco" es una humillación tratarle de doctor. Igualmente, porque él se considera inferior, interpreta que el uso de su apellido de algún modo rebaja el título de doctor. En este contexto intercultural el término "doctor" y el apellido "Tupatauchi" se niegan mutuamente.

3.2. LO INTERCULTURAL COMO ESTRUCTURA DE JERARQUÍAS

Porqué se fueron las garzas confronta el discurso teórico de la filosofía intercultural con tres inferencias fundamentales: **a)** que no existe ya lo cultural primario, **b)** que en nuestros días toda cultura implica un complejo proceso intercultural, y **c)** que lo intercultural en el mundo andino se encuentra codificado en clave jerárquica. Además, aun cuando el escenario de la obra es Ecuador, el contexto cultural, como corresponde a la realidad de finales del siglo XX, se proyecta en constante perspectiva global.

El marco que posibilita la dimensión totalizadora lo establece el mismo matrimonio del protagonista, Andrés Tupatauchi, con la "gringa" Karen. Cuando Karen exterioriza sus deseos de matrimonio, Andrés Tupatauchi, inseguro, se apresura a señalar su origen "inferior" en clave intercultural: dice primero que es de Ecuador y que Ecuador es diferente (más bárbaro), luego que él es pobre y, finalmente, que sus "papás son indios" (31). Desde este momento, Karen, "la gringa", será el símbolo del centro (político, económico, cultural) y punto superior en la escala de valores ante la cual todos irán ocupando su puesto. Las referencias, con frecuencia parte del monólogo interior del protagonista, se encuentran enlazadas con una práctica vivida: "Pero a quienes

121



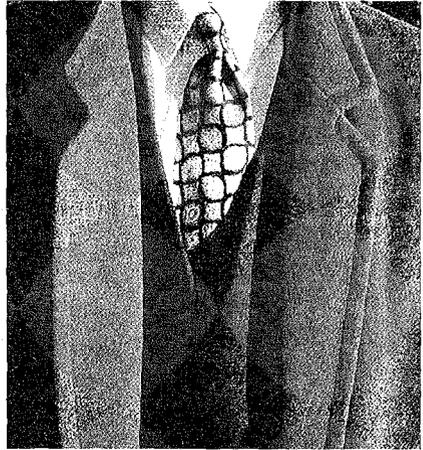
quería verles muertos de iras viéndome casado con gringa, era a los llamados blancos de Imbaquí. A ellos, que a pesar de sus ínfulas, ninguno ha logrado casarse con gringa. Me imaginaba la envidia remordida que tendrían al ver que un indio, que según ellos nada vale, les había ganado en títulos y en mujer" (32-33). Este orgullo de "llegar casado no con blanca nomás sino con gringa" (32), proporciona también un sentimiento de superioridad, de distanciamiento, ante los demás miembros de su comunidad: "Han querido que después de haber vivido siete años en el extranjero y de haber alcanzado el título que he alcanzado, vuelva y me case con una longa [mujer] de Quinchibuela" (32).

Jácome busca en su novela una reflexión profunda sobre lo que implica la prisión de un esquema intercultural que no se cuestiona. De ahí, que junto a la situación extrema del doctor Tupatauchi—extrema por su educación, por su experiencia en el extranjero, por su matrimonio—, Jácome muestre constantemente la dimensión soterrada con que los tentáculos del código intercultural alcanzan los rincones más apartados de la sociedad. En la novela se ejemplifica a través de las situaciones diversas, pero con énfasis en su repercusión en los niños.

Desde los años más tiernos, "lo cultural blanco" está omnipresente a la vez como símbolo de temor y de deseo. Junto a la figura casi divina de un dios castigador ("yo me acuerdo el efecto de 'ya viene el blanco', con que mamita me amenazaba en mis tres o cuatro años," 179), "lo cultural blanco" se presenta también en la imaginación del niño como el objetivo deseado en la vida. En *Porqué se fueron las garzas* se describe una poderosa escena en la que un niño, que por primera vez ha ido al mercado del pueblo con su padre y que allí oye hablar a los blancos, y que al regreso le dice en quichua a su padre: "Cuando yo sea blanco también he de hablar como blanco. El taita tan solemne le gruñó. No quiso quebrar el cristal de agua de ese sueño" (84).

El conflicto que presenta Jácome en su novela es el de una sociedad embarcada en un proceso irreversible de transformación radical. El individuo es el agente de la transformación; la cultura es a la vez el estímulo y el freno; a) es estímulo, en la novela, en cuanto el encuentro

con las raíces, a través de un método asuntivo, empieza a posibilitar la pronunciación del centro; b) es freno, por perpetuar una estructura intercultural sentida, y por lo tanto mítica, difícil de vencer a través de la razón. El indio se aproxima a la transformación con reticencias: "Sé que los mismos naturales ya no se conforman conque sea un indio el rector del colegio y que preferirían estar mandados por un rector blanco" (129). Para el blanco, el cambio representa "una inadmisible subversión de los valores. [se] Están cambiando los papeles. ¿Dónde se ha visto que los indios pretendan ser iguales a sus patrones?" (106).



El mérito de *Porqué se fueron las garzas* reside, pues, en la intensidad conque es capaz de comunicar la dimensión soterrada de las estructuras interculturales. Se trata, en otras palabras, del discurso axiológico del estar de un pueblo, que por ser precisamente vivido, se abre con dificultad a la acción transformadora del discurso teórico. De ahí el poder de las constantes gradaciones con que se estructuran las reflexiones de corte existencial de los protagonistas. Detengámonos por un momento en un caso concreto en la novela, que presenta una situación desde tres perspectivas: a) la de José Farinango, licenciado, maestro en un colegio e indio, que se enamora de Sor Angelita; b) la de Sor Angelita, quien corresponde el amor; c) y la de la Madre Superiora. José Farinango siente "la congoja de la oruga enamorada de una nube.

Cómo pudo pasarme semejante cosa. De una blanca y de una blanca que es madrecita" (134). Sor Angelita, que lo consideraba "si bien indio, hombre de alma noble" (136), y que "miraba lo que ocurría dentro de su alma primitiva" (135), reflexiona como sigue: "Siento sus manos náufragas hacia mí tendidas, los arrebatos de su sentimiento frenados por la desgracia de haber nacido indio" (136). Finalmente, la Madre Superiora, que sospechaba que algo sucedía con Sor Angelita, medita como sigue: "¿Con quién? ¿Con el capellán? ¿Alguno de los estudiantes [...]? Lo que no se atrevía a suponer era que podía ser con José Farinango, el indio ayudante de los cursos de alfabetización, a quien ella misma había contratado.

Con un indio, no. Sería una sospecha pecuaria, inadmisibles" (149). Luego, cuando confronta a Sor Angelita lo hace en los siguientes términos: "Debo sospechar algo deshonesto con José [...] Oh, no por Dios Nuestro Señor, hermana, ¿Tan bajo ha descendido? ¿A tal extremo se ha rebajado? ¡Con un indio!" (149-150). En las tres perspectivas, aun cuando motivadas por sentimientos diferentes, se da énfasis a tres aspectos concretos que conducen al meollo de lo intercultural andino: a) que se trata de una estructura de jerarquías; b) que en dicha estructura los valores ocupan una posición precisa; y c) que "el indio", cuya humanidad se coloca en entredicho, ocupa la posición inferior.

Según desarrollamos en la primera parte de este estudio, sólo en la abstracción teórica se puede hablar de "cultura" como de un algo hecho. Sobre todo en nuestro momento actual, hablar de cultura implica hablar de un corte en el tiempo y en el espacio de un proceso intercultural. Que ambos términos coincidan, no significa que sean sinónimos. Con cultural queremos decir vivido. Con intercultural implicamos relaciones. En el mundo andino hablamos, pues, de unas relaciones de opresión vividas, tanto por aquellos que las viven como opresores como por los que las sienten como oprimidos.

En *Porqué se fueron las garzas*, se desarrolla primordialmente el operar subconsciente de la opresión al ser ésta proyectada por los mismos oprimidos. En la novela se considera que "los blancos devaluados a mesti-

zos y abaratillados no podían disimular la amargura" (246). Pero es de nuevo a través de una reflexión de Andrés Tupatauchi, que el autor nos muestra con profundidad la problemática realidad intercultural: "Yo creo que he hecho valer el quichua, con el ejemplo, hablando un quichua orgulloso.

Pero viene un runatural [término despectivo] y me habla en quichua y me siento mal, faltado al respeto, porque me parece que no reconoce en mí la distancia que he logrado poner entre el indio que me habla y el hombre que he llegado a ser. Viene un mestizo y me habla en quichua y me esfuerzo porque en mi cara me está tratando de indio. Entonces en qué quedamos. Yo mismo a veces utilizo el quichua para joder a los mestizos que tirando más a indios que a blancos quieren estar sobre nosotros los naturales, por enzapatados y porque se cortaron el guango en buen tiempo" (289). Esta cita es tanto más poderosa por formularse en los términos afirmativos de una toma de conciencia, pero precisamente por ello lo que resalta es aquello que todavía falta: un centro liberador, que independice el ineludible proceso intercultural de una estructura de valores que jerarquizan lo cultural propio en una posición subordinada imposible de superar. Consideremos brevemente tres situaciones particulares: la del indio, la del mestizo, la de la mujer.

A) LO INDIO COMO INFRAHUMANO

La producción literaria de cinco siglos de indigenismo ha convertido en lugares comunes experiencias vitales todavía hoy vigentes. Se hace por ello difícil trascender la expresión estereotipada para ver en ella la dimensión existencial. La novela de Jácome que usamos como ejemplo, no contextualiza preocupaciones de reivindicación social, y precisamente por ello su discurso es más sutil. La opresión se juzga ahora por los efectos en el pueblo: "Eran desperdicios de cinco siglos de hambre. Vivían tan sólo por la parte animal, porque todavía mascaban" (58).

La opresión, la falta de esperanza, una dieta mísera y una jornada de trabajo que no deja lugar para la educación o para el descanso, acarrearán una fuerza embrutecedora para los habitantes de ascendencia precolombina y cultiva a la vez una percepción de superioridad



en los que se consideran blancos. De ahí la degradación infrahumana con que unos tratan al indio, "seres de alma primitiva" (96), que "nacieron para eso, para trabajar para sus amos" (78). Incluso cuando al separar el individuo del grupo se tiene que reconocer su "humanidad", no se llega a superar la percepción, ni evitar el rebajamiento por asociación: "si bien indio, hombre de alma noble" (136).

En *Porqué se fueron las garzas* se exterioriza la fuerza de la jerarquía intercultural establecida, al hacer que la toma de conciencia no llegue a superar dicha jerarquía. Se libera el ser humano como individuo, pero se mantiene el lastre de la estructura intercultural: "En esas noches, en esos libros, en esos campos, me dolía más que nunca haber nacido indio, ser lo que era, un pobre runa, y sin embargo, sentir lo que sentía" (37).

En realidad, lo que Jácome problematiza en su novela, es el concepto de cultura que impone una estructura intercultural que consolida "la desgracia de haber nacido indio" (98).

Las consecuencias de esta actitud poseen una manifestación externa global, semejante a la de las minorías discriminadas en cualquier otra parte. Así por ejemplo, el hecho de que un "indio" se mude a un barrio de "blancos", se interpreta como que "ha caído encima una desgracia" (246), "nos malió el barrio," dicen y "casi al reventar, los blancos marifruncidos terminaban vendiendo las casas devaluadas y exiliándose en la capital. Vamos a morir en tierra civilizada" (147).

Pero la dimensión más profunda de la estructura intercultural es aquella que niega y concede humanidad. Aunque más adelante nos detendremos de nuevo en las implicaciones, examinemos ahora una situación puntual: la barrera que se interpone en el amor cuando a ambos seres se les asigna diferentes grados de humanidad. Los protagonistas forman "una pareja desigual" (13); y esta desigualdad en un caso puede elevar a la persona: "Las gentes que me conocen dicen que ya me estoy haciendo a ella, que ya me estoy civilizando" (13).

En el otro se percibe como deshonra: "Que la gente comentara que un indio se había atrevido a poner sus ojos nomás sobre ella, le

habría manchado para toda la vida" (37). El mismo lenguaje metafórico, en la novela y en el habla del pueblo, destaca con claridad meridiana la dimensión opresiva de esta gradación intercultural: el "indio" se ve como "sarapanga [tallo seco de maíz], queriendo coger una estrella" (33), como "perro enamorado de la luna" (37), y su amor es "la congoja de las orugas enamoradas de una nube" (134).

B) LO MESTIZO COMO DEVALUACIÓN

Una de las contradicciones más fuertes presentes en la cultura andina es la del mestizaje. En su dimensión étnica la población es esencialmente mestiza; el mestizaje cultural, que aquí denominamos relaciones interculturales, es igualmente la nota distintiva.

Y, sin embargo, el término de mestizo, fuera de los círculos académicos, implica degradación. *Porqué se fueron las garzas* contextualiza y acentúa esta realidad; se habla de "los blancos devaluados a mestizos" (246), de "¡mestizos, media-sangres, con pecado concebidos! Hechuras de viracochas en huracán" (185). El concepto de mestizo en esta novela de Jácome, se aleja, en efecto, de la proyección positiva de las fabricaciones teóricas.

En *Porqué se fueron las garzas*, es siempre un concepto negativo. Por una parte implica una devaluación de lo "blanco", por otra parte es producto de la violación y símbolo de la opresión: "Mestizo negando a mama, renegando de mama. Mestizo apegado a taita por viracocha, pero taita viracocha, negándole, asquiándole. De ese despacho, el mestizo odia al indio. Mestizo en disfraz de blanco, en permanente sanjuán.

Ridículo en poses de blanco. Insoponible en alardes de blanco, con apellido robado, con chaqueta y botines alquilados" (185). Posición, en definitiva, tan negativa y en cierto modo paralela a la de la pérdida de la memoria histórica que le atribuye el neoindigenismo de Guillermo Bonfil, cuando afirma que "los mestizos forman el contingente de los indios desindianizados" (42); es decir, de aquellas "comunidades indias que ya no saben que son indias" (80).



C) LA MUJER BLANCA COMO SÍMBOLO DE UNA GRADACIÓN INTERCULTURAL

En *Porque se fueron las garzas* se problematiza el discurso machista sin llegar a superarlo. Precisamente por ello adquiere mayor relevancia simbólica la pareja extrema de Karen y Andrés Tupatuechi. Karen, blanca y gringa, se convierte en un trofeo, que una vez "logrado" se exhibe como signo de preeminencia. Pero más que las relaciones entre los sexos, nos interesa aquí ahora la realidad de los dos polos—"lo indio" y "lo blanco-gringo"—y las distintas gradaciones entre ambos.

Las primeras relaciones se recuerdan como "increíbles aventuras con gringas," ante las cuales el protagonista se "sentía apocado," pues "nunca ni por mal pensamiento, me pude haber imaginado dormirle a una gringa ni siquiera en mis sueños más alocados" (11). Ante ese "ser superior" su comportamiento era pasivo: "Yo al principio era tan sólo sústo y asustado dejaba que hicieran conmigo [...] Cómo imaginar que yo iba a atreverme a nada con ninguna de ellas porque el tenerlas nomás tan lindas cerca de mí era un sueño" (22).

En el discurso de la novela se da énfasis a que la gradación cultural erige entre ambos una barrera que se percibe como infranqueable: "Me daba vergüenza poner mis manos de chocoto en la lanita cardada de su cuerpo. Y como creía a ratos que soñaba, no quería tocarle por miedo de que se me desvanezca" (12). Por ello se le hace "muy difícil tratarla de tú, y en medio de los gozos hasta le había oído decirle sumercé" (296). Se trata, en fin, en el leguaje metafórico de la novela, de la "oruga enamorada de una nube" (134).

En la novela se desarrolla morosamente el arraigo profundo de esta estructura intercultural que se interpone incluso en la intimidad del matrimonio. En la novela se narra cómo en la ducha con Karen, Andrés la abrazaba "por detrás nomás porque siempre me avergonzaba de la diferencia que reflejaba el espejo, aunque ella me ha dicho muchas veces, dándose cuenta de mis acholos, que le gusto así, dark, que ella quisiera un hijo mío, con mi color" (12). Pero incluso en esta liberación que proponen las palabras de Karen, se hace uso de un adjetivo, "dark", que cae fuera del ámbito cultural del protagonista, que no posee valor emotivo

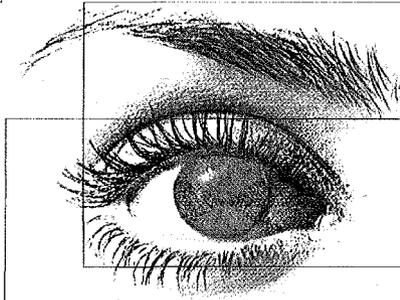
dentro del contexto del español.

La actitud individual queda reforzada en la novela al proyectarse como parte de un discurso cultural compartido. La primera reacción del pueblo es de incredulidad por la "pareja tan desigual", por ver a un "guangudo [indio con cabellera trenzada] con mamaníña," y la relación se establece en clave de una gradación intercultural: "Adió el pendejo con gringa y uno ni siquiera con una hecha en casa, carajo" (13).

La estructura de los valores queda así establecida: gringa-blanca-mujer del pais-indio. Incluso el título de doctor ocupa un lugar secundario; las reflexiones giran en torno a "¿qué dirán, qué harán al verme llegar casado no con blanca nomás sino con gringa?" (32). El mismo "trofeo" de la gringa va a servir para vengar viejos agravios con la población blanca del pueblo, a quienes se imagina ahora "muertos de iras viéndome casado con gringa," sobre todo porque ellos no habían "logrado casarse con gringa" (32).

En este sentido me parece un acierto el uso del verbo "lograr", que Jácome usa repetidas veces de modo explícito (32, 59, 68, 299) para fortalecer la fuerza de los valores interculturales en juego. Junto a la idea de que "nos viene a munachir [provocar envidia ostentando lo que se tiene] la gringa el pendejo" (41), convive también en el pueblo la elevación por asociación. Ahora está casado "con mamaníña-señora," "con gringa carita de mamaníña-señora" (44), y por ello se está "civilizando" (13). Más aún, el trofeo de la gringa se ve como prueba de méritos superiores: "Algo de bueno ha de tener que se ha casado con gringa" (165).

125



3.3. EL REFERENTE "CULTURAL" Y EL REFERENTE ANTRÓPICO

Entre las muchas controvertidas afirmaciones de Guillermo Bonfil en su obra *México profundo*, hay una que puede servirnos para problematizar el concepto de "cultura" y asumirlo en un discurso antrópico. Bonfil afirma que "mucho más allá de las diferencias coyunturales, lo que está en el fondo y explica la inexistencia de una cultura mexicana única es la presencia de dos civilizaciones que, ni se han fusionado para dar lugar a un proyecto civilizatorio nuevo, ni han coexistido en armonía fecundándose mutuamente" (101). He seleccionado la cita de Bonfil por dos razones precisas: a) supone una afirmación radical y b) hace referencia al caso concreto mexicano. Lo considero radical por pretender la existencia monolítica en México de dos civilizaciones primarias inalterables. Es también radical su afirmación de que no existe una cultura mexicana.

El desarrollo de su discurso no parece convencer fuera de una posible dimensión teórica. Tanto el estudioso del desarrollo de la "cultura" mexicana, como el visitante ocasional de México, reconoce de inmediato una serie de manifestaciones peculiares que se asocian con un espacio y un tiempo mexicano: expresiones artísticas, lingüísticas, político-sociales, etc. Por otra parte, fuera de un folklorismo superficial, no ve que en el México de hoy coexistan las culturas precolombinas, ni confunde el uso económico-social de la técnica, con el modo de vivirla, por ejemplo, en Estados Unidos. Lo que sucede es precisamente lo opuesto.

El primer acercamiento a México identifica la existencia de fuertes manifestaciones culturales que propiamente se reconocen como mexicanas. Una mayor profundidad en lo que al principio se identifica como "lo mexicano," descubre igualmente que una parte esencial de eso que se consideró como cultura mexicana incluye una gama de fuerte contraste cultural entre sus extremos. Estas gradaciones culturales son las que podemos denominar procesos interculturales, pues solo en la abstracción teórica se puede hablar de "comunidades indias que no saben que son indias" (Bonfil 80). Bonfil ha eliminado, en efecto, el referente humano en su discurso cultural.

Desde otro nivel, pero haciendo uso de un concepto de cultura similar al de Bonfil, Raimon Panikkar nos afirma que "no hay universales culturales, esto es, contenidos concretos de significación válidos para toda cultura, para la humanidad de todos los tiempos. La llamada naturaleza humana es una abstracción" (1996:25). La mirada de pena, de terror, o de alegría de un campesino chino, la siente—es decir, la comprende—el mexicano, el estadounidense o el italiano, con la misma intensidad: la naturaleza humana no es una abstracción nada más que en las construcciones artificiosas académicas.

Tanto en el discurso de Bonfil como en el de Panikkar, enclavados todavía en la modernidad, cosifican el concepto de cultura para luego proceder racionalmente a hacerlo objeto de su estudio. Mi propuesta pretende instalar el concepto de cultura dentro de un discurso antrópico: es decir, dentro de un proceso dinámico que reconoce la ineludible historicidad de las transformaciones culturales. El discurso antrópico propone igualmente regresar al referente humano como punto de partida insoslayable en la articulación de una filosofía intercultural. Solo así se empieza a revelar la riqueza que supone el considerar la cultura como transformación. En este sentido no podríamos hablar de culturas mesoamericanas que perviven (Bonfil), ni del genocidio de culturas cuando éstas desaparecen (Bonfil, Panikkar). Pero regresemos de nuevo al discurso literario de Jácome en *Porque se fueron las garzas*.

A) EL CAMBIO COMO DEJAR DE SER

En la realidad vivida del proceso intercultural fuertemente jerarquizado que proyecta la novela de Jácome, se problematiza la dimensión existencial de la transformación misma, sin llegar a cuestionar el concepto de cultura que la posibilita. Los grupos culturales—indios y blancos—aparecen como núcleos monolíticos, por lo que toda desviación implica un dejar de ser. El protagonista de la novela, por sus viajes y estudios, entra en esa zona del "no-ser" ("que Andrés, ido al extranjero haya vuelto hecho doctor, como blanco nomás, igualando al blanco," 43). Por ello la dicotomía de "indio por fuera, blanco por dentro" (43). En la novela, pues, no se supera esta problemática, aun cuando se problematizan sus consecuencias: la



estabilidad se encuentra perteneciendo a uno u otro grupo: "Firmaba el telegrama el coronel Moroshz, quien estratégicamente camuflaba así su apellido Morocho, en un desesperado intento de desindianizarse" (106). Incluso el progreso económico, que aquí se simboliza con una lenta urbanización, implica dejar de ser: "Los de Quinchibuela ya no son naturales. Como blancos viven en casas de alto. Como blancos manejan carros de blancos. Guarrangeros [adinerados], escueleros, futres nomás andan" (213).

Lo indio (vivir en una choza, ser pobre e ignorante) y lo blanco (vivir en casa, tener dinero, estudios y un andar con orgullo) como conceptos culturales fijados desde siempre, inmóviles. Esta prisión cultural condiciona igualmente el comportamiento individual: bien en el sentido de "dejar de ser" del coronel Moroshz, o bien en el conflicto existencial de no pertenecer más, que confronta el protagonista Andrés Tupatauchi: "Ya no sentía que la tierra tuviera esa fuerza de imán que hacía que los otros se pegaran a ella como fierros viejos" (216). Tupatauchi se siente, por ello mismo, "un natural desnaturalizado" (216).

En el debate actual mexicano, Bonfil ha fijado igualmente el concepto de cultura, afinándose en ciertas permanencias y rechazando completamente su posibilidad dinámica. Bonfil, al igual que en la novela de Jácome, asociará ciertas consecuencias socioeconómicas con esencialidades culturales. Por ello cree que "muchos rasgos culturales pueden continuar presentes en una colectividad desindianizada: de hecho, si se observa en detalle el repertorio cultural, la forma de vida, de una comunidad campesina 'mestiza' tradicional, y se compara con lo que ocurre en una comunidad india, es fácil advertir que las similitudes son mayores que las diferencias, en aspectos tan importantes como la vivienda, la alimentación, la agricultura milpera, las prácticas médicas y muchos otros campos de la vida social" (42).

En Bonfil, la prisión teórica es tan fuerte como la prisión intercultural. Por eso nos habla, como mencionamos ya, de "comunidades indias que ya no saben que son indias" (80), y de que todo lo que no es indio son "espacios ocupados por la cultura impuesta" (201). El referente humano desaparece en el

discurso de Bonfil. Los seres humanos son apenas piezas que se manejan en función de un discurso ideológico, que bajo la máscara de la reivindicación de las culturas oprimidas, termina por promover y encerrar la diferencia en espacios autónomos que pueden llegar a perpetuar el status quo de unos esquemas interculturales de opresión.

La realidad dinámica de la cultura, su constante transformación, bien por fuerzas internas en siglos pasados, o por una ineludible acción intercultural hoy día, queda así aparentemente oculta, al negarse su existencia. Se observan, eso sí, los efectos de la jerarquía de valores interculturales en el pueblo: "Algunos padres prefieren que sus hijos no hablen la lengua de sus antepasados" (Bonfil 72); "se sabe bien que muchas personas que tienen por lengua materna un idioma indígena, lo ocultan y niegan que lo hablen" (Bonfil 46). Bonfil juzga estos procesos como desarraigo, como intentos de "desindianizarse." Sólo mediante un concepto dinámico de cultura, que acepte la realidad antrópica que implica definirse por la transformación, se podrá iniciar la problematización de estos fenómenos productos de esquemas opresivos. Sólo así se podrán establecer relaciones fecundas entre la realidad de desapego al idioma del habitante mexicano de ascendencia precolombina y la adhesión a su idioma que lleva al catalán, por ejemplo, a afirmarlo como idioma materno incluso en casos en que no lo es.

127



B) UN CÍRCULO DE OPRESIÓN

Una de las repercusiones del concepto monolítico de cultura que destaca de la lectura de la novela de Jácome, es la fuerza con que se preserva el círculo oprimido opresor, que denunciaba ya Paulo Freire en la década de los sesenta y que constituye la piedra angular en la formación del hombre nuevo que busca el pensamiento de la liberación. *Porqué se fueron las garzas* problematiza, es cierto, que lo intercultural se presente como una jerarquía de valores, pero la obra misma queda atrapada en el tradicional discurso opresor: "lo indio" y "lo blanco" son conceptos prefijados, inmóviles, que no admiten transformación. Por supuesto que en la novela no aparece ni lo uno ni lo otro. Se recrea únicamente la frondosidad intercultural, pero sin que ésta sea reconocida como cultura de un pueblo en un momento y espacio

concretos. Al contrario, se ve como situación anómala, como desviación, distorsión, perversión, en fin, de unos valores culturales: como un dejar de ser. Para unos, "los blancos", se trata de una pretensión inaudita que les devalúa a ellos mismos, para los otros, "los indios", supone un intento de adquirir "valores superiores," de liberarse de la opresión imitando a los opresores, convirtiéndose en opresores.

La novela muestra cierta toma de conciencia al juzgar el proceso histórico, y observa que "el español colonial está lejos, más lejos el viracocha conquistador. Pero uno y otro tienen en el mestizo republicano su continuador infame" (174), pero luego no llega a superar la estratificación cultural. Únicamente va a constatar una realidad donde lo intercultural se impone como degradación. De este modo, el matrimonio de Andrés Tupatauchi con la gringa Karen, representa para el "indio" una superación, que lo coloca por encima de los "blancos" de su ciudad natal.

128



Pero, para pertenecer de hecho a esa "clase superior," necesita también que su "blanca-gringa" proyecte una dimensión opresora: "Sobre todo—pensaba—, así me sacaré el clavo que desde hace tiempos llevo hundido en el alma, me desquitaré de la humillación que sufrí en el cuarto año de colegio, cuando me enamoré de una compañera blanca" (33). Esta es también la inferencia del pueblo que valúa el título de doctor de Tupatauchi en la medida en que sirve para oprimir a los anteriores opresores: "Un doctor rector endígena, sentado en sillón, mandando a mishos [término despectivo para asignar a los blancos], moltando a mishos, jodiendo a mishos" (43). La situación es semejante desde la perspectiva "cultural" blanca:

- Pero dicen que los profesores y empleados del colegio están que no se aguantan.
- Vaya usted a tener como superior a un rosca, a se mandado por un indio, compadre.
- No solo por eso, sino que les trata como a perros, que les despotiza, que les desautoriza delante de los longos de los alumnos. (47)

En realidad, esta es una nota característica en *Porqué se fueron las garzas: liberarse es emular las acciones del opresor*. Mila, la hermana del protagonista, también se casa "por desquitarse. Por vengarse" (311). Así

también Efraín, joven indio, hijo natural del "patrón de la hacienda el que le clavó el guagua [violó a su madre]" (89), y que ahora viola mentalmente a las gringas: "Solo él sabía porqué hacía lo que hacía con las gringas. Yo no por vicio ni picardía. Yo no por paga. Por eso escogía de entre las gringas, en lo posible, las que más se parecieran a alguna de ellas [las hijas del patrón] [...] y en esos ratos mismos, actuaba con furia, haciendo cuenta que era la carne de alguna de ellas [...] era una manera de desquitarse, de cobrarse una deuda de sangre" (88).

Esta emulación del opresor es, precisamente, la nota constante en la obra. Lo es en el protagonista joven, como lo será luego cuando regrese con el título de doctor. Durante los años de colegio, el adolescente Andrés Tupatauchi nota el desprecio de los blancos hacia su hermana, que él venga en un indio que se aproximó a ella: "En el longo me desquité las iras que me hacían tener los mishos" (124). Una vez adulto, convertido en rector del colegio, los personajes cambian, la situación de opresión persiste: en el camino al colegio, Andrés Tupatauchi recibe un insulto, "entonces en el colegio, Mire chofer déme comprando papel higiénico, A ver inspector Guevara, por qué no me pasa ese informe, Señorita secretaria, está usted multada por atrasarse" (79). Incluso las acciones de justicia social, el juicio para la expropiación de ciertos terrenos, "sería una especie de desquite. Una manera de vengar a tantas víctimas" (171).



Al nivel social persisten los mismos valores: una gradación intercultural que hace depender la liberación en el grado de opresión que se puede llegar a ejercer en los demás. La formación de una cooperativa y la compra de una fábrica, por ejemplo, se convierte en símbolo de poder cuando se usa como opresión de los blancos: los indios "de dueños de la fábrica, no dezque están pes mandando sacando a los obreros blancos ¿Y qué pretextando pes? Porque quieren tener solo runas como obreros" (243).

C) EL REFERENTE ANTRÓPICO

En su problematización de la sociedad ecuatoriana de los ochenta, *Porqué se fueron las garzas* contextualiza también otros aspectos que en la novela pasan desapercibidos. Junto al mundo personal del protagonista, Andrés Tupatauchi, que no logra asumir su propia transformación, hay otra serie de breves incidencias que constituyen prueba explícita de la dimensión antrópica de toda cultura. Desde la modernidad, como señalamos en la primera parte de este estudio, se quiere definir la "cultura" como un algo hecho, algo que se puede olvidar (Bonfil), o que se puede perder (Panikkar).

La cultura, en cuanto las creencias, los paradigmas, que caracterizan a un pueblo en un corte en el tiempo y en el espacio, es, en efecto, algo externo al individuo, aunque lo sea únicamente en cuanto es vivido por el grupo. Pero precisamente, porque la cultura depende del pueblo que la vive, según cambian las formas de vivirla del pueblo, cambia igualmente la cultura. Si definimos, por ejemplo, el idioma materno como aquel idioma con el que sentimos, ningún individuo "pierde" su idioma materno. ¿Perdió el español su idioma cuando del latín pasó al castellano? Como individuo, una de las características más positivas de mi personalidad es la de que fui adolescente; así, en pasado, pues una muestra de mi vitalidad es que continué haciéndome.

El cambio, pues, es la nota que define a toda cultura. Incluso en aquellos casos extremos hipotéticos de una cultura inmóvil, la transformación consiste en estos casos en el paso de la vivencia pujante que dio lugar a su forma cultural, a una vivencia pasiva que acepta lo creado por otros.

Del mismo modo, las formas sociales que encuentra Andrés Tupatauchi a su regreso, ya no son las mismas. Los jóvenes no representan una nueva generación por la diferencia en edad, sino por sus vivencias culturales, por ser agentes de esa constante transformación de la cultura: por lo que la cultura dejó de ser y por lo que posee ahora de inédito. Ante esta realidad, en la novela de Jácome, el protagonista encuentra que "los jóvenes eran una nueva versión de naturales. Se los veía desenvueltos, sin chispa de apocamiento [...]. Unos cuantos

muchachos, ellas y ellos, una vez bachilleres habían ingresado resueltamente en la universidad [...]. Otros integraban conjuntos de danzas del folclor indio, y en sus presentaciones, llenas de colorido y alegría, recibían los aplausos de los públicos nacionales" (40-41). Se trata de una transformación que se puede cuantificar: "Los indios de Quinchibuela eran ya leídos y por leídos habían suprimido de su lengua eso de 'amito' y 'patrón' y trataban a los blancos de señor y señora, de igual a igual" (42). Pero quizás la transformación más significativa sea aquella que se había operado en los niños.

Pensando en sus años en el colegio, Andrés Tupatauchi "se quedó mirando a los alumnos indígenas, hombres y mujeres. Unos jugaban, ellas conversaban algo chistoso porque reían a gusto. Qué distinto al recreo de mis años de escuela, cuando nosotros, los pocos longos que habíamos sido aceptados en la escuela de blancos, nos quedábamos en manada, en un solo temblor, espionando tan solo desde un rincón el contento de los niños blancos" (96-97). Estos niños habían iniciado lo que Bonfil califica de "desindianización", y que desde una toma de conciencia de la jerarquía de valores de su estructura intercultural, podemos con más propiedad decir que habían recuperado su dignidad humana, y con ello también una conciencia más clara de su identidad india. Lo que antes, incluso los que se atrevían a soñar, lo consideraban inalcanzable, se convierte ahora en objetivos naturales: "Los jóvenes indios de Quinchibuela, los estudiantes sobre todo, se sentían orgullosos del doctor Andrés Tupatauchi.

Él había demostrado algo que no sabían precisar, pero que les hacía sentirse bien en su condición de indios. Les había puesto muestra, se había convertido en ejemplo, lucía bien el guango, vestía con dignidad el poncho" (43-44). De ahí la respuesta de los jóvenes: "Nosotros tan hemos de estudiar para doctor" (44). La educación se ve como toma de conciencia y la superación como "nos sentimos orgullosos de ser indios" (102).

Vista la cultura desde la perspectiva de un discurso antrópico; es decir como proceso dinámico en constante transformación, no se puede ya hablar de culturas que se olvidan, ni de culturas que se pierden. Sólo de formas



culturales que fueron en un momento y un lugar determinado. Una vez reconocida la antropocidad del discurso civilizatorio en las relaciones interculturales, se hace posible puntualizar con más precisión un campo prioritario para la filosofía intercultural: la problematización de los esquemas de opresión presentes en las relaciones interculturales.

BIBLIOGRAFÍA

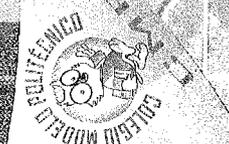
- Bolívar, Simón. Escritos políticos. Madrid: Alianza Editorial, 1975
- Bonfil Batalla, Guillermo. México profundo. Una civilización negada. México: SEP, 1987.
- Fornet-Betancourt, Raúl. Hacia una filosofía intercultural latinoamericana. San José, costa Rica: Editorial Dei, 1994.
- Galeana, Patricia. "Cultura y derechos de los pueblos indígenas de México." Cuadernos Americanos 56 (1996): 151-154.
- García Ramírez, Sergio. "Los derechos de los indígenas." Cuadernos Americanos 56 (1996): 155-163.
- Gómez-Martínez, José Luis. "El discurso antrópico: Hacia una hermenéutica del texto literario." Cuadernos Salmantinos de Filosofía 22 (1995): 283-313.
- Handelsman, Michael H. "Algunas acotaciones sobre el neoindigenismo de Porqué se fueron las garzas." Explicación de Textos Literarios 12.1 (1983-84): 59-66.
- Jácome, Gustavo Alfredo. Porqué se fueron las garzas. Barcelona: Seix Barral, 1980.
- León Portilla, Miguel. "La antigua y la nueva palabra de los pueblos indígenas." Cuadernos Americanos 56 (1996): 164-183.
- Maiz Vallenilla, Ernesto. El problema de América. Caracas: Universidad Central de Venezuela, 1969.
- Mall, Ram A. "Encuentros culturales históricos. Hermenéutica de la interculturalidad." Revista de Filosofía (Universidad de Costa Rica) 31, no. 74 (1993): 1-9.
- Panikkar, Raimon. La nueva inocencia. Estella (Navarra): Editorial Verbo Divino, 1993.
- _____. "Filosofía y cultura: Una relación problemática." Kulturen der Philosophie. Edición de Raúl Fornet-Betancourt (Aachen: Verlag der Augustinus, 1996). Pp. 15-41.
- Toynbee, Arnold J. A Study of History. .Vol. I. London: Oxford University Press, 1934.
- Zea, Leopoldo. "El problema indígena." Cuadernos Americanos 56 (1996): 228-243.

130



COLEGIO "POLITECNICO"

EXCELENCIA ACADÉMICA AL SERVICIO DE LA SOCIEDAD



🏆 **Garantía de éxito en las universidades**

🏛️ **Miembros de la Red de la Universidad Andina Simón Bolívar**

🌐 **Formación integral de los jóvenes**

📚 **Curriculo por competencias**



ERES
LA PIEZA
ESSENCIAL

Mayor información:

Av. de Occidente 4 Zona Interoceánica de la Ciudad
Tel: 051 256813
E-mail: info@colegioecp.com