



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

**Platón, Apología de Sócrates**

# TÁBANO

Revista de filosofía

Buenos Aires

ISSN 1852-7221



Número 8

2012

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

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

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

Dirección electrónica: [cefilosofia@gmail.com](mailto:cefilosofia@gmail.com)  
Teléfono: (5411) 4338-0686 (int. 686)

Impreso en la Argentina  
ISSN 1852-7221  
Revista indizada en el Catálogo LATINDEX.

AUTORIDADES DE LA PONTIFICIA  
UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA

RECTOR

Pbro. Dr. Víctor Manuel Fernández

VICERRECTORES

Dra. Beatriz Baglian de Tagtachian

Dr. Horacio Rodríguez Penelas

Dr. Gabriel Limodio

AUTORIDADES DE LA  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

DECANO

Dr. Néstor Ángel Corona

SECRETARIO ACADÉMICO

Lic. Gustavo Hasperué

CENTRO DE ESTUDIANTES DE FILOSOFÍA

PRESIDENTE

Guillermo Barber Soler

VICEPRESIDENTE

Santiago Vorsic

SECRETARIA

Sofía Saravia

TESORERO

Mateo Belgrano

VOCALES

Sofía Polivanoff, Nicolás Balero Reche,

Eduardo Morgan y José Baeck

COLABORADORES

José Manuel Flores Eudave y Federico Caivano

# “TÁBANO”

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

DIRECTOR

Marcos Jasminoy

REDACCIÓN

Guillermo Barber Soler, Mateo Belgrano, Joaquín Jasminoy,  
Marcos Jasminoy, Sofía Polivanoff y Federico Raffo Quintana

COLABORACIONES ESPECIALES

Cecilia Giudice y Paola Scarinci de Delbosco

ILUSTRACIÓN DE TAPA

Nacho Malter

## COMITÉ EDITORIAL (UCA)

Oscar M. Esquisabel

Olga Larre

Francisco Leocata

Marisa Mosto

Luis R. Rabanaque

## CONSEJO ASESOR INTERNACIONAL

Jean Grondin (*Université de Montréal, Canadá*)

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

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

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

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

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

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

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

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

# SUMARIO

TÁBANO 8 (2012)

<i>Presentación</i>	
Guillermo Barber Soler .....	9
<i>Identidad y auto-representación social en Hannah Arendt</i>	
Paolo Terenzi .....	13
<i>Dimensión epistemológica de las observaciones de M. Merleau-Ponty sobre el pensamiento objetivo</i>	
Ariela Battán .....	27
<i>Las puertas de la India. Consideraciones sobre la Indología moderna</i>	
Olivia Cattedra .....	41
<i>La racionalidad en la historia: sentido y contingencia</i>	
Graciela Ralón de Walton .....	61
<i>El conocimiento y sus horizontes. Análisis y comparación del papel de la perspectiva en la gnoseología de...</i>	
Federico Caivano .....	73
<i>Kurt Gödel y San Agustín: platonismo matemático y la existencia de Dios</i>	
Gonzalo Recio .....	83
<i>Algunas consideraciones sobre el fin de la Edad Media y el destino de la civilización contemporánea</i>	
Silvana Filippi .....	97
<i>Instrucciones a los autores</i> .....	109





# PRESENTACIÓN

## PENSAR EL MISTERIO

El misterio es el silencio que precede a la escucha.

Es lo primero, lo inicial, lo originario.

El misterio es fuente que se despliega como alejándose de sí misma, como escondiéndose entre los ecos de su propio alejarse.

Nosotros, los mortales, venimos después.

¿Cómo abarcar con nuestras pequeñas manos, con nuestra visión limitada, con nuestros esquemas racionales, algo que por su propio ser desborda todo esto? Y peor aún: ¿cómo contentar esta sed abierta con lo que nuestras pequeñas manos consiguen aferrar entre sus dedos?

La filosofía siempre fue en gran manera un deseo por aferrar el misterio —¡maravillosa imagen del poseer!—; siempre fue, de diversos modos, una suerte de conquista. Porque el misterio, en definitiva, es algo que *asusta* por lo impredecible, por lo inmanejable, por lo abismal. ¿No da siempre el contacto con el misterio una especie de vértigo? Buscamos, asimos, explicamos, dibujamos un esquema, escribimos un libro: paz al fin; racionalismo; yo.

Pero el misterio no sólo *asusta*, no. Lo más maravilloso del misterio es su capacidad de asombrarnos, de atraparnos: su *magia*. El misterio como tal nos mueve, nos llama, nos sacude y nos convoca. Es el desbordarse de sí, y este desbordarse parece lo que nuestro Anhelado andaba buscando, lo que nuestro desierto pedía llovera.

Lo que desborda se encuentra en lo que desborda; lo que cierra mata lo que desborda. Lo finito encierra a lo infinito en su propio límite, y entonces ya no es infinito. Definir, distinguir, conceptualizar: trazar líneas finitas sobre un trasfondo desbordante.

Valgan los límites para acercar lo misterioso a sí, para hacerlo maleable, para trabajar. Que sean como una ventana, sobre la cual nuestra mirada pueda trascender, sobre la cual podamos salir de nosotros mismos hacia lo que está más allá de la insuperable finitud de nuestro yo. Por eso el

misterio es, en términos lévinasianos, encuentro con un Otro. El misterio es *trascendencia*. Las ideas y el pensamiento, en general, no suelen salir del Mismo, del yo. Como proyecciones de nuestros propios modos, de nuestras propias categorías, de nuestros propios complejos, creemos conocer un mundo que no es, en definitiva, más que un mundo humano. ¿Qué más íbamos a asir, más que lo que tenía el tamaño de nuestras pequeñas manos?

¿Cómo salir de la inmanencia del pensamiento?

¿Acaso pensar el misterio es matarlo?

Quizá, como dijo Kant, pensar sea siempre desplegarlos a nosotros mismos, sea siempre un juego inmanente. Quizá, como dijo Feuerbach, nuestro dios no sea más que una proyección de lo humano. Pensar el misterio puede ser quizá el gran riesgo de traer la trascendencia a la inmanencia; lo cual, dada la imposibilidad del asunto, no es más que eliminar la trascendencia por completo.

Nuestro Dios, el Dios que desborda lo humano, el Dios que es Misterio y que supera toda comprensión, había muerto mucho antes de que Nietzsche reafirmara su certificado de defunción. ¿No lo habíamos matado nosotros, buscando su nombre dentro del lenguaje humano? Lo cierto es que muerto el acceso al misterio, muerta la trascendencia, muere lo humano. El hombre, que es siempre tensión desde sí y fuera de sí, que es siempre apertura, que es siempre y cada vez más hombre, se apaga en la inmanencia, como una vela se apaga entre las manos, o como un hombre puede morir si se cierra al amor. Y cerrados los límites de Dios, elaborados sus conceptos, descritas sus propiedades, sus potencias, sus acciones, se construyó una estructura de la cual el Misterio, espíritu desbordante, desbordantemente se escapa. Aquel primer sueño de los metafísicos, de los antiguos teólogos, de acercarse con la razón a lo divino, al fundamento sobre el cual basamos nuestra vida y nuestras esperanzas, quizá por una impredecible ingenuidad pronto degeneró en el movimiento contrario: ya no era acercar la razón a lo divino, sino hacer un dios a medida de la propia razón.

¿Cómo rescatar entonces aquel misterio?

Para salvar al hombre de la pobreza de su inmanencia, para sacarlo de los límites de su propio yo, es necesario abrirlo. Kant imaginó, en su proyecto crítico, una isla de seguridad en la que el hombre podía vivir tranquilo. A su alrededor se sacudía un mar salvaje, indómito; no había sentido alguno en aventurarse a él. Lo cierto es que la isla existe: ¿cuántos de

nosotros nos refugiamos en ella por miedo? ¿Cuánto de nuestra cultura –la filosofía, la ciencia, la moral– se ha construido sobre esta isla?

Pero el misterio aún brama afuera, y no hay mucho más para hacer en esta isla solitaria, que poco a poco se va poniendo vieja. La endogamia de nuestros pensamientos ya no es más que una seguridad estéril.

Poco a poco, en la filosofía, se van alzando voces que claman por salir de la isla, que revelan su falsedad, su finitud. Para Nietzsche, el dios de la metafísica ha muerto y es necesario romper con él para que se abra un misterio nuevo. Para Bergson, la esterilidad de la razón se encuentra con una intuición renovada, trascendente, capaz de entrar en contacto con la novedad de lo desconocido. Heidegger propondrá callar en la serenidad para dejar hablar al Ser, y Marion denunciará la idolatría de quienes construyeron dioses a su medida, para pensar entonces un Dios que trasciende en Amor. Los ejemplos pueden seguir y seguir, y, si bien se encuentran casos a lo largo de toda la historia, algo en nuestra época sugiere que un pensar abierto se va consolidando como alternativa al racionalismo cerrado que marcó el destino de Occidente. Porque el misterio, que se desborda a sí mismo y nos excede por completo, sólo puede habitar en lo abierto.

Pensar el misterio, entonces, ya no será querer traerlo a nuestros propios modos, cercarlo en nuestras propias estructuras, nombrarlo con nuestro propio lenguaje. Será, por el contrario, des-pensarnos, des-estructurarnos, abrírnos como la lanza abrió aquel pecho en la Cruz, para que el misterio brote como un manantial que nos habita y que vive desde lo profundo nuestra misma vida.

Pensar el misterio será buscar los medios de relacionarnos con su trascendencia desde lo que esa misma trascendencia implica. ¿Será el arte, que resguarda en la presencia la ausencia, por ejemplo, un medio de salvaguardar la profundidad del misterio? ¿Será acaso un pensamiento intuitivo, capaz de ponernos en contacto con algo radicalmente nuevo, lo que nos salve de caer en la inmanencia? ¿Será la Fe?

En este número de la Revista Tábano que hoy hacemos llegar a tus manos, queremos buscar esos medios. Queremos pensar el misterio en sus sutilezas, en sus pliegues, en sus huellas. Queremos darle voz a los filósofos que se atreven a buscar otros medios más abiertos, más profundos, y al mismo tiempo más vitales, de pensar las grandes cuestiones de la filosofía. Ellos se atreven a recorrer, al menos, el borde de aquella isla, donde lo

conocido se encuentra con lo desconocido, donde la verdad está en la tensión sutil del misterio.

Paolo Terenzi, de la Universidad de Bologna, colabora con un artículo, enviado en italiano y traducido por Cecilia Giudice, que explora, de la mano de Hannah Arendt, la compleja frontera de las relaciones humanas, entre la igualdad y la diversidad. A la vez, contamos con cuatro colaboraciones de reconocidas investigadoras de sus respectivas áreas, que gentilmente han enviado sus escritos desde diversos puntos del país: Ariela Battán, de la Universidad Nacional de Córdoba, llevará el pensamiento fenomenológico de Merleau-Ponty al mundo de las ciencias a través de la relación entre objetividad y subjetividad. Olivia Cattedra, de la Universidad FASTA de Mar del Plata, nos introducirá con claridad a los misterios del pensamiento y la tradición de la India. Graciela Ralón, de la Universidad Nacional de San Martín, nos mostrará las sutilezas de la historia y de la vida, que se mueven en el difícil límite entre la necesidad y la contingencia, con la ayuda de una novela de Milan Kundera. Y Silvana Filippi, de la Universidad Nacional de Rosario, cierra la revista con una reflexión histórica sobre la relación siempre influyente entre las ciencias, la filosofía, la teología y la religión. También contamos, como es tradición en nuestra Revista, con dos significativos aportes de alumnos de nuestra Universidad Católica Argentina: Federico Caivano se aventura a pensar los horizontes del conocimiento, en ese espacio abierto todavía demasiado inexplorado que existe entre el escepticismo y la pretensión de una verdad unívoca. Gonzalo Recio, por su parte, traerá algo de novedad al mundo de las matemáticas a través de la noción de incompletud de Gödel, y explorará las implicancias de la misma en un ámbito tan central al hombre como es el de la experiencia de Dios.

Esperamos que esta Revista refleje el amor que ponemos en ella – amor que es siempre trascendencia–, y agradecemos al Departamento de Alumnos y a la Facultad de Filosofía y Letras de nuestra Universidad por haberla hecho posible.

Guillermo N. Barber Soler

Presidente CEF 2012

PAOLO TRENZI

UNIVERSITÀ DI BOLOGNA (ITALIA)

# IDENTIDAD Y AUTO-REPRESENTACIÓN SOCIAL EN HANNAH ARENDT

\* Artículo original enviado en italiano. Traducción de Cecilia Giudice para TABANO.

*Recepción:* Septiembre 2012

*Aceptación:* Octubre 2012

## RESUMEN

El ser humano, para Arendt, se caracteriza por la acción y el discurso, a través de los cuales revela la unicidad de su identidad personal. Por la acción discursiva, el hombre se inserta en un mundo plural, que comparte con otros actores. Luego de recorrer conceptos centrales del pensamiento arendtiano (la novedad del acontecimiento, la libertad, la natalidad, la preexistencia del mundo), el artículo finalmente examina dos notas de la acción: su imprevisibilidad y su irreversibilidad. El remedio a ellas se encuentra, respectivamente, en la capacidad de perdonar y en la capacidad de hacer y mantener promesas. El carácter interpersonal del perdón y la promesa manifiestan que el ser humano es constitutivamente relacional y, a la vez, el valor de la singularidad.

## PALABRAS CLAVE

Hannah Arendt. Auto-representación. Identidad. Acción discursiva.

## RESUMO

O ser humano para Arendt, caracteriza-se pela ação e o discurso, através dos quais revela-se a singularidade de sua identidade pessoal. Pela ação discursiva, o homem está inserido em um mundo plural, que compartilha com outros atores. Após percorrer conceitos centrais do pensamento arendtiano (a novidade do acontecimento, a liberdade, o nascimento, a pre-existência do mundo), o artigo finalmente examina duas notas da ação: sua imprevisibilidade e sua irreversibilidade. O remedio à elas encontra-se, respectivamente, na capacidade de perdoar, e na capacidade de fazer e

manter promessas. A natureza interpessoal do perdão e a promessa manifestam que o ser humano é constitutivamente relacional e, por sua vez, o valor da singularidade.

#### PALABRAS-CHAVE

Hannah Arendt. Auto-representação. Identidade. Ação discursiva.

Para Hannah Arendt, el sello constitutivo de los acontecimientos humanos es la pluralidad: “todos somos iguales, es decir humanos, aunque de modo tal que ninguno es más idéntico a otro que vivió, vive o vivirá”.<sup>1</sup> Los seres humanos son tales porque llevan en sí mismos “el doble carácter de la igualdad y de la distinción”.<sup>2</sup> Lo idéntico en el hombre emerge sólo a fuerza de su distinción, así como la distinción recibe sentido de la presencia de la identidad. La verdadera singularidad no niega sino que postula la multiplicidad, y la verdadera diferencia se nutre de la relación. El concepto de pluralidad no indica solamente la realidad de una multitud de seres humanos, sino más bien el hecho de que esta multitud esté compuesta de seres que son distintos y se distinguen entre sí, que están dotados de una identidad propia y singular y de la capacidad de manifestarla. La pluralidad es, por tanto, aquello que posibilita tanto el discurso como la acción, pues “si los hombres no fuesen iguales, no les sería posible ni siquiera comprenderse entre sí ni comprender a los propios predecesores, ni hacer progresos para el futuro”; por otro lado, “si los hombres no fuesen diferentes, y cada uno distinto de otro que existe, existió o existirá, no habría necesidad ni del discurso ni de la acción para comprenderse mutuamente”.<sup>3</sup>

La pluralidad es realmente efectiva allí donde se da un espacio común para la acción y para el discurso.<sup>4</sup> Para Arendt, el ser humano es un ser racional en tanto que es un ser lingüístico y social. A continuación serán tratados estos aspectos, estrechamente interrelacionados entre sí, que caracterizan la condición humana. Ante todo, acción y discurso, que “revelan cierta unicidad en la distinción”,<sup>5</sup> se presentan interrelacionados. Sin el discurso, la acción no sería un gesto plenamente humano, porque carecería de un agente. Estaríamos no ya frente a una revelación, cuanto a una marcha mecánica privada de sentido y de profundidad. Sólo el gesto acompañado de una palabra que anuncia, despliega y comenta atribuye plena relevancia a la manifestación.

El discurso, entonces, no es algo secundario, ni falso, en el ámbito de la praxis, sino que desempeña un papel primario. No obstante, es

característica la concepción que tiene Arendt del contexto en que se desarrolla la recíproca auto-representación de los sujetos:<sup>6</sup> la acción y el discurso se desarrollan *entre* los hombres en un espacio relacional.<sup>7</sup> Este espacio no es ni el espacio natural ni un espacio tangible, compuesto por objetos (el cual sería, en todo caso, el espacio propio del trabajo y del obrar), sino que se trata del espacio que se crea entre los hombres que interactúan y se comunican unos con otros. A semejante espacio se añade así una nueva dimensión, irreducible a la primera; una dimensión que recubre el ser bruto de los objetos y que consiste en gestos y discursos.

En esta dinámica, lo característico no son tanto los individuos considerados como entidades autónomas y autorreferenciales,<sup>8</sup> cuanto la relación, el nexo que hay entre éstos; es este el motivo por el cual, según Arendt “el sentido común ocupa un puesto elevado en la jerarquía de la clase política”.<sup>9</sup> Este nuevo ser-con que se constituye en el actuar y en el discurso crea un entramado no menos real que el del mundo de las cosas, que se encuentran visiblemente en común; un espacio que supera el mundo objetivo, por estar unido a él de modo esencial.

Cabe todavía subrayar, como lo hace Dal Lago, que “aun atrapado en la red del *common sense*, del diálogo y de la interacción con los otros agentes, el individuo nunca llega a ser totalmente absorbido”.<sup>10</sup>

Una de las tentaciones recurrentes en la historia de la cultura es, propiamente, la de destruir la pluralidad. La tradición filosófica, en su búsqueda del Principio, del Uno, a menudo ha eliminado todo lo que no puede reducirse a proyecto o a síntesis abstracta. En más de una ocasión, Arendt denuncia los llamados “prejuicios filosóficos: con respecto a la pluralidad, al ser-con, y a las opiniones”.<sup>11</sup> Los mismos peligros que acechan el pensamiento se trasladan al plano político, donde el totalitarismo constituye la expresión suprema del intento de extirpar la huella de la pluralidad de los acontecimientos humanos. Hay otra amenaza trágica y cruenta del totalitarismo, a la cual Arendt ha dedicado uno de los análisis más lúcidos y agudos, que es todavía más sutil y nociva para la pluralidad. Se trata del igualitarismo masificante, que ya había sido identificado por Tocqueville como uno de los posibles lados oscuros de la democracia moderna. Los hombres, según Arendt, y esto constituye una verdadera paradoja, no nacen iguales, sino que “devienen” tales; y en esto consiste la tarea del derecho. En efecto, bajo ciertos aspectos cada uno nace como un ser único e irreducible a los demás; sin embargo, las instituciones tienen el poder

de reconocer que por debajo de esta individualidad se esconde un elemento común e insustituible. Por un lado, entonces, se han de prevenir los peligros del igualitarismo; por otro lado, debe evitarse también el extremo opuesto, el cual hace de los hombres seres tan distintos e incommensurables hasta llegar a una situación de incomunicabilidad y de pérdida de comunión. La preocupación de Arendt consiste en mantenerse en esta línea intermedia y poder clarificar al máximo la noción de pluralidad, esencial para entender su concepción de la sociedad.

Los individuos se hallan en una condición que es al mismo tiempo inmanencia y trascendencia del mundo humano sobre el mundo natural, una condición que se manifiesta en toda su originalidad cuando Arendt afirma que “acción y discurso”, por tener como protagonistas a sujetos que son también de algún modo “objetos” con una constitución física bien definida, “no dejan, a diferencia de la obra, dentro de sí resultados o productos finales tangibles”.<sup>12</sup> La acción arendtiana se incluye en la categoría aristotélica de *práxis* y no en la de *poiésis*. En la antigüedad se planteaba como ejemplo para distinguir estas dos modalidades del actuar humano la diferencia entre tocar una flauta y construir una nave. Para construir una nave se utiliza material, se ejercita una acción y únicamente al término de la acción se podrá evaluar la calidad del agente como artesano. El resultado final de la actividad es un producto en el cual se objetiva el proceso de construcción. En el caso de tocar una flauta sucede lo contrario. De esta actividad puede decirse que es buena o mala solamente mientras se la está ejecutando, y cuando finaliza su ejecución, no queda más que un recuerdo.<sup>13</sup> El término de esta actividad no consiste tanto en un producto, cuanto en el acto mismo de tocar. Lo que importa no es el resultado final, sino la acción misma. Es significativo observar que, según Arendt, no obtener un resultado final no es sinónimo de no obtener resultado alguno, o de que no se produzcan cambios o consecuencias apreciables (más bien, cada acción es, en cierto modo infinita, en su alcance y en los efectos que tiene en la historia). Que el fin de la acción sea la acción misma significa sin más que la razón de ser de esa acción es poner al hombre en relación y crear un espacio no objetivable.

La acción y el discurso son el modo a través del cual el sujeto revela su propio ser y, por tanto, son instancias privilegiadas para buscar una comprensión inicial de éste: “actuando y hablando, los hombres muestran lo que son, revelan activamente la unicidad de su identidad personal, y de esta forma hacen su aparición en el mundo humano”.<sup>14</sup> A través de la acción discursiva, el hombre se inserta en el mundo y, manifestando a los otros la



propia identidad, se manifiesta como ser político. Para Arendt, vivir y actuar significa “ser presos de un impulso a la auto-representación”,<sup>15</sup> pero el hombre está por entrar en una escena donde el drama ya está aconteciendo: “así como el actor necesita del escenario, del elenco y de los espectadores para hacer su aparición”, así también “cada ser viviente necesita de un mundo que hace las veces de escenario para la propia manifestación, de sus semejantes para recitar con ellos su guión, de los espectadores para que su existencia sea aprobada y reconocida”.<sup>16</sup> Este revelarse tiene tres características que lo definen. En primer lugar, para realizarse necesita de un espacio de presentación: el presentarse del “quién” emerge sólo cuando se está junto con otro. En segundo lugar, el revelarse no es algo de lo que se puede disponer voluntariamente. Podemos, en otros términos, decidir si mostrar o esconder nuestras cualidades, nuestros defectos o nuestras habilidades, que Arendt llama el “qué” somos, mas no es posible hacer eso con el manifestarse implícito en la acción.<sup>17</sup> En el mero ser junto con otro emerge el “quién” somos y esto sucede a pesar de nuestras intenciones afectivas. Puede ocurrir, sin embargo, que el discurso se reduzca a pura habladuría, y pierda su capacidad reveladora pasando a ser mera actividad productiva. Cuando los hombres dejan de ser-con y se ponen “en contra” o “a favor” de alguien, la comunicación termina asumiendo inevitablemente una connotación ideológica: se busca alcanzar un objetivo con los medios más adecuados.

Para comprender una situación como la que acabamos de describir, es claro que no se puede recurrir a un conocimiento de tipo lógico-matemático: el ser humano es intrínsecamente un ser indefinible, y la acción recubre una suerte de intangibilidad. Se revela decisiva en tanto que concierne a los asuntos humanos la fuerza cognoscitiva de la comprensión<sup>18</sup> que, como hemos observado ya en la primera parte, caracteriza el método de Arendt. Para el pensamiento formal, el actuar del yo permanece siempre inefable; en otros términos, la conciencia del yo no puede volverse ciencia del yo: de hecho,

“en el momento en que queremos decir «quién» es cada uno de nosotros, el lenguaje nos desvía haciéndonos decir «qué cosa» es; nos encontramos atrapados en una descripción de las cualidades que comparte necesariamente con sus semejantes, empezamos a describir un tipo o un «carácter» en el viejo sentido del término, con el resultado de que su específica unicidad se nos escapa”.<sup>19</sup>

La modalidad cognoscitiva de las cosas se manifiesta inadecuada para responder a la gran pregunta por la condición humana, a la cuestión del hombre mismo. En esta tentativa nos encontramos siempre con una dificultad: nosotros los hombres, que “podemos conocer, determinar y definir la esencia natural de todas las cosas que nos circundan, de todo aquello que no somos”, probablemente “jamás podamos estar en condiciones de hacer lo mismo con nosotros mismos: sería como saltar sobre la propia sombra”.<sup>20</sup> Cada hombre singular posee una identidad definida que no puede ser trastocada por ninguna otra y que tiene una expresión verbal unívoca. Sin embargo, aun cuando se abre una vía de acceso al misterio del hombre a través del discurso y de la acción, es necesario añadir que en cada paso que damos nos encontramos frente a la “imposibilidad, por decirlo así, de cristalizar en palabras la esencia viviente de la persona tal como se muestra en el flujo de la acción y del discurso”.<sup>21</sup>

Con la palabra y con el actuar nos introducimos en el mundo humano, y esta inserción es como un segundo nacimiento. Esta inserción se impone por la necesidad, como el trabajo, y no es buscada por la utilidad, como el obrar. Según la autora, en el mundo griego la actividad humana por excelencia no era el trabajo o la producción, sino más bien la actividad política en sentido teórico. El gesto viviente y la palabra hablada son las más grandes realizaciones de que es capaz el ser humano. A la luz de esta convicción, Arendt hace una crítica decisiva a dos formas de pensar. Reevaluando el actuar libre y plural, la autora denuncia la sobredimensión del trabajo presente en Marx y en la tradición occidental moderna.

En tanto que es una modalidad fundamental del ser humano, el actuar tiene un carácter originario: por su autonomía, el actuar auténtico es capaz de transformar, dando inicio a algo nuevo e imprevisto, y esto se define principalmente por la categoría de posibilidad. Su impulso brota de aquel comienzo que se identifica con nuestro nacimiento, en el cual reaccionamos iniciando algo nuevo por nuestra propia iniciativa:

“actuar, en el sentido general del término, significa tomar la iniciativa, comenzar [...], poner algo en movimiento [...]. Y porque somos *initium*, principiantes e iniciadores gracias al nacimiento, los hombres podemos tomar la iniciativa, estamos preparados para la acción”.<sup>22</sup>

Son pocos los autores que como Arendt remarcan la dimensión del imprevisto y de la sorpresa como fundamentales en los acontecimientos humanos. Cada comienzo, cada acto libre es algo nuevo que sucede sin que

podamos preverlo, sin que podamos deducirlo del pasado o de la actualidad.<sup>23</sup> Esta novedad presente en la acción se confirma siempre a pesar de todo lo que podamos elaborar, incluso en virtud de sofisticados modelos estadístico-matemáticos, lo nuevo aparece siempre al modo de un milagro. Lo imprevisto, según Arendt, es el entramado de la realidad y no sólo esto: emerge así un elemento nuevo, en lo que se refiere a la realidad humana, pero por la realidad en cuanto tal.<sup>24</sup> El origen mismo de la tierra dentro del universo es desde el punto de vista científico improbable, es decir que sería extremadamente difícil para nosotros preverlo, y lo mismo se puede decir de lo que respecta al originarse de la vida orgánica a partir de procesos inorgánicos o del origen de la especie humana a partir de la vida inorgánica. Desde el punto de vista de los procesos que irrumpen necesariamente, estos eventos pueden ser considerados un milagro, y más aún la acción humana que interrumpe el inexorable curso automático de la vida cotidiana.<sup>25</sup> La muerte física, la ley más cierta e implacable de la vida, y la muerte habitual serían las consecuencias derivadas de una vida en la que todo fuese previsible.

Para Arendt,

“el milagro que preserva al mundo, la esfera de las actividades humanas, de su ruina natural es, en definitiva, el acontecimiento de la natalidad, en el cual está ontológicamente radicada la facultad de actuar. Es, en otras palabras, el nacimiento de nuevos hombres y el nuevo comienzo, la acción de la cual ellos son capaces en virtud de nacer. Sólo la plena experiencia de esta capacidad puede conferir a las cosas humanas la fe y la esperanza”.<sup>26</sup>

El nexo que une natalidad, actuar y libertad es, no obstante, muy estrecho: propiamente en virtud de nacer, más bien, paradójicamente, propiamente en virtud de no haberse hecho a sí mismos, la característica que define la existencia de los hombres en el mundo es la libertad, en tanto que los hombres no son libres porque se hagan solos, pues si se hubieran dado el ser a sí mismos, habrían podido predecirse y así habrían perdido su libertad. Ésta no se identifica, ante todo, con una propiedad interior, el libre albedrío, sino con la capacidad de recomenzar cualquier cosa. Por tanto, no se trata solamente de que el hombre “posea” la libertad, sino, más bien, que aparece con él por primera vez la libertad misma. La aparición del hombre es aún más extraordinaria respecto de la aparición del mundo, puesto que no es el comienzo de algo sino de alguien, que es a su vez iniciador de otras cosas. Cada hombre, creado como singularidad, constituye un nuevo comienzo en virtud de su nacimiento. Con la creación del hombre entró en el mundo el

principio del comienzo, en cuya esencia reside el hecho de que “algo nuevo pueda comenzar sin que podamos preverlo en base a sucesos precedentes”.<sup>27</sup> No sólo esto, sino que además, en los asuntos humanos lo nuevo se verifica siempre a pesar de la tendencia imperante de las leyes estadísticas y de su probabilidad, “lo nuevo, por tanto, aparece siempre al modo de un milagro”.<sup>28</sup> Los acontecimientos, por definición, son cosas que ocurren y que interrumpen los procesos de rutina, el itinerario fatal, por lo cual “el curso de la vida humana que va directo hacia la muerte conduciría inevitablemente cada realidad humana a la ruina y a la destrucción” si no interviniera en ellos la capacidad humana de iniciar algo nuevo, que constituye “una persistente invitación a recordar que los hombres, aun cuando deben morir, no nacen para morir sino para dar comienzo”.<sup>29</sup>

Hasta este momento fueron expuestos algunos aspectos de la condición humana que tienen como emblema la posibilidad de dar inicio, de participar y continuar la creación, podría decirse en términos teológicos. La acción es un nuevo comienzo que manifiesta un ser personal no objetivable y es expresión de la libertad del hombre.

La teoría de la acción arendtiana presenta todavía aspectos de pasividad sobre los cuales conviene dirigir la atención. En primer lugar, los hombres hacen su aparición en un escenario preparado de antemano para ellos: vienen a formar parte de un mundo que preexistía antes de su nacimiento y continuará existiendo aun después de su partida. Los hombres son seres condicionados: cada cosa con la que entran en contacto se convierte inmediatamente en una condición en su existencia. De hecho, la acción no surge de la nada, no es un acto exclusivamente creador sino que debe contar con un contexto que le es dado previamente, recae en un entramado de relaciones humanas ya existente. Asimismo, en un segundo aspecto, la acción no es autorreferencial, ni con respecto al contexto inicial, ni con respecto a su término: ocasionalmente alcanza su objetivo, o raramente lo alcanza a través de los caminos previstos.<sup>30</sup> Las historias humanas, forjadas por las acciones, y los finales de esas historias, revelan un agente que no es propiamente el autor de las historias mismas: los acontecimientos humanos no son artefactos y no pueden ser “producto” al modo en que lo es un artefacto.<sup>31</sup> El hombre, en todo caso, es el que inicia una historia como sujeto, más que como autor (a lo sumo puede ser un co-autor). A estos datos se le agrega otro que complica ulteriormente el cuadro. Cada historia a la cual un acto da comienzo está al mismo tiempo compuesta por actos acabados e inmediatos. Las consecuencias son ilimitadas, porque toda

acción, cualquiera sea su origen, se inserta en un *medium* en el que cada acción genera una reacción en cadena, y donde cada proceso es causa de nuevos procesos. Puesto que la acción se refiere a seres capaces a su vez de actuar, la reacción, además de ser una respuesta, es siempre una nueva acción que comienza algo propio e influye autónomamente sobre lo demás. Una vez puesto en el ser, el actuar asume una existencia autónoma, y eso no se puede deshacer: sus consecuencias incontrolables pueden tener una duración indefinida. A partir de estos factores, resulta claro para Arendt que no se puede estudiar la realidad humana como se estudia la realidad natural. La intersubjetividad y la iniciativa recíproca son constituyentes del actuar humano y de ellas derivan la imprevisibilidad, la irreversibilidad y la ilimitación. El actuar, trascendiendo al menos en parte los condicionamientos del ambiente, no puede ser analizado con parámetros deterministas. Se vuelve a encontrar aquí la misma apertura y humildad del intelecto humano que es una de las constates del horizonte epistemológico arendtiano. Humildad como aceptación de lo dado del mundo y como reconocimiento de algo que trasciende el orden rígido de la naturaleza y de sus leyes: el ser humano permanece para los demás seres humanos y para sí mismo, en última instancia indescifrable. Considerar su manifestación en el mundo como una serie lineal, “examinar la forma de calcular las consecuencias, significa eliminar el elemento de lo inesperado, el suceso mismo, puesto que sería irrazonable e irracional esperar aquello que no es sino una infinita improbabilidad”; pero esta opción se revela, entonces, irrazonable porque “el suceso constituye el verdadero material de la realidad en el ámbito de las cosas humanas, donde lo improbable ocurre regularmente”, por tanto “no se puede no tener en cuenta lo incalculable”.<sup>32</sup>

La imprevisibilidad de la acción y la irreversibilidad exponen al hombre a riesgos, hacen de la praxis humana una historia cuyo final todavía está por escribirse. Quien actúa no es capaz de dominar todos los resultados de su acción y, en efecto, puede desencadenar consecuencias no deseadas o no previstas. Esta situación de inseguridad es generada, como hemos dicho, por la imposibilidad de prever todas las consecuencias de nuestros actos,<sup>33</sup> por la inconstancia del corazón humano. Por un lado, el hombre no es el único amo de lo que ha puesto en marcha, y por otro, no puede ni siquiera confiar absolutamente en sí mismo. En el primer caso, queramos o no, ponemos en marcha algo de lo que no somos del todo conscientes. Frente a una situación como esta, se arriba a una paradoja. Por una parte, la acción es la expresión más alta de la libertad del hombre, de su capacidad de

interrumpir el curso determinado de las cosas; pero, por otra parte, la acción termina siendo la instancia de la no-libertad. Los hombres siempre se han topado con esta ambivalencia, y hubo quienes, como los estoicos, han adoptado la solución del no-actuar. Pero en este caso el remedio es peor que la enfermedad, pues se paga con un alejamiento patológico de la realidad. Arendt descarta incluso otras dos soluciones: sostener que el hombre no es libre porque el actor no es el dueño último de sus actos; afirmar que la soberanía humana es posible dado el hecho ineludible de la libertad. En otras palabras, Arendt se introduce en la búsqueda de una perspectiva que abarque tanto la libertad del actuar como la falta de soberanía (absoluta) del hombre sobre el curso de sus acciones.

Las soluciones a esta aporía se pueden encontrar, según Arendt, en la potencialidad misma de la acción. El remedio contra la irreversibilidad consiste en la capacidad de perdonar; el remedio contra la imprevisibilidad consiste en la capacidad de hacer y mantener promesas.<sup>34</sup>

Sin la posibilidad del perdón, de ser perdonado, y relevado de las consecuencias de lo que se ha hecho, el hombre estaría de algún modo bloqueado, estancado: “nuestra capacidad de actuar estaría limitada a un solo gesto del cual no podríamos más, permaneceríamos víctimas de sus consecuencias para siempre”.<sup>35</sup> El perdón es lo opuesto a la venganza, una reacción natural, automática, hacia una ofensa sufrida. Al contrario de la venganza, que puede ser de algún modo prevista o calculada, “el acto de perdonar no puede ser nunca previsto, es la única reacción que actúa de manera inesperada y que lleva en sí, al ser una reacción, algo del carácter original de la acción. Perdonar, en otras palabras, es la única reacción que no se limita a re-actuar, sino que actúa de manera novedosa e inesperada”.<sup>36</sup>

El segundo remedio contra la fragilidad del actuar humano está constituido por la capacidad de realizar promesas. La promesa, sostiene Arendt, es una suerte de memoria de la voluntad. Si no se está atado al cumplimiento de la promesa, no seríamos capaces ni siquiera de mantener nuestra identidad, seríamos guiados sin dirección por las tinieblas de nuestra interioridad. Bien visto, aún en este caso, el actuar —en forma de prometer— refiere a la dimensión intersubjetiva.

Ya el perdón, ya la promesa, dependen de la pluralidad, de la presencia y del actuar de los otros: nadie, en efecto, puede perdonarse a sí mismo y nadie puede prometer en soledad. Las soluciones a las aporías del actuar sacan a la luz que para Arendt el ser humano es constitutivamente

relacional, pero en un modo en que valora la singularidad y la unicidad. Concluyendo, entonces, lo señalado por Arendt abre un camino privilegiado para comprender la acción social fuera de los paradigmas sociológicos dominantes en la modernidad: el hombre “hipersocializado” es el hombre “hiposocializado”.<sup>37</sup> Es ciertamente este, empero, un camino inaccesible y rico en dificultad, aunque es un camino que hoy más que nunca debemos recorrer si queremos escapar del laberinto de la post-modernidad.<sup>38</sup>

<sup>1</sup> ARENDT, H., *The Human Condition*, University of Chicago Press, Chicago, 1958; trad. italiana: *Vita activa*, trad. FINZI, S., Bompiani, Milano, 1988.

<sup>2</sup> *Ibid.*, 127.

<sup>3</sup> *Ibid.* Una lectura muy interesante de la dinámica social moderna a la luz de la cuestión de la relación y de la pluralidad se ofrece en DONATI, P., *La cittadinanza societaria*, Laterza, Roma-Bari, 2000.

<sup>4</sup> La existencia de una esfera pública depende, ciertamente, de dos cosas: la natalidad, a través de la cual la presentación y el discurso se vuelven posibles, y la pluralidad, que es el lugar del obrar discursivo.

<sup>5</sup> ARENDT, *The human condition*, 128.

<sup>6</sup> MORANDI, E., “«Vita activa»: l'azione come antropofania in Hannah Arendt”, en: BELARDINELLI, S., (ed.), *Teorie sociologiche dell'azione*, FrancoAngeli, Milano, 1999.

<sup>7</sup> Es interesante notar que “según Arendt, este espacio público donde lo común encuentra *lugar* y *sentido* es dejado de lado por la modernidad, aun siendo, paradójicamente, su verdad más íntima” (DELRUELLE, E., *Le consensus impossible. Le différend entre éthique et politique chez H. Arendt et J. Habermas*, Ousia, Bruxelles, 1993). Para Arendt, el espacio público, el mundo, es un “*en-entre* que une y separa a los hombres al mismo tiempo” (ARENDT, *The human condition*, 39. La esfera pública, en tanto mundo común, nos reúne e incluso, por decirlo así, nos previene de caer unos encima de otros. Donati, de modo similar, se refiere a la relación social como “*realidad inmaterial (espacio-temporal) de lo interhumano*, o sea, algo que está entre los sujetos agentes, y que –como tales– “constituye” el orientarse y hacer recíproco, para distinguirlo de lo que está *en* los actores singulares –individuales o colectivos– considerados como polos o términos de la relación. Esta «realidad entre», compuesta de elementos «objetivos» y «subjetivos», es la esfera en la cual se definen tanto la separación como la integración de los individuos respecto de la sociedad: dependerá de esta realidad (la relación social en la que el sujeto se encuentre) en qué forma, medida y cualidad el individuo pueda destacarse o involucrarse respecto de los otros sujetos más o menos próximos, respecto de las instituciones y respecto de la dinámica de la vida social en general” (DONATI, P., “La società come relazione: i fenomeni sociali e la loro conoscenza sociologica”, en: DONATI, P., (ed.), *Sociologia. Una introduzione allo studio della società*, Cedam, Padova, 2006, 8.).

<sup>8</sup> Sobre el intento de superar en sociología un individualismo de tipo economicista, se remite a los análisis contenidos en: HIRSCHHORN, M. (ed.), *L'individuo social. Autres réalités, autre sociologie?*, Pal, Québec, 2007; y: BELARDINELLI, S., “La polarità antropologica individuo-comunità. Prospettiva sociologica”, en: S. BELARDINELLI et al. (ed.), *Sul buon governo*, Marcianum Press, Venezia, 2008, 15-38.

<sup>9</sup> ARENDT, *The Human Condition*, 153-4.

<sup>10</sup> DAL LAGO, A., “Il pensiero plurale di Hannah Arendt”, *Aut Aut*, nos. 239-240 (1990), 7. Sobre la sociología del sentido común, además de: TEREZI, P., *Per una sociologia del senso comune*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2001; remitirse a los estudios de: SANTAMBROGIO, A., *Il senso comune. Appartenenze e rappresentazioni sociali*, Laterza, Roma-Bari, 2006; y de: JEDLOWSKI, P., *Il sapere dell'esperienza. Fra l'abitudine e il dubbio*, Carocci, Roma, 2010.

<sup>11</sup> ARENDT, H., *Was ist Politik? Aus dem Nachlass*, Piper, München, 1993; trad. italiana: *Che cos'è la politica?*, trad. LUDZ, U., Comunità, Milano, 1997, 155.

<sup>12</sup> ARENDT, *The Human Condition*, 133.

<sup>13</sup> El prevalecer del segundo tipo de acción es una de las causas de lo que SIMMEL (“Concetto e tragedia della cultura”, en: SIMMEL, G., *Arte e civiltà*, Isedi, Milano, 1976, 83-109) ha llamado “tragedia de la cultura” y que representa uno de los resultados de un cierto modo de entender la modernidad.

<sup>14</sup> ARENDT, *The Human Condition*, 130.

<sup>15</sup> ARENDT, H., *The Life of the Mind*, Harcourt Brace, New York, 1978; trad. italiana, *La vita della mente*, trad. ZANETTI, G., il Mulino, Bologna, 1986, 101.

<sup>16</sup> *Ibid.*, 102.

<sup>17</sup> El tema de la estrategia en la representación del sí es analizado de un modo paradigmático por GOFFMAN, E. (*La vita quotidiana come rappresentazione*, il Mulino, Bologna, 1969). En referencia al renovado interés de la sociología contemporánea sobre la cuestión de la performance se remite, en cambio, a ALEXANDER, J.; GIESEN, B.; MAST, J. (eds.), *Social Performance: Symbolic Action, Cultural Pragmatics, and Ritual*, Cambridge University Press, Cambridge, 2006.

<sup>18</sup> En el atávico debate entre “explicación” y “comprensión” de las ciencias sociales, sobre el cual no vamos a detenernos ahora, ARENDT (“Comprensione e politica”, en: ARENDT, H., *La disobbedienza civile e altri saggi*, Giuffrè, Milano, 1985, 89-111) privilegia sustancialmente un enfoque comprensivo porque lo considera más adecuado para tratar las cuestiones humanas y sociales.

<sup>19</sup> ARENDT, *The Human Condition*, 132.

<sup>20</sup> *Ibid.*, 9-10.

<sup>21</sup> *Ibid.*, 132.

<sup>22</sup> *Ibid.*, 128.

<sup>23</sup> ARENDT nota incluso que “de la mayor parte de nuestros actos se ocupan los hábitos, del mismo modo en que de la mayor parte de nuestros juicios... los prejuicios” (*The Life of the Mind*, 347).

<sup>24</sup> Cf. ARENDT, *Was ist Politik?*, 24 y ss.

<sup>25</sup> Para un análisis sociológico del tema del evento en la obra de Arendt, se recomiendan las consideraciones llevadas a cabo por VAZQUEZ, R., “Thinking the Event with Hannah Arendt”, *European Journal of Social Theory*, vol. I (2006), 43-57.

<sup>26</sup> ARENDT, *The Human Condition*, 182.

<sup>27</sup> *Ibid.*, 129.

<sup>28</sup> *Ibid.*

<sup>29</sup> *Ibid.*, 128-129.

<sup>30</sup> Esta convicción de ARENDT es la base de la crítica que HAYEK, F.A. VON (*La presunzione fatale. Gli errori del socialismo*, Rusconi, Milano, 1997, 93-102) ha hecho al constructivismo que empapa la mentalidad moderna y las ciencias sociales. Según Hayek, la acción consciente de una multiplicidad de personas da lugar a resultados imprevistos. Imprevisibilidad de la acción, heterogénesis de los fines, crítica del racionalismo cartesiano y del historicismo, son



algunas de las fortalezas de la posición de Hayek que encuentran eco, si bien en el interior de un horizonte histórico de referencia diferente, en la obra de Arendt.

<sup>31</sup> Para hacer una crítica al constructivismo social, ver HAYEK, F.A. VON (*L'abuso della ragione*, Seam, Roma, 1997). El autor muestra cómo ya en el siglo XVII francés se desarrollara la pretensión cientificista de extender los métodos de las ciencias naturales a las ciencias sociales y de encontrar las leyes del desarrollo histórico. Los ingenieros sociales, haciendo un verdadero *abuso de la razón*, intentan imprimirle una dirección consciente a la historia y controlar *en su totalidad* el desarrollo de la sociedad. Este intento que Hayek llama “racionalismo constructivista” lleva, no obstante, a la destrucción de la libertad. Luhmann explica la postura constructivista de un modo emblemático: “Una teoría de la sociedad moderna [...] no consideraría sus limitaciones como dadas por la «naturaleza» o la «esencia» de su objeto, más bien debería construir las ella misma. Ese sería su método [...] Si esto... tendríamos una sociedad que se describe a sí misma con ayuda de la sociología. ¿Y qué sería el derecho? Propiamente, nada” (LUHMANN, N., “Come stanno le cose? Cosa ci sta dietro? Le due sociologie e la teoria della società”, *Teoria sociologica*, vol. II (1993), 127. Más sobre estos temas en: HABERMAS, J.; LUHMANN, N., *Teoria della società o tecnologia sociale?*, Etas Kompass, Milano, 1978.

<sup>32</sup> ARENDT, H., *Tra passato e futuro*, Garzanti, Milano, 1991, 223.

<sup>33</sup> Esta imposibilidad se acentúa en la sociedad global contemporánea. Para una lectura sociológica de esta dinámica, ver: LUHMANN, N., *Sociologia del rischio*, Bruno Mondadori, Milano, 1996; y: BECK, U., *Conditio Humana. Il rischio nell'età globale*, Laterza, Roma-Bari, 2008.

<sup>34</sup> Es curioso que Arendt, cuando reflexiona sobre el perdón, no traiga a colación explícitamente el tema del don, que ha cumplido un papel importante en el curso del siglo XIX. Muchos estudiosos que buscan superar un modelo de actor social positivista y utilitarista han terminado partiendo de Mauss para devolver la centralidad a la temática del don. Ver por ejemplo el significativo estudio sistemático que hace CAILLÉ, A., *Théorie anti-utilitariste de l'action. Fragments d'une sociologie générale*, La Découverte, Paris, 2009.

<sup>35</sup> ARENDT, *The Human Condition*, 177.

<sup>36</sup> Ibid.

<sup>37</sup> ARCHER, M., *Being Human. The Problem of Agency*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000; trad. italiana: *Essere umani. Il problema dell'agire*, trad. ZANNA, P., Marietti, Genova-Milano, 2007.

<sup>38</sup> Otra bibliografía utilizada para este trabajo fue: ANTONINI, E., “«Initium ut esset creatus est homo: l'attenzione per la persona nell'opera di Hannah Arendt””, en: GRUPPO SPE (ed.), *Verso una sociologia per la persona*, FrancoAngeli, Milano, 2004; ARENDT, H., *The Origins of Totalitarianism*, Harcourt, Brace and Co, New York, 1951; GOFFMAN, E., *La vita quotidiana come rappresentazione*, il Mulino, Bologna, 1969; PANEbianco, A., *L'automa e lo spirito. Azioni individuali, istituzioni, imprese collettive*, il Mulino, Bologna, 2009; SCHUDSON, M., “Come funziona la cultura: prospettiva dello studio dei media”, en: SANTORO, M.; SASSATELLI, R. (eds.), *Studiare la cultura. Nuove prospettive sociologiche*, il Mulino, Bologna, 2009, 115-142; TERENCE, P., “La persona tra senso comune e riflessività”, en: ALLODI, L.; GATTAMORTA, L. (eds.), *Persona in sociologia*, Meltemi, Roma, 2008, 188-208; WALSH, P., “Hannah Arendt. Sociology and Political Modernity”, *Journal of Classical Sociology*, vol. III (2008), 344-366.



ARIELA BATTÁN HORENSTEIN

CONICET  
UNIVERSIDAD NACIONAL DE CÓRDOBA

# DIMENSIÓN EPISTEMOLÓGICA DE LAS OBSERVACIONES DE M. MERLEAU-PONTY SOBRE EL PENSAMIENTO OBJETIVO

*Recepción:* Abril 2012  
*Aceptación:* Agosto 2012

## RESUMEN

En epistemología el nombre de M. Merleau-Ponty suele ser ignorado. Este trabajo busca remediar ese desconocimiento, situándolo en el contexto de la naturaleza de lo que se denomina *epistemología francesa*. Reivindica las consideraciones del fenomenólogo francés acerca del “pensamiento objetivo”. Adicionalmente, busca deshacer lo que la autora llama el *dictum foucaultiano*, según el cual la fenomenología de tipo merleau-pontyana que queda relegada a ser una filosofía que no llegó al ámbito de la racionalidad y el saber.

## PALABRAS CLAVE

Merleau-Ponty. Epistemología francesa. Pensamiento objetivo.

## RESUMO

Em epistemologia o nome de M. Merleau-Ponty é frequentemente ignorado. Este trabalho procura remediar esta ignorância, colocando-o no contexto da natureza do que é chamado *epistemologia francesa*. Reivindica as considerações do fenomenólogo francês sobre o “pensamento objetivo”. Além disso, procura desfazer o que a autor chama de *dictum foucaultiano*, segundo o qual a fenomenologia de Merleau-Ponty fica confinada a uma filosofia que não atingiu o nível de racionalidade e conhecimento.

## PALABRAS-CHAVE

Merleau-Ponty. Epistemologia francesa. Pensamento objetivo.

“Nuestro objetivo no consiste en oponer a los hechos coordinados por la ciencia objetiva un grupo de hechos que —ya se les llame ‘psiquismo’, ‘hechos subjetivos’ o ‘hechos interiores’— ‘se le escapan’, sino en demostrar que el ser-objeto y el ser-sujeto... no constituyen una alternativa, que el mundo percibido queda más acá o más allá de la antinomia...”

M. Merleau-Ponty  
*Lo Visible y lo Invisible*

## 1. INTRODUCCIÓN: INTERROGANTES Y PRESUNCIONES

La inquietud que motiva el presente trabajo se enmarca en un contexto general de preocupaciones orientadas a pensar el lugar que ocupan en el contexto de la epistemología contemporánea las reflexiones de M. Merleau-Ponty sobre la ciencia. El planteo de esta cuestión no puede hacerse, sin embargo, de manera aislada sino que requiere previamente introducir algunas preguntas acerca de la naturaleza y alcance de lo que se denomina *epistemología francesa*, como una manera de contextualizar la inquietud y otorgarle relevancia. Quien se asoma en ese ámbito de estudio y trabajo que constituye la *epistemología francesa*, no sin sorpresa, puede observar la vitalidad de las discusiones, la variedad de posiciones y el surgimiento desde hace algunos años de un impulso de investigación que asume de manera crítica un estado de cosas supuestamente consolidado.

Esto se ve con contundencia reflejado, por ejemplo, en los estudios que están llevando adelante y también promoviendo C. Chimisso, A. Brenner y J. Gayon.<sup>1</sup> Estos autores se encuentran empeñados en la tarea de reinterpretar la epistemología francesa y rescatar figuras de las primeras décadas del siglo XX olvidadas en la reconstrucción oficial,<sup>2</sup> a favor de la cual se puede alegar, sin embargo, que ha ofrecido importantes aportes para entender las relaciones entre filosofía y ciencia en pensadores de la talla de G. Bachelard y G. Canguilhem.

La mencionada empresa de revisión histórico-filosófica se encuentra enmarcada en un proyecto de investigación de gran envergadura denominado “The Philosophy of Science in a European Perspective”, y cuenta con representantes de los principales centros de estudios de filosofía e historia de las ciencias de las universidades de Europa.<sup>3</sup>

Mi interés en esta contribución tiene como objetivo, por un lado, hacer extensivas las presunciones acerca de la particularidad de la epistemología francesa a un nombre que raramente se asocia con ella, como sí se hace de manera habitual con los nombres de P. Duhem, G. Canguilhem, G. Bachelard, J. Cavaillès. Me refiero concretamente a M. Merleau-Ponty y sus vastas, rigurosas y profundas consideraciones de corte epistemológico acerca del “pensamiento objetivo”, *i.e.*, de la ciencia en su conjunto y, en particular, de las ciencias naturales y humanas. Por otro lado, me interesa desactivar por medio de esta presentación el poderoso efecto performativo que tiene y ha tenido lo que denomino el *dictum foucaultiano*<sup>4</sup> para aquellos que buscan un modo de caracterizar o describir el escenario intelectual de la posguerra en Francia. El origen de este *dictum* se remonta al año 1978 cuando, en ocasión de la publicación de la versión inglesa de *Lo normal y lo patológico* de G. Canguilhem, se publica como prólogo de la obra el texto “La vie: la experience et la science” de M. Foucault.<sup>5</sup> En ese texto que comienza con la siguiente frase: “Todo el mundo sabe que en Francia hay pocos lógicos pero muchos historiadores de la ciencia”,<sup>6</sup> Foucault sostiene que en esa particular época el escenario intelectual de la posguerra se encontraba fracturado de manera irreconciliable. Afirma que además de las tradicionales fracturas que separaban a marxistas y no marxistas, a freudianos y no freudianos, a intelectuales y hombres de acción, comienza a instalarse una oposición que, lejos de subordinarse a las otras o ser simplemente una más, las atraviesa a todas.<sup>7</sup> “Se trata —sostiene Foucault— de la línea que separa una filosofía de la experiencia, el sentido y el sujeto, de una filosofía del saber, la racionalidad y el concepto”.<sup>8</sup> Esta clasificación, consecuencia según Foucault del desembarco de la fenomenología en Francia de la mano de E. Husserl en 1929,<sup>9</sup> colocará a Merleau-Ponty (junto con J. P. Sartre) del lado de los representantes de la primera filosofía, mientras que la otra tendencia quedará asociada a los nombres de J. Cavaillès, G. Bachelard, G. Canguilhem y A. Koyré. El “diagnóstico” de Foucault es irreversible y lapidario para la fenomenología que queda relegada a ser una filosofía que, aun habiendo podido poner en tema el cuerpo, la muerte y la sexualidad, no llegó a poner en cuestión el *cogito* (como si lo hizo Canguilhem mediante su estudio de las ciencias de la vida y el error en la comprensión de la racionalidad).

Si bien puede ser objeto de crítica la pertinencia de esta taxonomía, como también su veracidad, y por esta razón sobrarían los motivos para relativizar el valor de una caracterización que busca dividir aguas de manera

tan tajante en un contexto que se advierte mucho más complejo (por efecto de la confluencia de múltiples intereses, biografías y formaciones académicas<sup>10</sup>), son innegables, y por eso dignas de mención, las consecuencias que esta clasificación ha producido en los lectores en las últimas décadas.<sup>11</sup> La clasificación foucaultiana, aun cuando ha sido utilizada con valor exclusivamente diagnóstico o descriptivo, ha inducido primero y reforzado luego el prejuicio de que la fenomenología y la filosofía de la existencia se han contentado con la ambigüedad y la contingencia sin avanzar ni posicionarse en el ámbito de lo político y en el de la racionalidad. Una filosofía de la subjetividad y la experiencia sin concepto y sin pretensiones de saber.

Las consecuencias de los equívocos originados por lo que denomino el *dictum* foucaultiano han comenzado a ser revertidas en trabajos que, sin pretender discutirlo, se han ocupado de la vinculación entre la fenomenología merleau-pontyana y la epistemología. Lo curioso de esta recepción es que ha sido realizada por autores interesados en la obra de M. Merleau-Ponty provenientes de la tradición anglosajona y no del ámbito francés.<sup>12</sup>

En este trabajo, si bien he considerado la clasificación foucaultiana, no me ocuparé de criticarla, sino más bien de revertir algunas de sus consecuencias buscando respuesta al siguiente interrogante: ¿sin intentar forzar ningún canon, es posible reconocer valor epistemológico a las reflexiones merleau-pontyanas sobre la ciencia y reintroducirlas como un aporte original al debate actual?

La dirección planteada por esta pregunta anticipa ya la posibilidad de dar una respuesta afirmativa tanto en lo que se refiere al reconocimiento del valor epistemológico de su reflexión acerca de la ciencia cuanto a la importancia del aporte. Algunos trabajos que constituyen un antecedente de un esfuerzo semejante son, en mi opinión, las obras de N. García Canclini, C. Taylor, J. Rouse,<sup>13</sup> en ellas se ve puesto de manifiesto el intento por recuperar las reflexiones de la fenomenología merleau-pontyana que poseen interés epistemológico. Entiendo que esto constituye una forma más eficaz de superar las limitaciones impuestas por el *dictum* foucaultiano y permite incorporar al ámbito temático de la epistemología francesa el aporte de la fenomenología merleau-pontyana que apunta a una redefinición del sujeto de conocimiento y a un reconocimiento de la centralidad de la noción de “experiencia” entendida como condición ante-predicativa que funda y

determina todo conocimiento y toda actividad categorial y conceptual del sujeto.

## 2. M. MERLEAU-PONTY Y LA TRADICIÓN EPISTEMOLÓGICA FRANCESA

Este humilde intento de acercar la reflexión filosófica de Merleau-Ponty a la temática epistemológica puede equipararse (con diferencia de grados naturalmente) a la mencionada empresa intelectual que tiene por objetivos restablecer la vinculación de la tradición francesa con la epistemología anglosajona y reconocer a la primera un ámbito original de reflexión sobre la ciencia, en la medida en que intento, por un lado, resituarse a este filósofo en un contexto de pensamiento más amplio y complejo, en el cual se ha nutrido en sus años de formación y, por otro lado, comparto la idea de que hay figuras intelectuales excluidas del canon sin justificación, cuya obra y pensamiento merecen ser revisitados.

Estos esfuerzos se encuentran animados por la suposición de que Francia ha aportado algo más que historiadores de la ciencia y metafísicos. Las investigaciones recientes de Brenner, Gayon y Chimisso pretenden restar asidero a la tesis tan difundida de que habría algo así como un *estilo francés* de hacer epistemología y que éste se caracterizaría principalmente, y casi de manera excluyente, por su interés por los aspectos históricos de la ciencia y la actividad científica. Los trabajos de estos autores contribuyen también con el propósito de poner en discusión la supuesta centralidad que tendría la motivación histórica como propiedad distintiva y rasgo de originalidad de la producción intelectual francesa en comparación con la epistemología tradicional, más bien dominada por el positivismo y la filosofía analítica.<sup>14</sup> La insistente voluntad de despegar esa producción de la idea de *estilo* no tiene tanto que ver con la pretensión de asumir una identidad, con lo cual se acabaría una vez más incurriendo en una suerte de aislamiento, sino más bien con la preocupación por ponerla a salvo de cierto parroquianismo en el que, como consecuencia de esa idea, se había visto sumida. La idea de parroquianismo como consecuencia de reconocer un determinado y distinguible *estilo* francés al hacer epistemología implica, como explica Chimisso, suponer que nos encontramos ante un “área de estudio con límites más claros que los de otras tradiciones nacionales”.<sup>15</sup> Esto es además, señala la autora, un hecho consumado por la misma actividad enciclopédica de los filósofos, quienes con buenas intenciones multiplican las referencias cuando, al hablar de filosofía de la ciencia, eligen individualizar la tradición

epistemológica francesa como algo que se da de manera autónoma y con propiedades exclusivas.

El Programa *The Philosophy of Science in a European Perspective* dentro del cual se encuentran cobijados los mencionados esfuerzos, orientados en distintas direcciones pero todos con finalidades semejantes, tiene por objetivo, en primer lugar, reintegrar la tradición francesa al ámbito de las discusiones de filosofía de la ciencia y la epistemología del siglo XXI y, en segundo lugar, tratar de introducir a este dominio el legado de figuras intelectuales de gran renombre en la academia francesa, pero que resultan menos afines al denominado *estilo francés* de reflexión sobre la ciencia (cuando esta caracterización se utiliza, tal como hemos mencionado, con una voluntad sectaria) o que por sus disciplinas de formación no estaban directamente relacionados con el quehacer filosófico. Tal es el caso, por ejemplo, de Hélène Metzger, Lucien Levy-Bruhl y Léon Brunschvicg estudiados por C. Chimisso, como precursores necesarios en un proceso de reflexión que tendrá a Bachelard y a Canguilhem como expresiones últimas, pero no como sus únicos representantes ni los más importantes.<sup>16</sup>

En orden a restituir valor a la reflexión de Merleau-Ponty sobre la ciencia para el ámbito de la epistemología francesa, siguiendo de esta manera el ejemplo ofrecido por Chimisso, es posible afirmar que hay en su filosofía, además de un interés por ciencias particulares como, por ejemplo, la psicología, una sostenida preocupación por explorar las relaciones entre ciencia y filosofía, entre discurso objetivo *acerca* del mundo y la experiencia *de* ese mundo, entre explicación y descripción. Sorprende constatar que, dentro del corpus merleau-pontyano, son muchos los textos dedicados a la ciencia, su naturaleza, método y condiciones históricas de producción<sup>17</sup> y que, además, hay entre ellos coherencia y continuidad tanto en los planteos cuanto en las conclusiones. Por esta razón podemos, en primer lugar, afirmar que hay en la obra de Merleau-Ponty una reflexión epistemológica sistemática y, en segundo lugar, señalar que resultaría cuanto menos injusto negar o desconocer que ese interés está animado por una genuina inspiración fenomenológica que se articula con las últimas reflexiones de Husserl acerca de la relación entre ciencia y *mundo de la vida* en *Krisis*.<sup>18</sup>

La preocupación merleau-pontyana por la ciencia se ve puesta de manifiesto en su obra temprana *Estructura del Comportamiento*. Allí Merleau-Ponty se ocupaba de revisar de manera crítica los problemas suscitados por las teorías biológicas y psicológicas en sus intentos por definir



y configurar el concepto de comportamiento y las malas explicaciones de este fenómeno generadas como consecuencia de los prejuicios (ya sean empiristas, ya sean racionalistas) a la hora de comprender la relación dialéctica que se da entre la conciencia y la naturaleza. Este interés por la ciencia, y por descubrir la manera en que sus teorías, leyes y construcciones dan forma a la experiencia (o la tergiversan, según sea el caso) en pos de un ideal de objetividad, de racionalidad o de verdad, fue luego acrecentándose con el correr de los años y la influencia de la revisión husserliana de las ciencias humanas y la postulación del *Lebenswelt* como fundamento de todo conocimiento.<sup>19</sup>

En *Fenomenología de la Percepción* el enfoque cambia y se radicaliza el presupuesto de la fenomenalización del mundo, así la crítica al pensamiento objetivo cobra otra forma, complementaria a la investigación de las relaciones entre conciencia y naturaleza, pero de características particulares. En esa obra la propia vivencia (*Erlebnisse*) adquiere centralidad y se busca mediante la descripción fenomenológica de la experiencia (*i. e.*, con la garantía de la *epoché* que coloca en suspenso las tesis sobre la existencia del mundo y con ellas todas las afirmaciones de la ciencia) contrastar las certezas con las que el empirismo y el racionalismo pueblan el mundo. La crítica a las teorías científicas tiene en esa obra un alcance mayor, pues apunta también a la filosofía que las sustenta y les otorga validez apodíctica, por esta razón, como sostiene M. T. Ramírez, la noción de filosofía se ve también afectada en la empresa de crítica a la ciencia. Señala este autor que la crítica merleau-pontyana a la ciencia no tiene por finalidad la “simple negación” o la suplantación “del conocimiento científico con otro conocimiento, el filosófico, basado sobre quién sabe qué orden de realidad (interno, supra-empírico o trascendental)”.<sup>20</sup>

A diferencia de lo que la caracterización foucaultiana sugiere, la reflexión sobre la ciencia en los años de posguerra no era patrimonio exclusivo de los filósofos de la racionalidad, el saber y el concepto.<sup>21</sup>

Por formación filosófica y por inspiración fenomenológica es claro que la reflexión merleau-pontyana sobre la ciencia no es producto de un interés ocasional o aleatorio, por el contrario, esa especulación epistemológica, que tiene lugar a lo largo de toda su obra, responde a la totalidad de un programa de rehabilitación de lo sensible (que conducirá a la ontología de la carne) según el cual será necesario ajustar esa forma de pensar el mundo a la que llamamos ciencia. En estos términos avanzará la

especulación epistemológica de Merleau-Ponty en *Lo Visible y lo Invisible* y será tematizada en los cursos dedicados a la naturaleza. En el apartado siguiente me ocuparé de precisar el aporte de esa reflexión.

En consecuencia podemos ver que, tal como lo denuncia García Canclini, la fenomenología de Merleau-Ponty ha sido desviada de sus originales pretensiones epistemológicas (y políticas) mediante un énfasis de algunos intérpretes<sup>22</sup> en la importancia de sus vínculos intelectuales con los filósofos existencialistas (Sartre y de Beauvoir), y con las temáticas de la existencia y la ambigüedad del ser en el mundo.

Teniendo entonces en cuenta este trasfondo y contra el *dictum* foucaultiano repetido de manera acrítica por quienes abordan el estudio de la filosofía francesa del siglo XX y el derrotero de su desarrollo posterior, me parece que sobran los elementos para reconocer la existencia de una genuina reflexión epistemológica en Merleau-Ponty.

### 3. LA REFLEXIÓN MERLEAU-PONTYANA SOBRE LA CIENCIA COMO APORTE A LA EPISTEMOLOGÍA

Una vez colocados tras la pista de las consideraciones epistemológica deberíamos comenzar por identificar aquello que daría su rasgo peculiar a la reflexión merleau-pontyana sobre el pensamiento objetivo. En este sentido podemos señalar que, sin lugar a dudas, lo que constituye ese rasgo es, precisamente, la pretensión crítica que anima el conjunto de las reflexiones.<sup>23</sup> En este punto y para aclarar el sentido concreto en el que pretendo caracterizar como crítica del conocimiento científico a la posición merleau-pontyana conviene retomar el planteo realizado por C. Taylor en “La superación de la epistemología”. En ese capítulo de *Argumentos filosóficos*, Taylor considera dos empresas críticas que han tenido lugar en la segunda mitad del siglo XX y cuyo objetivo ha consistido en superar la epistemología tradicional, otrora orgullosa herencia de la filosofía moderna, convertida en principal “contribución de la filosofía a la cultura científica”,<sup>24</sup> por el positivismo lógico. Una de estas empresas críticas es la dirigida al proyecto fundacionalista que acompañó esta concepción epistemológica dominante y la consecuente propuesta de naturalización de la epistemología *à la* Quine.<sup>25</sup> La otra, por su parte, apuntaría a un aspecto más general que, además, ha contribuido a dar preeminencia y persistencia al modelo epistemológico de comprensión del mundo, *i. e.*, la concepción del conocimiento como “la imagen interna de una realidad externa”.<sup>26</sup> Se trata en este caso de una crítica dirigida a la concepción representacional del

conocimiento, la cual, según Taylor, cimenta una visión del mundo y una concepción del sujeto epistémico, y también ético-político.

En lo que se refiere en particular al tipo de evaluación crítica que Merleau-Ponty hace del pensamiento objetivo encontramos aspectos relacionados con las dos empresas caracterizadas por Taylor, sólo que, podríamos decir, la puesta en tela de juicio del proyecto fundacionalista es efecto de una crítica primera a la concepción del conocimiento como relación mediada por representaciones entre un sujeto descontextualizado y desencarnado, y un mundo de propiedades objetivas e independientes.

Merleau-Ponty emprende esta tarea principalmente en *Lo Visible y lo Invisible*, obra en la cual comienza a cobrar forma más sistemática y radical el giro ontológico de su pensamiento. Esta obra queda trunca por la trágica circunstancia de su muerte repentina; sin embargo, se vislumbra perfectamente el proyecto y la importancia para llevarlo adelante de una *epoché* profunda que no sólo ponga en cuestión los cimientos del saber (la ciencia, la filosofía) sino también a su *alter ego*, representado, según Merleau-Ponty, por el sentido común, la duda escéptica y el error.

Para Merleau-Ponty la prueba de que la concepción científica del mundo no constituye la versión más *verdadera, objetiva y acabada* reside en el hecho de que su formulación es producto de una falsificación de los fenómenos, una tergiversación de la experiencia. Para la ciencia, afirma, “lo verdadero es lo *objetivo*, lo que he logrado determinar con la medida o, de modo más general, mediante las operaciones autorizadas por las variables o las entidades definidas por mí a propósito de un orden de hechos”.<sup>27</sup>

Aquello que, en esta operación de mensura y cuantificación de la experiencia, no se hace explícito es que tal objetividad sólo es conseguida a fuerza de excluir “todos los predicados de las cosas que resultan de nuestro encuentro con ellas”.<sup>28</sup> El engaño se produce al expulsar la subjetividad del mundo, pretendiendo cerrarlo sobre sí mismo para constituir de esta manera el Gran Objeto (es decir un mundo de objetos puros, accesibles sin mediaciones a la inquisición científica). Las variables, los instrumentos, las categorías y las teorías de que un científico se vale para explicar y predecir ocultan su verdadera procedencia, la experiencia de un sujeto situado y encarnado en un escenario de fenómenos complejos. Merleau-Ponty propone contrastar la supuesta facilidad con que se explicaría, por ejemplo, el movimiento aparente de una mancha luminosa apelando a condiciones de laboratorio, con la dificultad que implica lograr una “determinación total del

campo perceptivo concreto de un individuo vivo”.<sup>29</sup> Esto permite poner en evidencia, no sólo la complejidad de los fenómenos que la explicación científica busca reducir y simplificar, sino también la falta de sentido de tal empresa, es decir, de la búsqueda de condiciones artificiales que permitan reducir esa complejidad. El individuo vivo, señala Merleau-Ponty, es poseedor de estructuras que ni siquiera “tienen nombre en el universo objetivo de las ‘condiciones’ separadas y separables”.<sup>30</sup>

La crítica epistemológica de Merleau-Ponty no es así una crítica ingenua a la ciencia, sino más bien a un modelo de conocimiento y a la ontología que lo sustenta. Su aporte a la epistemología, podríamos decir, consiste en una revisión de la definición y naturaleza del sujeto de conocimiento y en la restitución a la noción de experiencia de su valor epistémico, pues se trata de la base sobre la cual se asienta el pensamiento objetivo.

El pensamiento objetivo<sup>31</sup> está animado por un prejuicio metafísico que consiste en la negación de la experiencia<sup>32</sup> con la finalidad de obtener un ser sin diferencia, sin determinaciones, sin componente subjetivo, un ser neutro y mensurable. El pensamiento objetivo supone de manera acrítica, sostiene Merleau-Ponty, “la existencia de un observador absoluto en el cual convergen y se suman todos los puntos de vista, lugar geométrico de todas las perspectivas”.<sup>33</sup> Merleau-Ponty denomina a este observador absoluto *Kosmostheoros*,<sup>34</sup> y lo caracteriza como “poder contemplativo”, “pura mirada”, poseedor de un “pensamiento de sobrevuelo” (*pensée de survol*). Sin embargo, esta posición de sobrevuelo, tan apreciada por el hombre de ciencia por su neutralidad y su objetividad, no es más que una ilusión forjada en la actitud natural y erigida en criterio, meta y justificación para todo conocimiento.<sup>35</sup> El mundo como objeto para el pensamiento se define como un “ser a distancia” pero, cabe aclarar, esa condición no implica la necesidad de mediaciones (representaciones, ideas) porque nuestra experiencia posee las herramientas necesarias para ponernos en contacto y acceder a él.

La fenomenología merleau-pontyana, decíamos, redefine al sujeto y restituye su legítimo valor a la experiencia. La noción de experiencia es relevada a lo largo de la obra de Merleau-Ponty y en los sucesivos análisis de la alternativa de comprensión del empirismo y del racionalismo para erigirse como contacto originario con el mundo que no tiene, sin embargo, por finalidad construir o abstraer un *objeto* autosubsistente, sino que consiste más bien en la sedimentación de un saber pre-objetivo del cual la ciencia es

un saber segundo, y de alguna manera una reformulación. La experiencia tal como es concebida en el contexto de la fenomenología merleau-pontyana es siempre perspectiva, parcial e inacabada, y tiene siempre como protagonista, no a una conciencia, sino a un sujeto encarnado. Como sostiene Barbaras, la subjetividad concernida en la experiencia siempre “remite a un cuerpo”, un cuerpo que es intermediario y a la vez de la misma “materia” que el mundo. El sujeto corporal no *constituye* sino que *cristaliza*. Merleau-Ponty logra hacer comprender que “la inadecuación de la experiencia es inherente a lo que es experimentado” y de esta manera puede renunciar al presupuesto de una subjetividad constituyente.<sup>36</sup>

#### 4. CONSIDERACIONES FINALES

Hasta aquí me ha interesado presentar la perspectiva merleau-pontyana sobre la ciencia como un intento original, genuino y autónomo de reflexión. He caracterizado a esta reflexión como epistemológica porque entiendo que constituye un intento de consideración metacientífica de lo que subyace a la construcción, validación y justificación del pensamiento objetivo. Creo, además, que esta crítica apunta a un modelo de conocimiento homogéneo y monopólico, cuyo predominio ha sentado las bases de la actividad científica y del desarrollo tecnológico del último siglo.

La crítica de Merleau-Ponty no tiene, sin embargo, un sesgo nostálgico, no promete un mundo sin ciencia, por el contrario, espera que en la reconquista del “mundo sensible” se recupere la opacidad del mundo y se le reconozca su verdadero lugar como fundamento indiscutible de todo conocimiento. Allí residen lo original de su aporte y lo estimulante de su crítica.

---

<sup>1</sup> Cf. BRENNER, A.; GAYON, J. (eds.), *French Studies in Philosophy of Science*, Springer, Dordrecht, 2009.

<sup>2</sup> Se pueden incluir allí las reconstrucciones que establecen una línea de sucesión y progreso que comienza en A. Comte, A. A. Cournot y N. de Condorcet, para luego pasar a considerar las figuras de P. Duhem y H. Poincaré, y finalmente concluir con A. Koyré, G. Bachelard y G. Canguilhem. Cf. LECOURT, D., *La philosophie des sciences*, Presses Universitaires de France, Paris, 2001.

<sup>3</sup> Información sobre el alcance, objetivos y principales participantes de este Programa se encuentra en el siguiente link: <<http://www.pse-esf.org/ESFoverview.htm>>.

<sup>4</sup> Teniendo en cuenta la acepción jurídica del término que remite a una opinión considerada autorizada en un determinado contexto y debido a la dignidad que se le reconoce a quien la profiere.

<sup>5</sup> El mismo trabajo aparecerá luego en 1985 con modificaciones en un número de homenaje dedicado a G. Canguilhem de la *Revue de métaphysique et de morale*, vol. I (1990).

<sup>6</sup> FOUCAULT, M., “La vida: la experiencia y la ciencia”, en: GIORGIS, G.; RODRÍGUEZ, F. (comps.), *Ensayos sobre biopolítica. Excesos de vida*, Paidós, Buenos Aires, 2007, 41.

<sup>7</sup> During señala que en el texto de 1985 Foucault retrotrae la oposición entre filosofía de la experiencia y filosofía del concepto a figuras y pensadores del siglo XIX. DURING, E., “‘A History of Problems’: Bergson and the French Epistemological Tradition” [en línea], *Journal of the British Society for Phenomenology*, vol. XXXV, no. 1 (enero 2004). <<http://www.ciepcf.fr/spip.php?auteur4>> [consulta: 2/5/2012].

<sup>8</sup> FOUCAULT, “La vida...”, 42.

<sup>9</sup> Foucault remite con esa datación a las conferencias dictadas por E. Husserl en París en el Auditorio Descartes.

<sup>10</sup> Cf. Para tener un panorama de la complejidad aludida recomiendo el volumen ya citado editado por BRENNER y GAYON, además de: SCHRIFT, A., *Twentieth-Century French Philosophy. Key, Themes and Thinkers*, Blackwell, Oxford, 2006. E. During caracteriza la descripción foucaultiana como “a genuine historical montage”.

<sup>11</sup> Cf. CHIMISSO, C., *Writing the History of the Mind: Philosophy and Science in France 1900-1960s*, Ashgate, Aldershot, 2008, 154; SCHRIFT, *Twentieth-Century...*, 36; DURING, “‘A History of ...”.

<sup>12</sup> DREYFUS, H., “Merleau-Ponty and the recent cognitive sciences”, en: CARMAN, T.; HANSEN, M. (eds.), *The Cambridge Companion to Merleau-Ponty*, Cambridge University Press, Cambridge, 2005; CH. TAYLOR (2005) “Merleau-Ponty and the Epistemological Picture”, en: CARMAN; HANSEN, *The Cambridge Companion...*; ROUSE, J., “Merleau-Ponty’s Existential Conception of Science”, en: CARMAN; HANSEN, *The Cambridge Companion...*

<sup>13</sup> GARCÍA CANCLINI, N., *Epistemología e Historia. La dialéctica entre sujeto y estructura en Merleau-Ponty*, UNAM, México, 1979; TAYLOR, C., *Argumentos Filosóficos*, Paidós, Barcelona, 1997; TAYLOR, “Merleau-Ponty and...”; ROUSE, “Merleau-Ponty’s Existential Conception...”.

<sup>14</sup> Esto también ha generado una opinión generalizada de que la filosofía de la ciencia francesa es *por principio* antipositivista. During en el artículo citado discute este prejuicio.

<sup>15</sup> CHIMISSO, *Writing the History...*, 41. Chimisso se refiere con esto concretamente a la tendencia a señalar en los diccionarios enciclopédicos de filosofía o en los volúmenes que se ocupan de historizar el desarrollo de la epistemología contemporánea una sección especial dedicada a la tradición francesa, la cual en la mayoría de los casos es definida sin establecerse vínculos con las tradiciones anglosajonas y analíticas. Un ejemplo que ofrece esta autora es la entrada “epistemología francesa” en *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. Otro ejemplo que bien podría mencionarse es la pretensión de establecer lazos de filiación entre distintos filósofos contemporáneos apelando sólo a su crítica al positivismo, como si esto bastara para dar unidad a una tradición de pensamiento. Cf. LECOURT, D., *Para una crítica de la epistemología*, S. XXI Editores, México, 1987.

<sup>16</sup> Se recomienda la introducción a *Writing the History of the Mind* de CHIMISSO, donde la autora explica el alcance de este rescate, el cual está necesariamente vinculado a una supresión de las barreras disciplinares que convierten a la filosofía, la historia de las distintas ciencias, y la filosofía de la ciencia en compartimentos estancos.

<sup>17</sup> Podemos contar entre ellos a *Estructura del Comportamiento, La fenomenología y las ciencias del hombre, La prosa del mundo*, “El filósofo y la sociología”, *El ojo y el espíritu, Lo Visible y lo Invisible*, y por último los cursos dedicados al tema de la naturaleza.

<sup>18</sup> HUSSERL, E., *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Crítica, Barcelona, 1991.

<sup>19</sup> Cf. “Les sciences de l’homme et la phénoménologie”, en MERLEAU-PONTY, M., *Parcours deux 1951-1961*, Verdier, Lagrasse, 2000.

<sup>20</sup> RAMÍREZ, M.T., “Scienza e Carnalità”, *Chiasmi International*, vol. VII (2006), 46. La traducción es mía.

<sup>21</sup> Esto que vale para el caso de Merleau-Ponty, vale también para filósofos de la talla de H. Bergson, L. Brunschvicg, L. Lévy-Bruhl en cuya obra se encuentra también una original reflexión crítica sobre la ciencia, su naturaleza, alcance y progreso. Esto lo pone en evidencia CHIMISSO en *Writing the History...*, donde se ocupa de trazar las trayectorias académica e intelectual de estas figuras haciendo hincapié en la vitalidad de las discusiones acerca de las relaciones entre filosofía (e historia de la filosofía) y ciencia (e historia de la ciencia). Merleau-Ponty se reconoce heredero tanto de H. Bergson como de L. Brunschvicg. En “La philosophie de l’existence” (en: MERLEAU-PONTY, *Parcours Deux...*, 250), por ejemplo, Merleau-Ponty se refiere a la importancia que tuvo en la formación de su generación la influencia de Brunschvicg como filósofo pero en especial como hombre de una amplia cultura y un admirable conocimiento de la historia de la filosofía y de la historia de la ciencia. Sobre su pensamiento destaca la centralidad de la noción de *esprit* y la importancia que Brunschvicg le reconocía tanto para la filosofía como para la construcción de la ciencia. La tarea de la filosofía consistía para él en un retorno al sujeto, en una historia del pensamiento, la cual funcionaba como una suerte de “laboratorio” para el filósofo. La vinculación con el pensamiento de Brunschvicg no fue en la época, sin embargo, ni de devoción ni de adhesión ingenua, sino más bien recepción crítica, pues los intelectuales de las primeras décadas del siglo veían en él y su filosofía la encarnación de un idealismo que era saludable superar.

<sup>22</sup> En especial podemos mencionar aquí la paradigmática obra de DE WAELHENS, A., *Une philosophie de l’ambiguïté. L’existentialisme de Maurice Merleau-Ponty*, Publications Universitaires de Louvain, Lovaina, 1951.

<sup>23</sup> Cf. TAYLOR, “Merleau-Ponty and...”; ROUSE, “Merleau-Ponty’s existential...”; BATTÁN HORENSTEIN, A., “La recuperación de la crítica merleau-pontyana a la epistemología”, en: SALVÁTICO, L.; GARCÍA, P. (eds.), *Epistemología e Historia de la Ciencia. Selección de Trabajos de las XVII Jornadas*, Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba, XIII (2009).

<sup>24</sup> TAYLOR, *Argumentos filosóficos*, 18.

<sup>25</sup> QUINE, W. V., “Epistemology Naturalized”, en: *Ontological Relativity and Other Essays*, Columbia University Press, New York, 1969.

<sup>26</sup> TAYLOR, *Argumentos filosóficos*, 21.

<sup>27</sup> MERLEAU-PONTY, M., *Le Visible et l’Invisible*, Gallimard, Paris, 1964, 30 y s.

<sup>28</sup> *Ibid.*, 31.

<sup>29</sup> *Ibid.*, 39.

<sup>30</sup> *Ibid.*

<sup>31</sup> El cual, cabe aclarar, encuentra su mejor representante en el discurso y la práctica científica aunque no el único y exclusivo. Esto se puede ver en el capítulo “Reflexión e intuición” de *Lo Visible y lo Invisible* cuando Merleau-Ponty desarrolla su crítica a la distinción entre hecho y esencia en el marco del prejuicio objetivista que subyacería a la definición husserliana de la esencia. Para una revisión interesante y ajustada de esta crítica recomiendo BARBARAS, R., “Merleau-Ponty aux limites de la phénoménologie”, *Chiasmi International*, vol. I (1999).

<sup>32</sup> *Ibid.*, 201.

---

<sup>33</sup> MERLEAU-PONTY, M., “Lo metafísico en el hombre” en: *Sentido y sin sentido*, Península, Barcelona, 1977, 148.

<sup>34</sup> MERLEAU-PONTY, *Le Visible...*, 150.

<sup>35</sup> La descripción merleau-pontyana del *Kosmostheoros* posee una curiosa similitud con la situación epistémica que desde un contexto teórico muy diferente T. Nagel caracteriza como “the view from nowhere”, expresión que da título a su obra. Afirma Nagel, “Una concepción o forma de pensar es más objetiva que otra si depende menos de las especificidades de la estructura y la posición del individuo en el mundo, o del carácter del tipo particular de criatura que es” (NAGEL, *Una visión desde ningún lugar*, Fondo de Cultura Económica, México, 1986, 13). Si bien considero que se puede establecer una analogía entre este denominado “punto de vista externo” y el pensamiento de sobrevuelo del *Kosmostheoros* merleau-pontyano, es preciso aclarar que este último parece no admitir grados, pues se trata de una posición absoluta que subordina a todas las demás perspectivas e incluso goza de la potestad de corregirlas o enmendarlas.

<sup>36</sup> BARBARAS, *Merleau-Ponty aux limites...*, 204.



OLIVIA CATTEDRA

CONICET  
UNIVERSIDAD NACIONAL DE MAR DEL PLATA  
FASTA

# LAS PUERTAS DE LA INDIA

## CONSIDERACIONES SOBRE LA INDOLOGÍA MODERNA

*Recepción:* Septiembre 2012

*Aceptación:* Septiembre 2012

### RESUMEN

El presente trabajo pretende ser una introducción al pensamiento de la India. Comienza considerando el desarrollo de la Indología, en sus distintas etapas y corrientes metodológicas, e incluye una precisión sobre estos estudios en la Argentina. Luego de centrarse en la perspectiva hermenéutica, se detallan las épocas de la tradición clásica de la India y las características básicas de su espiritualidad. La autora se adentra a continuación en cuatro nociones que pueden comprenderse como portales de acceso al mundo Indio: *mâyâ*, *karma*, *yoga* y *moksha*. A la luz de estas nociones tan específicas, la conclusión plantea el diálogo entre disciplinas y culturas como vía para comprender la profunda interdependencia del mundo.

### PALABRAS CLAVE

Indología. Pensamiento indio. *Mâyâ*. *Karma*. *Yoga*. *Moksha*.

### RESUMO

Este artigo é uma introdução ao pensamento da Índia. Começa por considerar o desenvolvimento de Indologia em suas diversas fases e tendências metodológicas, e inclui uma precisão sobre estes estudos na Argentina. Logo de concentrar-se na perspectiva hermenéutica, detalha os tempos da tradição clássica indiana e as características básicas de sua espiritualidade. Após, o autor mergulha em quatro conceitos que podem ser entendidos como portas de entrada para o mundo Indio: *maya*, *karma*, *moksha* e *yoga*. À luz dessas noções específicas, a conclusão levanta o diálogo entre disciplinas e culturas, como forma de compreender a profunda interdependência do mundo.

### PALAVRAS-CHAVE

Indologia. Pensamento indiano. *Maya*. *Karma*. *Yoga*. *Moksha*.

## 1. ETAPAS EN LA INDOLOGÍA

La Indología constituye el estudio académico referido a la cultura india centrada en torno al idioma sánscrito, abarcando naturalmente el estudio de las filosofías y religiones de la India. Las corrientes metodológicas actuales que profundizan en la comprensión del mundo indio, requieren tener en cuenta las diversas perspectivas que ha transitado la Indología en sus distintos momentos y considerar precisamente cuáles han sido los diversos estilos de investigación que han acompañado su desarrollo. En particular, es necesario prestar atención a las corrientes metodológicas menos frecuentes y por lo tanto, menos conocidas, y que, sin embargo, están adquiriendo una presencia intensa en el mundo académico actual.

En efecto, la filosofía india ha sido descripta como el arte del punto de vista. El mismo vocablo utilizado por el pensamiento indio, *darsana*, para describir sus escuelas filosóficas, es altamente sugestivo. Sin embargo, el núcleo del pensamiento que se desprende de las fuentes upanisádicas presenta un desafío: las *upanisad* son las fuentes por antonomasia de la filosofía ortodoxa, es decir, de aquella que acepta la autoridad de los Vedas. En tales fuentes, cuyo estudio filológico hermenéutico es fundamental e insoslayable, se afirma que la realidad es el Ser Uno y No dual (*Brahman*). De éste se deriva, en una suerte de cascada ontológica, el devenir playado en una realidad debilitada, múltiple y relativa (*mâyâ*). Esta manifestación se entiende de naturaleza dual, es decir, signada por la dualidad que es, en última instancia, semi-real (*mâyâ anirvacanîya*). En ese marco, el análisis “objetivo” desde lo relativo permanece jaqueado por un objeto de estudio que involucra y trasciende la misma dicotomía sujeto-objeto. La superación de semejante obstáculo requiere poder contemplar lo Insondable desde tantos puntos de vista como sea posible, ya que la premisa inicial supone que lo finito no puede abarcar la infinitud del Ser Infinito. Ante tal estado de cosas que requiere, necesariamente, de una pluralidad de perspectivas, se sigue que la versatilidad metodológica sea un requisito inherente a la misma naturaleza del objeto que se intenta estudiar, oponiéndose por lo tanto a cualquier metodología que se arrogue la exclusividad en su aproximación al pensamiento de la India.<sup>1</sup> El análisis de fuentes, como ya se advirtió, resulta el dato inexcusable; sin embargo, todo texto se da en un contexto y en su complementación ambos van conformando la corporeidad de una cultura. Esta particularidad ha sido considerada por el Prof. Gavin Flood, a quien luego nos referiremos, y cuyo último aporte académico, *El cuerpo Tântrico*, de 2008, determina un punto de inflexión en el desarrollo de la Indología.

En el mundo hispanohablante, el Prof. R. Panikkar (1918-2010) ha tutelado la formación de la nueva generación de la Indología española que ofrece una producción fecunda, innovadora y relevante. Panikkar mismo sugiere la aplicación del:

“diálogo dialógico al encuentro entre religiones, no con el fin de alcanzar alguna unificación, al estilo de una nueva religión mundial, sino por amor de la mutua fecundación capaz de crear una armonía entre las distintas religiones. Esa idea tan bellamente expresada en el neohinduismo como *samaya dharma*... La idea de un ecumenismo crítico implica la aceptación de las observaciones procedentes de otras religiones, no inmunizándonos ante citas *a priori*, sino con la actitud abierta de quien está convencido que escuchar las críticas ajenas puede ayudar a ver la vida en nuestro propio interior (...) ...la *metanoia*, la transformación radical exigida por nuestro tiempo presente...”<sup>2</sup>

Tal arista es clave ante un mundo crecientemente global e interdependiente. Esta transformación es, a la vez, una apertura y una receptividad “objetiva” y neutra para captar el modo de pensar y ver al “otro”, perspectiva que, en cierto modo, renuncia a subrayar las diferencias formales a favor de ahondar en aquellos nexos profundos que competen al hombre y su destino en tanto tales y en tanto habitantes y moradores del planeta. Este diálogo dialógico se instala en una dimensión más interna que externa, y continúa el marco teórico que preocupara a pensadores, filósofos y literatos a lo largo de todo el pasado siglo veinte (Buber, Kerenyi, Wilhelm, Hesse), y que en definitiva nos recuerda y replantea el tema del hombre como habitante de la tierra, aspecto fundamental ya no sólo por la contribución a la paz mundial que ello significa sino y, urgentemente, por la posibilidad de perduración de la especie humana. Al decir de Panikkar, toda cultura es una cultura humana y sí, hay variantes, pero son variantes humanas más que culturales. La omisión de este aspecto, que conduce a imponer variantes culturales sobre un modelo cultural particular concebido como universal e insustituible implica no sólo un reduccionismo epistemológico sino que proyecta las tensiones y conflictos que se traducen en las diversas guerras, ideológicas y concretas, que están devastando el planeta. El diálogo dialógico, supone, reiteramos, dos seres en apertura que se encuentran y reciben para aceptarse y enriquecerse mutuamente. Este es el desafío que debe afrontar la Indología moderna, cuyos antecedentes han transitado distintas metodologías que, en lo formal, han resistido varias oposiciones y controversias, que no hicieron más que pautar los momentos de maduración de tan compleja disciplina. Para comprender con mayor precisión lo

antedicho, es menester volver sobre los pasos que ha transitado la Indología como tal y desde sus inicios. Así resume R. Panikkar el estado de la cosa:

“A la increíble actividad filológica de la primera época de estudios de Indología que podríamos muy aproximadamente cerrar con la Primera Guerra mundial (y a la que pertenecen nombres como Max Müller (1923-1900), Maurice Bloomfield (1955-1928), Karl Gelder (1852-1929), Hermann Oldenberg (1854-1920), siguió la labor de lo que hemos llamado la segunda generación, esto es de los maestros actuales de los que mencionamos por respeto sólo los que ya han terminado su carrera como Rudolf Otto (1869-1937), Jean Przyluski (1875-1944), Louis Renou (1896-1996), Olivier Lacombe (1904-2001); cuyo gran mérito es haber puesto la bases para una comprensión interna y adecuada del hinduismo. Junto a la labor filológica han desarrollado una profunda actividad hermenéutica. Sugeríamos que la generación que ha empezado a producir algo después de la Segunda Guerra europea tiene delante de sí la no menor tarea de introducir el diálogo y el encuentro (algo más profundo que la mera comparación) entre las diversas formas de cultura y religiones...”<sup>3</sup>

Las primeras investigaciones enfrentaron serios problemas de idiosincrasia. Los pioneros eran filósofos y en gran medida, teólogos europeos que parecían desconocer la vitalidad del terreno indio. Tal el caso de P. Deussen (1845-1919), H. Glassennap (1891-1963), etc. La tendencia erudita del comienzo se volcó en una Indología de campo que contemplaba azorada la multiplicidad formal del espíritu sagrado de la India. En ese punto de inflexión nombres como G. Tucci (1894-1984), M. Eliade (1807-1987), quien estudiara bajo la dirección de S. Dasgupta y de J. Woodroffe, curioso juez británico de la Bengala eduardiana (1908/10), fueron personajes célebres que iniciaron un camino de comprensión de la India en sus propios términos, tratando de dilucidar las múltiples tendencias espirituales, religiosas y filosóficas que coexistían en ella. El esfuerzo de tal generación se enfocó en respetar el espíritu indio en sí mismo sin degradar por esto la rigurosidad del *scholar*.

En el terreno internacional y ya desde las postrimerías de la Segunda Guerra Mundial, con sus ecos vinculados a la independencia de la India, se observó una reacción sociocultural sugestiva. La Europa en reconstrucción buscó, como ya lo había hecho en la Alemania romántica de los siglos XVIII y XIX, inspiración en Oriente. En este caso la estricta erudición filológica fue sustituida por un idealismo huidizo... (por ejemplo, las corrientes bohémias de post-guerra que confluyeron en el movimiento *hippie*, el cual detentó una importante potencia difusiva aunque confusa). A esta tercera

generación responde el mundo académico con la emergencia de una cuarta generación de indólogos: aquellos que van en el camino del encuentro a intentar captar a la India en sí misma. Desde la década del 80 en adelante, cuando la India se abre a Occidente y la tecnología, se destacan Heesterman, Olivelle, Van Buitenen. Una quinta generación marca las tendencias actuales, y en ella se puede observar una síntesis magnífica: la erudición; los medios, Internet incluido, que ha abierto amplias puertas para la comprensión de los matices de la misma India; el trabajo de campo, que tiene que ver con el académico que viaja y se instala en la India a aprender como si fuera un indio pero con todo su andamiaje occidental. Tal el caso, por ejemplo, de C. Martín de la Universidad Complutense, y de muchos integrantes de la red europea de Indología: *Indology, Resources for Indological scholarship*, coordinada entre otros, por Dominik Wujastyk, de la Universidad de Londres, y Birgitt Kellner, de la Universidad de Viena.

Es notable el aporte de Gavin Flood, cuyo trabajo se ha desplegado con mayor difusión en la década de los 90. Hacia 97/98 publicó una *Historia del Hinduismo*.<sup>4</sup> En este manual, que él define metodológicamente como histórico-temático, busca indagar las estructuras internas que unen al hinduismo. Así, propone desplazar el concepto de tradición, que venía marcándose tan fuertemente en la segunda y tercera generación, y que es observado críticamente por Hacker,<sup>5</sup> mostrando que el concepto de tradición destaca la unidad a expensas de la multiplicidad y se basa en un comentario de Al Beruní del s. XI donde dice que este historiador ya en ese momento había observado la brecha entre la unidad filosófica de los sacerdotes y la diversidad cultural del pueblo indio. Flood retoma y enfatiza el tema de la perspectiva múltiple, mostrando cómo se da la diversidad dentro del hinduismo, qué estructuras internas semejantes y diversas adquiere. Una de las observaciones que realiza es la coexistencia de dos tipos de tradición: la arbórea y la fluvial; donde confluyen la tradición de los *sannyasin* (renunciantes), con las tradiciones brahmánicas, movilizandolos distintos valores dentro de la historia del pensamiento indio. Este último punto es retomado por P. Olivelle, estudioso de origen indio y afincado en la Universidad de Texas, que es quien ha trabajado con mayor relevancia en los últimos 10 años. Una característica interesante de Olivelle es que su metodología no es uniforme, y de pronto echa mano de diversas corrientes metodológicas: la contextualización histórico-crítica, el análisis filológico de los textos, y la interpretación, la hermenéutica de los mismos.<sup>67</sup>

En América hispana corresponde mencionar los aportes del Colegio de Méjico, de la Universidad Católica de Perú, a cargo de León Herrera, y, entre otros, de la EEO de la USAL de Buenos Aires.

## 2. EN ARGENTINA

En Argentina los estudios pioneros acerca del mundo indio han sido desarrollados desde la década de los 60 gracias a las iniciativas del grupo de investigación dirigido por Armando Asti Vera (+70) en la UBA y que aún perdura en los distintos Institutos vigentes, en especial en el Instituto de Estudios Interdisciplinarios de Asia y África.

A partir de 1967 la inauguración de la Escuela de Estudios orientales de la USAL, Buenos Aires, presidida por el P. Ismael Quiles SJ (1906-1993), y el inolvidable profesor Ricardo Mosquera Eastman (+ 85), permitirá el desarrollo de la primera (y única) carrera de grado sobre Oriente en Argentina.

La escuela luego seguiría, en las décadas del 70, 80 90, un programa de estudios por áreas, arraigado en bases históricas filológicas y con apertura hermenéutica

Una figura que participaría de ambos espacios académicos, es el Dr. Francisco García Bazán, director de la revista *Oriente-Occidente*, editada por la USAL desde 1980 y de *Epimeleia, Revista de estudios sobre la Tradición*, de la Universidad Kennedy, desde 1994.

En un punto de síntesis entre los estudios filológicos de la UBA y la tendencia a la hermenéutica, el dialogo y el encuentro que preconizaba Panikkar y que se plasmó en la Escuela de Estudios Orientales de Quiles, el Dr. F. García Bazán desarrolló una etapa de su extensa producción. Formado en la filosofía occidental, particularmente en la antigua de corte platónico, este investigador pudo ingresar en el universo indio de la mano de su mentor, el Prof. Asti Vera, quien lo condujo hacia una cautivante relectura de la metafísica para estas épocas, inspirado en la corriente *Advaita Vedânta* y su máximo expositor, Śánkara. A partir de la investigación sobre Śánkara, el Dr. García Bazán permitió y alentó la posibilidad de los estudios comparados entre la India y el Neoplatonismo en nuestro país.

Hacia finales de la década del 80, la Academia del Sur, con el aval de la universidad CAECE, estableció la Maestría en Teoría e Historia de las

Religiones, donde se presentó, entre otras actividades académicas, “La mirada del otro”, Congreso de UNESCO (2000).

Al día de la fecha, más de una decena de Institutos fortalecen el estudio y la investigación de Oriente, tanto en sus aspectos antiguos y clásicos como modernos y socio-culturales económicos, por ejemplo, el Instituto de Estudios Interdisciplinarios de Asia y África de la UBA, actual sede de ALADAA Argentina; el Centro de Estudios de Historia del Antiguo Oriente (Cehao) de la UCA; el Instituto Confucio de UBA, el Programa de Estudios de Oriente en la Univ. Nac. de Córdoba, entre otros.

### 3. LA PERSPECTIVA HERMENÉUTICA EN EL PENSAMIENTO INDIO

La tensión filológica-hermenéutica no es una novedad y ya hemos consignado cómo ha ido madurando a través de las distintas etapas de la Indología internacional. Ya en la década de los 40, H. Zimmer, había señalado:

“Olvidamos con facilidad que nuestra idea estrictamente lineal y evolutiva del tiempo (evidentemente establecida por la geología, la paleontología y la historia de la civilización), es característica del hombre moderno. Ni siquiera la compartieron los griegos de los tiempos de Platón y Aristóteles, que están mucho más cerca de nuestra forma de pensar y sentir y de nuestra tradición actual que los hindúes. En realidad, parece que fue san Agustín el primero en concebir esta moderna idea del tiempo. Su concepción se fue instalando gradualmente en oposición a la noción antigua vigente [...]. Los griegos tenían grandes historiadores que investigaban y consignaban la historia de su tiempo... pero, la historia del universo la consideraban un proceso natural en el que todo ser repetía en ciclos periódicos, de manera que no ocurría realmente nada nuevo. Esta es precisamente la idea de tiempo que subyace en la mitología y la vida de los hindúes. El paso periódico de la evolución a la disolución en la historia del universo se concibe como un proceso biológico gradual e inexorable de deterioro, corrupción y desintegración [...]. Sólo después de haber acabado todo en la aniquilación total, y haberse reincubado en la infinitud de la noche cósmica intemporal reaparece el universo perfecto, prístino, hermoso y renacido...Esta inmensa conciencia del tiempo trasciende el breve lapso del individuo, incluso la biografía de la especie, es la de la propia naturaleza [...].”<sup>8</sup>

Sugestivamente, Zimmer concluía sus reflexiones indicando que la India parece la Vida meditando sobre sí misma. La innegable autoridad de Heinrich Zimmer permite trascender la dificultad metodológica que presentaba la primera etapa de la Indología, mediante el recurso de aceptar

una lectura de la India en sus propios términos, que va marcando la necesidad de una aproximación académica comprometida más allá tanto de los prejuicios como de los idealismos y que ofrezca una posibilidad de análisis menos distante tanto en lo cultural como en lo geográfico.

Esta problemática ha sido intensa y constante.<sup>9</sup> El Prof. Raimond Panikkar advirtió la dificultad en torno a las perspectivas que deben tenerse en cuenta al considerar acercarnos al universo indio e hindú:

“No podría tratarse, por supuesto, de expresar categorías hindúes en términos occidentales o viceversa. Se trata más bien de descubrir las intuiciones de la India y situarlas en su universo de pensamiento, donde ocupan, tal vez, un lugar análogo al que ocupa la historia en el pensamiento occidental... todavía otra precisión histórica: parece que la concepción de la historia y de la historicidad (no hablamos de historia vivida) se produce, precisamente, en el momento de una ruptura, de una profunda crisis de tradición. Cuando se pone en entredicho a la tradición se comprende mejor el carácter de la historicidad de la existencia: es necesario un cierto alejamiento para reflexionar. Occidente pasa por una crisis con respecto a su tradición y tiene una aguda conciencia de su historicidad. La India, por el contrario, vive todavía a pesar de sus múltiples crisis en la tradición sin el alejamiento que produce la autorreflexión, e incluso sin ser plenamente conciente de «vivir la historia». Ciertamente que, dentro de la cultura hindú actual existen niveles históricos muy diferentes, pero, en la India, la historia es ante todo, la tradición vivida...”<sup>10</sup>

#### 4. ÉPOCAS Y PRINCIPIOS DEL MUNDO INDIO

La llamada religión de la India acepta varias clasificaciones temporales. Ésta es una de ellas:

- La religión védica, ca. 1800 a.C., a 800 a.C., presente en los Vedas con sus mitos, dioses e himnos
- La época de la mística upanisádica entre los s. VIII y III a.C.
- La reacción heterodoxa del Budismo y del Jainismo hacia el 500 a.C. con el comienzo de la asimilación de las corrientes yóguicas.
- La época de las grandes épicas: *Mahâbhârata* y *Ramayâna*. Compilados entre el 300 a.C. al 300 d.C.



- La época escolástica o sútrica, donde aparecen las llamadas seis escuelas (*darsana*) de filosofía, cada una de ellas codificada en un *sûtra* de base.
- La síntesis medieval o hinduismo propiamente dicho.
- El neohinduismo, poderosa corriente de renovación, de distintas tradiciones indias, surgida a fines del s. XIX (Tagore, Gandhi, Aurobindo, Iqbal, etc.).

La escuela de la Indología francesa, que transita la bisagra temporal entre la primera y segunda etapa de la Indología pero que al mismo tiempo alcanza a despojarse de la rigurosidad que impregnaba a los académicos de la escuela alemana y rusa profundamente influidos por su formación filosófico-teológica, se consolida a través de valiosos investigadores como L. Renou, J. Varenne e incluso Jean Hebert (1897-1980), quien resume la espiritualidad hindú a través de una serie de características:

- La verdad profunda, numinosa, es sensiblemente diferente de la imagen<sup>11</sup> que nos hacemos del universo a través de nuestra percepción sensorial o que interpretamos de acuerdo a nuestras facultades intelectuales.
- Apartándonos de la imagen que nos dan las apariencias,<sup>12</sup> nos acercamos a la verdad profunda, la cual nos aleja de la conciencia de la multiplicidad hacia la Conciencia de la Unidad.<sup>13</sup>
- La aparición del universo resulta de la manifestación de lo Uno bajo la apariencia de lo múltiple.
- El mundo de las polaridades, es decir, la conciencia de la multiplicidad, es aquel en el que vivimos actualmente, y es una concepción imperfecta e inexacta de la Verdad profunda. En un cierto sentido, ella participa por consiguiente de su naturaleza
- La verdad profunda engloba la totalidad no sólo de lo que es, sino de aquello que no entra en las categorías de la existencia.
- El alma del hombre es idéntica a la totalidad. El hombre es capaz de llegar a ser él mismo siguiendo las disciplinas apropiadas. Al comprender esta identidad logra la meta de toda vida humana, que es precisamente realizar esta conciencia de la verdad profunda.<sup>14</sup>

- Mientras que el alma puede alcanzar éste conocimiento, está, por otra parte, obligada a encarnar, es decir, a pasar, o creer que pasa, por una sucesión de estados donde los principios son limitados por un nacimiento y una muerte. Se puede decir que la meta de la vida es escapar a esta cadena sempiterna de trasmigración.<sup>15</sup>
- Cada encarnación es la consecuencia de aquellas que la han precedido y determina en cierta medida las que le seguirán.<sup>16</sup>
- Cada encarnación tiene características que la individualiza. Ella difiere de las otras por las posibilidades que ofrece y los deberes que impone.
- Toda alma alcanza finalmente la realización de la verdad profunda, y esto se llama liberación.<sup>17</sup> Tal liberación puede ser concebida como una unión,<sup>18</sup> con un dios personal,<sup>19</sup> como una unidad, como una conciencia de la no-dualidad,<sup>20</sup> como un estado de conciencia que supera tanto la unidad como la multiplicidad.<sup>21</sup>

##### 5. LAS PUERTAS DE LA INDIA, PARADOJAS Y SÍMBOLOS

El pensamiento de la India posee el espíritu esencial de un *upadesa*. Formalmente, un *Upadesa* es un tratado expositivo, descriptivo aunque no polémico. Plantea una ontología en paralelo a una epistemología, derivando en una antropología. Esta tradición plantea un conjunto de enseñanzas, orales, complejas, muchas veces asistemáticas, unidas por una preocupación central: la situación dolorosa (*dukha*), penosa del hombre ante la ilusión de una vida fugaz. La *Bṛhadâraṇyaka Up.*, I.3.28, expresa: “Condúceme de lo irreal a lo real, de las tinieblas a la luz, de la muerte a la inmortalidad...”.

Este texto, que asume la forma de una plegaria, indica un anhelo de superar tres circunstancias existenciales que enmarcan la condición humana, la dimensión “profana”; y buscan trascenderla hacia la realidad del Ser que mora en la unidad insondable donde convergen inmanencia (*âtman*) y trascendencia,<sup>22</sup> del mismo modo en que se deben complementar los caminos del conocimiento y la acción. Tal como lo expresa la *Isa Up.* 11-13.

La peculiaridad de la *Isa Up.*, con sus breves 18 estrofas, radica en que suele presentarse como el prólogo de la literatura upanisádica. Inicia la mayoría de las ediciones de *Upanisads*. Su texto presenta una marcada dualidad entre una elevada enseñanza de corte metafísico que apunta a integrar los caminos, el final de la misma concluye con una plegaria

devocional conmovedora.<sup>23</sup> En una evidente ruptura de nivel descendente, el alma se dice a sí misma: “Recuerda los pasados afanes, recuerda”. La situación humana, su dualidad y su finitud han tomado precedencia. Este es el momento “existencial” en el cual es necesario recordar cómo se debería entender, desde la finitud, pero en evocación de la unidad, la vida del hombre:

“La vida del hombre es, pues, un acto sacro, una acción cumplida en la entrega que una determinada manifestación de la energía universal hace en su entera proyección. En cuanto a la conciencia que el hombre pueda adquirir de este juego de fuerzas –su posibilidad de visión–, ésta se auto limita en el don de sí, puesto que al sacrificio supremo, la entrega de la propia voluntad, le acompaña la entrega de la conciencia personal. Este acto de suprema libertad es también el último acto del individuo-sujeto. La visión que un hombre pueda alcanzar se sitúa, por tanto, en el límite. Más allá o más acá del límite, la conciencia es azar. La transgresión consiste en forzar el azar a someterse a las peculiares dimensiones de su propio juego...”<sup>24</sup>

Esta descripción es válida para la situación mortal del hombre, a causa de estar sumido en las tinieblas, viviendo una vida irreal, condicionada por el ego. Tal situación arraiga en el desconocimiento de su condición verdaderamente esencial, e inmortal, el desconocimiento de sí mismo, del *âtman*. En continuación con estas ideas, se dice que el hombre debe cruzar los puentes hacia el Infinito:

“Hay un puente entre el tiempo y la eternidad, este puente es el *âtman*, espíritu en el hombre. Ni el día ni la noche pasan por este puente, ni la vejez, ni la muerte o la aflicción. Para quien pasa por este puente la noche se convierte en día, pues que este mundo de Brahman está lleno de luz...”<sup>25</sup>

El tránsito del puente implica, en el plano concreto del camino espiritual del viviente, la modificación de sus niveles de comprensión de la realidad. Confluyen ontológicamente planos del ser y niveles de conciencia,<sup>26</sup> constituyéndose en una de las claves más importantes del pensamiento de la India. El famoso indólogo francés, ya citado, Jean Hebert, expresaba: “el verdadero conocimiento consiste en ser conciente de una existencia inmutable, la verdadera potencia es una encarnación de esta existencia y la verdadera alegría es la naturaleza del juego de esta potencia”.<sup>27</sup> La praxis que permite que tal proceso tenga lugar sostiene que es preciso retomar las antiguas enseñanzas orales bajo la forma de *upadesa*.

Solidario a esta visión, M. Eliade, sugiere ingresar al estudio del pensamiento hindú a través de cuatro nociones, que pueden comprenderse

como portales de acceso al mundo Indio. Estas son: las nociones de *mâyâ*, *karma*, *yoga* y *moksha*.

Es decir: el hombre, que como hemos visto desconoce su realidad última, vive fuera de sí, en una semi-realidad, en una forma de la ilusión cósmica (*mâyâ*). Tal condición lo ubica fuera de su naturaleza espiritual proyectándolo a un concatenación causal (*karma*),<sup>28</sup> para superar la cual deberá unir (*yoga*) los distintos planos que configuran su complejidad antropológica de modo tal de poder liberarse (*moksha*) de la ilusión (nuevamente, *mâyâ*), que le permita recuperar, recordar o despertar a su realidad última y esencial, pues no está separado de ella, aunque sí se verifica en el mundo “común” que, o bien la desconoce, o la ha olvidado, o duerme ante ella.

### 5.1. Primera puerta: *mâyâ*

La noción de *mâyâ*, va revistiendo diversos significados desde los Vedas hasta la etapa escolástica. Uno de los textos más antiguos lo leemos en la *Bṛhad. Up.* 2.5.3: “Indra, gracias a su poder mágico, *mâyâ*, vaga por el mundo asumiendo muchas formas”.

En Gaudapâda,<sup>29</sup> la noción de *mâyâ* se presenta como alteridad y dando cuenta del origen de la manifestación: “El Atman brillante, por virtud de su propia *mâyâ*, se ordena a sí mismo. Así, él reconoce como diferente. Esta es la certeza del *Vedânta*...”<sup>30</sup>, e introduce el tema de la manifestación y la materia.

*Mâyâ* ha significado en la tradición india poder, ilusión, magia, y aquello que se puede medir, medida y de ahí, materia. El término *mâyâ* y sus connotaciones aparecen en el texto de Gaudapâda vinculadas con la presencia de la manifestación indicando el significado profundo de *mâyâ* como *matra*, la medida y la materia.<sup>31</sup>

En este autor, la noción de *mâyâ* concilia el tema de la manifestación con el de la no-originación, presentándose como una de las soluciones posibles para el problema de la paradoja entre lo real e irreal, o en términos indios, *ajâti* y *jâti*: lo no nacido y lo nacido. ¿Cómo se entiende a *mâyâ*, es decir a la materia, asumiendo uno de sus significados, como posible origen de la manifestación? La *Kârîkâ* indica que la realidad “luminosa” “irradia” en forma jerárquica o escalonada el conjunto de la manifestación a través del tema de los estados del ser, o lo que sería en el mundo neoplatónico, las hipóstasis. La irradiación presenta:

- a) una diferenciación ontológica, una jerarquía.
- b) un doble nivel: lo individual y lo cósmico.
- c) y dentro de esa jerarquía la presencia de una generación o causalidad vertical.

A través de esta última característica se da el posible paso, descendente y cosmológico, de lo real a lo irreal del mismo modo que desde lo no dual a lo múltiple, conformándose así la irradiación y el devenir de lo Uno en lo múltiple. Y esto ocurre por el doble poder de *mâyâ*, que mientras “proyecta” el mundo, “vela” la fuente de su Ser. Estos aspectos internos de *mâyâ* son analizados por Śánkara, bajo la analogía del reflejo y su irradiación. En rigor, el texto fuente nos habla de la imagen (*châyâ*) de un rayo de luz que en la medida en que se aleja del foco que le da origen va perdiendo su potencia de iluminación a la vez que va ampliando el sector que ilumina. Así es posible entender las dos ideas relacionadas con esta analogía que son la pérdida de potencia y la amplificación o dispersión y multiplicidad. En el caso de la doctrina india de la *mâyâ*, la disminución de la realidad ontológica de cada estado de ser se concreta en una densificación, vinculada a la pérdida de potencia y al oscurecimiento, propio de la *mâyâ* que ya claramente se presenta como materia sutil y burda. Su consecuencia será un mayor grado de inserción en los estados relativos al ámbito de la individualidad y de la multiplicidad. En este proceso de complicación en lo más irreal y en la vigencia de estos reinos y mundos no reales, interviene la actividad humana y el “destino” (*karma*) en forma arbitraria, luego, perpetuando el debilitamiento o materialización del Ser.

Puesto que en el desarrollo filosófico de la India es preciso tener en cuenta grandes saltos históricos no debidamente registrados en el tiempo,<sup>32</sup> resulta que en un determinado momento de este nublado devenir ocurre, casi imperceptiblemente, el desplazamiento de la noción de *mâyâ*, que como hemos señalado posee un fuerte contenido ontológico y cosmológico, por aquella de *avidyâ*, término que tiene claramente otra significación, básicamente antropológica y psicológica.<sup>33</sup>

## 5.2. Segunda puerta: el karma

En relación al *karma*, la misma fuente, *Brhad. Up.*, 4.4.3, refiere: “De acuerdo como uno actúa, así deviene; El que hace el bien deviene bueno. El que hace el mal deviene malo. Uno se torna virtuoso mediante la acción virtuosa, y malo mediante la acción mala”.

Esta doctrina, que es central dentro del pensamiento indio, tiene referencia, en su planteo más antiguo, a la concepción védica del acto sacrificial;<sup>34</sup> idea que se extenderá en la doctrina del *karma*: la acción sagrada tanto a nivel del ritual como a nivel de lo cotidiano. La acción posee efectos insoslayables: el hombre sólo tiene una posibilidad al actuar, o colabora con la construcción y formación de su mundo y del mundo en que vive, y ello es comprendido como acción litúrgica<sup>35</sup> en un sentido más que amplio, profundo; o acciona arbitrariamente, con lo cual, estrictamente, se disuelve en la irrealidad metafísica, ya que en ese caso, actuaría desde lo que no es genuino en él, desde su no ser.

Lamentablemente, las acciones emprendidas desde este lugar metafísicamente erróneo, tienen efectos concretos en el plano de la materia, consecuencias que se pueden caracterizar como vacíos de realidad desde una perspectiva tradicional, y que también están relacionados con cierta experiencia de despropósito vital o sinsentido que se observa en muchos ámbitos psicológicos occidentales. De este modo, la noción de *karma* sería solidaria con la noción de destino, a partir de tal acción dispersante que opera, en conjunto y como una sumatoria, sobre la multiplicidad en forma de lo bueno, malo, mezclado, individual y colectivo, ya a su vez, en una suerte de distribución triple que abarca lo inevitable (el *karma* de arrastre), lo posible (la acción presente) y el futuro *posible*, o futurible, casi en términos de Zubiri.

La India clásica, a partir de tal comprensión de un todo organizado, entenderá, en consecuencia, que cada ser y cada parte de la sociedad, está “obligada” a contribuir con la totalidad mediante determinadas acciones, actividades, previstas no arbitrariamente, sino por los efectos de las causas previas que han determinado su naturaleza actual (*prârabdha karma*<sup>36</sup>); en función de determinados fines concebidos como válidos; y según el momento vital de cada individuo. Como ya se indicó, el propósito de la encarnación es la resolución del *karma* mediante el *dharma*, para lo cual las técnicas ascéticas tienen mucho que ofrecer.

### 5.3. Tercera puerta: el yoga

Las disciplinas ascéticas registradas ya en la India pre-védica, descienden a través de la tradición de los renunciantes y se integran a la tradición brahmánica como la *darsana* psicológica. De este modo, el *yoga* acepta ser considerado como un conjunto de técnicas preparatorias para “cruzar el puente” y alcanzar la liberación. Pero aun así, el *yoga* es un mundo

en sí mismo. Hallamos sus primeros vestigios en la *Taittirīya Up.* en relación a las técnicas de la respiración. La *Svetâsvatara Up.*<sup>37</sup> I.3, indica la función del yoga: “por la práctica de la meditación (*yoga*) algunos fueron concientes del poder de lo divino escondido en ellos mismos, él es quien mueve todas las cosas incluyendo el tiempo y el ser humano”.<sup>38</sup>

Sin embargo, valga la acotación, el estudio académico del *yoga* en Argentina presenta algunos inconvenientes. En términos amplios y con la excepción del valioso aporte de la USAL, el estudio académico sobre el *yoga* se halla desierto y desestimado. Se confunde esta escuela con una de sus expresiones que es la corporal<sup>39</sup> o mal llamada “gimnasia *yoga*”.

Este problema deriva en la falla de pasar por alto que uno de los aportes más específicos del estudio del pensamiento indio es contribuir a una visión científicamente válida para el estudio de tal modalidad de la cultura india, toda vez que el *yoga* da cuenta de la esencia del ascetismo en la India.

Una derivación inmediata e inevitable del mismo es la incursión en el tema del *yoga*, cuyo estudio, enseñanza y práctica en Argentina está viciada de profundas tergiversaciones de público conocimiento. La enseñanza del *yoga* se da, mayoritariamente en lugares extra-académicos donde la necesidad de mayor rigor hermenéutico y metodológico es imprescindible e inexcusable por su alto impacto en la sociedad, incluso desde un punto de vista psicológico y clínico.<sup>40</sup>

#### 5.4. Cuarta puerta: la noción de *moksha*, liberación y realización espiritual

La meta de las enseñanzas espirituales es alcanzar la liberación espiritual, *moksha*. Se trata de liberación de la ignorancia, idea que difiere de la salvación propuesta por las religiones de raigambre semítica dado que la primera supone una base de orden metafísica y la segunda, de base teológica. Por otro lado, cuando el viviente se *libera* de su ignorancia, puede comprender su verdadero Ser, de ahí, la concurrencia del significado de *realización*. *Nirvana*, *samâdhi*, son otros términos indios que apuntan a nociones similares, aunque mantienen diferencias internas. *Nirvana* es un vocablo específico del budismo y si bien, etimológicamente, significa “extinción”, es interpretado diversamente según de qué rama del budismo se trate. *Samâdhi* es el término por excelencia del *yoga* clásico al punto de intitular el primer capítulo del manual clásico de este sistema: el *Yoga Sutra*.

La noción de *moksha* es central en la mística upanisádica y desde luego en el *Vedânta*.

Más aun, la idea de *moksha* así expresada da lugar a una *upanisad* en sí misma<sup>41</sup>: en efecto, la *Muktika upanisad*, tratado tardío donde ya se evidencia la integración de la tradición de los renunciantes y en el que se advierte el influjo de las corrientes devocionales propias del Medioevo hindú, nos dice:

“Esta liberación de la total soledad, ¿por qué medios se alcanzará? Incluso Mândukya, el único, es suficiente para la liberación de aquellos que desean liberarse. Incluso si no alcanzas el conocimiento, debes aprender las diez *Upanisads*. Al adquirir el conocimiento, sin ningún lapso de tiempo, alcanzarás la morada que me pertenece (Râma, el Señor)... Si aun entonces, oh Hanuman, coexiste constancia en el conocimiento, aprende las treinta y dos *Upanisads* y detente. Si anhelas liberarte del cuerpo libremente, deberás aprender las ciento ocho *Upanisad*...”<sup>42</sup>

## 6. ALGUNAS PARTICULARIDADES PROPIAS DEL PENSAMIENTO INDIO

En este proceso hay muchas divergencias en relación al pensamiento occidental, y dos de ellas toman precedencia:

En primer lugar, la distinta concepción de la relación entre el hombre y Dios: mientras que en Occidente el vínculo se establece en términos religiosos y entre ellos se instala un hiato ontológico donde el hombre es el polo finito y Dios el infinito; la visión india nos habla de un vínculo de identidad no dual (*advaita*) de características metafísicas cuya recuperación corre por parte del hombre toda vez que se libere (*moksha*) de la ignorancia (*avidyâ*) que nubla su verdadero ser (*âtman*).

En segundo lugar, los aspectos teleológicos. Para Occidente la naturaleza del tiempo es lineal y la historia se revela como la consumación del tiempo. En la India clásica, el tiempo es un devenir “espiralado” finalmente irreal, que se disipa en el instante atemporal de la intuición que conduce a la *sabiduría* (*jñâna*).

Diversos ejes simbólicos transitan las distintas posibilidades espirituales del hombre.

Paradójicamente, en este sistema donde todo es uno y no dual en su esencia aunque múltiple en su proliferación relativa de nombres y formas (*nâma - rûpa*), cada hombre debe iniciar individualmente (aunque no egoicamente) su camino de búsqueda espiritual hacia un mismo y único fin, al modo de una elevación concentrada y dirigida hacia el infinito (*ânanta*). Los símbolos indican los detalles de los caminos.



Entre ellos, la polaridad del eje ascetismo-erotismo adquiere una notable fuerza. Incontables mitos del *purâna* y de la épica refieren que mientras que los ascetas meditan para elevar su espíritu, la fuerza de sus ejercicios espirituales convocan los poderes de *tapas*, el ardor ascético, ante el cual tiemblan los dioses. Temerosos de que su dominio se vea amenazado o desterrado, ellos envían rápidamente las contrafuerzas para distraer al asceta, entonces, las deleitables *apsaras*, ninfas celestes y, a la vez, acuáticas, descienden para distraerlos y debilitarlos.

Estas fuerzas y contrafuerzas, ascendentes y descendentes se resuelven en la paradoja indicada por el símbolo de Shiva. Este buscará resolver la tensión de modo tal de mostrar cómo la alternativa erotismo-ascetismo no es una oposición excluyente sino que admite una relectura desde niveles interpretativos superiores.

Al meditar sobre tal eje simbólico se abre la posibilidad de una resignificación axiológica de amplios alcances antropológicos pertinentes para el hombre actual, explicando a la vez por qué una cultura tan espiritual como la India, es, al mismo tiempo, tan sensual. Skyrabin, poeta medieval citado por A. Coomaraswamy, nos recuerda que "...entre las flores de la creación, el Señor se demora en un beso..."<sup>43</sup>

## 7. CONCLUSIÓN

El estudio del pensamiento indio es solidario con la ciencia de Historia de las Religiones y converge con ésta en fomentar el diálogo interdisciplinario y transdisciplinario, que no sólo es posible sino fundamental y dominante en la medida en que el hombre de hoy, el hombre de un mundo tan global y científico, desee rediseñar y comprender su destino a la altura de las circunstancias que exige la sabiduría inherente de la esencia de lo humano.

Los historiadores saben que si no hay comprensión del pasado los caminos hacia el futuro se desdibujan; los estudiosos de las filosofías concurren en aceptar que la indagación del sentido de la vida, la búsqueda de la verdad y los caminos de la sabiduría son un *sine qua non* para el alma. Ellos aportan un beneficio extraño al mundo contemporáneo, si bien es justamente esa extrañeza lo que los hace imprescindibles. De alguna manera, el precio real del mundo globalizado es comprender su profunda interdependencia y esto requiere abrirse al diálogo propiciado por Panikkar. La investigación en las ciencias humanas es frecuentemente cuestionada, sin

embargo es ineludible a la hora en la cual el hombre, su vida y su mundo se enfrente consigo mismo. El mundo del hombre es su horizonte de significado que se expande y profundiza infinitamente. El eminente jurista, teólogo y místico medieval Al Gacel nos recuerda: “El hombre fue hecho para aprender; un camello es más resistente, un elefante es más grande, un león tiene más valor..., mas el hombre está hecho con el propósito de aprender”.

<sup>1</sup> Cf. HALBFASS, W., “India and the Comparative Method”, *Philosophy East and West*, vol. XXXV, no. 1 (1985), 3-15.

<sup>2</sup> Cf. MERLO, V., “La dimensión índica del pensamiento de R. Panikkar”, *Ilu, Revista de Ciencias de las Religiones*, no.6 (2001), 27-46.

<sup>3</sup> PANIKKAR, R., *Espiritualidad hindú*, Kairós, Barcelona, 1997, 60.

<sup>4</sup> Editado en español: FLOOD, G., *Historia del Hinduismo*, Cambridge University Press, Cambridge, 1997.

<sup>5</sup> Cf. HALBFASS, “India and ...”.

<sup>6</sup> Cf. OLSON, C., “Recent contributions of Patrick Olivelle to Indology”, *Religious Studies Review*, vol. XXVI, no.2 (2000).

<sup>7</sup> Los siguientes links se destacan en la investigación académica actual:

- <[www.indiga.org](http://www.indiga.org)>
- <[www.indology.net](http://www.indology.net)>
- <[www2.indologie.uni-halle.de](http://www2.indologie.uni-halle.de)>
- <[www.sards.uni-halle.de](http://www.sards.uni-halle.de)>
- <<http://elisafreschi.blogspot.com.ar>>
- <[www.jambudvipa.net](http://www.jambudvipa.net)>

<sup>8</sup> ZIMMER, H., *Las filosofías de la India*, EUDEBA, Buenos Aires, 1977, 205.

<sup>9</sup> Cf. en la misma línea, véase BIARDEAU, M., *El hinduismo, antropología de una civilización*, Kairós, Barcelona, 2005.

<sup>10</sup> PANIKKAR, R., “Tiempo e historia en la tradición de la India”, en: *Las culturas y el tiempo*, UNESCO, Salamanca, 1979.

<sup>11</sup> *Châyâ, Upad.* I.18.40-42. Todos los textos de las Upanisads son traducciones propias, salvo que se indique lo contrario. Se recomienda consultar: HUME, R., *The Thirteen Principal Upanisads*, Oxford University Press, Oxford, 1913; MAHADEVAN, T.M.P., *Las upanisad esenciales*, Ed. Lectorum, México, 2006; MARTÍN, C., *Upanisad*, Trotta, Madrid, 1998; GAMBHÎRÂNANDA, S., *Eight Upanisads, with the commentary of Sankarâcârya*, Advaita Asrama, Calcutta, 1977. Para el tratado de Sankara, ver: CATTEDRA, O., *El Tratado de las mil Enseñanzas, Upadesasahasrî*, Eudem, Mar del Plata, 2011.

<sup>12</sup> *Mâyâ, Svet.* 1.10.

<sup>13</sup> *Caitanya, Upad.* I.1.1.

<sup>14</sup> *Sat*, cf. *Brhad. Up.* 5.5.1, también como verdad, *satya*, y la posterior derivación en *sat-cit-ânanda*.

<sup>15</sup> *Samsâra, Katha Up.* 3-7.

<sup>16</sup> *Karma*, en *Kaus. Up.* 1,2; *Maitri Up.* 6.20.

<sup>17</sup> *Moksa, Maitri* 6.20; *Svet.* 6.18.

<sup>18</sup> *Yoga*.

<sup>19</sup> *Isvara*, como *Mahesvara*, en *Svet. Up.* 6.7 y otros.

<sup>20</sup> *Advaita, Mând. Up.* 6

- <sup>21</sup> *Turya, Mātri. Up.* 6.19; HEBERT, J., *Spiritualité Hindoue*, Albin, Paris, 1944. Las notas en sánscrito son personales.
- <sup>22</sup> Cf. *Isa. Up.* 6.
- <sup>23</sup> HUME aclara que es la plegaria de un moribundo, *The Thirteen Principal Upanisads*.
- <sup>24</sup> Cf. MAILLARD, C., *El crimen perfecto*, Tecnos, Madrid, 1993, 81.
- <sup>25</sup> *Chând Up.* VIII.
- <sup>26</sup> En su doble sentido de niveles de conciencia (vigilia, sueño, etc.) y planos de comprensión o, como se refiere vulgarmente, estados de evolución de la conciencia individual hacia la conciencia absoluta.
- <sup>27</sup> HEBERT, *Spiritualité...*, 57.
- <sup>28</sup> Que como explicaremos, hace las veces de un destino “fatal”.
- <sup>29</sup> Que es el primer exponente histórico y sistemático de la corriente metafísica del *Vedānta* a través de las *Kārikā* a la *Mānd.Up.* Se puede consultar la siguiente traducción: CATTEDRA, O., *El maestro Gaudapada*, Hastinapura, Buenos Aires, 1994.
- <sup>30</sup> *Kārikā* de Gaudapāda a la *Mānd.Up.* II.12.
- <sup>31</sup> *Ibid.*, I. 22-28.
- <sup>32</sup> A causa de la misma reticencia que tiene la India a la cronología y a la naturaleza de la dimensión temporal, cf. BIARDEAU, M., “Las filosofías de la India”, en: *Historia de la Filosofía*, tomo I, Siglo XXI, Madrid, 1972.
- <sup>33</sup> Con la excepción de la época puránica, en la cual la noción de *avidyā* también reviste una condición cosmológica.
- <sup>34</sup> *Ibid.*, 75.
- <sup>35</sup> Cf. PANIKKAR, *Espiritualidad hindú*.
- <sup>36</sup> O karma de arrastre, descrito como una flecha ya lanzada, sus efectos son inevitables. Este aspecto del karma otorga las condiciones de la encarnación, plantea (no decide) las experiencias a vivir e incide negativamente en estas, jugando a favor del movimiento biológico del cosmos.
- <sup>37</sup> Se trata de una de las *upanisad* mayores, aunque del segundo período; ya muestra ciertas síntesis con las corrientes de los renunciantes y con las formas devotas. La *Svet. Up* es al movimiento shivaíta como la *Bhagavad Gîtā* es a la corriente krishnaita.
- <sup>38</sup> Traducción de MARTÍN, en *Upanisad*.
- <sup>39</sup> Y en relación a ésta contamos con la Tecnicatura en Yoga de la USAL, que salva muchos inconvenientes, aunque no los supera definitivamente pues es una carrera intermedia dentro de la licenciatura.
- <sup>40</sup> Tal como hemos demostrado en los seminarios de *Yoga y Psicoimmunología*, llevados a cabo en la Dirección de Cultura del Partido de General Pueyrredón y la Facultad de Psicología de la Universidad Kennedy, entre 1999-2002.
- <sup>41</sup> Cf. MAHADEVAN, *Las upanisad esenciales*. Es esta una *upanisad* menor en cuanto a cronología, sin embargo muy importante por su especificidad.
- <sup>42</sup> *Muktika Up.* 108.i.26 y 27.
- <sup>43</sup> Cf. COOMARASWAMY, A., “Sahaja”, en: *The dance of Shiva*, Sunwise Turn Press, New York, 1964. La edición española (*La danza de Shiva*, Siruela, Madrid, 1996) difiere respecto de la citada.



GRACIELA RALÓN DE WALTON

UNIVERSIDAD NACIONAL DE SAN MARTÍN

# LA RACIONALIDAD EN LA HISTORIA: SENTIDO Y CONTINGENCIA

*Recepción:* Octubre 2012

*Aceptación:* Octubre 2012

## RESUMEN

Encontrar un sentido en la historia supone caminar por la delgada frontera situada entre lo necesario y el azar. Perdemos la historia en cuanto elegimos un extremo y olvidamos el otro. Merleau-Ponty propone, entonces, un modo de interpretar el devenir histórico articulando estos opuestos en una dialéctica, para encontrar una racionalidad histórica que no olvide la sin razón. Pero no sólo la historia en general, sino también la vida en particular de cada hombre se mueve en este límite, y la autora lo describe recurriendo a la obra *La insoportable levedad del ser* de Milan Kundera.

## PALABRAS CLAVE

Historia. Contingencia. Racionalidad histórica. Merleau-Ponty. Kundera.

## RESUMO

Encontrar sentido na história implica estar caminhando a borda fina entre necessidade e a contingência. Perdemos a história no tempo em que escolhemos um extremo e esquecemos o outro. Merleau-Ponty propõe, então, uma forma de interpretar o devir histórico articulando estes opostos em uma dialética, para encontrar uma racionalidade histórica que não esqueça a sem razão. Mas a história não apenas em geral, mas em particular da vida de cada homem que se move neste limite. O autor descreve-o utilizando a obra *A Insustentável Leveza do Ser* de Milan Kundera.

## PALABRAS-CHAVE

História. Contingência. Racionalidade histórica. Merleau-Ponty. Kundera.

Intentaremos abordar el problema de la racionalidad histórica desde diferentes perspectivas, con la intención de mostrar que el modo en que Merleau-Ponty concibe la racionalidad en la historia responde a la contingencia ontológica del mundo. La concepción fenomenológica del mundo y su dialéctica nos colocan ante el desafío de formular una “nueva idea de razón” en la que la sin razón no puede ser olvidada. Una razón más comprensiva que el entendimiento, en términos hegelianos, tiene como tarea “respetar la variedad y la singularidad de los psiquismos, de las civilizaciones, de los métodos de pensamiento, y la contingencia de la historia sin renunciar a comprenderlos para conducirlos a su propia verdad”.<sup>1</sup>

En segundo lugar, a partir de la contingencia radical del mundo y del carácter paradójico de la existencia, intentaremos comprender la propuesta de una racionalidad que si bien aparece amenazada por la contingencia no es absorbida por ella. Algunos pasajes de la novela de Milan Kundera, *La insoportable levedad del ser*, nos permitirán ilustrar de manera carnal el sentido de esta reflexión. Finalmente, concluiremos mostrando que las realizaciones tanto personales como interpersonales ponen de manifiesto el carácter temporal de nuestras acciones en la historia.

## 1. LA CONTINGENCIA ONTOLÓGICA DEL MUNDO

En la *Fenomenología de la percepción*, Merleau-Ponty afirma que se desconoce la evidencia del fenómeno cuando se convierte el ser en ser necesario, esto es, cuando se pretende alcanzar el ser sin pasar por el fenómeno o, inversamente, también se la desconoce cuando se separa el fenómeno del ser, es decir, cuando se la degrada a la condición de simple apariencia o de simple posibilidad. Según Merleau-Ponty, la primera posición corresponde al pensamiento de Spinoza, para quien, el “hay algo” mezclado de ser y de nada se subordina al “Ser es”. En este caso, es imposible preguntarse por qué hay algo más bien que nada y este mundo más bien que otro, puesto que la figura de este mundo es una consecuencia del ser necesario. La segunda posición, reduce la evidencia a la apariencia, por lo tanto, todas las evidencias dependen de mi constitución psicofísica y de la existencia de este mundo. El saber por qué hay algo más bien que nada o por qué se ha realizado este mundo carece de sentido porque es un simple hecho de la misma índole que la forma de nuestro rostro o el número de nuestros dientes. En ambos casos, se presupone la referencia tácita a un saber y a un ser absolutos y en relación con ellos las evidencias de hecho son inadecuadas. La contingencia del mundo no debe ser concebida como un ser

menor o como una amenaza a la racionalidad. Más precisamente, la contingencia óptica no puede ser confundida con la contingencia ontológica del mundo. Frente a estas posiciones, Merleau-Ponty sostiene que, “El mundo es lo real de lo cual lo necesario y lo posible no son más que sus provincias”.<sup>2</sup> Con otras palabras, es en eso que “la subjetividad tiene de más negativo, que ella necesita de un mundo, y en eso que hay de más positivo que el ser tiene necesidad de un no-ser para circunscribirla y determinarla”.<sup>3</sup> Desde esta perspectiva, Merleau-Ponty puede afirmar que tanto la verdad como el valor son el resultado de nuestras verificaciones o de nuestras evaluaciones en contacto con el mundo, frente a los demás y en situaciones de conocimiento y de acción. El mundo posibilita que exista tanto en el conocimiento como en la acción algo de irrecusable, algo de verdadero y falso, algo de bueno y malo, precisamente, porque no se pretende hallar en ellos una evidencia absoluta. Así, Merleau-Ponty puede decir que la metafísica no es una construcción de conceptos que nos permitiría hacer menos sensible nuestras paradojas, por el contrario, es la experiencia que hacemos de las paradojas en nuestra historia personal y colectiva y, de las acciones que, asumiéndolas, las transforman en verdad. “La contingencia de lo que existe y de lo que vale no es una verdad menor a la cual habría que hacerle un lugar en algún repliegue de un sistema, es la condición de una visión metafísica del mundo”.<sup>4</sup>

En síntesis, al afirmar la contingencia ontológica del mundo Merleau-Ponty pretende partir de un “relieve ontológico” que excluye la posibilidad de que el fondo sea nada. Lo que se nos da es un campo de apariencias, cada una de las cuales puede estallar o ser borrada, pero de ser así, cada una será sustituida por otra que será la verdad de aquella, porque “hay mundo, porque hay algo, un mundo y un algo que, para ser, no necesita anular previamente la nada”.<sup>5</sup>

## 2. LA DIALÉCTICA COMO RACIONALIDAD AMENAZADA

Es a partir de la contingencia radical del mundo y del carácter paradójico de la existencia que la racionalidad amenazada concierne no solo al mundo natural sino también al mundo de la cultura, que al igual que el primero “es discontinuo y sabe de sordas mutaciones”.<sup>6</sup> La concepción dialéctica del mundo se aproxima a aquella que Platón nos ofrece de la dialéctica en *El Sofista*: “dividir los géneros y no tomar por otra una forma que es la misma ni, por la misma, una forma que es otra, está ahí —dice el extranjero—, la obra de la ciencia dialéctica”.<sup>7</sup> Esta vinculación no resulta

extraña, ya que Merleau-Ponty reconoce que: “El *Parménides* de Platón, y también el *Teeteto* y el *Sofista*, han sido estudiados como ejemplos de una dialéctica que no es ascendente ni descendente y que se mantiene, por así decir, sobre su lugar”.<sup>8</sup>

En el Curso dedicado a la filosofía dialéctica, Merleau-Ponty se detiene en el análisis de tres definiciones que de ella se han dado a lo largo de la historia de la filosofía: pensamiento de contradictorios, pensamiento “subjetivo” y pensamiento circular. En primer lugar, un elemento fundamental de la dialéctica reside en la fórmula hegeliana de la negación de la negación. Se trata de una “contradicción operante”; la negación no se agota en suscitar frente a lo positivo un término que lo anule, sino que a la vez lo destruye y reconstruye. En segundo lugar, la dialéctica conserva el carácter interrogativo de tal manera que el ser no permanece inerte en sí, sino que “lo hace aparecer delante de alguien como respuesta a una interrogación”.<sup>9</sup> En tercer lugar, la dialéctica se presenta como un pensamiento circular. Esta circularidad no consiste en incluir los términos contrapuestos dentro de un todo omniabarcador. El preguntar sin término entraña una dialéctica sin síntesis que no es ajena a la de una superación que reúne pero excluye la posibilidad de fases en un orden jerárquico con un tercer término como nueva posición sobrepuesta a los momentos antitéticos.

En *Lo visible y lo invisible* Merleau-Ponty considera necesario distinguir entre una buena y una mala dialéctica. La mala dialéctica es un pensamiento alternativo que consiste en aplicar al movimiento de las cosas la lógica del entendimiento, de esta manera cree recomponer el ser a través de un pensamiento tético, esto es, por un conjunto de enunciados que conducen a encerrar al hombre en dilemas que no tienen solución. Por el contrario, la buena dialéctica consiste en pensar un medio en el seno del cual el movimiento de las cosas y la iniciativa de los hombres se entrecruzan. La hiperdialéctica o buena dialéctica, dice Merleau-Ponty: “[...] es un pensamiento que es capaz de verdad, que enfoca la pluralidad de las relaciones y lo que se ha llamado ambigüedad”.<sup>10</sup> En otros términos, la hiperdialéctica es un pensamiento que se hace cargo de las situaciones ambiguas que resultan de la pluralidad de las relaciones en que se encuentran las cosas, de las inagotables modalidades de la expresión y de la multiplicidad de dimensiones que exhibe el ser en el que se insertan y sustentan. Se trata, pues, de un pensamiento capaz de acoger la contingencia de los acontecimientos no como un defecto o una debilidad en el curso de la historia, sino, por el contrario, como la condición del sentido de la historia.



En el análisis dedicado a interpretar las relaciones entre la historia y la filosofía en *El elogio de la filosofía*, después de comentar las posiciones de Hegel y Marx respecto de este tema, Merleau-Ponty concluye que “[...] la teoría del signo, tal como la lingüística la elabora, implica quizás una teoría del sentido histórico que supera la alternativa de las cosas y de las conciencias”.<sup>11</sup> Por una parte, la relación entre la lengua y el habla condujo a Saussure al encuentro del problema filosófico capital de las relaciones entre el individuo y lo social. Por otra parte, la distinción de un punto de vista diacrónico y otro sincrónico permite el entrelazamiento en la lengua de la razón y el azar, punto central y elemento que, según Merleau-Ponty, es esencial a la lingüística de Saussure:

“La idea de una lógica titubeante cuyo desarrollo no está garantizado, que puede comportar toda especie de desvíos, y en que no obstante orden y sistema están restablecidos por el empuje de los sujetos hablantes que quieren comprender y ser comprendidos”.<sup>12</sup>

En otros términos, la institución lingüística podría servir de modelo para comprender otras instituciones porque su virtud reside en el hecho de que en la historia del lenguaje “[...] el sujeto hablante y la comunidad lingüística [...] se realizan inseparablemente”.<sup>13</sup> A través del acto de hablar, el sujeto que pone de manifiesto un determinado estilo, da cuenta de su autonomía y, sin embargo, en el momento en el que habla, está contenido por la comunidad lingüística y es tributario de la lengua. El desgaste de una determinada forma lingüística es lo que motiva a los individuos a utilizar, según un principio nuevo, los signos que componen la lengua, de tal modo que la exigencia permanente de comunicarse hace que los individuos inventen un nuevo empleo, que “[...] no es deliberado y que sin embargo es sistemático”.<sup>14</sup>

Estas reflexiones acerca del entrecruzamiento entre el sujeto hablante y la comunidad lingüística, entre el azar y el orden sistemático, permiten extraer algunas consideraciones acerca del sentido histórico. Así, es necesario comprender que “Hay una racionalidad en la contingencia, una lógica vivida, una autoconstitución de la que nosotros tenemos precisamente necesidad para comprender en la historia la unión de la contingencia y el sentido [...]”.<sup>15</sup>

Desde esta perspectiva, Merleau-Ponty intenta encontrar un camino entre la historia comprendida como una suma de acontecimientos independientes y la historia providencial que se despliega como la

manifestación de un interior en un desarrollo comprensible de suyo según el cual “el espíritu guía al mundo y la razón histórica trabaja a «espalda de los individuos»”.<sup>16</sup> La superación de ambas posiciones implica la elaboración de un modelo que contemple tanto el orden como lo fortuito. En este sentido, Merleau-Ponty considera que el proyecto que Saussure realizó respecto de la lengua puede ser válido para aplicarse a la interpretación de la historia: “Así como el motor de la lengua es la voluntad de comunicar [...] del mismo modo lo que mueve todo el desarrollo histórico es la situación común de los hombres, su voluntad de coexistir y de reconocerse”.<sup>17</sup>

Es importante tener presente que tanto la vida personal como la historia “avanzan oblicuamente”, porque lo que se busca deliberadamente no se consigue. Esto significa que el sentido de lo que hacemos no se encuentra garantizado de una vez para siempre, sino que es ambiguo, permanece atado a la contingencia y puede quebrarse en cualquier momento. El sentido se destaca sobre un trasfondo que carece de sentido y, por lo tanto, es tarea de la historia captar conjuntamente la relación del sentido y el sin-sentido, o de la razón y el azar.

La captación conjunta de esta relación implica que la lógica de la historia encierra dos cuestiones; por una parte, la idea de que la historia es una y compone un solo drama, y por otra parte la idea de que la contingencia significa que aunque haya un solo texto inteligible, ese texto no está rigurosamente ligado, puesto que existe un juego en el sistema de modo tal que la dialéctica puede desviarse y, por lo tanto, pueden aparecer otras posibilidades. Afirma entonces Merleau-Ponty:

“La historia no sería más un discurso seguido del que puede esperarse con seguridad el final y donde cada frase tiene su lugar necesario, sino que, como las palabras de un hombre ebrio, indicaría una idea que pronto se borraría para reaparecer y desaparecer de nuevo, sin llegar necesariamente a la plena expresión de sí misma”.<sup>18</sup>

### 3. NECESIDAD Y CONTINGENCIA

Sobre la base de estas reflexiones ilustraremos la temática apoyándonos en algunos párrafos de la novela *La insoportable levedad del ser*,<sup>19</sup> los componentes de la reflexión que Tomás realiza respecto de su amor por Teresa. La resolución de Tomás de volver a Praga para seguir a Teresa se vincula a una decisión de peso (*der schwer gefasste Entschluss*),<sup>20</sup> que responde a la voz de un *Destino*, y que el personaje verbaliza como así “tiene

que ser” (*es muss sein*); sin embargo, al atravesar la frontera checa y toparse con una columna de tanques soviéticos, Tomás empieza a dudar: ¿de verdad tenía que ser así? Más aún, ya en la habitación y recordando que, en una conversación Teresa le dice “si no te hubiera encontrado a ti, seguro que me habría enamorado de él”,<sup>21</sup> Tomás constata que la historia de su amor no responde solo a la necesidad sino a la casualidad:

“Hace siete años se produjo *casualmente* en el hospital de la ciudad de Teresa un complicado caso de enfermedad cerebral, a causa del cual llamaron con urgencia a consulta al director del hospital de Tomás. Pero el director tenía *casualmente* una ciática, no podía moverse y envió en su lugar a Tomás a aquel hospital local. *Casualmente* le sobró un poco de tiempo para ir al restaurante antes de la salida del tren. Teresa *casualmente* estaba de servicio y *casualmente* atendió la mesa de Tomás. Hizo falta que se produjeran seis *casualidades* para empujar a Tomás hacia Teresa, como si él mismo no tuviera ganas”.<sup>22</sup>

Resulta llamativo que una decisión de peso se base en un amor tan casual. En términos merleauPontyanos, una decisión de peso no puede dejar de tener en cuenta que en la vida personal o en la historia sólo conocemos superaciones concretas y parciales, cargadas de residuos y abrumadas por las pérdidas. Una de las convicciones básicas del existencialismo de Merleau-Ponty es el hecho de que la existencia humana es, fundamentalmente, praxis de la conducción de la vida, a la que el pensar reflexivo acompaña y dirige aclarándola. La praxis es el proceso en el que los pensamientos alcanzan eficacia en el mundo material de las cosas:

“Asumimos nuestra suerte, nos tornamos responsables de nuestra historia por la reflexión, pero también por una decisión en la que comprometemos nuestra vida, y en ambos casos se trata de un acto violento que se verifica ejerciéndose”.<sup>23</sup>

Sin embargo, es necesario aclarar que la praxis humana nunca logra todo lo que ella se propone, pues, a veces, “la ironía de la suerte nos hace hacer lo contrario de lo que pensábamos hacer”,<sup>24</sup> con lo cual nuestro poder sobre el mundo se ve restringido y, en algunos casos, desde la perspectiva de sus efectos en el mundo, las intenciones que orientan la acción, al realizarse en el exterior, terminan por desnaturalizarse, y, por lo tanto, las consecuencias de la acción adquieren, en cierto sentido, vida propia, y producen más de lo que hubiésemos imaginado, ampliando el efecto de nuestras propias acciones.

Por otra parte, las miserias sufridas por Tomás como consecuencia de su regreso a Praga lo llevan a descubrir que lo que había creído ser su auténtico “tiene que ser” (*es muss sein*), no había sido su amor por la medicina. En el momento en que debió renunciar a su cargo de médico para convertirse en un empleado, comprendió la felicidad que sienten aquellas personas que no están obligadas por ningún *es muss sein* interior.<sup>25</sup> Estas contradicciones ponen de manifiesto que tanto la vida personal como la colectiva se compone de núcleos radiantes separados por zonas de oscuridad.

A diferencia de Bujarin, el personaje de la novela de Koestler, *El cero y lo infinito*, que pasa alternativamente de la actitud del Yogui, que olvida que la vida interior tiene que realizarse en el exterior, a la del Comisario, que acosado por la dictadura del Partido se siente en la condición de confesar cualquier cosa, el personaje de la novela de Kundera ilustra, a mi entender, lo que Merleau-Ponty llama lo verdaderamente trágico, esto es,

“cuando el mismo hombre comprende al mismo tiempo que no podría negar la figura objetiva de sus acciones, que él es lo que es para los otros en el contexto de la historia y que, sin embargo, el motivo de su acción sigue siendo el valor del hombre tal como él lo siente inmediatamente. Entonces, entre lo interior y lo exterior, la subjetividad y la objetividad [...] no se producen una serie de oscilaciones, sino una realidad dialéctica, es decir, una contradicción fundada en verdad, y el mismo hombre trata de realizarse en ambos planos”.<sup>26</sup>

Según expresa Kundera, “la vida humana acontece sólo una vez” y, por eso, nunca podremos averiguar cuáles de nuestras decisiones fueron correctas y cuáles fueron incorrectas. Con la historia sucede algo semejante a lo que ocurre con la vida. La historia de los checos es sólo una. Un día concluirá, igual que la vida de Tomás, y nunca podrá ya repetirse por segunda vez. “La historia es igual de leve que una vida humana singular, insoportablemente leve, leve como una pluma, como el polvo que flota, como aquello que mañana ya no existirá”.<sup>27</sup>

#### 4. CONCLUSIÓN

Cuando un hombre toma contacto con una obra sabe que ese encuentro tiene, en cierto sentido, un carácter de eternidad porque ha sido adquirido para siempre, sin embargo, advierte, al mismo tiempo, que la obra empieza a emitir un mensaje que nunca llegará a su fin. El modelo de esta adquisición para siempre la ofrece, según Merleau-Ponty, el tiempo. El tiempo es la dimensión en la que los acontecimientos se excluyen los unos a

los otros, al tiempo que es también la dimensión según la cual cada uno recibe un lugar intransferible. “Decir que un acontecimiento tiene lugar, es decir que será verdad para siempre que ha tenido lugar”.<sup>28</sup> Así, por ejemplo, para quien ha tenido la posibilidad de contemplar los cuadros de un pintor, sabe que ese cuadro se ha instalado en su vida para siempre y, aún en el caso en que no pueda recordar todos los detalles de lo que vio, la experiencia estética, será para ese hombre la de alguien que ha conocido la pintura, por ejemplo, de Van Gogh. Pero ni el artista y ni el lector son dueños de sí y de su propia obra. La comunicación o su recepción en la historia, más precisamente, su aceptación o su rechazo, es, dice Merleau-Ponty, “como un paso en la niebla”.<sup>29</sup> En otros términos, algo ha sido adquirido pero nadie podrá asegurar a ciencia cierta su marcha. Solo queda adherirse “al movimiento espontáneo que nos une a los otros en la desgracia y en la dicha, en el egoísmo y la generosidad”.<sup>30</sup>

Así como en el amor o en la amistad no tratamos con conciencias puras sino con seres calificados como, por ejemplo, mi esposo o mis amigos, que arrastramos con nosotros en proyectos comunes, en los cuales reciben un papel definido, así también en la historia “las personas arrastran consigo sus papeles históricos, están unidas entre sí por el hilo de sus acciones y se confunden deliberadamente o no con ellas. En otro términos, no hay una suma de sujetos sino una intersubjetividad”.<sup>31</sup>

A modo de síntesis, quisiera finalizar estas reflexiones con una serie de “conceptos operatorios”, elaborados por Bernhard Waldenfels,<sup>32</sup> que han sido desarrollados implícitamente en la exposición. En primer lugar, se encuentra el concepto de *desviación*. Al igual que las cosas percibidas, las acciones se le presentan al hombre a título de relieves o de configuraciones, es decir, “en el paisaje de la praxis”. La acción histórica habita su campo de tal manera que todo lo que en él aparece es significativo sin necesidad de recurrir a un código que permita su desciframiento. El sentido de la historia se revela a través de asimetrías, de diversificaciones o regresiones y es comparable al sentido de las cosas percibidas, a “esos relieves que solo adquieren forma desde un cierto punto de vista y no excluyen nunca absolutamente otros modos de percepción”.<sup>33</sup> La dialéctica que Merleau-Ponty propone no crea una finalidad “sino la cohesión global primordial de un campo de experiencias donde cada elemento abre una visión sobre los demás”.<sup>34</sup> De esta manera, la dialéctica da lugar a una pluralidad de planos y ordenamientos. En segundo lugar, es importante señalar, el carácter de posterioridad (*Nachträglichkeit*). Para Merleau-Ponty, la historia no se limita

a trasladar la historia desde una prehistoria “ingenua” en estado de agregación a una historia completamente hecha. Por el contrario, la historia retrocede a una protohistoria (*Urgeschichte*), a una serie de instituciones que continúan viviendo en las postinstituciones (*Nachstiftungen*). Esto significa que la tradición no descansa en las experiencias y representaciones colectivas como en un fundamento seguro, sino que toda innovación se presenta como una “deformación coherente” a partir de determinadas formaciones. En tercer lugar, es importante destacar que la contingencia de los órdenes, cuya positividad no puede ser reducida ni al plano de los hechos empíricos como tampoco puede aspirar a estructuras esenciales, convoca a un pensamiento de la historia en el que el sueño de una historia universal unitaria se desvanece.

En el ensayo titulado “De Mauss a Lévi-Strauss”, Merleau-Ponty hace referencia a una forma lateral de lo universal: “Hay una segunda vía hacia lo universal, ya no la de un universal sobrevuelo (surplomb) de un método estrictamente objetivo, sino un universal lateral”. Y, a continuación, agrega: “[...] la incesante prueba del sí mismo por el otro y del otro por el sí mismo”,<sup>35</sup> propia de la experiencia etnológica, abre el camino hacia este tipo de universalidad.

Para finalizar, es importante tener presente que no es una exigencia de la racionalidad que las significaciones, ya sea las del lenguaje o las de la historia, se encierren en una definición. La racionalidad solo exige que, por un lado, toda experiencia lleve consigo puntos de atracción para todas las ideas, y que, por otro, las ideas tengan una configuración. Este doble postulado es el de un mundo cuya unidad es casi invisible y está construida sobre nuestras adquisiciones culturales.

<sup>1</sup> MERLEAU-PONTY, M., *Sens et non-sens*, Nagel, Paris, 1963, 110.

<sup>2</sup> MERLEAU-PONTY, M., *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris, 456.

<sup>3</sup> MERLEAU-PONTY, M., *Résumés de cours. Collège de France 1952-1960*, Gallimard, Paris, 1968, 80.

<sup>4</sup> Cf. MERLEAU-PONTY, *Sens et non-sens*, 168.

<sup>5</sup> MERLEAU-PONTY, M., *Le visible et le invisible*, Gallimard, Paris, 115.

<sup>6</sup> MERLEAU-PONTY, *Sens et non-sens*, 8.

<sup>7</sup> Platón, *Le Sophiste, Œuvres Complètes*, Tome VIII, Les Belles Lettres, Paris, 1969, 365.

<sup>8</sup> MERLEAU-PONTY, *Résumés de cours*, 86.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 80.

<sup>10</sup> MERLEAU-PONTY, *Le visible et l'invisible*, 129.

<sup>11</sup> MERLEAU-PONTY, M., *Éloge de la philosophie et autres essais*, Gallimard, Paris, 1953, 63. Así, la historia “[...] es el medio en el que se forma todo sentido y en particular el sentido conceptual o filosófico en lo que él tiene de legítimo” (*Ibid.*, 59).

- 
- <sup>12</sup> MERLEAU-PONTY, M., *Merleau-Ponty à la Sorbonne-Résumé de cours 1949-1952*, Grenoble, Cynara, 1988, 85.
- <sup>13</sup> Ibid.
- <sup>14</sup> MERLEAU-PONTY, *Éloge de la philosophie...*, 64.
- <sup>15</sup> Ibid., 56.
- <sup>16</sup> MERLEAU-PONTY, *Merleau-Ponty à la Sorbonne...*, 1988, 86.
- <sup>17</sup> Ibid.
- <sup>18</sup> MERLEAU-PONTY, *Sens et non-sens*, 213-214.
- <sup>19</sup> KUNDERA, M., *La insupportable levedad del ser*, Tusquets Editores, Buenos Aires, 2004.
- <sup>20</sup> Ibid.
- <sup>21</sup> Ibid., 42.
- <sup>22</sup> Ibid., 43.
- <sup>23</sup> MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, XVI.
- <sup>24</sup> MERLEAU-PONTY, M., *Humanisme y terreur*, Gallimard, Paris, 1947, 193.
- <sup>25</sup> KUNDERA, *La insupportable levedad del ser*, 201.
- <sup>26</sup> MERLEAU-PONTY, *Humanisme y terreur*, 156.
- <sup>27</sup> KUNDERA, *La insupportable levedad del ser*, 229.
- <sup>28</sup> MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, 450.
- <sup>29</sup> MERLEAU-PONTY, *Sens et non-sens*, 8.
- <sup>30</sup> MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, 28.
- <sup>31</sup> MERLEAU-PONTY, *Humanisme y terreur*, 213-214.
- <sup>32</sup> WALDENFELS, B., *Deutschfranzösische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1995, 26.
- <sup>33</sup> MERLEAU-PONTY, M., *Les aventures de la dialectique*, Gallimard, Paris, 1955, 61-62.
- <sup>34</sup> Ibid., 298.
- <sup>35</sup> MERLEAU-PONTY, M., *Signes*, Gallimard, Paris, 1960, 150.





FEDERICO CAIVANO

UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA

EL CONOCIMIENTO  
Y SUS HORIZONTES  
ANÁLISIS Y COMPARACIÓN DEL PAPEL  
DE LA PERSPECTIVA ENTRE LAS  
GNOSEOLOGÍAS DE KANT, NIETZSCHE,  
HUSSLERL Y ORTEGA Y GASSET

*Recepción:* Agosto 2012

*Aceptación:* Octubre 2012

RESUMEN

En este artículo se abordan los planteos gnoseológicos básicos de Kant, Nietzsche, Husserl y Ortega con el fin de establecer un paralelismo entre ellos. El elemento común que se busca es la noción de perspectiva como límite de nuestro conocimiento y a la vez como puerta de entrada y salida entre el Yo y el mundo. En esa búsqueda se tendrá especialmente en cuenta la respuesta orteguiana a la dicotomía racionalismo-relativismo, acaso ya intuida por los otros tres autores.

PALABRAS CLAVE

Perspectiva. Horizontes. Gnoseología. Racionalismo-relativismo. Ortega y Gasset.

RESUMO

Neste artigo abordam-se as propostas básicas de Kant, Nietzsche, Husserl e Ortega com o fim de estabelecer um paralelismo entre eles. O elemento comum buscado é a noção de perspectiva como limite do nosso conhecimento e por sua vez como porta de entrada e saída entre o Eu e o mundo. Nessa busca terei especialmente em conta a resposta de Ortega à dicotomia racionalismo-relativismo, que acho intuido pelos outros três autores, ainda que de modo menos explícito que com Ortega.

PALAVRAS-CHAVE

Perspectiva. Horizontes. Conhecimento. Racionalismo-relativismo. Ortega y Gasset.

## 1. INTRODUCCIÓN

El presente trabajo pretende encontrar una línea de pensamiento común entre Kant, Nietzsche, Husserl y Ortega y Gasset. Tales personalidades, tan disímiles entre sí, parecen compartir una idea gnoseológica fundamental en sus filosofías: la de la *perspectiva* (la cual trataré como análoga a la imagen del horizonte). Claro está que en cada uno la acepción de la palabra tendrá peculiaridades que por mucho o por poco diferenciarán a cada pensamiento de los otros. De hecho, en el sistema kantiano ni siquiera se menciona explícitamente algo así como una “perspectiva” dentro del acto de conocimiento, si bien pretendo dar razones para suponer su existencia implícita. Hay otros filósofos que también tratan la cuestión (como Leibniz), pero por temas de espacio e ignorancia me detendré solamente en estos cuatro.

Pretendo, además, dar razones para afirmar que la filosofía de Ortega logra desarrollar más profundamente la noción de perspectiva que sus predecesores, y que por eso es legítimo abordar este estudio principalmente desde su filosofía. Ahora bien, decir que Ortega es el culmen o la síntesis de los anteriores autores sería contradictorio para la filosofía perspectivista misma. La inabarcable extensión (tanto en cantidad como en cualidad) de la realidad impide que cualquier estudio serio sea cerrado, acabado, terminantemente último. Por otra parte, sería ingenuo de mi parte hablar de perspectivas sin ser consciente de la mía propia (aunque esto no signifique que supere todas mis ingenuidades), con lo cual no me parece exagerado proponer este análisis como, ante todo, tentativo, esperando no forzar las ideas originales de cada autor al tratar de descubrir las mías propias.

Este trabajo, en resumen, puede considerarse como un meta-perspectivismo, el cual estudia las perspectivas de los autores en sus consonancias y disonancias acerca del tema mismo de la perspectiva, orientándose él mismo desde una perspectiva particular sobre el asunto.

## 2. IMMANUEL KANT Y LA PERSPECTIVA UNÍVOCA

La influencia de Kant en toda la filosofía posterior es innegable. Su inclusión en este análisis sin embargo no quiere ser forzada sino que se justifica por sí misma. En efecto, la gnoseología kantiana se caracteriza por estar constantemente pendiente del alcance del conocimiento humano; de sus límites, sus posibilidades. Podría decirse que tal preocupación la heredó de Descartes y su duda metódica, con la cual pretendía evitar llegar a certezas

que no estuvieran fundadas en certezas previas indudables. Pero en ese caso podría decirse que Descartes a su vez construyó su modelo de indagación a partir de los sistemas escolásticos (de donde aprendió aquella *prima philosophia*), los cuales intentaban constantemente distinguir el conocimiento natural del sobrenatural, remarcando nuestra finitud frente a Dios. Así podría seguirse retrospectivamente y encontrar esta misma inquietud a todo lo largo de la historia, pues el conocimiento mismo implica trabajar con sus límites, con lo cual cualquiera que lo estudie tendrá esta preocupación.

Por comodidad entonces he preferido comenzar con Kant, pues además parece ser el que más sistemática y persistentemente se dedicó al tema del límite de nuestro conocimiento. Las tres preguntas fundamentales que guían todo conocimiento (“¿Qué puedo saber?”, “¿Qué debo hacer?”, “¿Qué me está permitido esperar?”) y que se resumen en la pregunta antropológica “¿Qué es el hombre?” muestran claramente la preocupación de Kant por delimitar antes que nada el campo de acción que nos es propio como seres humanos. Sus *Críticas* no están dirigidas a otra parte que no sea a las condiciones de *posibilidad* que rigen nuestro entendimiento. El giro copernicano que propone se lo exige así y no podría ser de otra manera, pues si es el sujeto el que contiene las formas que reciben a los fenómenos, es lo posible más que lo actual, las condiciones más que el hecho, el límite más que lo limitado lo que debe importarnos en gnoseología. Tanto es así, que lo *en sí* se nos escapa (Kant diría que es así *porque* se nos escapa) y no lo podemos conocer sino bajo las formas puras de espacio y tiempo.

He aquí la piedra fundamental del perspectivismo, pues significa que no puede existir conocimiento sin una determinación, sin algo dado como lo es el fenómeno. Tanto es así que aun nuestro modo de conocimiento, que es lo más “puro” a lo que podemos aspirar conocer, pues no es un fenómeno sino las condiciones para conocerlo, nos sería ajeno sin la mediación del fenómeno y la sensibilidad que lo intuye. O como explica mejor el propio Kant:

“Aun cuando nosotros pudiéramos llevar nuestra intuición al más elevado punto de claridad, no por eso llegaríamos más cerca de los objetos en sí. En efecto; no conoceríamos, en todo caso, perfectamente más que nuestro mundo de intuición, es decir, nuestra sensibilidad siempre sumisa a las condiciones del tiempo y el espacio originariamente inherentes al sujeto; lo que los objetos pueden ser en sí mismos no lo conoceríamos jamás, aun teniendo la más clara idea del fenómeno, único conocimiento que nos es dado alcanzar”.<sup>1</sup>

El problema con llamar a este sistema perspectivismo es que parece tomar a la perspectiva como unívoca e igual para todos. Dice Kant casi inmediatamente después de la cita anterior:

“No conocemos más que nuestro modo de percibirlos [los objetos], modo que no es particular, modo que no puede ser necesario para todos los seres (es decir, igual), aunque sea el de todos los hombres”.<sup>2</sup>

Así, si bien Kant remarca siempre que es el *modo* de conocer los objetos lo que es universal y no los objetos mismos, tal vez ése sea el problema. Al tratar de buscar lo absolutamente cierto termina encerrándose en las *condiciones* que hacen que eso sea cierto y nada más. El perspectivismo en cambio no puede hacer a un lado el objeto ni negar la particularidad de la experiencia subjetiva, pues la perspectiva es siempre relativa a algo y desde alguien. Sobre este tema retomaré más adelante. Por ahora, sobre Kant, creo que basta con lo dicho.

### 3. FRIEDRICH NIETZSCHE Y LA SUPERIORIDAD DE LA VIDA FRENTE A LA RAZÓN

A continuación me pareció oportuno seguir la exposición hablando de Nietzsche, ya que forma una oposición a Kant que pretendo resolver en los dos autores siguientes; aunque esta dialéctica es más por comodidad didáctica que por afinidad con el sistema hegeliano.

En el caso de Nietzsche, nos encontramos con que sí usa la palabra “perspectiva”, y muy conscientemente, haciendo de sus ideas gnoseológicas una parte importante en la coherencia de su filosofía. No me atrevo a decir que forma un sistema, porque creo que justamente es lo que intenta evitar Nietzsche a toda costa, pero sí digo que buscaba cierta coherencia en sus indagaciones. ¿Y quién no? El problema con Nietzsche es que esta coherencia tiene como esqueleto sostenedor a la vida, concepto esquivo e indefinible por definición, paradójicamente, porque se refiere a algo siempre dinámico y singular en sí. Con esto quiero decir que la vida se conoce viviendo, lo cual exige una especie de conocimiento distinto del racional kantiano. En efecto, Nietzsche pelea contra la idea de Kant de que el más perfecto conocimiento al que puede (y debe) aspirar el ser humano es el *a priori*, el trascendental. Partiendo de la vida como más originaria que cualquier otra cosa, el conocimiento (sobre todo el científico, kantiano) se vuelve una ilusión o invención humana que enmascara la realidad vital del mundo.

En este sentido, vemos que Nietzsche no puede ser tildado de subjetivista extremo o escéptico (cabe preguntarse si alguien realmente profesó serlo alguna vez), pues tiene una norma objetiva, la vida, aunque más no sea una objetividad *sui generis*. Pero por esto mismo también se convierte esta filosofía en relativismo, pues cada concepto se vuelve engaño y por lo tanto estamos a cada momento inevitablemente perpetuando la ilusión. Lo más perfecto a lo que podemos aspirar es a engañar siendo conscientes de ello y siendo sinceros con los demás respecto a que serán engañados. Esto dice Nietzsche que es el arte. Allí el artista hace uso de los símbolos para crear realidades o verdades vitales que no se entienden del todo racionalmente pero porque exceden la razón en lugar de no llegar a ella.

Ahora bien, el usar símbolos o metáforas implica que no hay una clave única para entenderlos, sino que cada uno tiene múltiples interpretaciones. Esto se justifica a su vez por el hecho de que el concepto reúne cosas desiguales en una idea común y artificial que por ello mismo se aleja de la vida en sí. Dice Nietzsche:

“Todo concepto se origina en virtud de un acto del hombre consciente en iguales cosas que no son iguales. Si es cierto que no hay ni dos hojas que sean absolutamente iguales, no es menos cierto que el concepto de hoja reconoce como origen un arbitrario acto de supresión de estas diferencias individuales, de olvido de lo distinto, y da lugar a la noción de que además de las hojas existe en la Naturaleza algo que es «hoja», algo así como un arquetipo de acuerdo con el cual están conformadas, dibujadas, coloreadas, recortadas, pintadas todas las hojas, pero por manos torpes, así que ningún ejemplar resulta una reproducción fiel y correcta del arquetipo”.<sup>3</sup>

La interpretación entonces debe ser siempre lo más fiel a la vida posible, con lo cual debe ser lo menos unívoca o cerrada posible. Es aquí donde la perspectiva juega un papel fundamental, puesto que entonces es lo más cercano a la realidad por ser lo que cada uno tiene de particular, distinto del resto e irrepitable. Si seguimos este razonamiento, entonces, lo más objetivo sería ser lo más subjetivos posibles, pues de lo contrario estaríamos viendo cada objeto no como lo que es sino como lo agrupamos en nuestras categorías. Este perspectivismo, sin embargo, sigue siendo, en mi opinión, bastante exagerado. Si bien rescato la crítica que Nietzsche hace al sistema kantiano, me parece que se dirige demasiado lejos en el sentido contrario. Considero cierto que hay que darle importancia a la particularidad de cada objeto pues por algo son distintos y no uno solo. Pero por algo también tenemos esta “facultad de engañar”. Ya la misma ironía de Nietzsche denota

su propia esperanza de que la vida no debería estar tan trágicamente dispuesta, como querría un genio maligno que se complaciese mirándonos engañarnos unos a otros irremediabilmente. ¿Por qué no conciliar razón y vida? Pues bien, ésa es la propuesta de Ortega, la cual expondré lo mejor que pueda más adelante.

#### 4. EDMUND HUSSERL Y LA REVALORIZACIÓN DE LAS APARIENCIAS

Con Husserl, el perspectivismo vuelve a tomar otro giro. Al revalorizar el aparecer mismo como más que mera ilusión, rescata la visión racionalista de pretender buscar verdades atemporales y totalmente ajenas al sujeto que las conoce. Su fenomenología hace del conocer más que un contacto entre dos sustancias separadas (sujeto y mundo/objeto), una explicitación de la relación inseparable que existe entre los dos. Así, tomando de Brentano la idea de que la conciencia es siempre conciencia *de algo*, deja en claro que no puede existir un alma vacía, inmutable, como tampoco un objeto de conocimiento fuera de un sujeto que lo conozca. En este sentido, está en contra de Kant, pues nunca diría Husserl que puede existir algo así como categorías puras en el entendimiento ni un noúmeno detrás de lo percibido. Y esto es porque ambas cosas implican sendas desconexiones respecto de sus contrapartes.

Para evitar estos errores propone entonces los tres tipos o etapas de reducción (la histórico-filosófica, la fenomenológica-trascendental y la eidética) que suspenden el juicio para intentar quedarse con el fenómeno en sí, tal como aparece. Que esto sea totalmente posible es discutible, pero sí es de notar que tal método parece tener en cuenta la misma preocupación que tenían Kant y Nietzsche (entre tantos otros): buscar primero qué y cómo conocer es más propio del hombre. Lo que caracteriza a Husserl, sin embargo, es que nos exhorta explícitamente a tratar de suponer lo menos posible antes de comenzar a pensar; algo también muy propio de Descartes, por otra parte, en quien Husserl basa expresamente su método a la vez que lo critica.<sup>4</sup>

Ahora bien, en estas reducciones o reconducciones se hace evidente que cada fenómeno no es independiente de su *forma* de aparecer. Esta forma es un límite, una configuración necesaria y esencial a ese fenómeno. Una nota musical o una canción no se me pueden presentar como lo hace una pintura. Sería absurdo tratar (literalmente al menos) de pintar una canción o

dibujar un sonido. Por lo tanto, cada nóema tiene su nóesis respectiva y viceversa. Es esta relación la esencia que hay que descubrir en cada cosa.

De esta forma, Husserl parece empezar a zanjar las diferencias entre racionalistas (que no le dan importancia al punto de vista del sujeto) y relativistas (que no admiten una esencia propia de las cosas más allá de la que crea el sujeto). La perspectiva así parece cobrar un sentido más pleno que en Nietzsche. Husserl habla de *matiz* o *escorzo*, pero la idea es la misma que en la *perspectiva* de Ortega; es decir, se trata de la limitación de lo conocido en el doble sentido que decía al principio del trabajo: como freno o borde y como condición de posibilidad. En efecto, no se puede conocer algo sin conocer cómo es. Y este algo a su vez hace de horizonte para futuras cosas a conocer, pues como no hay nada que no tenga relación con otra cosa, forzosamente todo conocimiento influye en el siguiente. Esto se da por una característica que subraya Husserl que es la de la *apercepción* en el conocimiento. El ver una fachada de una casa no implica solamente eso; implica también que esa fachada significa (nos remite a) las otras tres paredes que nos están ocultas pero que hacen de una casa una casa. Así, todo conocimiento presente señala otros muchos ausentes que no pueden ser ignorados (aunque bien deben ser suspendidos a veces en la reducción si se quiere pasar de un yo “ingenuo” a un yo trascendental que quiera entenderse a sí mismo).

Por todo esto me atrevo a decir que Husserl comparte con Kant el que no exista conocimiento sin determinación espacio-temporal. De hecho, parece compartir también el hecho de que exista conocimiento *a priori*, no ligado al espacio-tiempo. Dice Husserl:

“Es evidente, antes bien, y derivable de la esencia de la cosa espacial, [...] que un ser de tal índole sólo pueda darse, por principio, en percepciones, a través del matiz o el escorzo; como, asimismo, de la esencia de las cogitaciones, de las vivencias en general, que excluyan semejante darse”.<sup>5</sup>

Pero aquí la principal diferencia con Kant es que las *cogitaciones* o vivencias, si bien comparten con el conocimiento *a priori* de Kant el ser no-espaciales, no-matizadas, Husserl las entiende al modo cartesiano, con lo cual incluyen el sentir, el pensar, el recordar, etc... Por lo tanto, también, parece abrirse a una visión perspectivista más abarcadora, teniendo en cuenta las particularidades de cada fenómeno en vez de intentar buscarles una universalidad inmutable y rígida.

## 5. JOSÉ ORTEGA Y GASSET Y LA PROPUESTA RACIO-VITALISTA

El perspectivismo en Husserl puede parecer de poca importancia dentro de la idea general de su filosofía, pero en realidad es una parte fundamental de la misma. Ortega parece tomar más conciencia de la importancia que tiene la perspectiva en el conocimiento ya que es donde pone siempre el acento. Aquí definitivamente no pasa desapercibida y es evidente la influencia del propio Husserl (de quien fue contemporáneo). Tal vez no sea coincidencia, además, que los tres autores tratados previamente provengan de la misma Alemania que Ortega recordaba tan preciadamente al hablar de su propia formación filosófica (la cual fue marcadamente kantiana, por cierto).

Más allá de todo esto, el perspectivismo de Ortega se destaca de las filosofías de sus predecesores. Haciendo énfasis en la perspectiva, intenta resolver (de alguna manera; es decir, no completamente, lo cual sería contradictorio) la pretensión común entre racionalistas y escépticos, quienes proponen sendas explicaciones igualmente soberbias respecto de la vasta realidad. En efecto, hay un hecho que no debemos dejar de ignorar: somos humanos. Esto significa dos cosas que los medievales ya vieron y trataron largamente: padecemos miserias y logramos grandezas. Decir que podemos conocer una realidad *absolutamente* objetiva, eternamente inmutable y trascendente es negar la participación del sujeto en el acto de conocimiento, por el cual éste está en constante relación recíproca con el mundo. Es por tanto ver sólo la capacidad de *alcance* que tiene la perspectiva. Por el contrario, pretender que es imposible conocer algo que valga universalmente y que por lo tanto cada sujeto crea su propia verdad es por lo mismo igual de soberbio. Porque sólo el que tiene el punto de vista de Dios (por llamarlo de alguna manera) puede decir con certeza que *toda* verdad es objetiva o que *toda* verdad es subjetiva.

Por esto, Ortega le responde a ambos bandos desde el mismo perspectivismo que une tanto la visión kantiana, racionalista, como la nietzscheana, vitalista, en un racio-vitalismo. La intención es acabar con la pretensión de un sistema definitivo para todo problema, atendiendo a las exigencias siempre mutables de la vida, a la vez que se reconoce la posibilidad de alcanzar certezas dándoles el sentido cada vez más pleno que implican y merecen. Claro que no se pretende con ello afirmar categóricamente que se puede llegar a la plenitud alguna vez. Tal vez sí se pueda o tal vez no. Pronunciarse definitivamente sobre una u otra posibilidad



sería conocer el resultado de antemano, algo típico de un sistema. Pero el racio-vitalismo se resiste a todo sistema por todo lo que queda dicho. En palabras de Ortega mismo:

“Hasta ahora, la filosofía ha sido siempre utópica [verdad no localizada, vista desde ‘lugar ninguno’]. Por eso pretendía cada sistema valer para todos los hombres. Exenta de la dimensión vital, histórica, perspectivista, hacía una y otra vez vanamente su gesto definitivo. La doctrina del punto de vista exige, en cambio, que dentro del sistema vaya articulada la perspectiva vital de que ha emanado, permitiendo así su articulación con otros sistemas futuros o exóticos. La razón pura tiene que ser sustituida por una razón vital, donde aquella se localice y adquiera movilidad y fuerza de transformación”.<sup>6</sup>

## 6. CONCLUSIÓN

Para finalizar, me parece lo más oportuno tratar de explicar el título que encabeza el trabajo. ¿Qué quiero decir con “horizontes”? ¿Por qué me parece analogable esta imagen con el concepto de perspectiva? Lo que quiero resaltar de este aspecto del conocimiento es que es *limitado*, si se ahonda bien en lo que este término implica. Un límite es un freno a nuestra libertad, tanpreciada por nosotros, pero es también por ello mismo, paradójicamente, el borde de un continente (mundo, universo) sin el cual no existiría contención. Parece entonces que este principio es común a toda gnoseología: todo conocimiento tiene un alcance y un límite. De hecho, parece que conocer implica justamente ver, darse cuenta, de estos límites con lo que ellos significan: que si existe el límite, existe lo limitado y que si existe lo limitado existe lo que está “fuera” de ese límite.

Un horizonte, por tanto, es más que una línea, sin dejar de ser nada más que eso. Es lo que separa y une cielo y tierra a la vez. Lo que en el frío vacío del inhabitable espacio exterior no existe ni puede existir. Somos finitos, limitados, contenidos, y como tales tenemos que vivir. Como dice Ortega resumiendo (digo yo, exagerando un poco) siglos enteros de filosofía:

“Desconocer que cada cosa tiene su propia condición y no la que nosotros queremos exigirle es, a mi juicio, el verdadero pecado capital, que yo llamo pecado cordial, por tomar su oriundez de la falta de amor. Nada hay tan ilícito como empequeñecer el mundo por medio de nuestras manías y cegueras, disminuir la realidad, suprimir imaginariamente pedazos de lo que es. Esto acontece cuando se pide a lo profundo que se presente de la misma manera que lo superficial. No; hay cosas que presentan de sí mismas lo estrictamente necesario para que nos percatemos de que ellas están dentro ocultas”.<sup>7</sup>

---

<sup>1</sup> KANT, I., *Crítica de la razón pura*, §8 Observaciones generales sobre la estética trascendental, trad. FERNÁNDEZ NÚÑEZ, M., El Ateneo, Buenos aires, 1950, 74.

<sup>2</sup> Ibid.

<sup>3</sup> NIETZSCHE, F., *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Obras Completas, vol. I, Ediciones Prestigio, Buenos Aires , 1970, IV [La formación de los conceptos].

<sup>4</sup> Cf. HUSSERL, E., *Ideas I*, §31, trad. GAOS, J., Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1962. Lo que Husserl critica es que la duda cartesiana supone la inexistencia de lo que no tiene por cierto. Supone la falsedad de lo que no sabe si es cierto o falso. En la propuesta husserliana, en cambio, el suspender el juicio o “poner entre paréntesis”, no implica ni la existencia ni la inexistencia de la cosa.

<sup>5</sup> Ibid., § 42.

<sup>6</sup> ORTEGA Y GASSET, J., *El tema de nuestro tiempo*, Espasa-Calpe, Buenos Aires, 110.

<sup>7</sup> ORTEGA Y GASSET, J., *Meditaciones del Quijote*, Revista de Occidente, Madrid, 33.

GONZALO RECIO

UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA

# KURT GÖDEL Y SAN AGUSTÍN PLATONISMO MATEMÁTICO Y LA EXISTENCIA DE DIOS

*Recepción:* Octubre 2012

*Aceptación:* Octubre 2012

## RESUMEN

El trabajo explica el siguiente razonamiento: si las verdades matemáticas no son creación humana, entonces necesariamente hay que aceptar la existencia de un Intelecto Eterno que sea su sustento metafísico. La premisa es defendida a partir del descubrimiento gödeliano de la imposibilidad de formalizar la totalidad de las matemáticas en un sistema deductivo formal. A partir de allí se muestra la necesidad de admitir una existencia eidética objetiva de las “entidades matemáticas”. Luego, tomando un argumento de San Agustín en *De libero arbitrio*, se llega a la necesidad de la existencia de Dios como Intelecto que sostiene el ser de las Ideas.

## PALABRAS CLAVE

Platonismo. Matemáticas. Gödel. Agustín. Dios.

## RESUMO

O trabalho explica o seguinte raciocínio: se as verdades matemáticas não são criação humana, então necessariamente tem de aceitar a existência de um Inteleto Eterno que seja seu sustento metafísico. A premissa é defendida a partir da descoberta godeliana da impossibilidade de formalizar a totalidade das matemáticas em um sistema formal dedutivo. A partir dali mostra-se a necessidade de admitir uma existência objetiva eidética das "entidades matemáticas". Então, tomando um argumento de São Agostinho em *De Libero Arbitrio*, chega-se à necessidade da existência de Deus como Inteleto que segura o ser das idéias.

## PALABRAS-CHAVE

Platonismo. Matemática. Gödel. Agostinho. Deus.

En octubre de 1963 Gödel escribía en carta a su familia a propósito de un artículo publicado respecto de sus resultados sobre incompletud: “En todo caso era esperable que tarde o temprano se hiciera uso de mi prueba de manera favorable a la religión: ciertamente tal uso está, en cierto sentido, justificado”.<sup>1</sup> En este breve artículo intentaremos reconstruir las líneas generales de la conexión que Gödel pensaba era justificado hacer entre su famoso trabajo sobre incompletud y la cuestión de la existencia de Dios, núcleo central de la temática religiosa.

Tras una introducción conceptual necesaria, el trabajo estará dividido en tres partes: en la primera se describirán los resultados obtenidos por Gödel en su primer teorema de incompletud. En la segunda nos enfocaremos en la conexión que el lógico austríaco veía entre estos resultados y el platonismo matemático. Por último, consideraremos un texto de San Agustín en donde el Padre de la Iglesia, partiendo de una posición platónica asimilable a la de Gödel, quiere probar la existencia de Dios.

Es preciso referirnos sucintamente, antes de entrar de lleno en la cuestión, a algunas nociones básicas previas que hace falta entender para comprender la dirección e importancia del trabajo de Gödel, fundamentalmente a dos propiedades de los sistemas axiomáticos que están íntimamente ligadas: la decidibilidad y la completud. De un sistema axiomático se dice que es decidible si es posible demostrar o refutar cualquier proposición que esté bien construida según sus reglas de formación mediante una serie finita de pasos deductivos. Esto es, que al menos teóricamente es posible decidir si cualquier proposición bien formada pertenece o no pertenece al sistema. Cuando existen proposiciones que no se pueden demostrar ni refutar a partir de los axiomas según las reglas de deducción del propio sistema, se dice que ese sistema es indecidible. Un ejemplo sencillo de esto podría darse si se consideran a los primeros cuatro postulados de los *Elementos* de Euclides como un sistema axiomático, y luego se intenta demostrar o refutar el quinto postulado, el llamado “de las paralelas”, a partir de ellos. El sistema así considerado es indecidible, pues como sabemos hoy en día el quinto postulado es independiente de ellos, que ni lo demuestran ni lo refutan. Ni el quinto postulado ni su contradictoria son teorema en el sistema que armamos con los cuatro primeros postulados.

La contracara de la decidibilidad, por otro lado, es la propiedad de completud. Un sistema será completo si de toda proposición bien formada se puede decir que o ella o su contradictoria pertenecen al sistema, son teorema

en el sistema. Si una proposición es indecidible, por tanto, respecto de un sistema, quiere decir que ese sistema es también incompleto, pues habrá proposiciones bien construidas que no pertenecerán al mismo, es decir, que no se deducirán de sus axiomas y que sin embargo serán “verdaderas”, en cuanto su interpretación en un modelo del sistema –por ejemplo la aritmética– se corresponderá con una verdad.

Las propiedades recién mencionadas revisten una importancia capital para comprender las cuestiones y motivos que constituyeron el marco del descubrimiento gödeliano.

### 1. LA INAGOTABILIDAD DE LAS MATEMÁTICAS

Entre 1910 y 1913 Bertrand Russell y Alfred Whitehead publicaron, en un fenomenal trabajo conjunto, los tres volúmenes de *Principia Mathematica*. Allí, y siguiendo los trabajos de Frege y Peano, los autores expusieron las principales partes de las matemáticas como un sistema deductivo formal, en el cual se deduce cada teorema a partir de un conjunto finito de axiomas siguiendo unas determinadas reglas de inferencia. Su trabajo, si bien no fue el único en esta línea, marcó un punto de inflexión en el intento de axiomatizar la totalidad de las matemáticas en un único sistema formal. Esta última cuestión, sin embargo, permanecía elusiva. El mismo Gödel la plantea al inicio del opúsculo que lo haría famoso: refiriéndose al sistema de Russell y Whitehead, y a otros semejantes, el joven lógico nos dice:

“Los sistemas formales más amplios construidos hasta ahora son el sistema de Principia Mathematica (PM) y la teoría axiomática de conjuntos de Zermelo-Fraenkel (desarrollada aún más por J. von Neumann). Estos dos sistemas son tan amplios que todos los métodos usados hoy en la matemática pueden ser formalizados en ellos, es decir, pueden ser reducidos a unos pocos axiomas y reglas de inferencia. Resulta por tanto natural la conjetura de que estos axiomas y reglas basten para decidir todas las cuestiones matemáticas que puedan ser formuladas en dichos sistemas”.<sup>2</sup>

En 1930, con apenas 25 años, Kurt Gödel expuso, en conferencia en la Academia de Ciencias de Viena, un pequeño trabajo de apenas más de 20 páginas en el que mostraba que esa conjetura era errónea. En esa comunicación, titulada *Sobre proposiciones formalmente indecidibles en Principia Mathematica y sistemas afines*, el autor demostraba, en primer lugar, que existían proposiciones que estaban correctamente construidas según las reglas de formación del sistema ideado por Russell y Whitehead,

pero que ni ellas ni su contradictoria se deducían de los axiomas del mismo sistema. Puesto que alguna de las dos debía necesariamente de ser verdadera, su argumento demostró inequívocamente la incompletud del sistema de *Principia Mathematica*. No hubiera sido esto suficiente, desde ya, para otorgarle a Gödel el lugar destacado que tiene en la historia de la lógica. Apenas hubiera constituido su opúsculo, si esto fuera todo, el descubrimiento de los límites de la obra mencionada. Lo verdaderamente destacado fue lo que se hallaba implícito en las últimas palabras del título: “...y sistemas afines”, pues con ellas se refería a todos aquellos sistemas que tuvieran la complejidad o potencia suficientes como para formalizar la teoría de números enteros, es decir, la simple aritmética, una de las ramas más antiguas y en cierto sentido más sencillas de las matemáticas. La incompletud del sistema de *Principia Mathematica* resultaba, en cierto modo, un hecho accidental en el argumento gödeliano, pues lo significativo era que quedaba demostrado que todos los sistemas que pudieran formalizar la aritmética eran necesariamente incompletos, lo que implicaba que sin importar cuán complejo fuera el sistema axiomático formal, siempre habría proposiciones matemáticas verdaderas que no serían probadas a partir de los axiomas del sistema formal correspondiente. En definitiva, Gödel demostró que la aritmética, y por lo tanto todas las matemáticas, son imposibles de formalizar en un sistema deductivo, pues las proposiciones aritméticas verdaderas excederán siempre el poder formalizador del propio sistema. Aunque siempre será posible extender el sistema axiomático con el cual tratemos para que queden incorporadas en él aquellas proposiciones, Gödel mostró que entonces podremos encontrar nuevas proposiciones que estarán, nuevamente, fuera del alcance del sistema.<sup>3</sup>

## 2. INCOMPLETUD Y PLATONISMO MATEMÁTICO

Más allá de las implicancias lógicas que este descubrimiento tenía, Gödel lo consideraba un argumento decisivo a favor de lo que él mismo llamaba *platonismo matemático*. Ha habido muchas discusiones acerca de si el famoso trabajo de Gödel respondió a un interés por sustentar sus posiciones filosóficas o si éstas aparecieron a raíz de sus descubrimientos lógicos. Lo cierto es que parece que desde su temprana juventud Gödel sostuvo, aunque no siempre públicamente, una postura platónica.<sup>4</sup> Esto – como él mismo se encargó de remarcar a lo largo de toda su vida– iba a contrapelo de la opinión generalmente aceptada, fundamentalmente gracias a los grandes éxitos que la formalización de las matemáticas habían permitido

en los años precedentes, y al enorme ascendiente que Hilbert tenía en la filosofía de la matemática de la época.

El mapa de la filosofía de las matemáticas a principios del siglo XX nos muestra un vasto panorama en donde conviven, de modo conflictivo, posiciones muy diversas. Las clasificaciones posibles son, por tanto, múltiples. Aquí nos limitaremos a describir sucintamente tres de ellas, en orden a ubicar la intención gödeliana al escribir su trabajo. El criterio usado será la concepción que cada una mantenga respecto de la naturaleza de los entes matemáticos. Primero, el llamado logicismo matemático, que proponía que las matemáticas podían en última instancia ser reducidas a las leyes fundamentales de la lógica, de las cuales no eran más que una complicación. En segundo lugar, el formalismo, en donde las matemáticas son –para ponerlo en los términos de David Hilbert– una especie de juego en el cual manipulamos una serie de símbolos carentes de un significado esencial, según una serie de reglas arbitrarias. El significado de los símbolos matemáticos viene dado por el “rol” que juegan los símbolos en el sistema, de modo análogo en que las piezas del ajedrez son definidas por el papel que desempeñan en el tablero.<sup>5</sup> En esta concepción, entonces, las matemáticas son una actividad mental autónoma, sin ninguna conexión con algún objeto extramental, y los objetos matemáticos existen así sólo en cuanto invención o creación del matemático, del mismo modo en que las reglas del ajedrez existen sólo en cuanto haya jugadores de ajedrez.

Por último vamos a referirnos al platonismo matemático, cuyo máximo exponente contemporáneo es el mismo Gödel. En sus trabajos de juventud, si bien a la distancia es fácil entrever su postura platónica respecto a las matemáticas, no hay alusiones explícitas a este tema. El propio trabajo sobre incompletud apenas menciona alguna cuestión que no se relacione inmediatamente con la prueba lógica que está tratando. Sólo años después, y probablemente gracias a la confianza que su merecida fama le trajo, se animó a exponer sus ideas filosóficas. En 1951, por ejemplo, dio una conferencia en la reunión anual de la Sociedad Americana de Matemáticas, en la cual se dedicó a explicar algunas consecuencias filosóficas de sus trabajos lógicos. Como ya dijimos, consideraba que sus descubrimientos sobre la inagotabilidad de las matemáticas daban al platonismo un argumento decisivo. El platonismo matemático, para decirlo en pocas palabras, consiste en:

“[...] la concepción de que la matemática describe una realidad no sensible, que existe independientemente tanto de los actos como de las disposiciones de la mente humana, y que es solo percibida por ella, aunque probablemente de forma incompleta”.<sup>6</sup>

Las dos características fundamentales según las cuales podemos describir la visión gödeliana son, entonces: a) hay objetos matemáticos tales como los números que existen independientemente de las condiciones espacio-temporales de la naturaleza física –es decir que son eternos– y de nuestra actividad mental; y b) nuestras teorías matemáticas describen tales objetos, pero no de un modo exhaustivo.

En este momento no nos interesa indagar en la naturaleza del fenómeno mismo de la intelección matemática, es decir, del modo según el cual nuestra inteligencia entra en contacto con aquella realidad suprasensible en la cual moran los objetos matemáticos.<sup>7</sup> Sin embargo, para entender el argumento gödeliano es necesario al menos retomar la cuestión de la incapacidad humana para axiomatizar las matemáticas, incapacidad que él dejó probada en su trabajo de 1930, del que ya hablamos antes. Es justamente esta incapacidad la que le indica a Gödel la independencia de las matemáticas respecto de la mente humana. Si bien como ya dijimos era reacio a exponer sus posturas más filosóficas, en la conferencia recién mencionada nos deja algunos párrafos que la delinear con bastante claridad. Atacando el formalismo, indica el problema de compatibilizar la visión de las matemáticas como creación humana con el hecho de su inagotabilidad. Este hecho, según él,

“[...] parece refutar la concepción de que la matemática (en cualquier sentido) es sólo nuestra propia creación. Pues el creador conoce necesariamente todas las propiedades de sus criaturas, ya que ellas no pueden tener más propiedades que aquellas que él les ha dado”.<sup>8</sup>

Y a continuación sigue diciendo que:

“[...] parece implicar que los objetos y hechos matemáticos, o al menos algo en ellos, existen objetiva e independientemente de nuestros actos mentales y decisiones, es decir, supone alguna forma de platonismo o «realismo» respecto a los objetos matemáticos”.<sup>9</sup>

Resumiendo, la idea nuclear de Gödel puede sintetizarse del siguiente modo: si el matemático puede saber con certeza que, sea cual sea el sistema axiomático que esté manejando, siempre existirán proposiciones matemáticas verdaderas que no estarán contenidas en él, entonces está



implícitamente aceptando que la existencia misma de proposiciones matemáticas verdaderas en cuanto tales no depende de que ellas existan como parte de un sistema axiomático realmente construido por un hombre. Y si su existencia, que se reconoce, no depende de su pertenencia a un sistema axiomático construido por un hombre, ya sea de modo explícito en sus teoremas, ya sea virtualmente en sus axiomas, entonces debe depender de un principio que no sea la capacidad intelectual humana. En pocas palabras: el sustento entitativo de tales proposiciones no puede ser, al menos en algunos casos, la mente humana. Para Gödel los *objetos* matemáticos, por tanto, tienen una existencia eidética objetiva, independiente de nuestra inteligencia, la cual es capaz, no obstante, de entrar en contacto con ellos mediante actos que exceden todo mecanismo deductivo. La misma posibilidad de captar la verdad de una proposición que es sin embargo externa al sistema deductivo con el que trabaja el matemático es para él la prueba experimental de tal función intuitiva de su mente. Sin lugar a dudas esto abre importantes caminos de investigación sobre las capacidades mentales humanas. Gödel mismo creía que la mente humana, al tener capacidades que van más allá de la mera deducción o, en términos contemporáneos, de la mera computabilidad, excedía por tanto las posibilidades que cualquier órgano material pudiera sustentar, y le asignaba al menos bajo ciertos aspectos y respecto de ciertas funciones, un soporte supra-material.

### 3. DE LIBERO ARBITRIO II: VERDADES MATEMÁTICAS Y MENTE DIVINA

¿Y qué sucede respecto de Dios? Gödel tenía un temperamento en cierto modo religioso: creía en la vida después de la muerte, en la existencia de Dios, etc. Incluso es el autor de una curiosa versión del argumento ontológico en un lenguaje completamente formalizado. Consideraba a los fenómenos del espiritismo dignos de un estudio científico serio y admitía una ignorancia profunda del hombre respecto de muchas cosas consideradas por otros como mera fantasía religiosa. No conocemos, sin embargo, ningún texto en donde relacionara sus resultados sobre incompletud con el tema de Dios. Creemos que no por eso es legítimo suponer que desconocía las implicancias que podía esta cuestión llegar a tener en ese campo. La carta citada al inicio en cierto modo evidencia que debe suponerse más bien lo contrario. Sea como sea, para ilustrar la conexión del platonismo matemático con la existencia de Dios tomaremos una parte del *De libero arbitrio* de San Agustín, más precisamente algunos capítulos del libro II. La obra, que debe ubicarse en los años inmediatamente posteriores a la conversión de Agustín,

tiene una intención abiertamente polémica en contra de las doctrinas maniqueas. Escrita en forma de diálogo, reproduce literariamente algunas conversaciones que el Santo tuvo con uno de sus amigos, otro converso y antiguo maniqueo, Evodio. El tema central que atraviesa los tres libros es el origen del mal, punto neurálgico de toda la disputa entre los católicos y los maniqueos en aquellos tiempos.

Luego de aclarar el origen del pecado y de adjudicárselo al libre albedrío del hombre, Evodio pregunta por la razón para que Dios le haya dado al hombre algo que le produjo tantos males. Entonces Agustín propone una serie de pasos que permitirán despejar aquélla duda. Comienza diciendo:

“[...] intentemos primero una prueba evidente de la existencia de Dios; veamos después si proceden de Él todas las cosas, en cuanto a todo lo que tienen de buenas, y, por último, si entre los bienes se ha de contar la voluntad libre del hombre. Una vez que hayamos dilucidado estas cuestiones, creo que quedará claro si le ha sido dada o no razonablemente”.<sup>10</sup>

Es la primera parte del programa que seguirá el Doctor de Hipona la que nos interesa, pues para alcanzar esa “prueba evidente” Agustín se apoya justamente en una posición platónica respecto de las proposiciones matemáticas. Tras hablar de las excelencias de la razón humana, Agustín pregunta a Evodio: “¿Qué dirías si pudiéramos encontrar un ser de cuya existencia y preeminencia sobre nuestra razón no pudieras dudar? ¿Dudarías acaso de que este ser, fuere el que fuere, era Dios?”.<sup>11</sup> Luego de hacer algunas distinciones, Agustín finaliza:

“Me bastará, por tanto, demostrar que existe tal ser, el cual confesarás que es Dios, y, si hubiere algún otro más excelente, confesarás que este mismo es Dios. Por lo cual, ya sea que exista algo más excelente, ya sea que no exista, verás de todos modos que, evidentemente, Dios existe, cuando con la ayuda de este mismo Dios hubiere logrado demostrarte lo que te prometí, o sea, que hay un ser superior a la razón”.<sup>12</sup>

Agustín propone, y su interlocutor acepta, que si pueden encontrar algo superior a la inteligencia humana, eso será signo inequívoco de la existencia de Dios. Aunque puede parecer que la aceptación de la propuesta agustiniana por parte de Evodio es un tanto apresurada, cuando más tarde veamos en qué tipo de superioridad está pensando Agustín se podrá ver el motivo profundo para identificar a aquello superior a la razón como indicativo de la existencia de Dios. Pocos capítulos después, Agustín pregunta a Evodio:

“[...] atiende, y dime si hay alguna cosa que pueda ser objeto común a todos los racionantes, viéndola, no obstante, todos y cada uno como propia con su propia razón y su mente propia, y que, siendo de por sí visible a todos y estando a disposición de todos, ni sufra alteración por el uso que de ella hacen los que de ella disponen a voluntad, como el alimento o la bebida, sino que permanezca íntegra e incorrupta, véanla o no la vean. ¿Piensas quizá que no existe nada que tenga estas propiedades?”<sup>13</sup>

Y Evodio responde:

“Al contrario, veo que hay muchas cosas de esta naturaleza, de las cuales basta que mencionemos una, a saber, la razón y verdad de los números, que está a disposición de todo ser racional, que cada calculador puede intentar aprenderla con su razón e inteligencia, y unos pueden comprender fácilmente, otros con más dificultad y otros, finalmente, no pueden de ninguna manera comprenderla, no obstante de que ella está igualmente a disposición de todos los que son capaces de comprenderla; y cuando alguien la percibe, no por esto se transforma, ni convierte como en su propio alimento, ni tampoco se desvirtúa cuando alguien se engaña respecto de ella, sino que, permaneciendo ella en toda su verdad e integridad, el hombre es el único que cae en error, tanto más grande cuanto menos la alcanza a ver”.<sup>14</sup>

Agustín alaba esta respuesta, y continúa su discurso mostrando de qué modo esto se da:

“[...] siguiendo el orden de los números, vemos que después del uno viene el dos, el cual comparado con el uno es doble, y que el duplo de dos no sigue inmediatamente al dos, sino que entre éste y el cuatro, que es el duplo de dos, se interpone el tres. Y esta relación, en virtud de una ley certísima e inmutable, es constante en toda la serie de los números, de forma que después de la unidad, o sea después del primero de todos los números, es el primero, exceptuada la unidad, el duplo de ésta, es decir, el que contiene dos veces a la unidad, y por eso al uno sigue el dos. Y después del segundo, esto es, después del dos, prescindiendo de él, el segundo es el que contiene a su duplo; porque, en efecto, después del dos, el primero es el tres y el segundo el cuatro, duplo del segundo. Después del tercero, esto es, del ternario, quitado él, el tercero es su duplo; porque después del tercero, o sea después del tres, el primero es el cuatro, el segundo el cinco y el tercero el seis, que es duplo del tercero. Y del mismo modo, después del cuatro, no contándole a él, el que viene en cuarto lugar es el duplo de cuatro; o como antes decíamos, después del cuarto, o sea del cuatro, el primero es el cinco, el segundo el seis, el tercero el siete y el cuarto el ocho, que es el duplo del cuarto. Y siguiendo así por toda la serie de los restantes, encontrarás en todos los números lo que has comprobado en la suma de los primeros, en el uno y en el dos; comprobarás

que un número cualquiera consta de tantas unidades, a contar desde la primera inclusive, cuantas son las que median entre él y su duplo [...] Éstas y otras muchas pruebas de este género me obligan a confesar a todos aquellos a quienes Dios ha dotado de capacidad para la discusión, y sobre quienes la pertinacia no ha proyectado aún sus tinieblas, que las relaciones y verdades de los números no es objeto de los sentidos del cuerpo, y que es inmutable y que es purísima y que su visión es común, o se ofrece por igual a todos los que son capaces de raciocinio”.<sup>15</sup>

Luego de enunciar la sencilla ley matemática según la cual entre  $x$  y  $2x$  hay, incluyendo a  $x$ ,  $x$  cantidad de números,<sup>16</sup> nos dice que esa proposición está allí presente frente a los seres inteligentes para conocerla análogamente a como puede estar algo coloreado frente al vidente, sólo que en este caso el objeto no es algo mutable sino inmutable y eterno. Aquí vemos el tipo de superioridad al que se refería Agustín: las proposiciones matemáticas son superiores al hombre en tanto no están sujetas a cambio, son eternas o *inmutables*. Esto es exactamente el núcleo del platonismo matemático al que adscribe también Gödel. Él mismo se expresa poco después:

“Ahora bien, esta verdad, de la que tan largo y tendido venimos hablando, y en la cual, siendo una vemos tantas cosas, ¿piensas que es más excelente que nuestra mente, o igual, o inferior? Si fuera inferior, no juzgaríamos según ella, sino que juzgaríamos de ella, como juzgamos de los cuerpos, que son inferiores a la razón; y decimos con frecuencia no sólo que son o no son así, sino que debían o no debían ser así. [...] [Pero] cuando alguien dice que las cosas eternas son superiores a las temporales o que siete y tres son diez, nadie dice que así debió ser, sino que, limitándose a conocer que así es, no se mete a corregir como censor, sino que se alegra únicamente como descubridor. Pero si esta verdad fuera igual a nuestras inteligencias, sería también mudable, como ellas. Nuestros entendimientos a veces la ven más, a veces menos, y en eso dan a entender que son mudables; pero ella, permaneciendo siempre la misma en sí, ni aumenta cuando es mejor vista por nosotros ni disminuye cuando lo es menos, sino que, siendo íntegra e inalterable, alegra con su luz a los que se vuelven hacia ella y castiga con la ceguera a los que de ella se apartan. ¿Qué significa el que juzgamos de nuestros mismos entendimientos según ella, y a ella no la podemos en modo alguno juzgar? Decimos, en efecto, que entiende menos de lo que debe o que entiende tanto cuanto debe entender. Y es indudable que la mente humana tanto más puede cuanto más pudiese acercarse y adherirse a la verdad inmutable. Así, pues, si no es inferior ni igual, no resta sino que sea superior”.<sup>17</sup>

Siguiendo el programa que se había trazado, Agustín muestra que las verdades matemáticas son en cierto modo superiores a nuestra inteligencia en razón de su eternidad e inmutabilidad. Y aquí alcanza el escalón buscado desde el inicio de la discusión:

“Tú me habías concedido que, si te demostraba que había algo superior a nuestras inteligencias, confesarías que ese algo era Dios, si es que no había aún algo superior. Yo, aceptando esta tu confesión, te dije que bastaba, en efecto, que demostrara esto; porque, si hay algo más excelente, este algo más excelente es precisamente Dios, y si no lo hay, la misma verdad es Dios. Que haya, pues, o no algo más excelente, no podrás negar, sin embargo, que Dios existe, que es la cuestión que nos habíamos propuesto tratar y discutir”.<sup>18</sup>

Así deja el Padre su argumento, y nos deja a nosotros con la tarea de explicitarlo: toda la prueba agustiniana se reduce, en última instancia, a la identificación entre Ideas y Dios tan común en el platonismo cristiano<sup>19</sup> y, a decir verdad, en la toda la tradición cristiana posterior.<sup>20</sup> Podemos arriesgar incluso la hipótesis de que el mismo Platón llegó a entrever esto en República.<sup>21</sup> Como sea, para Agustín si las Ideas existen, éstas son Dios mismo en tanto todo en Él se identifica con su infinita sustancia. El que estemos hablando acerca de Ideas matemáticas, en última instancia, es accidental. San Agustín asume una posición platónica respecto de las matemáticas que le viene dada por la tradición neoplatónica de la que abrevia. Sus argumentos para sostenerla, si bien como vimos no son banales,<sup>22</sup> no poseen –ni podrían hacerlo– la complejidad de las ideas gödelianas. Entre las vidas de uno y otro, Kant había replanteado con su obra, de un modo nuevo y más profundo, toda la cuestión.

La sabiduría de San Agustín, que afirmaba la presencia divina al final de todo camino verdaderamente filosófico, no podía menos que ver en la eternidad de las verdades matemáticas una huella que indicaba su cercanía con Dios. Toda verdadera ciencia, en tanto nos permite tocar el aspecto perenne que hay en las cosas, es para él –y para nosotros– camino a Dios. Las matemáticas constituyen quizá uno especialmente apto para esto, en razón de la certeza que alcanzamos al conocer sus proposiciones. Es este el motivo por el cual el Padre Africano las pone en boca de Evodio para ejemplificar el conocimiento de lo eterno. Quien conoce de matemáticas, conoce acerca de lo que no cambia ni puede cambiar. De allí a Dios hay apenas unos pasos.

## 5. CONCLUSIONES

¿Y qué sucede respecto de Dios? Gödel tenía un temperamento en cierto modo religioso. El artículo comienza conectando la demostración de la incompletud esencial de las matemáticas con la postura llamada *realismo matemático*. La conveniencia del paso de una a otra fue señalada por el propio Gödel, como vimos. De todos modos, él mismo siempre quedó disconforme con la manera en la que la cuestión había sido presentada. Y no estaba errado. De hecho, hasta el día de hoy su obra lógica sigue siendo utilizada para apoyar tanto diversas formas de realismo como de anti-realismo. Es necesario mucho trabajo todavía para que las implicancias filosóficas de la incompletud queden delineadas con mayor claridad. Creemos sin embargo, al igual que Gödel, que ellas encuentran en el realismo matemático su desembocadura más natural.

La conclusión agustiniana, cuya inclusión puede parecer un tanto anacrónica, es no obstante completamente adecuada y oportuna. San Agustín comienza asumiendo la existencia objetiva de las verdades matemáticas, y a partir de allí nos lleva hasta la afirmación de la existencia de Dios. Toda verdad dice relación a una inteligencia. Puesto que las verdades que el matemático descubre no están sujetas a cambio, su sustento metafísico no puede ser la inteligencia humana del matemático que las afirma, sino un Intelecto Eterno que pueda ser capaz de sostenerlas eternamente. La superioridad de las proposiciones matemáticas, como dijimos, radica en su inmutabilidad, la cual es no obstante percibida como tal por la inteligencia humana. El Padre de la Iglesia culmina así todo el argumento. La profundidad metafísica que poseía le permite llevar su platonismo matemático hasta las últimas consecuencias, adentrándose en los terrenos teológicos y místicos a los que, según él, están naturalmente ordenados todos los saberes.

---

<sup>1</sup> WANG, H., *A logical journey; from Gödel to philosophy*, Bradford, New York, 1997, 45.

<sup>2</sup> GÖDEL, K., *On formally undecidable propositions of Principia Mathematica and related systems*, trad. MELTZER, B., Dover, New York, 1962, 37-38.

<sup>3</sup> El argumento de Gödel, si bien en el fondo es simple, implica un gran esfuerzo de comprensión, especialmente para aquellos que no están familiarizados con las nociones, términos y símbolos empleados. Por ello su explicación queda completamente fuera del alcance de este trabajo. Para ello el lector puede consultar NAGLE, E.; NEWMAN, J., *Gödel's proof*, York University Press, New York, 2001; o la introducción de BRAITHWAITE, R., a la primera traducción al inglés del trabajo de GÖDEL, K., *On formally undecidable propositions of Principia Mathematica and related systems*, Dover, New York, 1962.

<sup>4</sup> “Desde entonces [1926] hasta 1928 asistió [a las reuniones del Círculo de Viena] regularmente (más tarde, sólo en ocasiones). Sin embargo en años posteriores se preocupó en dejar bien claro que desde el inicio de su participación no estuvo de acuerdo con las opiniones del Círculo. Rechazaba en particular la idea –sostenida especialmente por Carnap– de que las matemáticas debían ser entendidas como «sintaxis del lenguaje». Se mantuvo alejado, no obstante, de la controversia, y así evitó hacer críticas abiertas a los principios del Círculo. Como era su costumbre, en reuniones de ese tipo la mayor parte del tiempo se contentaba con escuchar lo que otros tenían para decir, y sólo ocasionalmente intervenía con comentarios incisivos”. DAWSON, J., *Logical dilemmas; the life and work of Kurt Gödel*, Peters, USA, 1997, 26. En sus últimos años, escribiría al respecto a otro de sus biógrafos: “He sido un realista conceptual y matemático desde alrededor de 1925 [cuando tenía 20 años]. Nunca sostuve la idea de que las matemáticas son sintaxis del lenguaje. Esta postura, entendida en un sentido razonable, puede más bien ser refutada por mis resultados”. WANG, *A logical journey....*, 76.

<sup>5</sup> Cf. DIEUDONNE, J., *Modern Axiomatic Method and the Foundations of Mathematics*, en: LE LIONNAIS, F. (ed.), *Great Currents of Mathematical Thought*, Dover, New York, 1971, 261.

<sup>6</sup> GÖDEL, K., *Algunos teoremas básicos de los fundamentos de las matemáticas y sus implicaciones filosóficas (Conferencia Gibbs)*, en: RODRÍGUEZ CONSUEGRA, F. (ed.), *Kurt Gödel; Ensayos inéditos*, Mondadori, Barcelona, 1994, 155.

<sup>7</sup> La postura gödeliana al respecto, por lo pronto, parece identificarse a grandes rasgos con una posición aristotélica, según la cual en el origen de la “intuición matemática” es necesario el concurso de los sentidos. Cf. WANG; *op. cit.*, págs. 225 y ss.

<sup>8</sup> GÖDEL, *Algunos teoremas....*, 143. Resuenan aquí las palabras de Kant, padre remoto del formalismo, para quien las proposiciones matemáticas no eran más que juicios sintéticos a priori: “El primero que demostró el triángulo isósceles (ya se haya llamado Thales o como se quiera) tuvo una iluminación; pues encontró que no debía guiarse por el mero concepto de ella, para aprender, por decirlo así, las propiedades de ella; sino que debía producirlas por medio de aquello que él mismo introducía a priori con el pensamiento según conceptos y exhibía (por construcción) [en ella] ; y que, para conocer con seguridad algo a priori, no debía atribuirle a la cosa nada más que lo que se seguía necesariamente de aquello que él mismo había puesto en ella según su concepto”. KANT, I., *Crítica de la razón pura*, trad. CAIMI, M., Colihue, Buenos Aires, 2009. Prólogo a la segunda edición, B XII.

<sup>9</sup> *Ibid.*

<sup>10</sup> SAN AGUSTÍN, *De libero arbitrio*, II, 3, en: *Obras de San Agustín*, tomo III, trad., introducción y notas de SEIJAS, E., OSA., Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1963.

<sup>11</sup> *Ibid.*, II, 6.

<sup>12</sup> *Ibid.*

<sup>13</sup> *Ibid.*, II, 8.

<sup>14</sup> *Ibid.*

<sup>15</sup> *Ibid.*

<sup>16</sup> En términos contemporáneos, la proposición tal como la presenta Agustín no es matemática sino metamatemática.

<sup>17</sup> *Ibid.*, 12.

<sup>18</sup> *Ibid.*, 15.

<sup>19</sup> “Por supuesto que las ideas son las formas principales o las razones estables e inmutables de las cosas, las cuales no han sido formadas, y por ello son eternas y permanentes en su mismo ser que están contenidas en la inteligencia divina [...]”. SAN AGUSTÍN, *De diversis*

---

*quaestionibus 83, q. XLVI, De ideis, 2*, en: *Obras de San Agustín*, tomo XL, trad., introducción y notas de MADRID, T., Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1995.

<sup>20</sup> SANTO TOMÁS profundiza aun más esta identidad. Cf. *S. Th.*, I, q. 15, a. 2, resp.

<sup>21</sup> Especialmente todo el pasaje del libro VI en donde habla de la Idea de Bien como *epékeina tés ousías* (509b).

<sup>22</sup> El planteo agustiniano, tan natural por otro lado, es presentado de modo semejante por Gödel: “Realmente tenemos algo así como la percepción de los objetos de la teoría de conjuntos, como se puede ver por el hecho de que sus axiomas se nos imponen como siendo verdaderos. No veo ninguna razón por la que deberíamos tener menos confianza en esta clase de percepción y, en general, en la intuición matemática, que en la percepción sensible entendida en su sentido más amplio incluyendo, por ejemplo, mirar una ciudad desde un avión”. El texto citado incluye correcciones posteriores del mismo Gödel por lo que no todas las ediciones lo incorporan así. Cf. WANG, *A logical journey...*, 226.



SILVANA FILIPPI

CONICET  
UNIVERSIDAD NACIONAL DE ROSARIO

# ALGUNAS CONSIDERACIONES SOBRE EL FIN DE LA EDAD MEDIA Y EL DESTINO DE LA CIVILIZACIÓN CONTEMPORÁNEA

*Recepción:* Agosto 2011  
*Aceptación:* Octubre 2011

## RESUMEN

Durante siglos razón y fe no se contrapusieron. Menos aún en la Edad Media pues la síntesis de ambas constituyó su médula. A fines de esta época algunos excesos provocaron su separación. Así aparecieron posiciones exacerbadas. La desconfianza mutua significó además la caída de la metafísica en cuanto comprensión de la realidad. Nominalismo y empirismo signaron la nueva época y abrieron camino a la ciencia moderna. Pero entretanto la civilización contemporánea quedó atrapada entre una racionalidad que ya no puede aproximarse al misterio y una creencia que fácilmente deviene violento fanatismo. El futuro depende en buena medida de un renovado vínculo entre ambas.

## PALABRAS CLAVE

Medioevo. Racionalidad. Creencia. Nominalismo. Contemporaneidad.

## RESUMO

Durante séculos, a fé e a razão não foram opostas. Menos ainda na Idade Média, pois a sua síntese constituiu-se como seu núcleo. No final deste intervalo de tempo alguns excessos causaram a sua separação. Assim apareceram posições exacerbadas. A desconfiança mútua também significou o declínio da metafísica na compreensão da realidade. O nominalismo e o empirismo ocorreram durante a nova era e abriram o caminho para a ciência moderna. Mas, entretanto, a civilização contemporânea foi presa entre uma racionalidade que não pode mais se aproximar do mistério e uma crença que facilmente se torna fanatismo violento. O futuro depende em grande parte de uma ligação renovada entre os dois.

## PALAVRAS-CHAVE

Idade Média. Racionalidade. Crença. Nominalismo. Contemporaneidade.

Quienes hemos sido formados en la historia de la filosofía, estamos habituados al rigor de los estudios eruditos, la formalidad de las normas académicas, las referencias bibliográficas precisas y toda una serie de procedimientos que hacen a la seriedad de la investigación, a su debida fundación y a la indicación de autores y textos que permita al lector, igualmente familiarizado con aquellos estándares de erudición, verificar y confrontar datos, para, finalmente, asentir o disentir con tales análisis.

Sin embargo, no podemos ignorar que la erudición ha de estar siempre al servicio de la reflexión a fin de no caer en un vacío academicismo. Es por ello que las siguientes páginas aspiran a detener por un momento la marcha de la paciente búsqueda entre cientos de páginas impresas en las que discurren fuentes y estudios críticos, para meditar sobre la marcha de nuestro pensamiento y la condición de nuestra civilización. Vaya esto en homenaje a las atinadas palabras que respecto de sí escribió É. Gilson en *El ser y los filósofos*: “Su autor puede muy bien haber cometido errores históricos; pero no ha cometido la mortal equivocación de confundir filosofía con historia. Porque la única tarea de la historia es el comprender y hacer comprensible, mientras que la filosofía debe elegir; y aplicarse a la historia en busca de razones para hacer una elección ya no es hacer historia, ello es filosofía”.<sup>1</sup>

A menudo, por desgracia, olvidamos que nuestra tarea como estudiosos de la historia del pensar no constituye un fin en sí mismo, sino que involucra decisiones de la mayor gravedad.

#### 1. LA SEPARACIÓN DE LA RAZÓN Y LA FE: FILOSOFISMO Y TEOLOGISMO

Indudablemente toda época del pensar declina cuando desaparece el motivo que la había impulsado. No sucede de otro modo con el medioevo cuyo nacimiento y desarrollo tuvo que ver con la peculiar síntesis de fe y razón, que, habiéndose iniciado ya durante la Patrística, culmina en la Escolástica, es decir, en el conjunto de doctrinas que se elaboraron durante la Edad Media y que alcanzaron su máximo esplendor en el siglo XIII. Sin embargo, a partir de fines de aquel siglo el vínculo profundo que se había ido cimentando y perfeccionando entre el ámbito de la fe y el de la razón, comenzará a resquebrajarse.

En efecto, el pensamiento medieval, inspirándose en los principios de la fe (sea judía, islámica o cristiana), llevó adelante una formidable reelaboración de la filosofía pagana en la cual las nociones fundamentales

del pensar griego resultaron asumidas, rechazadas o transformadas en el ámbito de una concepción creacionista. Así, por ejemplo, importantes elementos de las doctrinas platónicas y aristotélicas fueron repensados bajo otra visión de Dios y de la realidad, dando lugar a nuevas teorías metafísicas, gnoseológicas y éticas.

Sin embargo, la dosificación de las antiguas doctrinas en este horizonte diverso de pensamiento no siempre fue la más adecuada, tanto por una excesiva desconfianza hacia la filosofía griega que motivaba su rechazo, cuanto por una incorporación acrítica de la misma sin lograr señalar con suficiente claridad la sustancial divergencia con el paganismo. Por esta razón, sobre todo en el primer período de formación del pensamiento cristiano, a menudo pueden encontrarse, por ejemplo, autores que conceden más al neoplatonismo de lo que resulta admisible en un planteo creacionista de lo real. Pero estas dificultades para hallar un lenguaje y unos principios propios, comprensibles dentro de una etapa inicial caracterizada por la búsqueda y la experimentación de una síntesis peculiar entre los principios de la fe y la elaboración racional, nada tienen que ver con el intento que se llevó a cabo hacia la segunda mitad del siglo XIII.

Desde fines del siglo XII y particularmente durante el siglo XIII, el redescubrimiento de la totalidad del *corpus* aristotélico en el occidente cristiano significó un aporte de suma importancia que promovió el pensamiento y permitió elaborar nuevas doctrinas. Pero el aristotelismo tal como lo incorporaron a su pensamiento los teólogos cristianos resultó mesurado y reelaborado a la luz de los principios cristianos.

Sin embargo, el creciente estudio de los textos del Estagirita generó una corriente entre un grupo de enseñantes de filosofía (entre ellos, Siger de Brabante y Boecio de Dacia) que tomaron a Aristóteles como modelo, intentando formular un pensamiento enteramente racional sin conexión alguna con la religión. Así, produjeron la escisión entre fe y razón al considerar que la tarea de esta se reducía al análisis de lo que habían pensado los filósofos y, en particular, el Filósofo (como se llamaba a Aristóteles).

Puesto que Averroes, “el Comentador”, había intentado ya algo semejante, este movimiento fue designado como *averroísmo latino*, y aunque existen diferencias doctrinales entre sus representantes puede decirse que todos tenían en común la intención de separar la filosofía de la fe y eliminar del aristotelismo toda influencia religiosa. Puesto que se proclamaban cristianos, pero al mismo tiempo sostenían como filósofos doctrinas que

resultaban incompatibles con la fe (que el mundo no ha sido creado, que Dios no es providente, que el alma no es inmortal, etc.) se les acusó de sostener una “doble verdad”. En realidad, estos escolásticos jamás admitieron algo semejante: ellos no negaban la verdad de la revelación y cuando, presuntamente siguiendo a Aristóteles, concluían por la razón algo contrario a la fe, sostenían que la tarea del filósofo consiste en investigar las enseñanzas de los filósofos más bien que la verdad, o bien trataban de suavizar la contradicción argumentando que la doctrina racional es tan sólo probable. Pero el resultado de esta posición paradójica pronto condujo a la convicción más o menos explícita de que la razón tenía supremacía sobre la revelación (puesto que sus conclusiones tienen el peso de la necesidad argumentativa), mientras que la fe quedaba relegada al reino de los mitos y de la convicción puramente subjetiva. Esto despertó, sin duda, la reacción de los teólogos, tanto más cuanto que los más conservadores de ellos se habían mantenido fieles al espíritu del agustinismo y siempre habían visto con desconfianza el aristotelismo, aun en sus expresiones más mesuradas, porque significaba el avance de un “naturalismo” que les parecía perjudicial para la fe. Cuando el averroísmo latino comenzó a cobrar fuerza, aquellos teólogos advirtieron que semejante exceso significaba una vuelta al necesarismo griego pagano, es decir, a la concepción de un universo en el que regía un orden necesario, que no había sido creado y, por ende, no era el efecto de la libre voluntad divina, concepción en la que, además, el alma humana no era personal ni inmortal (puesto que el intelecto agente resultaba entendido como una única sustancia separada distinta de los hombres singulares), con lo cual, se derrumbaba la base de la moralidad cristiana.

Ya San Buenaventura y el propio Santo Tomás habían fustigado la actitud de estos filósofos que, sobre todo en la Facultad de Artes de París, enseñaban doctrinas contrarias a la fe, olvidando que la verdad es sólo una y, por ende, las conclusiones necesarias de la razón tienen que ser verdaderas y no pueden oponerse a las verdades de la fe.

En un clima de gran tensión entre filósofos y teólogos comenzaron a aparecer reacciones que culminaron en la conocida condenación que en 1277 llevó a cabo el obispo de París, Etienne Tempier. Esta condenación iba dirigida a los averroístas. En ella se rechazaban 219 tesis adjudicadas a aquellos maestros, pero curiosamente, entre ellas había unas veinte tesis de origen tomista, lo que significa que, a tan sólo tres años de la muerte de Santo Tomás, acaecida en 1274, su doctrina resultaba parcialmente confundida con la de los averroístas a quienes él mismo había combatido con

energía. Evidentemente los excesos de aquellos filósofos habían provocado tal rechazo entre los teólogos conservadores que estos terminaron desconfiando no sólo del uso incorrecto de la razón, sino de la razón misma a la que Tomás de Aquino había reconocido plenamente su aptitud natural para el conocimiento de la verdad. Es por esto que esa condenación de 1277 se convirtió en una suerte de acontecimiento sintomático que señalaba una profunda transformación en el pensamiento subsiguiente. Así, esta condenación no sólo no logró evitar la expansión de la tendencia que fustigaba, sino que incluso contribuyó a acentuar la desconfianza de los teólogos hacia los filósofos. Desde entonces se hizo cada vez más pronunciado el divorcio de razón y fe: el filosofismo de aquellos que se propusieron pensar con exclusión de la creencia –que hasta entonces había sido un ingrediente importante de la reflexión racional no sólo en el medioevo sino también en la antigüedad– fue tan sólo la contracara de un teologismo que decidió apartar la filosofía de los dogmas de fe a fin de evitar los riesgos de introducir elementos extraños a la verdad revelada. Con ello, se iniciaba el declive de la Escolástica.

## 2. LA DISOLUCIÓN DEL PENSAMIENTO MEDIEVAL: EL NOMINALISMO

Hacia la segunda mitad del siglo XIV, doctrinas como el tomismo y el propio escotismo comenzaron a ser denominadas *antiqua via* en contraste con la *moderna via* representada sobre todo por la nueva concepción de Guillermo de Ockham y sus seguidores. Estos pensadores son los llamados nominalistas.

Ante una mirada superficial este cambio de tendencia parece tener un viso tan sólo lógico. Los nominalistas son aquellos que consideran que los universales son los nombres bajo los cuales se designa a una pluralidad de individuos, pero que no tienen ni existencia real (como pensaban los realistas platonizantes), ni algún fundamento metafísico (como sostenían los aristotélicos). Sin embargo, el problema resulta mucho más complejo y sus raíces son, incluso, de orden teológico.

Sabemos ya que, como consecuencia de los excesos racionalistas del averroísmo latino, muchos teólogos temieron que la vuelta al necesarismo del mundo griego perjudicara gravemente principios fundamentales de la fe. Mientras el cosmos griego era inengendrado y dependía de una legalidad eterna y siempre igual, lo característico de la concepción cristiana es la admisión de un universo que ha sido creado por la libre decisión de un Dios

todopoderoso, del cual dependen enteramente las creaturas. Volver sin más a la filosofía aristotélica implicaba olvidar aspectos fundamentales del cristianismo, lo que lesionaba seriamente la fe. Por eso, algunos pensaron que para defender la libertad y la omnipotencia divina frente a aquel orden eterno e impersonal del cosmos griego pagano, convenía acentuar al máximo la contingencia de los seres creados y destacar notoriamente la voluntad libre de Dios. Pero el modo más eficaz de lograr ese objetivo consistía, según creyeron, en atacar el orden y la estabilidad de lo real, para volverlo precario, provisorio y dependiente de la voluntad divina. Lo que había que eliminar, entonces, era la esencia y, sobre todo, su principio determinante que es la forma sustancial, pues por ella cada cosa es lo que es. En las esencias o naturalezas se funda el orden y la estabilidad de lo real.

Es por esto que el nominalismo hizo de los universales (géneros y especies) puros nombres sin sustento real en la esencia de las cosas. Así el orden de lo real se volvió precario, circunstancial. Dios podía intervenir en cualquier momento; la libertad de Dios resultaba garantizada, pero a costa de la pérdida de la dimensión metafísica de lo real. Las cosas son y son lo que son por pura voluntad divina; no hay en ellas algún principio propio que les otorgue estabilidad y densidad ontológica. La realidad quedaba reducida a lo material y empírico. Se eliminaba el orden inteligible.

Siendo así, la metafísica (y con ella, la teología natural) ya no es ciencia. El campo de la razón queda limitado al de las ciencias empíricas. No habiendo esencias, se suprime la inteligibilidad de lo real. Pero si se niega la forma sustancial, también caerá con ella el intelecto como facultad de conocerla. Desde fines de la Edad Media en adelante ya no se hablará de intelecto como facultad de conocer, sino tan sólo de la razón y los sentidos. (Siglos más tarde, Kant dirá en la introducción a la *Crítica de la Razón Pura* que la intuición intelectual sólo es propia de Dios y no de los hombres; para estos sólo es posible la intuición sensible y la organización del dato empírico mediante la determinación de las formas a priori; el *noúmeno*, lo inteligible, es “una *x* incognoscible”). Pero si nuestra inteligencia ya no alcanza a ver nada en lo real (*intus-legere*), ¿de dónde obtendrá la razón los conceptos que ella combina? Por cierto, no de la intuición de alguna nota inteligible de lo real. Quizá aquellos datos sean derivaciones generalizadas de las impresiones sensibles (tal la concepción empirista), o quizá ideas innatas (como piensa el racionalismo cartesiano), o una combinación de sensaciones y determinaciones formales a priori (según el kantismo). Pero sea cual fuere la

posición adoptada, el realismo cederá paso al idealismo en cualquiera de sus modalidades. La modernidad ya se anuncia en el nominalismo medieval.

Simultáneamente, también se operaba un cambio fundamental no sólo en el plano de la filosofía, sino incluso en la teología, más precisamente en la concepción de Dios. Si se eliminaban las esencias o naturalezas en la realidad, a la vez desaparecía el orden de las Ideas divinas. La Sabiduría divina quedaba desdibujada frente a la Voluntad y el Poder. Por consiguiente, se produjo un desequilibrio en la concepción sobre las Personas de la Trinidad. Dios aparecerá cada vez menos como Sabiduría creadora, y cada vez más como Voluntad omnipotente. Pronto se forjará la imagen de un Dios alejado y arbitrario.

En este proceso de profunda transformación, también la concepción del hombre cambiará sustancialmente. Si Dios es ante todo Voluntad, el hombre, que ha sido hecho a su imagen y semejanza, también lo será. La imagen del hombre contemplativo será sustituida por la del hombre que se hace a sí mismo y que ejerce un dominio, incluso despótico, sobre la realidad material. A partir de entonces, el voluntarismo desplazará crecientemente al intelectualismo.

Ciertamente, no todas estas consecuencias habían sido previstas por aquellos nominalistas medievales. Su intención era salvar la fe y creyeron que el mejor camino para ello era apartar la razón remitiéndola exclusivamente al campo de la lógica o al de las ciencias empíricas, y alejándola de las verdades más altas. Eliminaron entonces la metafísica y la teología natural para evitar que la argumentación racional pudiese perturbar la fe. De hecho cayó la metafísica, pero también la fe que, sin la colaboración de la razón, pronto quedó reducida al campo de las convicciones subjetivas. Mucho tiempo más tarde Kant dirá que le fue preciso eliminar el saber para dar paso a la creencia. Con esas palabras resumía el propósito de los últimos pensadores medievales.

### 3. PREFIGURACIÓN DE LA MODERNIDAD: EMPIRISMO CIENTÍFICO Y AUSENCIA DE FUNDAMENTO METAFÍSICO

Ahora bien, en buena medida, algunas tesis fundamentales que hicieron posible el advenimiento de la concepción filosófica y científica moderna, se encuentran ya perfiladas en el nominalismo medieval, particularmente, en la obra de su representante más notorio: Guillermo de Ockham. El pensamiento del *Venerabilis Inceptor* se halla inspirado por un

espíritu muy distinto del que había animado a las grandes síntesis filosófico-teológicas del siglo XIII. Estas fundaban el conocimiento de lo real en un orden metafísico nacido del orden de las esencias que, singularizadas en los individuos, resultan universalizables por la inteligencia humana. Esa naturaleza o esencia de las cosas garantizaba la objetividad del conocimiento universal y, en consecuencia, de la misma ciencia (ante todo, de la metafísica, que es la primera de todas las ciencias humanas).

Ockham, en cambio, rechazó la noción de una naturaleza inteligible como fundamento del conocimiento. Para él era el singular, el individuo, el único dato válido. Por eso su filosofía, y en especial su física, se traduce en la descripción pormenorizada del singular. Sólo existen las *res absolutae* o *res permanentes*, es decir, sustancias determinadas por cualidades sensibles. Fuera de ello, todo se resuelve en el ámbito de los signos. Esto marca la orientación decididamente empírica, fenomenista, de la física ockhamista, al tiempo que su rechazo de un orden inteligible que superase la pura singularidad de lo particular condujo a supraordenar la Voluntad de Dios por sobre sus Ideas. Esta concepción voluntarista, que va asociada al nominalismo, será un componente fundamental del pensamiento moderno y acarreará la disolución de la metafísica (en tanto conocimiento de lo real en su inteligibilidad) así como el surgimiento del idealismo (entendido como construcción del pensamiento por parte de un sujeto que ya no puede acceder a un conocimiento de lo real que exceda la experiencia sensible).

Ya hemos dicho que esta opción por el singular en su radical contingencia surgió de una motivación teológica. La condena de 1277, dirigida hacia el aristotelismo a ultranza característico del averroísmo latino, provocó una fuerte reacción contra el necesarismo de la filosofía griega, fundado en la estabilidad de la *natura*, que, en opinión de algunos teólogos, podía llegar a comprometer la incondicional libertad propia de la omnipotencia divina. Es así que Ockham afirmó la *Potentia Dei Absoluta* en desmedro de cualquier orden metafísico, llevando hasta sus últimas consecuencias el contingentismo radical respecto de las creaturas. De ahí que rechazó no sólo la teoría de las ideas divinas, sino también las esencias o naturalezas inmanentes a los singulares, para considerar, en cambio, a esos singulares exclusivamente como tales y enteramente dependientes del querer divino.

Pero la abolición de un orden jerárquico y estable de esencias para favorecer la concepción de un mundo radicalmente contingente,



completamente dependiente de la sola Voluntad divina que, ya dissociada de la Sabiduría hasta desplazarla, aparece como lo distintivo de un Dios omnipotente, genera un hiato insalvable entre el puro acto de la voluntad creadora divina, desde ahora indescifrable en el plano racional, y el mundo entendido como conjunto de elementos individuales, fragmentados, conectados por nexos enteramente eventuales y provisorios. Con ello desaparece la concepción de la ciencia como sistema de causas necesarias y ordenadas. Por eso, la preocupación orientada a dilucidar *qué* son los fenómenos será sustituida por la descripción del *cómo* suceden de hecho. La física comienza a suplir la visión metafísica de lo real. Por otra parte, y en consonancia con lo anterior, se desarrolla una consideración marcadamente instrumental del lenguaje, en donde, desde el punto de vista del sentido, se exige una correlación estricta con las realidades individuales accesibles al conocimiento empíricamente verificable, y, por otro lado, desde el punto de vista sintáctico, cobra impulso una concepción lógico-formal que permite ocuparse de los signos y sus relaciones, prescindiendo de su vinculación con lo real. A ello irá asociada la progresiva matematización de la ciencia física, a la vez que la concepción de un universo organizado de modo único y definitivo es remplazada por la especulación en torno a diversos órdenes hipotéticos e infinitos. La imaginación prevalece sobre la contemplación intelectual. Aparece entonces un nuevo paradigma científico en el que se intenta explicar todas las situaciones posibles, tanto reales como conjeturales, al par que, por el principio ockhamista de economía (según el cual no se deben multiplicar los principios explicativos), se establece una imagen empíricamente homogeneizada del universo sin regiones jerárquicamente privilegiadas, como era el caso de la distinción aristotélica entre cosmos sublunar y supralunar. Esta nueva concepción funda la naciente ciencia física moderna, de carácter eminentemente empírico y fortalecida por un notable desarrollo de su estructura lógico-formal. Pero significa, al mismo tiempo, la caída de la consideración filosófico-metafísica de la naturaleza que había estado vigente hasta entonces. Paulatinamente, el interés por descubrir una legalidad universal, ligada a la inteligibilidad de las esencias, resultará sustituido por la búsqueda de regularidades en los fenómenos empíricamente accesibles, que sean expresables bajo la forma de la ley científica, siempre susceptible de ser traducida a fórmulas lógico-matemáticas. Y ese conocimiento, a la vez, deberá estar destinado a la creciente explotación y al dominio pragmático del mundo material reducido a pura *res extensa* completamente indistinta en todas las regiones del universo. La renuncia a la contemplación metafísica, nacida más a partir de un conflicto teológico que

de un interés práctico, traía así en germen el enorme desarrollo científico-tecnológico que con el correr del tiempo cobraría un impulso cada vez más vertiginoso.

#### 4. EL DESGARRAMIENTO DEL MUNDO CONTEMPORÁNEO: RACIONALISMO, FANATISMO Y VIOLENCIA

Sin embargo, estas no fueron las únicas consecuencias de aquellos cambios. Si la visión metafísica de lo real fue sustituida en el ámbito natural por una física lógico-matemática y un emprendimiento tecnocrático masivo, el mundo humano también debía resultar afectado. El divorcio de la razón y la fe no sólo traía aparejada la escisión entre el campo del conocimiento “objetivo” y las convicciones consideradas desde entonces como “subjetivas”, sino que, además, el campo del conocimiento quedaba circunscripto al ámbito de lo empíricamente comprobable, es decir, de la técnica y la ciencia modernas, o, a lo sumo, del lenguaje formalizado, mientras que se hizo necesario realizar verdaderos esfuerzos por conceder algún tipo de racionalidad alternativa al obrar humano. La caída de la metafísica y de la teología especulativa significaba en la práctica que la ética ya no podía estar fundada en algún principio presuntamente real. Por eso, la ética de bienes y de fines debió ser sustituida por una ética de carácter autónomo, es decir, fundada en el propio sujeto, especialmente entendido como sujeto discursivo-racional, y no en una visión metafísica. Evidentemente, la cuestión moral quedaba atrapada en una disyuntiva difícil de resolver. Habiendo desestimado un fundamento metafísico por inverificable, pero también la mera particularidad de las costumbres epocales o de las creencias individuales a fin de evitar el relativismo, la sociedad humana acaba fracturada en dos aspectos en apariencia irreconciliables: la cada vez más amplia y profunda racionalización técnico-científica que ha derivado en el fenómeno de la “globalización” y, por otro lado, la marginación de la diversidad de las creencias al plano de la conciencia individual o grupal, con pretensión de verdad, probablemente, pero sin poder probar su legitimidad mediante el recurso al ser de una realidad que ya no se considera accesible. Esto, a su vez, dio lugar en el pensamiento actual a dos enfoques diferentes del problema: uno intenta encontrar algunos principios formales, por ejemplo en la génesis del discurso argumentativo, que permitirían encuadrar la multiplicidad de las opiniones y los intereses subjetivos dentro de ciertos parámetros racionales, los cuales, si bien no son capaces de brindar ninguna respuesta a los problemas morales, por cuanto son meramente formales y no metafísicos, al menos, se dice, reconducirían el

diálogo y el inevitable disenso abriendo la posibilidad ideal de un acuerdo o consenso universal, que, aunque en términos reales jamás se concretará, por lo menos garantizaría la continuidad de un diálogo “razonable” evitando que la violencia se imponga. El otro enfoque del problema es aún más radical: descreo incluso de la posibilidad de hallar tal mecanismo discursivo formal como a priori de toda argumentación. El disenso no puede siquiera resultar contenido y encauzado dentro de aquellos parámetros formales puesto que la diversidad afecta hasta la raíz profunda del discurso: existen múltiples juegos de lenguaje irreductibles a algún principio común. La violencia sólo podría resultar desarticulada apelando a una tolerancia nacida del pleno reconocimiento de la diversidad y, al mismo tiempo, de la relatividad y la finitud histórico-cultural de todas las creencias e interpretaciones.

Como se ve, el problema central de la ética contemporánea ya no consiste como antaño en dilucidar qué es el bien y el mal moral, sino en cómo evitar la violencia. La reflexión en torno al bien y al mal moral sólo puede darse dentro de un horizonte metafísico, puesto que lo bueno o lo malo depende de lo que las cosas son, de su esencia o naturaleza. Una vez desestimado ese recurso a la naturaleza inteligible de lo real, resulta ineludible el desplazamiento de la cuestión hacia un enfoque pragmático: así como el escepticismo metafísico llevó en el plano teórico a la dominación técnico-científica del mundo material, en el plano práctico se tradujo en el intento de conjurar la violencia, apareciendo incluso la metafísica y la teología como las formas más acabadas y riesgosas de la violencia. Cómo fue posible que la metafísica y la teología que otrora intentaron poner de relieve la dignidad e incluso el carácter sagrado de lo real y, ante todo, del propio hombre, resulten ahora consideradas como violentas por antonomasia, se comprende únicamente recordando cómo y por qué a fines de la Edad Media se decidió restar inteligibilidad a lo real, abandonando la tarea de contemplar las cosas mismas para concentrarse en la construcción de sistemas lógico-racionales. Mientras tanto, ni las propuestas teórico-filosóficas ni las instituciones sociales de nuestro tiempo se muestran capaces de desarticular el fanatismo y la violencia que, en todas sus formas, desgarran a pequeñas y grandes comunidades. No es que la violencia no haya existido en todo tiempo, sino que ahora la impotencia y el estupor resultan mucho mayores, porque la propia racionalización extrema del mundo es la que parece albergar, permitir y hasta provocar las manifestaciones más atroces de la violencia. Es así como la creencia separada de la razón puede, paradójicamente, apropiarse de procedimientos elaboradamente racionales

para provocar un efecto devastador, mientras que la racionalidad cerrada en sí misma se convierte en una potencia altamente destructiva. Fe y razón enloquecen cuando pierden su dimensión propia, su carácter más genuino. Fe y razón degeneran así en dos formas complementarias de terrorismo. De este modo, resulta urgente reconocer que la violencia no podrá ser simplemente erradicada mediante meros procedimientos formales o apelando a la supuesta defensa de un estilo de vida tolerante, sino cuando la creencia no sea enemiga de la inteligencia de lo real, y la razón no se niegue a admitir el misterio que la sobrepasa. Por eso, de la posibilidad de establecer un renovado vínculo entre una y otra, dependerá el destino de la civilización contemporánea y la apertura hacia una nueva época del pensar.

---

<sup>1</sup> GILSON, E., *El ser y los filósofos*, Eunsa, Pamplona, 1979, 17.

# TÁBANO

CENTRO DE ESTUDIANTES DE FILOSOFÍA  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS  
PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA

## INSTRUCCIONES A LOS AUTORES

### 1. DESCRIPCIÓN DE LA REVISTA

La Revista “Tábano” es la publicación anual del Centro de Estudiantes de Filosofía de la UCA. Publica trabajos de filosofía en forma de artículos académicos, conferencias y ponencias, así como reflexiones filosóficas de índole personal. La Redacción juzgará la conveniencia de otros formatos en situaciones extraordinarias. Se aceptan colaboraciones en castellano y portugués, o susceptibles a traducciones a estos idiomas.

Aspira ser un verdadero reflejo de las inquietudes filosóficas de los estudiantes de nuestra Facultad, tratando de no constreñirse a ningún área, tema o corriente particulares. Busca, abrevando de la tradición, abrirse a los más diversos pensamientos filosóficos, hasta convertirse en “un lugar de encuentro vivo, un hogar para quienes hoy se atreven a *pensar trascendiendo*: pensar al hombre, su mundo y su Dios”.<sup>1</sup>

### 2. CONDICIONES DE ACEPTACIÓN

Es una publicación académica abierta, que recibe artículos de autores provenientes de nuestra Universidad, así como de otras instituciones, tanto nacionales como extranjeras. A la vez, como publicación estudiantil, dedica un espacio a artículos de estudiantes de la Facultad de Filosofía y Letras, contribuyendo así a la inserción de los alumnos en el mundo académico y de la investigación.

Se aceptarán exclusivamente trabajos originales e inéditos, que no hayan sido presentados simultáneamente a otra revista. Quedan exceptuados

---

<sup>1</sup> “Presentación”, *Tábano*, no. 7 (2011), 10.

de este requisito aquellos autores que sean especialmente invitados por la Redacción, en virtud de su prestigio y excelencia académica.

Los artículos enviados deberán ser aprobados primeramente por la Redacción, que luego los remitirá para su evaluación anónima –en la modalidad de “revisión por pares”– a miembros de su Comité Editorial y, dependiendo del caso, a evaluadores externos o miembros del Consejo Asesor Internacional. Los evaluadores podrán aceptar incondicionalmente el artículo, aceptarlo sujeto a condiciones, rechazarlo incondicionalmente, o rechazarlo pero exhortando a su revisión o reformulación.

En cada número se publicará sin excepción al menos un trabajo de alumnos, y como máximo, un número menor a la mitad de la cantidad total de trabajos publicados. Los trabajos de alumnos, a menos que la Redacción lo considere necesario, serán evaluados por otros alumnos.

### 3. FORMATO BÁSICO PARA EL ENVÍO

Enviar a la Redacción de la revista un ejemplar en formato electrónico (MS Word o compatible) a: [cefilosofia@gmail.com](mailto:cefilosofia@gmail.com). Hoja: A4 / Interlineado: 1,5 líneas, interlineado notas: 1 línea. Sangría de 1,25 puntos en la primera línea de todos los párrafos. Espaciado posterior entre párrafos de 6 puntos. La extensión no debe superar los 40.000 caracteres, excluyendo notas y resumen.

### 4. DATOS DEL AUTOR, RESÚMENES Y PALABRAS CLAVE

Al final del escrito debe indicarse: el nombre del autor, las instituciones a las que pertenece y un pequeño *curriculum vitae*.

Los artículos, deben estar acompañados de un resumen (*abstract*) de aproximadamente 100 palabras, en castellano y además, si es posible, en portugués; caso contrario, lo traducirán los editores.

Se ruega sugerir cuatro o cinco palabras clave que puedan identificar los temas más desarrollados en el artículo; y, si es posible, indicarlas también en portugués.

Debe indicarse la fecha en que se concluyó la redacción del texto.

### 5. TIPOS DE LETRA

- fuente: Times New Roman

- **negrita de 14 puntos para el título**
- **negrita y cursiva de 11 puntos para los subtítulos de primer nivel**
- *cursiva de 11 puntos para los subtítulos de segundo nivel.*
- 11 puntos para el cuerpo del texto
- 9 puntos para las notas a pie de página

Este formato responde a una necesidad de estandarización. Luego será editado según las características tipográficas de la revista. Además: usar la cursiva para palabras de otros idiomas y para citar títulos en el interior del texto, y omitir los subrayados y las negritas en el interior del texto.

## 6. LA DIVISIÓN DE LAS PARTES Y LOS TÍTULOS

Debe realizarse con numeración arábica progresiva. Por ejemplo:

### ***1. Los presocráticos***

#### *1.1. Los jonios*

#### *1.2. Los itálicos*

##### 1.2.1. Los eléatas

##### 1.2.2. Los pitagóricos

### ***2. Los sofistas***

Los títulos nunca llevan punto final. En títulos largos que abarquen más de una línea, se debe evitar la partición de las palabras con el guión separador silábico.

## 7. MODO DE CITAR Y NOTAS

Las citas textuales van entre comillas (“ ”). A continuación del texto si no ocupan más de tres líneas: “de la desesperación absoluta surgirá la alegría infinita, de la servidumbre ciega la libertad despiadada”.<sup>2</sup> Si son más extensas deben colocarse también entrecomilladas, pero en párrafo aparte, con cuerpo 10 y sangría izquierda de 1,25 cm.:

---

<sup>2</sup> CAMUS, A., *El hombre rebelde*, Buenos Aires, Losada, 1967, 174.

“En la lógica se emplea lo *negativo* como la fuerza animadora que todo lo pone en movimiento... Pero a pesar de todo lo que digan, en la lógica no debe haber ningún movimiento; porque la lógica y todo lo lógico solamente *es*, y precisamente esta impotencia de lo lógico es la que marca el tránsito de la lógica al devenir, que es donde surgen la existencia y la realidad... El concepto mismo de movimiento es una trascendencia que no puede encontrar cabida en la lógica”.<sup>3</sup>

Cuando la cita no es textual debe colocarse siempre Cf. (no obviar el punto).

Para indicar citas textuales dentro de un texto ya entrecomillado (“ ”) se utilizan las comillas angulares de apertura («) y de cierre (»).

Las notas van al pie de página, sin espacios ni sangrías con numeración arábiga corrida. Se ponen después del punto, punto y coma, dos puntos, coma, y no antes: ej. número de nota en el texto.<sup>4</sup>

Las referencias deben estar ordenadas de la siguiente manera:

APELLIDO, N., *Título del libro*, Editorial, Ciudad, 2012, 15-21.

Los nombres de los autores de los textos citados en bibliografía y en nota se escriben en minúscula y se ponen en el estilo de fuente llamado “versales”, vg. RORTY, R.

Repetición de citas: Si una cita es la misma que la inmediata anterior se indica: *Ibid.* Si hay cambio de página se pone detrás el nuevo dato (suponiendo que la cita completa sea: RICOEUR, P., *Temps et récit III. Le temps raconté*, Seuil, Paris, 1985, 318-320), se pone: *Ibid.*, 334. En el caso que se repita el empleo de una obra ya citada luego de distintos datos bibliográficos, se coloca como referencia el apellido del autor seguido de las primeras palabras del título: RICOEUR, *Temps et récit*, 24. Si se trata de una obra que se usará muchas veces conviene asignarle una abreviatura que se coloca entre paréntesis luego de la primera cita completa: RICOEUR, P., *Temps et récit III. Le temps raconté*, Seuil, Paris, 1985 (en adelante: *TR*).

### 7.1. Libros

- a) Libro de un autor, y hasta tres (separados por punto y coma)

<sup>3</sup> KIERKEGAARD, S., *El Concepto de la Angustia*, Ed. Orbis-Hyspamérica, Buenos Aires, 1984.

<sup>4</sup> Ejemplo.



- KIERKEGAARD, S., *La enfermedad mortal*, SARPE, Madrid, 1984, 135-137.

b) Libro de más de tres autores

- KERÉNYI, K. y otros (dirs.), *Arquetipos y símbolos colectivos*, Anthropos, Barcelona, 1994.

c) Para libros editados por uno o más autores debe incluirse alguna de las siguientes notaciones: (ed.) o (eds.), (coord.) o (coords.), (dir.) o (dirs.), (comp.) o (comps.).

## 7.2. Artículos y voces

a) Artículo en un libro

TERENZI, P., “La persona tra senso comune e riflessività”, en: ALLODI, L.; GATTAMORTA, L. (eds.), *Persona in sociologia*, Meltemi, Roma, 2008, 188-208.

b) Artículo en una revista

ARTHUR, R.T.W., “Cohesion, Division and Harmony: Physical Aspects of Leibniz’s Continuum Problem (1671-1686)”, *Perspectives of Science*, vol. VI, nos. 1-2 (1998), 110-135.

c) Documentos formato electrónico

- Sitio Web:

ACADEMIA NACIONAL DE CIENCIAS MORALES Y POLÍTICAS [en línea], <<http://www.ancmyp.org.ar>> [consulta: 6/6/2007]

- Base de Datos o Catálogo:

UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA, *Catálogo del sistema de bibliotecas* [en línea], <<http://200.16.86.50/>> [consulta: 7/8/2004].

- Artículo en publicación seriada electrónica:

DURING, E., “‘A History of Problems’: Bergson and the French Epistemological Tradition” [en línea], *Journal of the British Society for Phenomenology*, vol. XXXV, no. 1 (enero 2004). <<http://www.ciepcf.fr/spip.php?auteur4>> [consulta: 30/5/2012].

