

Ho Legon – Revista de Filosofía :: N° 18 – 2014



HO LEGON
REVISTA DE FILOSOFÍA
La revista de los estudiantes
de filosofía de la Pontificia
Universidad Católica de
Valparaíso

N° 18 - 2014

Edición Impresa: ISSN 0718-5551
Edición Electrónica: ISSN 0718-9567
www.holegon.net



Proyecto financiado por el Fondo Confía y el Instituto de Filosofía de la
Pontificia Universidad Católica de Valparaíso

Ho Legon – Revista de Filosofía

Director

Leonardo Venegas Loyola

Concejo editorial

Alexánder López Duarte

Néstor Troncoso Cabezas

Concejo académico asesor

Instituto de Filosofía de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso

Prof. Pablo Acuña Luongo

Prof. Ricardo Espinoza Lolas

Prof. Héctor García Cataldo

Prof. César Lambert Ortiz

Prof. Patricio Lombardo Bertolini

Prof. Enrique Muñoz Mickle

Prof. Eusebio Nájera Martínez

Prof. Hardy Neumann Soto

Prof. Renato Ochoa Disselkoen

Prof. Mauricio Schiavetti Rosas

Prof. Mirko Skarica Zúñiga

Prof. Pamela Soto García

Prof. Ignacio Uribe Martínez

Prof. Luis Zomosa Hurta

Contacto:

contacto@holegon.net

Envío de publicaciones:

publicar@holegon.net

Impresión:

Impresos Libra, Juana Ross 35, Valparaíso, Chile

INDICE

Editorial	9
Normas de redacción	11
Colaboraciones	13
John Langshaw Austin: De las palabras a las acciones. Nicolás López Pérez.	15
La concepción de “hombre” en Spinoza según Gilles Deleuze. Arturo Aliaga Carvajal.	33
La pregunta como fundamento. José Miguel Arancibia Romero	46
Apuntes comparativos sobre la unión del alma y el cuerpo según Santo Tomás y Spinoza. Luis Omar Díaz Chocobar.	65
La filosofía de juventud en Nietzsche como crítica a la fragmentación de los saberes. Sebastián León	90

Editorial

Tzvetan Todorov se hace la pregunta ‘¿Qué puede hacer la literatura?’ a la que entiende como pensamiento y conocimiento del mundo en que vivimos, de la misma manera que lo son las ciencias humanas y la filosofía. La literatura se presenta en un género común con otras áreas de la producción humana así mismo la filosofía forma parte del mismo. Pero la literatura no es filosofía y viceversa, entre ellas hay diferencias que pueden ser identificadas.

Los textos de un carácter filosóficos se diferencian de los textos propios del género literario, como la novela o la literatura, porque estos apuntan a lo general. Este carácter de generalidad que poseen los textos filosóficos le es dado por su capacidad de expresarse con conceptos, en donde el equívoco tiene la posibilidad de ser reducido a diferencia de los textos literarios. En cambio los textos literarios –dice Todorov- se prestan por si mismos a múltiples interpretaciones, pero ellas ofrecen una capacidad de comunicación que desde su particularidad nos permiten sentir y pensar directamente desde un punto de vista determinado y nos permiten realizarnos. Ese modo que tiene la literatura para tender a la universalidad es esa generalidad a la que apunta el concepto en la filosofía.

Ho Legon se presenta como una plataforma en la que el punto de encuentro con textos, con autores, con situaciones e investigaciones de carácter filosóficas puedan ser compartidas. Pero queremos también que esta instancia no sea reducida solamente como un espacio en donde sólo lo académico sea lo compartido. Apuntamos a que, de la misma manera que lo es la literatura, este sea un espacio de encuentro. En donde cada texto presentado pueda convertirse en otro punto de partida; con la posibilidad no sólo de conocer sino que también de conocernos y comunicarnos, para que nuevos diálogos puedan ser entablados. Que desde la generalidad característica de la filosofía se pueda comunicar de manera particular con cada lector, así como sucede con la literatura.

Leonardo Venegas Loyola – Director

Normas de redacción

1. Los trabajos se enviarán por correo electrónico a la dirección publicar@holegon.net, en tamaño carta, digitados a interlineado simple, sin espacios entre párrafo y párrafo (o sea, después de punto aparte), en formato Word 1997-2003 (*.doc), o bien, en formato de Texto Enriquecido (*.rtf) con notas a pie de página, todo en tipografía Garamond, tamaño 12 para el texto y 10 para las notas. No pudiendo exceder de 21 (veintiún) páginas.
2. El mail de envío llevará como asunto el título del trabajo.
3. Todo trabajo presentado a publicación deberá estar acompañado de un título (en español e inglés), de un resumen en castellano y un abstract en inglés con no más de cinco palabras-clave (y keywords en inglés), al principio del trabajo, junto con la bibliografía correspondiente (al final del trabajo).
4. El autor deberá identificar la casa de estudios a la cual pertenece, debajo de su nombre.
5. Se recomienda dividir el trabajo en letras romanas (I. II. III. Etc.), y subdividirlo en números arábigos (1. 2. 3. Etc.). Se recomienda realizar una subdivisión de a lo más, tres niveles.
6. La cita de autores, obras, lugares, etc. se hará en una nota a pie de página.
7. La cita de autores se realizará de la siguiente manera: el apellido del autor se colocará en **VERSALES**, seguido del nombre del autor; luego, el título de la obra, en cursivas; después, la cita del nombre del traductor (si fuere el caso), la editorial, el lugar de edición y el año, entre paréntesis; luego, se indicará, si es el caso, el tomo o volumen de la obra; finalmente, la página (p.) o páginas (pp.), si corresponde.

Por ejemplo: CASSIRER, Ernst, *Filosofía de las formas simbólicas*, (Trad. A. Morones, Fondo de Cultura Económica, México, 1998), III, pp. 28-30

Si la cita corresponde a un artículo de una revista, se hará de la siguiente forma: el apellido del autor se colocará en **VERSALES**, seguido del nombre del autor; luego, el título del artículo entre comillas, luego “en” seguido del nombre de la revista en cursivas; después, el volumen, seguido del número y el año, según corresponda; finalmente, la página (p.) o páginas (pp.), si corresponde

Por ejemplo: ALVARADO, José Tomás, “La evolución del pensamiento de Hilary Putnam” en *Philosophica*, n° 22/23 (1999/2000) p. 222

Si una obra ha sido citada anteriormente, se escribirá: apellido del autor en VERSALES, seguido del nombre del autor; luego, “Op. Cit.” y entre paréntesis el número de la nota en que fue citada por primera vez; finalmente, la o las páginas, según corresponda.

Por ejemplo:

CASSIRER, Ernst, Op. Cit (5) p. 77

8. El destacado se hará con letras cursivas, evitando el uso de negritas.

9. Los términos griegos serán transliterados según los siguientes criterios:

La letra “χ” por “ch”.

La letra “υ” por “y”.

Las letras “ε” y “η” por “e”.

Las letras “ο” y “ω” por “o”.

La iota suscrita no se considerará.

Los acentos graves y agudos se mantendrán.

El acento circunflejo se transliterará por “^”

El espíritu áspero se transliterará por “h”, y el espíritu suave no se considerará.

La letra “γ” antes de “ζ” será transliterada por “n”.

Colaboraciones

Nicolás López Pérez
Universidad de Chile

Resumen: El presente ensayo tiene por finalidad mostrar los puntos más relevantes de la filosofía del lenguaje del filósofo oxoniense, John Langshaw Austin. Para este objetivo se pasará revista a sus principales contribuciones metodológicas, a saber: la distinción entre enunciados constatativos y realizativos, los hechos en la realidad (infortunios; cosas y palabras) y finalmente, los actos de habla, esto son, la descripción de cómo hacer cosas con palabras y cómo hacer que hayan cosas con palabras orientadas a un fin. Sobre el último punto cabe hacer el énfasis, así también de la recopilación de conferencias de 1962, *How to do things with words*.

Palabras clave: *Actos de habla – lenguaje ordinario – enunciados – emisión realizativa – tradición analítica de la filosofía*

Abstract: This paper aims to show the highlights of the philosophy of language of the Oxonian philosopher, John Langshaw Austin. For this purpose we will review the main methodological contributions as: the distinction between constative and performative utterances, the facts in reality (misfortunes, things and words) and finally, speech acts, this is the description of how do things with words and how to do things with words that have aimed at an end. On the last point it is worth emphasis, so the collection of conference 1962, *How to do things with words*.

Keywords: *Speech Acts – ordinary language – statements – performative utterance – analytic tradition of philosophy*

"El lenguaje del ser humano es más complejo que la vida de un sabio."

Hans-Georg Gadamer

Exordio: El filósofo del lenguaje ordinario

La filosofía de J. L. Austin es relevante en la discusión metodológica (y erudita) al interior de la tradición analítica de la filosofía, cuya fórmula –según la herramienta metafilosófica de tradiciones y concepciones¹- cobra vida en la distinción entre una familia de concepciones, instituciones y pugnas políticas entre las dos anteriores. Es requisito *sine qua non* de una tradición el tener más de una respuesta a la pregunta de qué es la filosofía y así también distintas maneras de hacerla. Esto no obsta a que pueda existir una uniformidad de método, el punto es sobre el objeto de estudio. Esta tradición se caracteriza por el giro lingüístico, esto es, todos los problemas metafísicos y epistémicos se vuelcan a ser problemas del lenguaje². Sobre esto es que coinciden las pugnas en su interior, sin embargo, la manera de responder a las inquietudes e interrogantes diverge una de la otra, lo que no significa estar fuera de la tradición si se comparte lo conceptual y lo institucional. Para Dummett eso es lo que distingue a la filosofía analítica del resto, es más, filósofos como Glock lo presuponen al realizar un esquema, por ejemplo³. Sin importar la concepción que tengan, se instala en esta lógica. La filosofía analítica nace cuando el giro lingüístico es asumido⁴, la pregunta es: ¿quién lo asume? El alemán Gottlob Frege, es quien realiza esta operación, máxime es sindicado como el primer padre de esta tradición. Un interés semántico en la filosofía con el afán de investigar los conceptos de significado, denotación y verdad motivaron gran parte de su obra, que haya los descubrimientos más importantes para la filosofía del siglo XX en ensayos (conferencias) como: “sobre sentido y referencia”, “función y concepto” y “concepto y objeto”. El gran aporte de Frege para sus precursores, es la

¹ ORELLANA BENADO, M. E. “Tradiciones y concepciones en filosofía”. En: NUDLER, Óscar (ed.). *Filosofía de la Filosofía. Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*, 31. (Trotta, Madrid, 2010), pp. 49-78.

² RORTY, R. *El giro lingüístico* (Traducción de Gabriel Bello, Paidós, Barcelona, 1998)

³ GLOCK, H. *What is Analytic Philosophy?* (Cambridge University Press, Cambridge, 2008); SKORUPSKI, J. “Why did language matter to analytic philosophy? En: GLOCK, Hans-Johann (ed). *The Rise of the Analytic Philosophy* (Blackwell, Oxford, 1997), pp. 77-91.

⁴ DUMMETT, M. *Origins of Analytic Philosophy* (Duckworth, Londres, 1993), p. 5.

observación que realiza a propósito del significado de una oración con las condiciones de verdad, ello interesante para la lógica, los procesos investigativos, la verificación y, en último término, la búsqueda de la verdad (la infranqueable lucha que desbanda a la filosofía). Luego pensadores como Russell, Moore, Wittgenstein y el Círculo de Viena comenzarían sus investigaciones acerca del lenguaje, lo que terminalmente sería una tesis científica acerca del mismo. La respuesta se encontraría en Oxford en la década del 50 con las plumas de P. F. Strawson y J. L. Austin.

Este texto versará sobre cuatro ejes de las líneas de este último, a saber: el contexto intelectual en el que se desarrollaron sus postulados, el corazón de sus argumentos sobre filosofía del lenguaje que radican en la distinción entre enunciados constataivos y realizativos, los hechos en la realidad (infortunios; cosas y palabras) y finalmente, actos de habla, esto es, cómo hacer cosas con palabras y cómo hacer que hayan cosas con palabras orientadas a un fin. Todo con la idea de pasar revista a los planteamientos de un eximio, pero efímero filósofo.

Contexto intelectual de la filosofía del lenguaje de J. L. Austin

John Langshaw Austin nació en Lancaster en 1911, a los 11 años se mudaría a Escocia junto a su familia. Allí, dos años más tarde obtuvo una beca en *Clásicos* en Shrewsbury School. Con ello, en 1929 se iría a estudiar obras clásicas en Balliol College, Oxford. En 1933, recibió una distinción en *Humaniores Literae* (Clásicos y filosofía), el mismo año obtuvo una beca en All Souls College, Oxford. Luego, en 1935 tendría su primer puesto como profesor en 1935, como asociado y tutor en el Magdalen College en Oxford.

Las influencias filosóficas de Austin se desglosan en Aristóteles, Kant, Leibniz, y Platón (especialmente el diálogo del Teeteto). Contemporáneamente se centraría en los trabajos de G. E. Moore, John Cook Wilson, y H. A. Prichard⁵. Es plausible que algunos de los aspectos del distinto enfoque que tiene, sobre los asuntos filosóficos, provenga de su relación con estos tres últimos filósofos.

⁵ Se cuenta que Austin asistió a las clases de pregrado de Prichard, donde este con ímpetu quería vetarlo, cosa que no pudo. Cfr. LONGWORTH, G. “John Langshaw Austin”, en: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2012. <En línea> Consultado el 07 de junio de 2014. Disponible en la Web: <<http://plato.stanford.edu/archives/sum2013/entries/austin-jl/>>.

Durante la Segunda Guerra Mundial, Austin se enlistó en el Cuerpo de Inteligencia británico, donde habría de servir desde 1939 hasta septiembre de 1945 y en su paso por el ejército sería acreedor del grado de teniente coronel. Así también, fue honrado por su trabajo de inteligencia con una Orden del Imperio Británico, la *Croix de Guerre* francesa, y la distinción de Oficial de la Legión de Mérito de los Estados Unidos⁶.

Después de la guerra, Austin regresó a Oxford, donde en 1952 se convertiría en el White's Professor of Moral Philosophy. Mismo año en que asumiría el papel de delegado de Oxford University Press, llegando a ser Presidente del Comité de Finanzas en 1957. Su otro trabajo administrativo de la Universidad incluye el papel de Proctor Junior (1949-1950), y Presidente de la Subcomisión de la Facultad de Filosofía (1953-1955). Fue presidente de la Sociedad Aristotélica 1956-1957. Dio las Conferencias William James en Harvard en 1955 (una versión de las conferencias se publicó como 'Cómo hacer cosas con palabras')⁷.

En la década de los '50 editaría las lecciones de H. W. N. Joseph sobre la filosofía de Leibniz y una traducción de Gottlob Frege de *Grundlagen der Arithmetik*, por lo que podría ser definido como un examen (1950). Austin escribió poco y publicó menos. Gran parte de su influencia era a través de la enseñanza y otras formas de participación a pequeña escala con los filósofos. El interés del pensamiento austiniiano estaría centrado en las maneras de hablar y en el funcionamiento del lenguaje en las sociedades⁸.

Su sobre el lenguaje viene de la mano prácticamente con el trabajo de Strawson en *On referring* (1950) donde le contesta al ensayo de Russell *On denoting*

⁶ WARNOCK, G. J. "John Langshaw Austin: A Biographical Sketch", en: *Proceedings of the British Academy*, vol. 49 (1963), pp. 345-63.

⁷ AUSTIN, J. L. *Cómo hacer cosas con palabras*. Palabras y Acciones (Traducción de E. Rabossi, Paidós, Buenos Aires, 1971).

⁸ Mayores referencias biográficas de Austin en GUSTAFFSON, M y SØRLI, E. (eds.). *The Philosophy of J. L. Austin* (Oxford University Press, Oxford, 2011); HACKER, P. M. S. "Austin, John Langshaw", en: *Oxford Dictionary of National Biography*. (Oxford University Press, Oxford, 2004); WARNOCK, G. J. *J. L. Austin* (Routledge, Londres 1989); URMSON, J. O. y WARNOCK, G. J. "J. L. Austin", en: *Mind* vol. 70, n. 278 (1961), pp. 256-7; GRAHAM, K. J. *L. Austin. A Critique of Ordinary Language Philosophy* (Harvester Press, Sussex, 1977); BERLIN, I. *Essays on J. L. Austin* (Oxford University Press, Oxford, 1973).

(1905) que básicamente el lenguaje no es susceptible de medir la realidad y que la pregunta por los significados es banal, en tanto no puede tener una unidad ideal. El postulado del lenguaje ordinario, aquel que ve los usos y no los significados es lo que olvida el académico de Cambridge.

Austin *a contrario sensu* del Círculo de Viena con sus postulados anti-metafísicos, sigue la línea de un movimiento anti-reduccionista en tanto el lenguaje no puede ser minimizado a un conjunto ideal de premisas y significados, así como un modelo “un signo = un significado”⁹. Sino más bien, el lenguaje persigue los usos de las palabras para adjudicar un determinado valor a un enunciado en un contexto indicado, por lo que no se queda en una circularidad epistémica. Y depende de cómo se use, lo que va a decirse, más el significado de las palabras puede ser múltiple y por lo mismo expone que hay mecanismos a los cuales se puede recurrir para conocerlos, en virtud de convenciones anteriores.

“El lenguaje ordinario no es la última palabra, (sino que) la primera”¹⁰. En esta frase radica importancia de no ver la estructura lógica del lenguaje, sino que en el constante uso se va apreciando su naturaleza, sus virtudes y sus gracias. Por lo mismo, es un lenguaje que puede servir para propósitos filosóficos en tanto, la crítica contra el cientificismo es hacia su pretensión de axiomatizar el conocimiento y que sirva únicamente para propósitos científicos.

Constatativo y realizativo

“No tenemos que retroceder muy lejos en la historia de la filosofía para encontrar filósofos dando por sentado como algo más o menos natural que la única ocupación, la única ocupación interesante, de cualquier emisión –es decir, de cualquier cosa que decimos– es ser verdadera o al menos falsa. Naturalmente, siempre han sabido que hay otros tipos de cosas que decimos –cosas como imperativos, las expresiones de deseos, y exclamaciones– algunas de las cuales han sido incluso clasificadas por los gramáticos, aunque tal vez no era demasiado fácil decir cuál era cuál. Pero con todo, los filósofos han dado por sentado que las únicas cosas en las que

⁹ CARNAP, R. *The logical syntax of language* (Traducción de Amethe Smeaton, Open Court, Chicago (IL), 2003).

¹⁰ AUSTIN, J. L. “Un alegato en pro de las excusas”. En del mismo: *Ensayos Filosóficos* (Traducción de Alfonso García Suárez, Alianza, Madrid, 1989), pp. 169-92.

están interesados son las emisiones que registran hechos o que describen situaciones con verdad o con falsedad”¹¹.

Austin en su argumentación principal, parte en contra del verificacionismo del Círculo de Viena, que postulaba que ninguna oración que haga referencia a una realidad que trascienda los límites de toda experiencia sensorial puede tener una significación cognitiva¹². Ayer explica que el sentido de una frase existe “siempre y cuando la proposición por ella expresada fuese o analítica o empíricamente verificable”¹³ y lo que no es posible pasar por aquel microscopio es un sin sentido¹⁴. La forma en cómo todo conocimiento fáctico solo es probable, nunca seguro, porque todo lo que podríamos aprehender de la realidad se funda en la observación directa o en las anteriores, proveniente de la distinción analítico-sintético solo puede ver materializada una verdad formal y material en la realidad, luego del establecimiento de una observación y la formulación de hipótesis con la pretensión de acertar y controlar los resultados.

El principio de verificación también reconoce la forma en que una ciencia positiva (a la Comte) se reconoce a sí misma como tal, es decir, con la aplicación de una ley que pueda medir los fenómenos que se estudian.

Así, se divide el campo “propositivo” en dos clases de premisas: por un lado, las proposiciones significativas, aquellas que podrían ser susceptibles de verificación (verdadero o falso), por ejemplo: la lava es roja; mis llaves están en la mesa de arrimo. Por otro, los sinsentidos, aquellos que no son susceptibles de verificación. Austin cree que las lenguas poseen una enorme variedad de usos que no pueden evaluarse de acuerdo con su correspondencia o no con la realidad, por ejemplo: “¡Adiós!” “¿Dónde están las galletas?” “¡Devuélveme las

¹¹ AUSTIN, J. L. *Op. Cit.* (7), pp. 217-18

¹² STROLL, A. *La filosofía analítica del siglo XX* (Traducción de José Francisco Álvarez y Eduardo de Bustos, Siglo XXI, Madrid, 2002), p. 81

¹³ AYER, A. J. *Lenguaje, verdad y lógica* (Traducción de Marcial Suárez, Ediciones Martínez Roca S.A., Barcelona, 1971, p. 11.

¹⁴ En el 4.063 del *Tractatus*, Wittgenstein señala que una proposición sin sentido no corresponde nada en absoluto, ya que no designa ninguna cosa (valor de verdad) cuyas propiedades se llamen falsas o verdaderas. No dicen nada, no son tautologías en su sentido, es solo que no pueden denotar ni verdad ni falsedad.

llaves!” “Ojalá termine pronto esta tortura...”. En esa lógica, cobra sentido la frase de Wittgenstein “*don't ask for the meaning, ask for the use*”¹⁵.

La idea de “correspondencia con la realidad” no es suficiente para decidir si una oración es verdadera o falsa: “Ser falso no es corresponder a un no-hecho, sino corresponder incorrectamente a un hecho”¹⁶.

La correspondencia o no con los hechos no es siempre una cuestión bipolar de sólo dos valores (o verdadero o falso):

*“Decimos, por ejemplo, que un determinado enunciado es exagerado, o vago, o árido; una descripción, un tanto tosca, o desorientada, o no muy buena; un relato, más bien general o demasiado conciso. En casos como éstos es inútil insistir en decidir en términos simples si el enunciado es ‘verdadero’ o ‘falso’”*¹⁷.

Para caracterizar un enunciado no es suficiente decir si es verdadero o falso; es preciso valorar también su grado de adecuación a las circunstancias en que se emite:

*“Hay diversos grados y dimensiones de éxito al hacer enunciados: los enunciados se ajustan a los hechos siempre más o menos laxamente, de diferentes formas en diferentes ocasiones para diferentes intentos y propósitos. Lo que puede que obtenga los máximos resultados en una prueba general de conocimiento, puede que en otras circunstancias obtenga un simple aprobado. ¿Qué pasa, además, con el amplio número de ocasiones en que un enunciado no es tanto falso (o verdadero) como fuera de lugar, inadecuado...”*¹⁸.

En segundo lugar, además del principio de verificación, los postulados de Austin van hacia la idea de la “falacia descriptiva”. En ella, según Austin, el lenguaje no es exclusivamente descriptivo, ni siquiera en los casos de enunciados formalmente declarativos. La descripción de estados de cosas no es la única función del lenguaje. Un enunciado puede desempeñar diferentes funciones, una

¹⁵ La traducción en español es: “no preguntes por el significado, pregunta por el uso”.

¹⁶ AUSTIN, J. L. *Op. Cit.* (7), p. 128.

¹⁷ *Ibid.*, p. 129

¹⁸ *Ibid.*, p. 128.

de las cuales (no la única, ni la más importante) es describir un estado de cosas¹⁹. En otras ocasiones puede ser parte importante del cumplimiento de una acción.

Por ejemplo: “no quiero”; “bautizo a este barco como ‘la perla negra’”; “Creo en Dios, padre todopoderoso”.

“Emitir expresiones rituales obvias, en las circunstancias apropiadas, no es describir la acción que estamos haciendo, sino hacerla. (...) Tales expresiones no pueden, estrictamente, ser mentiras”²⁰.

A propósito de los enunciados, se pueden ordenar en tres distintos niveles:

Nivel gramatical: la oración.

Nivel lógico: la proposición.

Nivel enunciativo: el enunciado.

“Los enunciados se hacen; las palabras o las oraciones se usan. Hablamos de un enunciado, pero de las oraciones castellanas. La misma oración puede usarse para hacer diferentes enunciados (yo digo “es mío”; tú dices “es mío”); puede usarse en dos ocasiones o por dos personas para hacer el mismo enunciado, pero para eso la emisión debe hacerse con referencia a la misma situación o evento”²¹.

Ejemplos: “Te pido disculpas”; “Yo te bautizo en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo”; “Te prometo que nunca te traicionaré”.

Ahora bien, lo importante aquí es la dicotomía que establece el autor en torno a los distintos tipos de enunciados, donde “sí se pueden hacer cosas con palabras”. En primer lugar, los realizativos, desde el punto de vista gramatical son oraciones declarativas; van en primera persona de singular del presente de indicativo; No son expresiones sin sentido, sin embargo, no pueden considerarse verdaderas o falsas, sino más bien, como adecuadas o inadecuadas. No así los constataivos, que describen determinadas cosas, determinados hechos.

Según Austin, estos enunciados se usan para llevar a cabo diferentes tipos de acciones, más o menos ritualizadas o convencionalizadas, uno de cuyos

¹⁹ RESWEBER, J. *La philosophie du langage* (París: Presses Universitaires de France, 1979).

²⁰ AUSTIN, J. L. *Op. Cit.* (7), pp. 107-08.

²¹ *Ibid.*, p. 121.

episodios principales consiste precisamente en pronunciar determinadas palabras (Austin, 1989b). Lo importante es que esas expresiones dichas en las circunstancias adecuadas constituyen una acción que es distinta de la acción que describen. Es su carácter de acción y no de descripción lo que confiere a los enunciados realizativos sus propiedades especiales²². En ese sentido, un caso paradigmático es “declaro la guerra a Rusia”, este puede ser proferido en un contexto de un juego infantil; por el presidente de los Estados Unidos en un ámbito privado como broma; por el presidente de Estados Unidos delante de los medios de comunicación en horario de máxima audiencia. Entonces el uso del enunciado puede tener otra implicancia en cada situación descrita.

Además, los realizativos poseen condiciones especiales de emisión: “Las palabras tienen que decirse en las circunstancias apropiadas”²³. En caso contrario, la emisión y el acto realizado “pueden fracasar de maneras especiales”, si fallan de un modo u otro las convenciones que regulan en cumplimiento de dichas acciones.

Cosas y palabras

Si bien los enunciados realizativos no pueden ser verdaderos ni falsos, sí pueden ser adecuados o inadecuados. Es decir, el criterio para definir un realizativo es si cumple o no satisfactoriamente con su cometido. Desde este punto de vista son afortunados o desafortunados.

En el caso de los realizativos, la emisión ritual de determinadas palabras no es suficiente: éstas tienen que emitirse siempre en las condiciones requeridas. Un fallo o violación de cualquiera de estas condiciones da lugar a lo que Austin denomina un infortunio.

Dentro de los infortunios, para efectos pedagógicos los infortunios serán divididos en desaciertos (A y B) y abusos (C). En los primeros, hay actos nulos que pueden ser malas apelaciones (A) y malas ejecuciones (B) y así, admite una subdivisión en: actos sin efecto (A1), malas aplicaciones (A2), actos viciados (B1) y actos inconclusos (B2). Sobre los abusos, los actos son vacíos y permiten división en insinceros (C1) e incumplimientos (C2)

²² AUSTIN, J. L. “Performative-Constativ”. En: SEARLE, John (ed.) *The Philosophy of Language*. (Oxford University Press, Oxford, 1971), pp. 1-12.

²³ AUSTIN, J. L. *Op. Cit.* (7), pp. 219-20

Actos nulos por malas apelaciones (A):

“Me divorcio de tí”, es un acto que no tiene efecto (A1), puesto que requiere de un procedimiento convencional que incluya la emisión de determinadas palabras por parte de determinadas personas y en determinadas circunstancias.

En un bautismo, si quien bautiza no es la persona autorizada, o si el niño no es quien tiene que ser bautizado, es una mala aplicación (A2), en virtud de que para que tenga efecto o sea “feliz” la realización, requiere que las personas y circunstancias deban ser las establecidas por el procedimiento.

Actos nulos por malas ejecuciones (B):

En una boda, si el oficiante invierte el orden de las partes de que consta la ceremonia, es un acto viciado (B1) pues todos los participantes deben actuar de la forma requerida por el procedimiento.

En una boda, si el oficiante omite alguno de los pasos, por ejemplo, el intercambio de anillos, es un acto inconcluso (B2) en tanto los participantes no cumplen todos los pasos necesarios para concluir algo.

Actos vacíos (C):

“Te felicito por tu ascenso” sin sentir sinceramente lo que decimos, es un acto insincero (C1) puesto que el procedimiento requiere que las personas que realizan el acto, alberguen ciertos pensamientos o disposiciones de ánimo, deban tenerlos.

Hacer una promesa sin la intención de cumplirla, es un incumplimiento (C2) en tanto, los participantes deben comportarse efectivamente de acuerdo con tales pensamientos²⁴.

Actos de habla

La tipología de los actos de habla fue concebida por J. L. Austin²⁵ y luego, fue complementada por Searle²⁶, el que con una línea de investigación más

²⁴ BAZ, A. “Knowing Knowing (that Such and Such)”. En: GUSTAFFSON, M y SØRLI, E. (eds.) *The Philosophy of J. L. Austin* (Oxford University Press, Oxford, 2011), pp. 146–174.

²⁵ AUSTIN, J. L. *Op. Cit.* (7); edición primera en inglés, 1962

amplia que la de Austin pudo añadirle otros elementos discusivos de la tradición analítica²⁷. La versión prístina de esta herramienta de filosofía del lenguaje divide al campo argumentativo en tres clases de acciones. En primer lugar, el acto locutivo, esto es “el decir algo”, por ejemplo: “¡Mañana hay que estudiar para el examen de derecho procesal!”. A su vez, este puede ser fónico (producción de determinados sonidos), fático (producción de palabras que pertenecen al léxico de una determinada lengua, y organizadas gramaticalmente de acuerdo con las reglas de la lengua en cuestión) o rético (emitir secuencias de palabras con un sentido y una referencia más o menos determinados). En segundo lugar, los ilocutivos, que se refieren al acto que se efectúa al decir algo, ejemplo: “Estudia para el examen de mañana”. Y finalmente, los perlocutivos, aquel acto que provocamos por decir algo; también son los efectos o consecuencias de decir algo, ejemplo: la persona a quien se le dijo, está estudiando.

Austin intentó formular una teoría general que englobara la manera de accionar a través de una instancia previa con lenguaje²⁸. Sobre esa base, distinguió entre los que es posible considerar como actos de habla en un *stricto sensu*, que incluiría los enunciados, dar órdenes, advertir, disculparse, explicar, etc., de los diversos efectos que nuestros pronunciamientos tienen en la gente, tales como convencerla, persuadirla, divertirla o molestarla.

Se mencionó en líneas precedentes que existe una clasificación entre locutivos, ilocutivos y perlocutivos. Sobre los segundos, existe algo llamado *fuerza ilocutiva*, que dice relación con la precisión de que acto se trata. Utilizaré el ejemplo de Searle que señala “sin duda tienen algo en común mi predicción de que usted está a punto de abandonar esta habitación, mi orden de que usted la abandone y mi pregunta de si usted está a punto de salir de esta habitación.

²⁶ SEARLE, J. “What Is a Speech Act?” En: SEARLE, John (ed.) *The Philosophy of Language* (Oxford University Press, Oxford, 1971), pp. 39-53.

²⁷ Por ejemplo, establece en textos posteriores a su *Speech Acts* de 1969 como ‘Una taxonomía de los actos ilocucionarios’ (SEARLE, J. “Una taxonomía de los actos ilocucionarios”. En: VALDÉS VILLANUEVA, Luis M. (comp.). *La búsqueda del significado* (Tecnos, Madrid, 1999), pp. 448-74) que existen clasificaciones razonadas de los actos ilocucionarios en ciertas categorías o tipos básicos para ver cuántos géneros de actos ilocucionarios hay y que la taxonomía de Austin en cinco clases es atinada.

²⁸ MAGEE, B. “La filosofía del lenguaje. Diálogo con John Searle”. En del mismo, *Los bombres detrás de las ideas* (Fondo de Cultura Económica, México DF, 1993), pp. 190-211.

Llamo a ese contenido común el contenido proposicional del acto”²⁹. Por ello, cada acto –distinto- de la tipología austiniana tiene el mismo contenido proposicional, independiente que el acto en cuestión sea diferente, pues en un primer caso es una predicción, en un segundo, una orden; y en el tercero, una pregunta³⁰.

Coda

La idea de Austin a partir de su filosofía del lenguaje es crear una estructura por medio de la cual su uso (cotidiano) permita realizar acciones o ver cómo se dan. El dispositivo del lenguaje en las relaciones interpersonales/sociales posibilita cambios en el mundo de forma material. Asimismo, el lenguaje no busca establecer una verdad apodíctica en base a significados, sino más bien, es el uso que en un contexto determinado y siguiendo un conjunto de reglas puede producir algo. Este autor, dentro del giro lingüístico en la filosofía, contribuye a la transformación del lenguaje como instrumento del día a día, así como también a la normatividad de las conductas. A pesar de la escasa producción literaria que Austin nos lega a través del trabajo de varios de sus alumnos que han trabajado los temas que le aquejaban, es copioso el cúmulo de formulaciones que se inspiran en torno a los postulados de las conferencias que se transformarían en tres o cuatro tomos esenciales para la filosofía del lenguaje de la segunda mitad del siglo XX.

Excursus: J. L. Austin y la filosofía del derecho

El oxoniense creía que la rama aplicada de la filosofía que estudia al lenguaje podía encontrar una gran cuota de progreso en el análisis de las leyes y en general, el derecho. Como ejemplo, se puede aprender mucho sobre las promesas, estudiando los contratos (y su normativa). Sin perjuicio de ello, la influencia de Austin en la filosofía del derecho de la tradición analítica es clara,

²⁹ *Ibid.*, p. 204

³⁰ Véase STRAWSON, P. F. “Intention and Convention in Speech Acts”. En: SEARLE, John (ed.) *The Philosophy of Language* (Oxford University Press, Oxford, 1971), pp. 13-22, sobre intención y convención en los actos; GREEN, M. “Speech Acts”, en: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2009. <En línea> Consultado el 07 de junio de 2014. Disponible en la Web: <http://plato.stanford.edu/archives/spr2009/entries/speech-acts/>, CLARKE, R. “Dispositions, Abilities to Acts, and Free Will: The New Dispositionalism”, *Mind*, vol. 118, n. 470 (2009), pp. 323–51

ensayos como ‘un alegato en pro de las excusas’³¹ y ‘emisiones realizativas’³² son sin duda insumos que enrielarón ciertas elucubraciones acerca de lo jurídico. En particular, H. L. A. Hart con *The Concept of Law* (1961) donde analiza de una forma inédita (hasta ese momento) la comprensión del derecho, la coerción y la moral, en cuanto se constituyen como fenómenos sociales diferentes, aunque abiertamente relacionados. Si bien el texto está primordialmente dirigido al avezado en teoría jurídica (*jurisprudence*), el propósito de Hart era que fuera útil, también, a aquellos que se interesan principalmente en la filosofía moral o política o en la sociología, más que en el derecho.

The Concept of Law se ocupa –según su autor- de la clarificación de la estructura general del pensamiento jurídico, y no de la crítica del derecho o política jurídica³³. Por lo mismo, en los capítulos II y III plantea ciertos problemas que versan sobre el significado de términos, como ejemplo, “verse obligado” y su diferencia de “tener una obligación” difiere de “tener una obligación”; cómo el enunciado de que una regla es una norma jurídica válida difiere de una predicción de la conducta de los funcionarios; qué es lo que quiere decir la aserción de que un grupo social observa una regla y cómo difiere de la aserción de que sus miembros hacen habitual(mente) ciertas cosas y cómo se asemeja a ella. La cita a Austin es marcada, “una conciencia agudizada de las palabras fara agudizar nuestra apercepción de los fenómenos”³⁴. Sobre esa base Hart comienza su estudio del derecho, y luego con el paso de las páginas va enfocándose en otros problemas, como en el capítulo V acerca de la conformación de un sistema jurídico, que es conjugado por la ‘unión de reglas primarias con secundarias’. La tipología de las primeras, supone una relación con el lenguaje, nuestras prácticas y cómo vivimos en sociedad. Luego con el concepto de ‘textura abierta’ introduce una problemática lingüístico-conceptual tanto en el derecho como en las maneras de cómo utilizamos el lenguaje y que lo esencial en tanto, este constituye nuestras prácticas es el uso y no el significado de las palabras.

³¹ AUSTIN, J. L. *Op. Cit.* (7).

³² AUSTIN, J. L. “Emisiones realizativas”. En del mismo: *Ensayos Filosóficos* (Traducción de Alfonso García Suárez, Alianza, Madrid, 1989), pp. 217-31.

³³ HART, H. L. A. *The Concept of Law*. (Clarendon Press, Oxford, 1961), p. x.

³⁴ *Ibid.*, p. xi.

Austin haría otras aportaciones en materia de derecho penal, por ejemplo, *A Plea for Excuses* introduce una distinción clave para los acusados (imputados) como es la de justificación y excusa. Acerca de la responsabilidad por decir/hacer una cosa, la justificación pretende atenuar las consecuencias de mis actos/dichos; no así las excusas, que buscan absolverse de su responsabilidad³⁵. El autor en el mismo texto, establecería fuentes para encontrar algunas palabras, siendo estas: el diccionario, el derecho y la psicología.

En *Three Ways of Spelling Ink*³⁶ sigue una línea similar a la que expone el párrafo anterior, nada más se centra en el concepto de responsabilidad en el plano más práctico, vale decir, el de la acción. Dice Austin: “distingamos entre actuar *intencionadamente* y actuar *deliberadamente* o *a propósito*, en la medida en que esto pueda hacerse atendiendo a lo que el lenguaje pueda enseñarnos”³⁷. Esto al momento de determinar una posición en torno a las consecuencias de una acción es fundamental; dice el filósofo oxoniense en una morada cercana, como es *A Plea for Excuses* que el estudio de las excusas puede proporcionar una mejor manera de entender al lenguaje (y obviamente al derecho, pues la mayor parte de las 13 lecciones dice relación con lugares afines). Por ejemplo, en el número 3 acerca de la importancia de las negaciones y opuestos, ‘voluntariamente’ e ‘involuntariamente’, pues, no se oponen de la manera obvia en que se interpreta en filosofía o jurisprudencia³⁸. El cambio en la formulación puede alterar enormemente la responsabilidad, por ejemplo “lo mató voluntariamente” para nada es lo mismo que “lo mató involuntariamente”. Uno atenúa o exime de responsabilidad y el otro, la agrava. El estudio del derecho penal al servirse de estos insumos posee una estructura más clara.

El uso del vocablo derecho ha llevado a muchos filósofos a pensar en la existencia en una *estructura en red*³⁹, esto es, una estructura en que los diversos componentes pueden ser muy sugestivos. Ella implica una combinación de

³⁵ ZIMMERMAN, M. J. “Another Plea for Excuses,” *American Philosophy Quarterly*, vol. 41, n.3 (2004), pp. 259–66.

³⁶ AUSTIN, J. L. “Tres maneras de derramar tinta”. En del mismo: *Ensayos Filosóficos* (Traducción de Alfonso García Suárez, Alianza, Madrid, 1989), pp. 249-61.

³⁷ *Ibid.*, p. 250.

³⁸ AUSTIN, J. L. *Op. Cit.* (7), p. 182.

³⁹ LÓPEZ MORENO, A. “Filosofía del lenguaje. Implicaciones para la filosofía del derecho”, en: *Anales de Derecho*, vol. 10, 1987-1990 (1991), p. 85.

factores que prescinden del término, en definitiva. Se asocia a una especie de coherencia flexible, de la que da cuenta –por ejemplo- la *Definition and Theory in Jurisprudence* de H. L. A. Hart⁴⁰, donde a juicio de Juan Ramón de Páramo, el abogado oxoniense ha colocado al descubierto “de forma más o menos esclarecedora algunas reflexiones filosóficas sobre el análisis del lenguaje jurídico como principal método en el análisis y comprensión de los problemas jurídicos”⁴¹. En definitiva, la relación entre derecho y lenguaje, obedece a esta concepción terapéutica que supone que utilizamos mal las palabras y es la filosofía la que viene a enmendar aquello.

⁴⁰ HART, H. L. A. “Definición y Teoría de la Ciencia Jurídica”. En del mismo, *Derecho y Moral. Contribuciones a su análisis* (Traducción de Genaro R. Carrió, Depalma, Buenos Aires, 1962) pp. 94-138.

⁴¹ 1984: 43

Bibliografía

AUSTIN, J. L. “Un alegato en pro de las excusas”. En del mismo: *Ensayos Filosóficos* (Traducción de Alfonso García Suárez, Alianza, Madrid, 1989), pp. 169-92.

AUSTIN, J. L. “Emisiones realizativas”. En del mismo: *Ensayos Filosóficos* (Traducción de Alfonso García Suárez, Alianza, Madrid, 1989), pp. 217-31.

AUSTIN, J. L. “Tres maneras de derramar tinta”. En del mismo: *Ensayos Filosóficos* (Traducción de Alfonso García Suárez, Alianza, Madrid, 1989), pp. 249-61.

AUSTIN, J. L. *Cómo hacer cosas con palabras. Palabras y Acciones* (Traducción de E. Rabossi, Paidós, Buenos Aires, 1971)

AUSTIN, J. L. “Performative-Constative”. En: SEARLE, John (ed.) *The Philosophy of Language*. (Oxford University Press, Oxford, 1971), pp. 1-12.

AYER, A. J. *Lenguaje, verdad y lógica* (Traducción de Marcial Suárez, Ediciones Martínez Roca S.A., Barcelona, 1971).

BAZ, A. “Knowing Knowing (that Such and Such)”. En: GUSTAFFSON, M y SØRLI, E. (eds.) *The Philosophy of J. L. Austin* (Oxford University Press, Oxford, 2011), pp. 146–174.

BERLIN, I. *Essays on J. L. Austin* (Oxford University Press, Oxford, 1973)

CARNAP, R. *The logical syntax of language* (Traducción de Amethe Smeaton, Open Court, Chicago (IL), 2003)

CLARKE, R. “Dispositions, Abilities to Acts, and Free Will: The New Dispositionalism”, *Mind*, vol. 118, n. 470 (2009), pp. 323–51.

DE PÁRAMO, J. R. *H. L. A. Hart y la teoría analítica del derecho* (Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1984)

DUMMETT, M. *Origins of Analytic Philosophy* (Duckworth, Londres, 1993)

GLOCK, H. *What is Analytic Philosophy?* (Cambridge University Press, Cambridge, 2008)

GRAHAM, K. J. L. *Austin. A Critique of Ordinary Language Philosophy* (Harvester Press, Sussex, 1977)

GREEN, M. “Speech Acts”, en: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2009. <En línea> Consultado el 07 de junio de 2014. Disponible en la Web: <<http://plato.stanford.edu/archives/spr2009/entries/speech-acts/>>.

GUSTAFFSON, M y SØRLI, E. (eds.). *The Philosophy of J. L. Austin* (Oxford University Press, Oxford, 2011).

HACKER, P. M. S. “Austin, John Langshaw”, en: *Oxford Dictionary of National Biography*. (Oxford University Press, Oxford, 2004)

HART, H. L. A. “Definición y Teoría de la Ciencia Jurídica”. En del mismo, *Derecho y Moral. Contribuciones a su análisis* (Traducción de Genaro R. Carrió, Depalma, Buenos Aires, 1962) pp. 94-138.

HART, H. L. A. *The Concept of Law*. (Clarendon Press, Oxford, 1961)

LONGWORTH, G. “John Langshaw Austin”, en: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2012. <En línea> Consultado el 07 de junio de 2014. Disponible en la Web: <<http://plato.stanford.edu/archives/sum2013/entries/austin-jl/>>.

LÓPEZ MORENO, A. “Filosofía del lenguaje. Implicaciones para la filosofía del derecho”, en: *Anales de Derecho*, vol. 10, 1987-1990 (1991), pp. 71-102.

MAGEE, B. “La filosofía del lenguaje. Diálogo con John Searle”. En del mismo, *Los hombres detrás de las ideas* (Fondo de Cultura Económica, México DF, 1993), pp. 190-211.

ORELLANA BENADO, M. E. “Tradiciones y concepciones en filosofía”. En: NUDLER, Óscar (ed.). *Filosofía de la Filosofía. Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*, 31. (Trotta, Madrid, 2010), pp. 49-78.

RESWEBER, J. *La philosophie du langage* (París: Presses Universitaires de France, 1979)

RORTY, R. *El giro lingüístico* (Traducción de Gabriel Bello, Paidós, Barcelona, 1998)

SEARLE, J. “Una taxonomía de los actos ilocucionarios”. En: VALDÉS VILLANUEVA, Luis M. (comp.). *La búsqueda del significado* (Tecnos, Madrid, 1999), pp. 448-74.

SEARLE, J. “What Is a Speech Act?” En: SEARLE, John (ed.) *The Philosophy of Language* (Oxford University Press, Oxford, 1971), pp. 39-53.

SKORUPSKI, J. “Why did language matter to analytic philosophy? En: GLOCK, Hans-Johann (ed). *The Rise of the Analytic Philosophy* (Blackwell, Oxford, 1997), pp. 77-91.

STRAWSON, P. F. “Intention and Convention in Speech Acts”. En: SEARLE, John (ed.) *The Philosophy of Language* (Oxford University Press, Oxford, 1971), pp. 13-22.

STROLL, A. *La filosofía analítica del siglo XX* (Traducción de José Francisco Álvarez y Eduardo de Bustos, Siglo XXI, Madrid, 2002)

URMSON, J. O. y WARNOCK, G. J. “J. L. Austin”, en: *Mind* vol. 70, n. 278 (1961), pp. 256-7.

WARNOCK, G. J. *J. L. Austin* (Routledge, Londres 1989)

WARNOCK, G. J. “John Langshaw Austin: A Biographical Sketch”, en: *Proceedings of the British Academy*, vol. 49 (1963), pp. 345-63.

ZIMMERMAN, M. J. “Another Plea for Excuses,” *American Philosophy Quarterly*, vol. 41, n.3 (2004), pp. 259–66.

La concepción de “hombre” en Spinoza según Gilles Deleuze
Arturo Aliaga Carvajal¹
Pontificia Universidad Católica de Valparaíso

Resumen:

La presente investigación busca dar cuenta de las lecturas que Gilles Deleuze desarrolló entorno a la filosofía de Baruch de Spinoza en sus obras *Spinoza: Filosofía práctica* y *Spinoza y problema de la expresión*, y, cómo a través del estudio de éstas, se puede exponer y comprender la 'concepción de hombre' spinoziana y las repercusiones ontológicas y ético-políticas que dicha concepción puede tener en la actualidad.

Palabras clave: *Deleuze, Spinoza, hombre, ontología, ética, política.*

Abstrac:

This research seeks to account for the readings that Gilles Deleuze developed around the philosophy of Baruch Spinoza in his works *Spinoza: Practical Philosophy* and *Spinoza and problem of the expression*, and how through the study of these, it can expose and understand the 'conception of man' Spinoza and the ontological and ethico-political implications that this concept can have nowadays.

Keywords: *Deleuze, Spinoza, man, ontology, ethics, politics.*

¹ Licenciado en Filosofía, Pontificia Universidad Católica de Valparaíso; Doctorando en Filosofía, Pontificia Universidad Católica de Valparaíso.

Históricamente, la filosofía spinoziana² puede entenderse como la culminación de todo el pensamiento renacentista y barroco, pues representa de forma clara y distinta una necesidad de cambio en los paradigmas político-teológico y científico-filosófico. Es por ello que, llegando a la tercera parte del siglo XX, se revivirá el spinozismo y su afán de libertad en un mundo que ha dejado de lado las monarquías absolutistas, pero que ha dado forma a un nuevo gobernante absoluto: el “Capitalismo”. Desde este horizonte, un análisis del concepto de “hombre” spinoziano se nos vuelve imperativo, dada nuestra situación actual de servidumbre o inercia, ya en lo político, en lo social, en lo tecnológico, en fin, en la articulación cotidiana con los otros. Filosóficamente, los factores que justifican esta investigación serían: la falta de estudios específicos con respecto a este concepto, pues, ha sido tratado de formas muy aisladas, ya sea solamente en su ámbito ontológico (con el énfasis en la substancia única o Dios), o bien, en su ámbito meramente pasional (teoría de las afecciones); pero rara vez ha sido analizado este problema según la relación necesaria que Spinoza planteaba de ambas: Dios como implicación del Hombre, el Hombre como expresión de Dios. Si no se tiene en cuenta lo recién dicho surgen las siguientes consecuencias: 1) entender al ser humano, en tanto expresión de Dios, nos llevaría a caer en las erradas ideas de un panteísmo extremo y/o de un determinismo voluntarioso; 2) o bien, entenderlo como un ser fundamentalmente pasional, para sí y para los demás, visión que engendra una sobrepolitización de la obra spinoziana – como ocurre en el caso de Toni Negri, por ejemplo³ –, perspectiva que se ve cegada por una proyección política estéril fuera de su contexto (s. XVII). Por consiguiente, el estudio riguroso de la concepción de hombre en la filosofía de Spinoza, debe realizarse desde la doble relación interna (ontología-política o ética), que nuestro filósofo plantea entre Dios y el hombre. Quizás sólo desde Atilano Domínguez y su edición crítica de

2 Spinoza, Baruch. *Opera quotquot reperta sunt*, ed. Vloten, J. van y Land, J.P.N., La Haya, M. Nijhoff, 4 t, en 2 vols., 1914 (1.ra ed. 1881-1883; 2.a ed., 1895). En adelante citaremos según esta edición de las obras completas de Spinoza, utilizando los tipos de abreviatura estándar para cada libro: CM = *Cogitata Metaphysica*; Ep = *Epistolae*; Eth = *Ethica ordine geométrico demonstrata*; TIE = *Tractatus de Intellectus Enmendatione*; TP = *Tractatus Politicus*; TTP = *Tractatus Theologico-Politicus*. El texto castellano lo hemos tomado de la traducción de las obras completas de Spinoza, realizada por A. Domínguez (Alianza, Madrid, 1986-1990), con excepción de la *Ética* que se encuentra publicada en Editorial Trotta (Madrid, 2000).

3 Cf. Negri, Toni, *La anomalía salvaje*, Ed. Anthropos, Barcelona 1993; *Spinoza subversivo*, Akal Ediciones, Madrid 2011.

las obras completas de Spinoza [1987-2000], y de Gilles Deleuze, quien produce su sistema filosófico sobre las firmes bases de la ontología spinoziana, es que las interpretaciones de la ontología y antropología spinoziana han adquirido su carácter de contemporaneidad, consistencia y riqueza conceptual. Es en dicha trama donde surge nuestra problemática: ¿cómo piensa al hombre Spinoza y cómo se articulan las nociones de Dios y de hombre en la *Ética*?

Nuestra hipótesis central es la siguiente: nosotros, como expresiones determinadas de la Naturaleza, constituimos un grado de la potencia de ésta, por lo tanto, si la Naturaleza o Dios produce la realidad, tal y como se comprende (*complicatio*), nosotros también podemos construir, aunque no absolutamente, nuestra realidad. Es decir, el hombre a un nivel ontológico es la expresión de un Dios inmanente, que es *causa sui*, causa eficiente, pura afirmación (como se ve en la *Ética*). Y en un nivel existencial-modal, en aquellos que somos por y en otro (criaturas), nuestra potencia de existir y actuar, de pensar y comprender, se debe a que somos parte de la Naturaleza misma. Lo dicho es patente tanto en la *Ética* como en toda la obra de Spinoza, por esto seleccionamos dicho texto como base de nuestra investigación, ya que plantea claramente el pensamiento spinoziano con respecto a la relación, inmanente y necesaria, que articula a Dios y al hombre. Nuestro marco teórico se basa fundamentalmente en tres textos: *La Ética demostrada según el modo geométrico* (1677) de Spinoza, *Spinoza y el problema de la expresión* (1968), y *Spinoza: Filosofía práctica* (1965;1981) de Deleuze.

I. El método de Spinoza

En el *Tratado de la reforma del entendimiento* y en el *Tratado Teológico-político*, se presentan los motivos personales y teóricos, por los cuales Spinoza toma distancia del dogma judeo-cristiano, y da cuenta de su propósito primario: la interpretación de la sagrada escritura bajo el mismo “método” por el cual pretende analizar la Naturaleza. Esto se debe al fuerte racionalismo que caracteriza a Spinoza (ora por la crítica a toda potestad religiosa y política, ora por la búsqueda de la “intelección” de la totalidad de lo real). De allí que Spinoza buscase encontrar un “método”, que se amoldase de la mejor forma a sus intuiciones ontológico-políticas más primitivas (presentes, ya, en su *Tratado Breve*). Por ello, es que Spinoza se vio inclinado hacia el “método geométrico” – que anteriormente había utilizado Descartes–, por ser el modelo más perfecto de

construcción científica, es decir, la Matemática y su procedimiento deductivo. Pero, el método spinoziano es muy particular, pues, como dice Ferdinand Alquié: “no parte del hombre para avanzar en busca de la verdad, sino que su punto de partida es la verdad misma ya presente en el hombre, Dios, principio del método y consumación del sistema”.⁴ Así, método y sistema en Spinoza serían indisociables. Sin embargo, tal interpretación, plantea ciertos problemas y nos parece un tanto apresurada. Es cierto que, en su *Tratado Breve*, Spinoza parte de la idea de Dios, es decir, parte de la causa hacia el efecto (siguiendo los cánones del método deductivo implantados desde Aristóteles), ése es el orden debido. Sin embargo, como dice Deleuze: “esto no equivale a afirmar que pueda instalarse en la causa mágicamente”;⁵ “es imposible seguir inmediatamente el orden debido”.⁶ El método no puede partir directamente del conocimiento de la causa, sino que debe partir siempre de un efecto, es decir, de una idea verdadera cualquiera, para poder llegar al conocimiento de la idea de Dios. Pero, debemos llegar a ésta lo antes posible. Será Deleuze, quien dé el paso necesario para poder interpretar el método spinoziano desde su doble dimensión: analítica y sintética. Como dice Deleuze, en *Spinoza. Filosofía Práctica*, “tanto desde el punto de vista sintético como desde el punto de vista analítico, se parte del conocimiento de un efecto o, por lo menos, de un «dato»”.⁷ Sin embargo, este proceso analítico debe ser acelerado, por tanto, Spinoza procederá apenas se pueda de la causa a los efectos. Entonces, habrá que partir de una verdad, que sea analítica, por ende, que se revele por su propia naturaleza. Pero, en la filosofía de Spinoza existen dos formulaciones que cumplen con dicha característica: 1) la del *Tratado de la reforma del entendimiento*, que parte de la idea de un ser geométrico, que sólo depende de nuestro pensamiento;⁸ y 2) la de *Ética*, que parte de la idea verdadera de los atributos substanciales o nociones comunes más generales. Por ello, debemos dar definiciones genéticas, es decir, a partir de la naturaleza de la cosa, para poder alcanzar la idea de Dios, máxima síntesis que expresa a la totalidad de la naturaleza. Dado que el objetivo final de Spinoza es comprender la totalidad

4 Alquié, Ferdinand. *Nature et vérité dans la philosophie de Spinoza, Les Cours de Sorbonne*, C. D. U., París, 1965. pág. 34.

5 Deleuze, Gilles, *Spinoza: Filosofía práctica*, Fabula Tusquets Editores, Barcelona 2009 (pp. 138-139); Cf. *TIE* § 46 (tom. I, p. 14).

6 *Ibidem*, p. 139.

7 Cf. Deleuze, *Spinoza: Filosofía práctica*, Op.cit. p. 138.

8 Cf. *TIE*, §96, (tom. I, pp. 29-30).

de la Naturaleza, el método será, en esencia, racional y deductivo, y para alcanzar su comprensión serán necesarios los tres *géneros de conocimiento*. El primero de los géneros de conocimiento es por *opinión o imaginación*; el segundo, por *razón*; y el tercero, por *ciencia intuitiva*,⁹ éste puede entenderse como la articulación de los otros dos, según la teoría de la simultaneidad de los géneros de conocimiento,¹⁰ ya que uno, nunca es negación absoluta del otro, sino tan sólo superación (Esto nos da pie, para una posible conexión con la lógica hegeliana:¹¹ donde el entendimiento natural [ser] y la razón negativa y dialéctica [esencia], se articulan mutuamente, articulación que es la razón positiva [concepto]).¹²

9 Cf. *Eth*, II, props. 37- 40 esc. (Un resumen detallado de esto aparece en el segundo escolio de la proposición 40: “[a]Por todo lo anteriormente dicho resulta claro que percibimos muchas cosas y formamos nociones universales: 1.º) a partir de cosas singulares que nos son representadas por los sentidos de forma mutilada, confusa y sin orden al entendimiento (ver II, 29c); por eso he solido calificar tales percepciones de conocimiento por experiencia vaga. 2.º) A partir de signos, como, por ejemplo, que al oír o leer ciertas palabras, recordamos las cosas y formamos de ellas algunas ideas semejantes a aquellas con que solemos imaginarlas (ver II, 18e). A estos dos modos de contemplar las cosas los llamaré en adelante conocimiento de primer género, opinión o *imaginación*. 3.º) A partir, en fin, de que tenemos nociones comunes e ideas adecuadas de las propiedades de las cosas (ver II, 38c, 39c y 40); y a éste le llamaré *razón* y conocimiento de segundo género. Además de estos dos géneros de conocimiento existe, como mostraré a continuación, un tercero, al que llamaremos *ciencia intuitiva*. Y este género de conocimiento procede de la idea adecuada de la esencia formal de algunos atributos de Dios al conocimiento adecuado de la esencia de las cosas. Explicaré todo esto con el ejemplo de una sola cosa. Se dan, por ejemplo, tres números para obtener un cuarto, que sea al tercer número como el segundo al primero. Los comerciantes no dudan en multiplicar el segundo por el tercero y dividir el producto por el primero, porque aún no han dejado caer en el olvido lo que oyeron a su maestro sin demostración alguna, o porque lo han comprobado a menudo en números muy sencillos o en virtud de la demostración de la proposición 19 del libro 7 de Euclides, es decir, a partir de la propiedad común de los números proporcionales. En cambio, en los números muy sencillos nada de esto es necesario. Por ejemplo, dados los número 1,2,3 no hay nadie que no vea que el cuarto número proporcional es el seis, y esto con mucha mayor claridad, porque de la misma relación, que por simple intuición vemos que tiene el primero al segundo, concluimos también el cuarto”. *Eth*, II, prop. 40 esc 2, t. 1, p. 106).

10 Cf. Beltrán, Miguel, “La simultaneidad de géneros de conocimiento” en *Anales del Seminario de Metafísica*, n.º 28, Editorial Complutense, Madrid 1994. pp. 319-330.

11 Cf. Espinoza, Ricardo, “Hegel y problema del método” (vol. 1 : Hegel desde Hegel. La razón de la actualidad, la actualidad de la razón) en *Revista Estudios Hegelianos-Centro de Estudios Hegelianos*, Valparaíso 2012.

12 En este punto contrastamos por una parte, la teoría de la simultaneidad de los géneros de conocimiento en Spinoza, que Miguel Beltrán el discute con respecto a una carta que el filósofo holandés Win Klever le escribió en 1992, en la cuál cuestiona la posibilidad de dicha simultaneidad

Los tres géneros de conocimiento son fundamentales como herramienta lógica-gnoseológica y como parte de la estructura de la ontología spinoziana. En conclusión, la aplicación del método spinoziano de análisis de la Naturaleza se puede observar en tres diferentes perspectivas: 1) el método como análisis hermenéutico que intenta desvelar el verdadero sentido de la Biblia, del dogma judeo-cristiano; 2) el método como reflexión o análisis del entendimiento; 3) cómo y por qué se constituyó el método a partir de una estructura geométrica y de conexión con el estudio y comprensión de la *Naturaleza*. Lo dicho hasta este punto, tiene por meta, dar cuenta de la íntima relación existente entre método y sistema en la filosofía spinoziana.

II. La ontología spinoziana

Para Spinoza, Dios, la sustancia única, es causa de sí misma y consta de infinitos atributos, donde cada uno de los cuales expresa su esencia eterna e infinita,¹³ es la base de la ontología de Spinoza. Por *Eth*, I, def. 6:

“Por Dios entiendo el ser absolutamente infinito, es decir, la sustancia que consta de infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita. Explicación: Digo absolutamente infinito, y no en su género, porque de aquello que sólo es infinito en su género podemos negar infinitos atributos; en cambio, si algo es

que el había esbozado en un artículo suyo. Ahora bien, el tema de la simultaneidad de los géneros de conocimiento quiere que decir que en ningún momento de la acto de conocer que Spinoza separa en grados, puede existir una superación o posterior eliminación del nivel anterior; más bien, nos dice -en concordancia con la teoría de la composición spinoziana- que cada uno de los grados en esta escala aumenta nuestra potencia de conocer y comprender la realidad. Por tanto, hablar de la simultaneidad de los géneros de conocimiento spinozianos, es hablar de un aumento de potencia vital, tanto o más importante que la teoría de la composición de los cuerpos. La teoría de Beltrán representa más que eso, representa un hallazgo interpretativo que muchos autores habían pasado por alto. Por otra parte, en el artículo de Ricardo Espinoza, quién analiza el método hegeliano en la *Ciencia de la Lógica*. Pese a que no existe una mayor relación con los temas aquí discutidos, vemos ciertas similitudes interpretativas con respecto a la forma de concebir los momentos o estructuras lógicas del acto de conocer o aprehender la realidad. Así, pues, queremos concluir que existe una posible relación entre el método hegeliano y la teoría de los géneros de conocimiento spinozianos, que aún no ha sido desarrollada y puede dar una nueva investigación.

13 Cf. *Eth*, I, def. 1, 3 y 6. (tom. I, p.37)

absolutamente infinito, pertenece a su esencia todo lo que expresa esencia y no implica negación alguna".¹⁴

Dios deberá ser definido como un ser que consta de infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa una cierta esencia eterna e infinita.¹⁵ De este modo, pertenece a la naturaleza de Dios que cada uno de sus atributos se conciba por sí mismo, ya que siempre estuvieron simultáneamente contenidos en Él. Entonces, en la naturaleza sólo pueden existir dos tipos de cosas, aquellas que son "en sí" (Dios) y aquellas que son "en otro" (afecciones o modos).¹⁶ Es evidente que Dios será causa inmanente, eliminándose toda posibilidad de transcendencia y de emanación.¹⁷ Debido a esto, es que Spinoza dice:

*"Todo cuanto existe, expresa la naturaleza o esencia de Dios de un modo cierto y determinado [las cosas particulares no son nada más que afecciones de los atributos de Dios, o sea, modos en los que los atributos de Dios se expresan de una cierta y determinada manera]"*¹⁸ esto es, todo lo que existe, expresa de un modo cierto y determinado la potencia de Dios, la cual es causa de todas las cosas [...]"¹⁹

Tal y como lo destaca Gilles Deleuze en su libro *Spinoza y el problema de la expresión*: "Dios se expresa de la misma forma en que se comprende".²⁰ Los modos se dividen en infinitos y finitos. Los infinitos se dividen en inmediatos y mediatos. Los modos infinitos inmediatos se derivan o deducen inmediatamente de la naturaleza absoluta de Dios. Los modos infinitos mediatos proceden de la naturaleza absoluta de Dios por intermedio de los modos infinitos inmediatos²¹. La clasificación quedaría como sigue: EXTENSIÓN: Modo infinito inmediato: el 'movimiento y reposo'; Modo infinito mediatos: la 'Faz de todo el universo'; Modos finitos: los cuerpos. PENSAMIENTO: Modo infinito inmediato: el 'entendimiento absolutamente infinito'; Modo infinito mediatos:---Modos finitos:

14 *Eth*, I, def. 6. (tom. I, p. 37)

15 Cf. *Eth*, I, prop. 10 esc. (tom. I, p. 43)

16 Cf. *Eth*, I, def. 5 y ax. 1 y 2. (tom. I, pp. 37-38)

17 Cf. *Eth*, I, prop. 18. (tom. I, p. 54)

18 Cf. *Ibidem*, I, prop. 25 cor. (tom. I, p. 58)

19 Cf. *Ibidem*, I, prop. 36 dem., (tom. I, p. 66)

20 Deleuze, Gilles, *Spinoza y el problema de la expresión*, Mario Muchnick Editores, Barcelona 1975. p. 9.

21 Cf. *Eth*, I, props. XXI-XXIII. (tom. I, pp. 55-57)

las ideas particulares (ideas verdaderas como falsas y los afectos).²² Una caracterización rápida de esa clasificación puede ser ésta: el modo infinito inmediato es la determinación más genérica de la *natura naturata*; los modos finitos, a diferencia de los infinitos se caracterizan por tener una esencia que no implica su existencia. Su existencia, empero es necesaria.

III. El hombre spinoziano como cuerpo:

Spinoza ya no se encuentra limitado a la mera formulación de una sustancia única, sino que, al estar en un plano modal, ahora hablaremos de la concepción de hombre, la cual nos remitirá a la nociones de cuerpo y afección, a través de la cuales se configurará en última instancia el ser político del hombre tanto spinoziano, como deleuzeano. El hombre, para Spinoza, es una expresión determinada de dos atributos “Extensión” y “Pensamiento”. Por ello, podemos decir, por una parte, que es un cuerpo, y por otra, un alma. Sin embargo, ninguno de ellos es simple, ambos, son individuos compuestos; que constan de una multitud de partes exteriores. Así, para poder dar cuenta de la constitución del hombre, debemos dar cuenta de su cuerpo y de su alma. El cuerpo humano no es diferente de los demás cuerpos, pues todos ellos participan del mismo atributo. Por ello, los cuerpos podrán definirse por una relación de ‘movimiento y reposo’ de sus “elementos”, y a la vez por su capacidad “de afectarse y ser afectados”. A esto, Deleuze lo llama definiciones cinética y dinámica de los cuerpos. Puesto que, un animal o un hombre existen en función de relaciones de composición y por su poder de afección (no por su forma –alma- o su funcionalidad –organicidad). De ahí que Spinoza entienda la muerte como una descomposición de relaciones o una pérdida del poder de afección.²³ Pero ¿qué puede la fábrica del cuerpo? ¿Cuáles son la naturaleza y los límites de su poder de ser afectado? Este poder viene a ser el punto de conexión entre la sustancia y el cuerpo, pues éste, como modo, la expresa y reproduce de cierta manera. De este modo, así como la sustancia tiene afecciones, el cuerpo, en un grado menor también tendrá afecciones, cuyas ideas representan a los cuerpos exteriores como presentes en el alma, lo que dará origen al primer género de conocimiento: la imaginación. Así, la constitución del alma humana se dará en

22 Cf. *Ep*, LXIV. (tom. III, pp. 205-206)

23 Cf. *Eth*, IV, prop. 39, dem. (tom. I, p. 212).

función del paralelismo spinoziano, puesto que, el alma como expresión de la potencia de Dios, también posee una capacidad de ser afectada. Entonces, por correspondencia, igualdad de principio e identidad de ser, sus afecciones, serán las ideas de las afecciones del cuerpo. Éstas, se llamarán afectos y, pueden ser activos o pasivos, cuando sean activos se serán acciones y cuando sean pasivos serán pasiones. De esto, Spinoza concebirá tres afectos primitivos: 1) deseo, 2) alegría y 3) tristeza. Nociones que deben entenderse a la luz del *conatus*, el cual, cuando se refiere al individuo (cuerpo y alma), se llama apetito; y cuando este apetito es consciente, se llama deseo (*cupiditas*).²⁴ Entonces, como dice Deleuze: el “conatus designa la función existencial de la esencia, es decir, la afirmación de la esencia en la existencia del modo”.²⁵ Por tanto, el *conatus* será la esencia misma del hombre. Por consiguiente, cuando el deseo se realiza frente a una afección cualquiera, se experimentará un aumento de nuestra perfección. A esto Spinoza denomina “alegría” (*Laetitia*);²⁶ en cambio, si se experimenta es una disminución de nuestra perfección, estaremos frente a la “tristeza” (*Tristitia*).²⁷ En un primer momento, las pasiones se dividen en virtud de estados positivos y saludables. En un segundo momento, se dividen por virtud del deseo, como tendencia a perseverar en la existencia: busca reunirnos con aquello que nos sea favorable (alegría), a la vez que nos aleja de aquello que nos entristece. El dinamismo de los afectos será guiado por la alegría y el amor. Ahora bien, ya que nuestro “conatus es tendencia a mantener y abrir al máximo la capacidad para ser afectado”,²⁸ si la dinámica de nuestros afectos no es reprimida por otra, ésta tenderá a la absolutización tanto del sujeto como del objeto deseado. Pero, en general, son tan variadas las tendencias de los hombres, que las más de las veces son opuestas, por ello, se vuelve muy difícil prever las reacciones de unos y otros. Y siempre se opondrá a esta cadena de alegría y amor, una de tristeza y odio. Como dice Spinoza, si se da el caso de hombres oponiéndose en intereses, se engendrará odio e ira, venganza y crueldad.²⁹

24 Cf. *Ibidem*, III, af. 1 (tom. I, p.167).

25 Deleuze, Gilles. *Spinoza y el problema de la expresión*, Op. cit., p. 221.

26 Cf. *Eth*, III, af. 2 (tom. I, p.167).

27 Cf. *Eth*, III, af. 3 (tom. I, p. 168)

28 Deleuze, Gilles. *Spinoza: Filosofía Práctica*. Op. cit. p. 121

29 Cf. *Eth*, III, prop. 9-13 (tom. I, pp 170-171).

La ontología spinoziana niega la posibilidad de una estructura preconstituida del Ser o todo orden teleológico de la existencia; en su lugar, propone una inmanencia en la cual solo la *práxis* puede servir como “base” para conocer y producir la realidad. Para Deleuze y Spinoza, el Ser es horizontalidad, estipular lo contrario sería caer en lo teológico. Lo dicho cobra toda su importancia en el campo de la política, pues tal como en la ontología, se trata de la auto-producción de lo Real, *i.e.* del infinito flujo productor de la Naturaleza que se expresa en el Hombre. Deleuze retoma la concepción spinoziana del hombre, y la lleva al campo materialista, donde el sujeto trascendental se desvanece en un inconsciente trascendental que reconocerá toda su potencia en la expresión corporal del ser, con y en los otros, en la *multitudo*³⁰ entendida ahora como comunidad. Esto es, en la co-producción de lo político. Así, Para Deleuze-Spinoza, el sujeto será producido en y por múltiples conexiones entre ideas y cuerpos en un plano físico, esto quiere decir, simple y duramente, que el sujeto no preexiste. Dicho plano es inmanente, por ende, no existen formas, organizaciones teleológicas o sujetos, sino sólo relaciones de velocidad y movimiento entre cuerpos de materia no formada que produce individualidades que se compondrán o descompondrán según sus potencias de afección.³¹ Por eso la definición cinético-dinámica es tan importante en Deleuze; para éste todo puede ser entendido como cuerpo (un solo modo)³². Así, una ética spinoziana, entendiendo ésta como Deleuze, sería una etología,³³ por ser en función de los modos de ser (vidas) que se asocian en virtud de su naturaleza idéntica (racionalidad), y forman un único individuo, cuya potencia aumenta muchísimas veces en relación directa a la cantidad de hombres racionales que componen a esta multitud.³⁴ Por esto, el concepto de multitud, es fundamental en lo político tanto para Spinoza, como para Deleuze.

30 Cf. *TP*, I, §5; III, §8 (tom. II, pp. 6 y 8)

31 Cf. Deleuze, Gilles, *Spinoza: Filosofía práctica*, Op.cit. pp. 150-153.

32 Este único *modo* que concibe Deleuze, tiene su fundamento en las teorías actuales acerca de las “propiedades emergentes”, pues la mente, bien puede entenderse como una “propiedad emergente” del *cuerpo*, que es a lo que Deleuze apunta. (Cf. Chalmers, David, “Strong and Weak Emergence”. In P. Clayton and P. Davies, (Eds.) *The Re-Emergence of Emergence*. Oxford University Press, 2006).

33 Cf. Deleuze, Gilles, *Spinoza: Filosofía práctica*, Op. cit. pp. 152-153.

34 *TP*, III, §7, (tom. II, p. 8).

IV.- Conclusiones

En conclusión, “el hombre” será una expresión determinada de Dios en la naturaleza misma (inmanencia). De este modo, su existencia como “un tal y tal”, vendrá dada por la causalidad inmanente y sus dos niveles de expresión. Siendo el segundo de ellos, aquel al cual corresponde la “existencia concreta del hombre”. Pero, ésta viene dada por una individualidad dual, es decir, por dos modos de atributos distintos que entran en relación por el paralelismo existente entre los atributos sustanciales. Sin embargo, aquellos modos también se constituyen como individualidades-duales, pues un cuerpo o modo de la extensión, está compuesto por un grado de potencia (esencia, intensidad), y una multitud de partes exteriores (extensivas, cuerpos simples), que se encuentran una relación característica, la cual hace coincidir a esa multitud de cuerpos con su grado de potencia; pero dicho modo no entra en tal relación sino por un causa externa, esto es, por la leyes de la naturaleza. Con el alma habrá de ocurrir lo mismo, a tal punto que será la composición del cuerpo la que determine la composición del alma. Así pues, los cuerpos participan del poder de la naturaleza y, a causa de esto, están regidos bajo sus leyes, constituyéndose cinéticamente como tales, y como tal, poseerán un poder de afectar y ser afectados, que viene dado por su “esencia”, por tanto, se constituirán dinámicamente. De mismo modo, el alma, se compondrá por un grado de potencia y una multitud de partes extensivas, que se corresponderán (por el paralelismo) con la cinética y a la dinámica de los cuerpos. Sin embargo, el hombre spinoziano, desde una perspectiva deleuzeana diferirá un tanto de una visión puramente spinoziana, siendo entendido así: 1) como un modo más, sin jerarquía alguna, más que la que él mismo se “inventa” por su poder de imaginar; 2) no será un alma, o un compuesto *bilemórfico*, ni una máquina ciega; sino que un compuesto material desde el cual emerge el pensamiento, la mente, como momento que tiene todas las propiedades biológicas a la base y, desde la cual puede superar esa misma fuente corporal; 3) no será una persona espiritual en sentido religioso, sino sólo un cuerpo, un territorio en constante devenir; que desaparece al morir y 4); un cuerpo, en sentido spinoziano, será eminentemente político, pues sólo puede ser, pensar, existir y conocer, estando en conexión y desconexión con otros hombres, y otras especies. El primer punto, se justifica gracias a la inmanencia absoluta de “la Vida”; el punto 2 y 3, gracias a la inmanencia en el mundo humano; y el punto 4, por la interconexión que

presenta entre la inmanencia micropolítica y macropolítica. Muy bien se puede hacer el ligue aquí, de un modo heterodoxo claro está, con los tres momentos del método hegeliano: punto 1), momento del ser; puntos 2) y 3) momentos de la perspectiva humana; punto 4), momento de la interconexión de 1 y 2-3.³⁵ Entonces, debemos entender a nuestro cuerpo como “una vida”, pero a escala de la “Vida”, de *Deus sive Natura*, es un modo compuesto por multitud de cuerpos simples (equiparable a una modificación, formalmente); y que nuestra alma, será una emergencia del compuesto material, la cual subsume y supera su basamento biológico, para adquirir cierta independencia del cuerpo, pero no absoluta. Así lo comprende Spinoza mediante sus esencias singulares, es decir, objetivamente. En lo referido a la amistad y la multitud realiza lo mismo: en función de la identificación de naturalezas, los hombres constituirán un macrosujeto o una modificación del individuo, la cual comprenderá aún más que el sujeto particular. Por último, quisiéramos terminar cediendo la palabra a Spinoza: “en estado natural el hombre más poderoso es aquel que se guía por la razón, así también es más poderosa y autónoma aquella sociedad que es fundada y regida por la razón. Pues el derecho de la sociedad se determina por el poder de la multitud que se rige como una sola mente”.

35 Cf. “Como expresión el método funciona como una matriz de diseño que a su vez describe lo que aparece en su inmediatez (ser) como por otro lado muestra cómo se agencia cualquier tipo de producción que aparece (esencia) y que finalmente esté siempre operando en diseño real y efectivo de todos esos pliegues (concepto). Si lo queremos precisar ese carácter de expresión del método lógico es el diseño mismo que da de sí todo; diseño que explicita e engloba. Esa expresión la podemos por simplicidad reunir en dos planos, uno epistemológico y otro ontológico. Al plano epistemológico nos referimos a todos los momentos de la expresión metódica que mientan lo humano y al plano ontológico nos apunta si queremos las cosas en y por sí mismas”. Espinoza, Ricardo, “Hegel y problema del método”, Op. cit. p. 71.

Bibliografía:

Alquié, Ferdinand. *Nature et vérité dans la philosophie de Spinoza, Les Cours de Sorbonne*, C. D. U., París, 1965.

Beltrán, Miguel, “La simultaneidad de géneros de conocimiento” en *Anales del Seminario de Metafísica*, n.º 28, Editorial Complutense, Madrid 1994. pp. 319-330.

Chalmers, David, “Strong and Weak Emergence”. In P. Clayton and P. Davies, (Eds.) *The Re-Emergence of Emergence*. Oxford University Press, 2006

Deleuze, Gilles, *Spinoza y el problema de la expresión*, Mario Muchnick Editores, Barcelona 1975.

Deleuze, Gilles, *Spinoza: Filosofía práctica*, Fabula Tusquets Editores, Barcelona 2009.

Espinoza, Ricardo, “Hegel y problema del método” (vol. 1 : Hegel desde Hegel. La razón de la actualidad, la actualidad de la razón) en *Revista Estudios Hegelianos-Centro de Estudios Hegelianos*, Valparaíso 2012.

Spinoza, Baruch, *Correspondencia*, trad. de Atilano Domínguez, Alianza Editorial, Madrid 1987.

Spinoza, Baruch, *Ética demostrada según el orden geométrico*, trad. de Atilano Domínguez, Editorial Trotta, Madrid 2000.

Spinoza, Baruch, *Tratado de la reforma del entendimiento*, trad. de Atilano Domínguez, Alianza Editorial, Madrid 1990.

Spinoza, Baruch, *Tratado Político*, trad. de Atilano Domínguez, Alianza Editorial, Madrid 1987.

Spinoza, Baruch. *Opera quotquot reperta sunt*, ed. Vloten, J. van y Land, J.P.N., La Haya, M. Nijhoff, 4 t, en 2 vols., 1914 (1.ra ed. 1881-1883; 2.a ed., 1895)

La pregunta como fundamento
José Miguel Arancibia Romero
Magister en Filosofía – Universidad de Chile

Resumen:

El siguiente ensayo busca establecer algunos lineamientos generales acerca de la actividad del pensar la pregunta (*Frage*) como fundamento, suerte de motivo guía que el filósofo alemán Martin Heidegger instala dentro de su proyecto autoafirmativo al interior de las ciencias del espíritu hacia 1929, particularmente en su exhortación titulada *La autoafirmación de la Universidad alemana* (también conocido como el “Discurso del Rectorado”). Ello nos brinda la posibilidad de acercarnos críticamente a la misma labor del pensar la filosofía, sus pretensiones normativas en tanto institución pero, más delicadamente aún, interrogar un cierto tipo de ejercicio del pensar la comunidad autoafirmante (en este caso, la alemana), eco óntico o fenomenal de su historia en tanto tránsito ontológico para pensar la historia.

Palabras claves: pregunta; fundamento; autoafirmación, acontecimiento; ontología.

Abstract:

The following essay seeks to establish some general guidelines about the activity of thinking Question (*Frage*) as a basis, a sort of guide that reason the German philosopher Martin Heidegger installed inside his assertive project within the human sciences by 1929, particularly in exhortation entitled *The Self-Assertion of the German University* (also known as the "Rector's Speech"). This gives us the ability to critically approach the same task of thinking philosophy, his normative claims as an institution but, even more delicately, interrogate some type of exercise self-affirming thinking community (in this case, Germany), eco ontic or phenomenal in its history in both ontological thinking transit history.

Keywords: question; foundation; assertiveness, event; ontology.

In memoriam Ives Benzi.

Por lo menos, dos serían las advertencias que, en mutua relación entre sí y en el conjunto de este texto, se hacen necesarias señalar:

1) A la base de una supuesta “pregunta como fundamento” – pues sólo bajo un cierto recorrido de investigación, puede este supuesto encontrar o no asidero –, no se trata de buscar, acaso, una pregunta tal que nos indique fundamento alguno; una pregunta por el fundamento. A no ser que en ella misma se esconda un estatuto de posibilidad de inicio, del inicio para toda actividad del pensar. En una palabra, de la filosofía. Por este motivo, el ámbito en que la pregunta pueda estar indicada, así como el circuito por el cual ésta se despliega, no se desprende sin más desde un sistema o fundamento determinado: no es a la “filosofía de la historia” donde habrá que preguntar respecto a la pregunta – si es que tal historia existiese o, dicho así; una filosofía de la historia, como también una filosofía política, tienen su sentido filosófico en tanto interrogue a su ciencia predicativa, y ese interrogar señala su esencia como ciencia tal. Respuesta en breve: la filosofía es histórica y / o política. En otros términos, la pregunta así misma arrastra lo histórico y lo político o los redefine. Cuestión de sobre – determinación, diríamos. Y es que lo histórico y lo político juegan aquí, en este determinado modo de preguntar, un rol más que subsidiario, respecto a ella misma y su posibilidad de instituirse en fundamento.

2) La posibilidad de un inicio que, figurativamente, puede ser visto como fundamento, y la sobre determinación de lo filosófico dentro de las ciencias (ese “es”, singularidad del “ser”), nos coloca inevitablemente en la formulación de la pregunta como fundamento heideggeriana. Sin embargo, lejos está la intención de habilitar dogmáticamente el pensar de Heidegger. Por un lado, la cuestión de la pregunta no es privativa de un cierto pensar, de una firma o un signatario – como Heidegger, en este caso –, a menos que, tras la lectura de sus textos, la formulación de sus conceptos y las relaciones expuestas entre ellos, nos ofrecieran una posibilidad de volver a pensar la pregunta. Éste es el caso, aunque lo que se interroga no permanezca intacto dentro de los márgenes de lo que significa pensar para Heidegger (dicho así: no es pensar con Heidegger contra Heidegger – operación infructuosa desde el punto de vista especulativo –, sino pensar las consecuencias de su operación filosófica llamada pensar). Por otro lado, también hay habilitación en tanto la crítica hacia Heidegger no descuide (deliberada o ingenuamente) su propósito filosófico y se estacione en los meros

“compromisos” lamentables del autor – compromisos a los cuales ya nadie puede negar: sus adhesiones hacia 1929 o 1933, sus reparos insuficientes tras el término del terrorismo de Estado alemán, su insistencia pangermánica de la lengua, etc.. Es decir: descuidar la relación entre el pensar y la ideología, puesto que estos compromisos están ya anunciados dentro del pensar heideggeriano. Si se trata de interrogarnos respecto a la pregunta en Heidegger, al margen de habilitaciones dogmáticas o académicas, ello se hace en virtud del tema propuesto. Y, atención: instalar una pregunta (Ein Frage Stellen), es leer al mismo tiempo un “poner en cuestión”.

No constituye ningún descubrimiento afirmar que, bajo todas las actividades propiamente humanas, se esconde cierta operación del pensar; lo que sí puede parecer algo distinto es distinguir entre un pensar *para* ciertas finalidades concretas y un pensar en su singularidad, vale indicar, una operación tendiente a exhibir el o los mecanismos propiamente especulativos. La historia occidental de la metafísica nos proporciona una gama de ejemplos a este respecto. Relacionar estos dos ámbitos del pensar – lo que, a la postre, son uno y el mismo – quiere decir: encontrar un hecho de darse en el pensar común al ejercicio práctico y teórico; en un término, la pregunta. Ella puede constituir o dar luces en el campo del pensar mismo y, en consecuencia, también para el pensar relativo a los fines. Paradójicamente, la filosofía occidental no ha hecho de la pregunta un objeto de especulación, sino un medio tendiente a la actividad del pensar, vale decir, a su resolución. Tomemos un indicio: la pregunta (la duda como acto) se vuelve ya pura certeza; poder dudar de todo a excepción de ese poder mismo. Lo único in – dudable es *pensar* que se duda. Ello es el clásico paradigma del método cartesiano. Pero, a objeto de nuestro análisis en torno a la pregunta, la respuesta subjetiva (pues, ¿quién sino el *sujeto* es esa “cosa” que piensa?) no nos informa respecto a ella sino a cambio de una respuesta, como si evadiera la pregunta misma, anteponiendo al sujeto que la formula, como *causa sui*. Diríamos que se formula una pregunta como *medio* eminentemente humano, para brindar respuestas, planificar situaciones o, al menos, anticiparlas. Eso parece constituir la definición latina del término: *percontor*, se dice, no sólo de la pregunta, sino además de una indagatoria, un informarse sobre algo. Solo permanece en la pregunta en tanto ella nos deje traslucir una información, un guiño o un signo tendiente a la resolución del problema. Dicho lo anterior, la pregunta se nos exhibe no sólo como lo irresoluto: es, ante todo, lo inquietante – ello, podría

señalarse, es común a todas las especies de preguntas. Pero, lo que aquí se busca, no es la resolución de tal o cual pregunta, siquiera responder aún al género interrogativo denominado como pregunta: es, permanecer dentro de la pregunta, sin más o, dicho en estos términos, manifestar una incertidumbre.¹ Si en el lenguaje corriente, la pregunta aún mantiene una (des) valorización, relacionada con lo incierto – lo que aún está al alero de la certidumbre –, es decir, lo ignorante – en su sentido de lo *ignoto* – o, simplemente, en el no – saber de hecho (práctico y teórico), convendría estimar que este primer anuncio del saber descansa precisamente en la pregunta. Basta recordar al *enemistado* ateniense Sócrates, amigo y pretendiente del pensamiento y su condición de *verdad* (*aletheia*) expresada así: “*Es probable que ni uno* [el político, el poeta o el artesano] *ni otro* [que es el mismo, Sócrates] *sepamos nada que tenga valor, pero éste hombre cree saber algo y no lo sabe, en cambio yo, así como, en efecto, no sé, tampoco creo saber.*” [Apología, 21d]. Este “volver” a pensar *en griego* respecto al saber – y por ello, a la pregunta – tiene su versión actualizada en Heidegger, por cierto. Y, en virtud de este permanecer en la pregunta, existe un documento “problemático” – al menos, desde cierto registro histórico político – pero, al mismo tiempo necesario de interrogar, entendiendo esta necesidad tal como Heidegger exige; lo “digno de cuestionarse” (*Fragwürdig*, donde cabe traducir como lo “merecido” [*würdig*] o lo “alto” y “elevado” de la pregunta [*würde*]. Ese estatuto de dignidad – lo dice un reglón más arriba de la cita – viene dado por lo “oculto y desconocido” de la misma labor del preguntar). En su registro y en el nuestro – vale decir, a la búsqueda de una pregunta *como* fundamento; ése es el portal de este estudio, su título –, entresaquemos su afirmación, el “compromiso”, dicho en el *Discurso del Rectorado*:

“El preguntar [Fragen] ya no volverá a ser el mero paso previo hacia la respuesta, la saber, sino que el preguntar se convertirá en la suprema figura del saber. El preguntar despliega entonces su más peculiar poder de abrir lo esencial de todas las cosas. El preguntar obliga entonces a la extrema simplificación de mirar a lo absolutamente ineludible.”²

¹ GABORIAU, Florence, “Nouvelle initiation philosophique”. Editions Casterman (1966). p. 143.

² HEIDEGGER, Martin, “La Autoafirmación de la Universidad alemana”, en *Arete*. Vol I, N° 2 (1989) pp. 208-209. El que este texto recorra o atraviese nuestro tema, no es otra cosa que manifestar que su presencia (*parousía*) nos cercará de cierta manera. Por lo pronto y sólo a objeto de índice, diremos que este discurso es de naturaleza bífida, es decir, responde a una doble intencionalidad: por un lado, es un texto institucional, determinado por una política (hablemos, por

En lugar de situar precipitadamente este *Discurso*, cuya tonalidad institucional es evidente – diríamos más incisivamente; un proyecto fundacional-, que involucra una escenográfica histórica y política al alero de lo especulativo (un proyecto claramente *óntico*, si se quiere pensarlo en los términos heideggerianos, vale decir, que quiere responder desde ya, desde la urgencia de una “reconstrucción” o *reconstitución* alemana. Tópica que, de cierta manera, atraviesa estos enunciados: las tareas de la Universidad y los departamentos del saber (problemática que ya Kant aborda como un *Streit*, como conflicto de facultades), la autonomía como conciencia desgraciada de sí (Hegel), , el rol del Estado como dique con fuerza de ley que dirime los conflictos de castas, clases (Engels), etc.. En una palabra, la misión de una comunidad auto – referencial, que busca en la interrogación la dirección o conducción del más fuerte, la conducción de sí misma³), en lugar de todo eso, reconstituiremos el rasgo, arquetipo o figura del preguntar, lo cual no es otra cosa que indagar respecto a la posibilidad de una fundamentación – cómo y desde dónde la proposición *la pregunta como fundamento* es posible. Estableciendo una relación entre ambos, se puede concebir que la pregunta hunde sus raíces en el fundamento. Ello supone que la pregunta se presente como figura del fundar y, en este caso del saber. Así lo manifiesta el *Discurso...ya* citado. Pero, para hacer posible esta figuración, o sea, darle una representación posible, darle la propiedad a la pregunta como advenimiento del saber, habrá que invertir la secuencia lógica formal de la proposición: no es que la pregunta, al “instalarse” (comillas a esta instalación: *Stellen*) otorgue fundamento – la proposición diría así: la pregunta *por* el fundamento -, sino al revés: es a partir de lo fundante donde emerge la pregunta y, por ello, la

ahora, del “compromiso” óntico del autor) pero, a la vez, compromete al pensamiento mismo. No sólo de Heidegger, sino con el pensamiento en su singularidad. Vale preguntar: ¿dónde radica el límite – si es que lo hay – entre la tarea práctica de lo político y la tarea del pensar?, cuestión que exige ser clarificada.

³ La afirmación de sí mismo, relativo al título de esta conferencia (*Selbstbehauptung*; autoafirmación) no basta entenderla como una auto defensa, sino más instructivo aún, como el reconocimiento de aquello (o de aquel) que conduce la estrategia. Si leemos esta autoafirmación como una hegemonía – Lacoue-Labarthe la propone así -, no basta indicarla como un fenómeno (Hitler, el “partido”, el mando castrense), sino relacionarla en su esencia: “Toda hegemonía, cualquiera que ésta sea, *instala* su poder hegemónico. Brevemente, se trata de saber cuál es la hegemonía de la hegemonía.” LACOUÉ-LABARTHE, Phillipe, “L’imitation des Modernes.” Éditions Galilée (1986) pp. 145-146. Dicho así; el poder de esta autoafirmación, su fundamento, no es sino la interrogación ontológica de un problema óntico.

posibilidad de una pregunta como fundamento.⁴ No obstante, si pensamos que la pregunta sin más es *objeto* de un fundamento –o, dicho bajo la pauta del *Discurso...*, una figura suprema del saber –, hemos de conceder que el problema al cual se expone Heidegger no es privativo de *su pensar*: en otras palabras, podríamos acotar que, aún cuando *formalmente* no se exprese la pregunta como tal, ella sigue estando desde allí (lugar que habría que definir), tal vez como un acicate, que nos insta al pensar. El tránsito de la filosofía, o sea su historia, es la expresión misma del preguntar: en su búsqueda objetiva y en su construcción epistemológica, ella (la filosofía) se interroga – este “se” que se interroga pondría en evidencia aquello por lo cual la filosofía trata de sí misma, aún cuando no se exprese conceptualmente; ese “se” que se interroga en la pregunta indica la dirección del pensar, pensar su ser mismo. Pensar la pregunta supone al pensar colocado ante su cuestión por autonomasia, su campo de inmanencia: poner en cuestión *su existencia*. Así expresado, su tarea no es nada sencilla. Imaginemos que a la pregunta la sometemos al juicio (es posible en tanto la pregunta indica un poner en cuestión o, dicho así, ponerla *en causa* [aíτια]). La demandada pregunta nos diría: claro, cuando se pregunta se abre acta acerca de, por algo que, en virtud de..., etc. Da lugar, en definitiva, a la facultad de juzgar, *se juzga*. Pero – continuando con este argumento –, en el mismo momento, la pregunta para mantenerse en su estado singular (en su latencia), sustrae la posibilidad de expresar un juicio, puesto que la pregunta lo suspende siempre. Ella se asemejaría a una bisagra, que permite el acceso al saber y, a la recíproca, lo bloquea. Digamos pues que “poner en cuestión” implica una “posición”, “(...) supone a la vez, una ignorancia y una certeza (...) Interrogar, cualquiera que sea la causa, es manifestar que se está seguro de una cosa e incierto en otra (...) Tal es el punto de partida de la metafísica: el hecho de cuestionar – dudar, suspender sus juicios, es decir, de hacer depender la afirmación de la existencia como tal en el nombre de aquello que se juzga. Es ella la que provee el criterio que explica la suspensión, y en donde buscamos, de acuerdo a esta medida, la

⁴ La ontología fundamental de Heidegger oscila entre ambas proposiciones; en *Ser y Tiempo*, a partir de la aporía que manifiesta mantenerse en el ente, a falta de una expresión adecuada al “ser”, se pregunta por el fundamento (es decir, la pregunta por el ser) y, al mismo tiempo, intenta fundamentar, en la figura del *Dasein*, la posibilidad del preguntar: “aquello que somos en cada caso nosotros mismos y, que entre otras cosas, tiene la *posibilidad de ser que es el preguntar*, lo designamos con el término *Dasein*.” HEIDEGGER, Martín, “Ser y tiempo”, Editorial Universitaria (2002). p. 30. En otras palabras; Ser y *Dasein* constituyen dos modos distintos de apertura hacia la pregunta.

razón.”⁵ Dejemos, por un momento, la posición en tanto existencia, ese poner en cuestión. En otras palabras, traduzcamos de otra manera ambos enunciados. Elijamos la lengua alemana, no por razones ideológicas, sino en virtud de colocar la pregunta: *Ein Frage Stellen*, con lo cual parece vislumbrarse así un espacio propicio para preguntarnos (como fundamento). También cabe decir: plantear una pregunta. Sea en el caso de colocar o plantear – pues, incluso en el lenguaje ordinal, cuando planteamos tal o cual *cuestión*, no hacemos sino el acto de asentar o “instalar” un objeto -, el énfasis se encuentra en el verbo activo *Stellen*. La pregunta, tal como hemos visto, mienta respecto a las cosas, es decir, a la totalidad de los *entes* posibles (fenómenos, si lo circunscribimos al lenguaje kantiano o fenomenológico), pero fijar o colocar una pregunta indicaría poner un sitio, un territorio por el cual todo preguntar puede salir de su condición auto – ocultante, o sea, su incertidumbre. No es la respuesta lo que instala una pregunta (“necesito responder por algo, *ergo*, pregunto”) sino previamente la condición del poder rendir cuentas [*Rede Stellen*]. En una palabra; eslabonarse como *lenguaje*.⁶ En esto, podríamos decir que los griegos inauguran una manera de pensar por medio de conceptos o, más preciso aún, sobre su concepto por excelencia; el *λογος*. No simplemente por sus atributos significativos – razón, lenguaje, afirmación -, sino en el plano operativo que éste abre; la pregunta fundamental pasa a mentar sobre el fundamento sólo en su *posibilidad* de preguntar a la raíz de todo fundar o, si se quiere, a la facultad exhibitiva que opera bajo una pregunta. ¿Qué estamos afirmando con todo esto? Que el *Stellen* de todo preguntar es la operación del

⁵ GABORIAU, F: Op. Cit. pp. 150-151. Heidegger sabe muy bien de esto: si el ser es la región o el espacio más genuino, original y desocultante del ente, lo es sólo en la medida de su condición auto – ocultante. Por ello, la pregunta por el ser es lo digno de cuestionarse, o sea, la cuestión misma: “En cuanto búsqueda, el preguntar está necesitado de una previa conducción de parte de lo buscado (...) No sabemos lo que significa “ser”. Pero ya cuando preguntamos: ¿Qué “es” ser?, nos movemos en una comprensión del *es*, sin que podamos fijar conceptualmente lo que significa el *es*.” HEIDEGGER, M: Op. Cit. Pp. 28-29.

⁶ La especulación en torno al lenguaje conmina al pensar desde la lengua. A ese respecto, habría una palabra a favor del *Stellen*: el acto de colocar, situar o establecer acontece – o vale pensarlo aquí – como acontecimiento primero (de cierta “libertad” diremos, pues una primera causa, que no invoque causal anterior – se retrotraiga en otra – constituye *prima causae*), sólo lo es en virtud de la lengua. En su matriz indoeuropea *Ar*, caben señalar el sánscrito *ár* – (colocar/ *arante*: permanecer sujeto). ¿Cuál sería esa lengua “primera”, la que instala acaso la pregunta en sí, lo incuestionable del preguntar? No es una determinada *lengua*, sino su condición ontológica: en una palabra, el *espíritu* (*Geist*) desde donde emana el acto, la “resolución.” Cfr. DERRIDA, Jacques, “Del espíritu. Heidegger y la cuestión”, Ediciones Filosofía Universidad Arcis (2002).p. 33.

pensar o, de acuerdo con las reflexiones heideggerianas, instala el fundamento (*Grund*) sólo a condición de exhibir – se: “*Dirigir la vista hacia, comprender y conceptualizar, elegir, acceder a..., son comportamientos constitutivos del preguntar y, por ende, también ellos, modos de ser de un ente determinado, del ente que somos en cada caso nosotros mismos, los que preguntamos. Por consiguiente, elaborar la pregunta por el ser significa hacer de un ente – el que pregunta – se vuelva transparente en su ser (...).*”⁷ Transparentar, hacer de un objeto una evidencia – en virtud de una pregunta –, podría simplificarse extremadamente como *alétheia* (brevemente, Heidegger adopta una traducción *práctica* para este término, en tanto que desocultar incluye, *en verdad*, los términos des – velar [*Entborgenheit*] y des – velamiento [*Entbergung*] del ente que pregunta⁸). Pero, todas estas consideraciones en torno a la pregunta como fundamento no nos garantiza respecto al valor mismo de todo preguntar: si colocar una pregunta, instalarla, no es otra cosa que transparentarla ¿basta decir que la acción del *Stellen* tiene el poder de des – ocultar a la pregunta? ¿O es que, anterior a la pregunta, su posibilidad de instalarse y, con ello, acceder al movimiento del pensar, no tendría que haber una plataforma previa, in – condicional – o sea, que abra la posibilidad de toda condición preguntativa?

Desocultar al ente que pregunta es abrirlo al preguntar. La pregunta es un modo de abrir a lo esencial. Lo esencial es un espaciamento propio de todo preguntar. Y, sin embargo, el espaciar requiere de un espacio previo o, dicho en clave kantiana, un momento por el cual y sólo en virtud de ese tiempo, pueda el espacio espaciarse (en eso radica la condición privilegiada del tiempo como *intuición pura del sentido interno*, v. C.r.p.). Brevemente: hace falta un tiempo para que la pregunta pueda explicitarse, desplegarse en tanto operación del pensamiento. Decimos entonces que una pregunta, independiente de sus condiciones enunciativas o contingentes, se despliega sólo como un *presente*,

⁷ HEIDEGGER, M: Op. Cit. P. 30. La condición “transparental” anunciada en 1929 tiene su correlato en la figura del fundamento que inscribe el *lógos*. De acuerdo a la proposición “griega” (pues el mismo Heidegger manifiesta que dicha proposición es una transliteración de su modelo griego), que señala *lo mismo (es) einai y lógos*, pone el acento en la significación del *einai*, el “ser”: “(...) ¿hasta qué punto habla en la palabra griega *lógos* una pertenencia de lo dicho en la palabra al ser, es decir, al *einai*? Esta palabra griega para el latín *esse* y nuestro verbo auxiliar *ser* quiere decir: hacer – acto– de – presencia. Esclarecido en sentido griego, ser quiere decir: aparecer en lo desoculto, brillando al entrar en él y reverberando desde él (...)” HEIDEGGER, Martín, “La proposición del fundamento”, Ediciones del Serbal (1991). p. 104.

⁸ HEIDEGGER, Martín, “De la esencia de la verdad”, Editorial Siglo XXI (1988). p. 119.

discusión que abre – inevitablemente – preguntarnos por las condiciones de su historicidad. Este presente no ha de ser tomado como un *número* entre un antes y un después (lo que Aristóteles cifra como definición del tiempo, particularmente respecto al *nun*, un “ahora”) o, así expresado; esa actualidad de un presente, de ese ahora, debiera registrarse como *posibilidad* – siempre abierta – para todo tiempo. Pareciera que la pregunta está presente no tanto en virtud de que ella diga o enuncie bajo una condición epocal (“la pregunta en el hoy”, la que daría respuestas sobre nuestro momento), sino que es el *ahora* el que “saltaría” en el tiempo bajo la pregunta: y, en ese salto (*Sprung*), es como la pregunta adopta una *posición*, una modalidad del acontecimiento. Decimos entonces que la pregunta en tanto advenga como tal, sólo lo es a condición del acontecimiento, entendiendo la pregunta como una modalidad objetiva de lo problemático⁹. Si lo quisiéramos expresar de una manera más llana; el nudo de una pregunta, que busca establecer su relación con el fundamento (*como* fundamento), es el problema mismo de lo histórico. Con ello no decimos que bajo la historia del Occidente – la historia del *pensar* metafísico, si se quiere – la pregunta sólo adquiere sentido en un determinado momento del pensar (Grecia); lo que puede decirse es que la pregunta como fundamento posee su *arjé* en la pregunta por el ser mismo, y esa pregunta (lo “absolutamente ineludible”, dice Heidegger) es la *απορία* del Sofista platónico. Decíamos que la figura del preguntar radicaba en su condición auto – ocultante o en su *puesta en cuestión*. Pero, así expresado, sólo la pregunta exhibe el mundo de los entes, incluido, claro está, el de los hombres:

“Todo preguntar es una búsqueda. Todo buscar está guiado previamente por aquello que se busca. Preguntar es buscar conocer el ente en lo que respecta al hecho de que es y a su ser – así (...) Todo preguntar implica, en cuanto preguntar por..., algo puesto en cuestión [Sein Gefragtes]. Todo preguntar por... es de alguna manera un interrogar a... Al preguntar le pertenece, además de lo puesto en cuestión, un interrogado [Ein Befragtes].”¹⁰

⁹ “El modo del acontecimiento es lo problemático. No debe decirse que hay acontecimientos problemáticos, sino que los acontecimientos conciernen exclusivamente a los problemas y definen sus condiciones (...) El acontecimiento es por sí mismo problemático y problematizante. En efecto, un problema sólo está determinado por los puntos singulares que expresan sus condiciones. No decimos que el problema quede por ello resuelto; al contrario, está determinado como problema.” DELEUZE, Gilles, “Lógica del sentido”, Ediciones Paidós (1989), pp. 73-74.

¹⁰ HEIDEGGER, M, “Ser y tiempo”. Op. Cit. p. 28.

La sutil distinción entre lo *puesto en cuestión* y el “interrogado” no es otra cosa que señalar que la pregunta tiene una doble pertenencia; si se busca un fundamento (en el sentido de un suelo, un *Boden*), la pregunta pone en cuestión o se des – oculta bajo todos los sentidos del fundamento (causa, principio, razón, etc). Pero aquello por lo cual la pregunta es *a sí misma* una interrogación – o un problema -, lo debe a su ser mismo – dicho así: el fundamento no es sino la representación de aquello que se presenta en su esencia, es decir, lo que no tiene representación posible -. En síntesis, hablamos de un *Grund* y su *Abgrund*¹¹. Entonces, ese territorio anterior al preguntar, desde donde emana la posibilidad de un fundamento y abismo– y por ello, de todo preguntar -, que no tiene inscripción (incluso como momento de anterioridad al sujeto que formula la pregunta; un *Da – sein*, entendido como “ser – ahí” entre el hombre y el ser, lectura heideggeriana, por cierto), ¿Cómo traducir lo que constituye un acontecimiento? La pregunta así expresada indica que, a la base de tal o cual traducción, existe una distinción no sólo semántica del evento, sino una distinción entre dos criterios, al menos, para abordar la historia (no es la historia de los acontecimientos; es el acontecimiento como punto focal de lo histórico). Al menos, partamos reconociendo que cualquier traducción del acontecimiento posee un rasgo común: no se trata de la historia como sumatoria de los eventos ya pasados, eso que el historicismo insiste en denominar como *historia universal* – su valencia estriba en que el presente ocurre o se instala ya constituido, realizado de alguna forma: por ello mira al pasado como *potencia* histórica del *acto* presente. De alguna manera, el acontecimiento – sea en su registro de *Ereignis* (Heidegger), sea en la *Begebenheit* (Kant) – niega esta corriente imagen del pensamiento o, al menos, la suspende. Basta realizar un movimiento pendular con el pasado, para mostrarlo ante el presente como lo “aún por realizarse”. En términos de *Ser* y

¹¹ “En la medida en que el ser abre su esencia como fundamento, no tiene él mismo ningún fundamento (...) no porque se fundamente a sí mismo, sino porque toda fundamentación – y también la fundamentación por sí misma – sigue siendo inadecuada al ser como fundamento. Toda fundamentación, toda apariencia de fundamentabilidad, tendría que deponer al ser, hasta hacerlo algo ente (...) El fundamento queda pendiente y distante del ser.” HEIDEGGER, M, “La proposición del fundamento.” Op. Cit. p. 134. Contrapunto delicado – y apasionante – entre Heidegger y Kant, en el sentido de configurar un momento exclusivo para establecer el acontecimiento. A modo de preámbulo, también en Kant encontramos un lugar para lo que no hay representación posible, que cae a los ojos de la imaginación como un abismo y que, a la razón, le es pura naturaleza racional: lo sublime. En síntesis, se trata de la “traducción” del acontecimiento. Para Heidegger es el *Ereignis*; en Kant, *Begebenheit*.

*tiempo: “(la) historia tiene que ver con el pasado que, sin embargo, sigue actuando (...) lo histórico, en cuanto pasado es comprendido siempre en una relación de eficacia (...) lo pasado pertenece irrevocablemente al tiempo anterior; perteneció a los acontecimientos de ese entonces y puede, sin embargo, todavía ahora estar – ahí (...)”*¹² Es, sobre la eficacia de lo histórico donde se jugaría el fundamento mismo – o la apertura para todo preguntar – del acontecimiento.

En términos corrientes, el acontecimiento muestra, exhibe o señala algo que *acontece* (un qué sucede). Su condición de eventualidad, no obstante, no proviene de aquello que exhibe, sino que – cabe suponer – de lo que pueda suscitarnos, un sentir, un *ánimo* (*Gemüt*). Claramente estamos pensando aquí en la *Begebenheit* kantiana. ¿Cuándo hablamos de un acontecimiento en Kant? La pregunta dice por las condiciones propias de lo eventual, es decir, en el hecho de darse lo histórico (*Begeben* es la entrega, el dar. *Sich begeben* se traduce como el ocurrir, pero más indicativo aún, apunta hacia una dirección, se *dirige a...*; ambas relaciones semánticas se encontrarán en el acontecimiento kantiano). En pocas palabras, un acontecimiento sólo nos da un indicativo, un signo como regla – o, ni siquiera eso, pues la naturaleza de este signo es indirecta: no se trata de tal o cual regla, sino de una presentación *negativa* como acontecimiento. A efecto de lo que aquí tratamos, la *Begebenheit* no radica ni en un suceso puntual o un fenómeno de la historia; pero tampoco debe atribuírsele una totalidad omnicomprendiva (el “acontecimiento” como la sumatoria de los eventos ocurridos). Si el acontecimiento es el lugar desde donde emana la pregunta,

¹² HEIDEGGER, M. Op. Cit. P. 395. La constitución de un acontecimiento que debe “inaugurar” historia, aún no siendo exclusivamente una puesta en cuestión heideggeriana (el pensamiento especulativo romántico alemán, hasta Nietzsche es un eco insistente de este tema *fundacional*), encuentra en Heidegger una consumación a lo largo de su itinerario filosófico. A modo de ejemplo, en el texto *La autoafirmación*, se expresa ya la misión de las ciencias modernas por constituirse en un “inicio” – o sea, un presente – incluso por encima de la historia griega a la que, no obstante, se le reconoce su grandeza. Bajo este contexto, sin duda pragmáticamente político, el inicio no es lisa y llanamente un punto de fuga, sino que “compromete” todo lo que de aquí en adelante (recordemos que el texto es del 29) es posible de realizarse. En una palabra – y como continuidad del romanticismo – el inicio es el *destino* [*Schicksal*], lo “ineludible”: “El inicio es aún. No está detrás de nosotros como algo ha largo tiempo acontecido, sino que está ante nosotros (...) El inicio ha incidido ya en nuestro futuro, está allí como el lejano mandato de que recobremos de nuevo su grandeza.” HEIDEGGER, M: “La autoafirmación de la universidad alemana.” Op. Cit. p. 206. Si este inicio pasa a convertirse en una nueva mitología – una historia *anterior* a la historia y, por ello, fundante – es tema de cuestión en deuda, que requiere ser saldada aquí.

significa que ese suelo es igualmente abismo o, dicho así, el acontecer *aún no* acontece, en la medida en que es un compás de espera, una detención, no de los protagonistas de la historia, sino de los contempladores de ella (así la pregunta también: ella nos inquieta en su tiempo “congelado”, instándonos a pensar. Deleuze diría entonces que la condición humana por excelencia es la del “ser problemático”). Por este motivo, la *Begebenheit* expresa – en cierta medida o, mejor aún, la *sin – medida* (*Ünbegrenztheit*) propia de lo sublime, no como un hecho moral puro, sino como su sentir en el *Entusiasmo*¹³.

La apelación universal que Kant introduce al acontecimiento (expresado en el sentir comunitario, un *Gemüt* que sólo indica la racionalidad del acto, aún en el tumulto pasional de la historia. En síntesis, acto de comunicación universal, sentido común [*Gemeinsinn*]), queda extirpado en el acontecimiento heideggeriano o, bajo su lenguaje, suspendido a la espera de una comunidad. Porque el acontecimiento en Heidegger *no acontece* sino como apropiación, como una *Ereignis*: “*Er – einen significa originalmente: asir con los ojos, esto es, divisar, llamar con la mirada, a – apropiar (...) lo que nombra acontece sólo en la unidad, esto es, ni siquiera en un número, sino en un modo único (...)*”¹⁴. Unidad construida o emplazada (*Ge – stell*, lo que en ciertas traducciones equivale a “com – posición”) bajo la alternancia de una doble apropiación: desde el hombre al ser y desde el ser al hombre. En síntesis, “*lo único que acontece (ereignet sich) es una apropiación*”¹⁵. Nos movemos, por

¹³ Acerca de las consecuencias que se derivan de lo “ilimitado”, propio de lo sublime, Cfr. ARANCIBIA, José Miguel, “La doble circunscripción de lo sublime en Kant y Büchner”, tesis de grado Universidad de Chile (2009). Y, respecto del pensar lo político desde la filosofía (pues desde aquí, desde lo político, se nos vuelve ya “problemática” la tesis ontológica heideggeriana), Kant instala en el acontecimiento la misma posibilidad *rememorativa* – elige, como ustedes recordarán, a la Revolución Francesa como dato signico de la historia: “(...) porque este acontecimiento es demasiado grande, demasiado ligado al interés de la humanidad (...) para que los pueblos no lo recuerden en alguna ocasión propicia y no sean incitados a repetir el intento (...)” KANT, Emmanuel, “Filosofía de la historia.” FCE (1990), p.109. Aún cuando el acontecimiento es indirectamente político – pues es signo de lo moral -, subrepticamente puede constituir en sí mismo un tiempo puntual, oportunamente interruptor del decurso histórico (Benjamin expresa este sentir en los primeros revolucionarios quienes, con calendario nuevo, cuentan las fechas de su “tiempo – ahora”, es decir, se lo *apropian*). Esa “apropiación” que sólo es privativa del acontecimiento marca la cercanía y la distancia, al mismo tiempo, entre Heidegger y Benjamin.

¹⁴ HEIDEGGER, Martín, “Identidad y diferencia”. Biblioteca electrónica, Universidad Arcis (2005). p. 11.

¹⁵ HEIDEGGER, M: Op. Cit. p. 10.

cierto, bajo una cierta circularidad de la pregunta, circularidad *óptica*, si preguntamos por el hombre, como también *ontológica* si la referimos al ser. Aún así, la primacía es ontológica, pues cuando preguntamos ¿Qué es el hombre?, el acento recae no en la función predicativa *hombre*, sino en el *es* de la pregunta. La formulación de lo ontológico como un campo “flotante”, fuera de los conceptos, se encuentra señalado ya en Heidegger respecto a la posible comprensión de ese “es”¹⁶. La apropiación vendría siendo un colocar, una *posición* del ser frente al *ente* o, en otras palabras, todo lo óptico no hace sino develar (se) como una propiedad (*eigen*) de aquello que no puede fiscalizarse o conceptualizarse bajo una significación. Ese “es” no podría sino ser un *significante*, y por ello, neutro. De esta manera, el *Ereignis* pende en gran medida del lenguaje¹⁷. Pero no de *cualquier* lenguaje: sospechosamente célebre se ha vuelto la fórmula heideggeriana según la cual sólo puede pensarse lo fundamental – el ser – bajo la lengua germana (cfr. *Introducción a la metafísica*). Aducir razones filológicas, vale indicar, las supuestas relaciones idiomáticas entre el griego y el alemán, no bastarían para soportar esta instauración (es más bien como lo sugiere Lacoue-Labarthe: se trataría más bien de *Grundlegung* o fundamentación a la manera de una revelación de su “posibilidad interna” o la “determinación de su esencia”¹⁸. En resumen, de todo aquello que se coloca como fundamento). En lugar de preguntarnos por esta constitución *arjética* de la lengua, parece más oportuno poner en cuestión ¿qué hay en el fondo operativo del acontecimiento ontológico, es decir, de la apropiación? Dicho así: la apropiación como definición nominal del acontecimiento – el lugar desde donde cabe todo preguntar - pasa a convertirse en la apropiación del pensar sobre la historia y, por consiguiente, sobre lo

¹⁶ Véase nota n ° 5.

¹⁷ “Pensar el Ereignis como acontecimiento de transposición, significa trabajar en la construcción de ese ámbito oscilante en sí mismo. El pensar recibe del lenguaje la herramienta de trabajo para esta construcción en equilibrio (...) En la medida en que nuestra esencia dependa del lenguaje, habitamos en el Ereignis.” HEIDEGGER, M: Op. Cit. p. 12.

¹⁸ LACOUÉ-LABARTHE, Ph: Op. Cit. P. 143. Y, no obstante, la predilección “nacional” de la lengua como trasvasije de la lengua del pensar o, aún más radical, su *originalidad* (la lengua griega) es un procedimiento de amalgama muy frecuente en Heidegger. Con ello, encapsula a la pregunta y a todo su estatuto preguntativo (es decir, al pensar) bajo la expresión de una lengua. Ello no es otra cosa que la apropiación – en el sentido más fuerte del término -, tal y como la tradición romántica alemana gustaba de expresarse (incluido Hegel). Porque, lo que está en juego para el romanticismo y para Heidegger es la posibilidad *unificante* de territorializar el pensar o, en estos términos, de pensar lo propio, apropiándose.

político. La primacía de la labor filosófica – uno de los *motivos guías* del *Discurso del rectorado* – es un volver a recordar el acontecimiento, tan interruptor y oportuno como la *Begebenheit*, pero al amparo de la comunidad *destinal* alemana, haciendo eco del otrora mundo griego en el cual teoría y praxis no están disociadas. Preguntarse por la *esencia* (*ousías*) del pensar es también dar con la esencia de lo político: “*Su sentido [el de teoría] no estaba, pues, en asimilar la praxis a ella, sino al revés, en entender la teoría misma como la suprema realización de una auténtica praxis. Para los griegos, la ciencia no es un bien cultural, sino el centro que determina desde lo más profundo toda su existencia como pueblo y como Estado*”¹⁹. A partir de aquí, valdría pensar que la pregunta como fundamento y la autoafirmación de la institución universitaria son dos expresiones de una misma apropiación: si la pregunta no es sino la figura del saber (algo así como la esencia del conocer), la autoafirmación expresa la autonomía de sí misma, o sea, la universidad como posibilidad de autoreflexión – ella *se* piensa a sí misma. En síntesis, la pregunta al formularse sobre sí misma es expresión de apropiación, no de la pregunta, sino de aquello que le es incognoscible, es decir, su ser mismo. El ser, lejos de expresar un “otro” pensar, más allá de la metafísica, parece señalar otro absoluto lógico.

¿Qué ocurriría si trasladásemos el énfasis de la proposición heideggeriana *la pregunta como fundamento*?, es decir, que recaiga no en la fundamentación de su espaciar sino en la pregunta en tanto *poner en cuestión*. Por lo pronto, se puede observar desde una cercanía idiomática, ligada al verbo *questionar* (vale decir, dirigir la pregunta, conducirla al momento de su despliegue, su “preguntación”). ¿Qué indica – para el pensar no sólo heideggeriano – un

¹⁹ HEIDEGGER, M: “La autoafirmación...”: Op. Cit. p. 209. El acierto heideggeriano consiste en reivindicar la labor del pensamiento, puesto que lo teórico encierra en sí una ejecución; así, la praxis no sería sino el otro momento – orientado, claro está – del pensar. Ahora bien, las consecuencias que desprende Heidegger de esta relación subsumida son, si se quiere, problemáticas en este discurso: puesto que éste es una “exhortación” académica respecto a la *misión* auto – afirmativa (lo señala como “darse a sí mismo la ley”, eco kantiano de la ley moral sin contenido) dentro del contexto re constructivo nacionalsocialista (adhesión comprometida que el autor nunca puso en duda), la praxis queda adherida no a la teoría o a su racionalidad, sino a la irracionalidad fáctica de los protagonistas de la historia (o de aquellos que comandan la “escena” representacional ya en 1933). La praxis no hace sino confirmar el poder administrativo, haciéndose pasar como un momento de autenticidad que busca, solapadamente, combatir la misma teoría: “Cuando en la famosa teoría – praxis la primera sucumbió, la segunda se vio desprovista de concepto, se convirtió en una parte de la política más allá de la cual debía conducir; quedó a merced del poder.” ADORNO, Theodor, “Dialéctica negativa”, Editorial Akal (2005) p. 140.

poner en cuestión? O, expresado así: ¿Qué es lo que *pone en cuestión* toda pregunta? Si el preguntar, en este caso, queda reservado al *Dasein* – pues, como operación, la pregunta abre la posibilidad del ser (ahí) -, lo que se pone en cuestión es su propio ex – istir. En virtud de las pretensiones *ontológicas* de Heidegger, vale decir, la posibilidad “fundamentativa” (de apropiación, para ser más precisos), la ex – istencia es *Selbstbehauptung*, autoafirmación en su sentido más lato:

“El Dasein se comprende siempre a sí mismo desde su existencia, desde una posibilidad de sí mismo: de su ser mismo o de no serlo (...) La existencia es decidida en cada caso tan sólo por el Dasein mismo, sea tomándola entre manos, sea dejándola perderse. La cuestión de la existencia ha de ser resuelta siempre tan sólo por medio del existir.”²⁰

En estos términos, el *Dasein*, ese substrato del ser que se coloca sólo bajo la pregunta, es la condición del existir; ello, no obstante, si se cumple dos condiciones previas. Por un lado, 1) Que la pregunta emane desde su *acontecimiento* ontológico; preguntándose por el ser es como también nos preguntamos ónticamente, vale decir, expuestos en el mundo concreto o fenoménico. La pregunta sería como el *analogon* entre ser y ente que somos. Pero también, 2) Sólo cabe un Dasein en tanto existencia bajo una autocomprensión, o sea, una pregunta expuesta (el prefijo ex – del existir invoca justamente ese “cara al exterior” del ahí) y, no obstante, recluida en su *mismidad*, vale decir, como *acontecimiento* suspensivo. ¿No es la formulación filosófica primordial – si es que cabe juzgar a la actividad filosófica en una formulación –, es decir, vuelta a la exterioridad y, sin embargo, detenida en tanto acontecimiento, preguntándose sobre su existir? Podría señalarse dramáticamente, en tanto que toda pregunta *como fundamento* adviene como un “compromiso” óntico – y por ello – impregnado de una ontología. He aquí el peligro para el pensar – y, por ello, para toda praxis que busque invocarse sobre este fundamento. Si la autoafirmación del pensar se expresa, heideggerianamente hablando, en la figura del preguntar, el discurso autoafirmante busca “fundar”, en tanto posibilidad de existencia, a una comunidad. La esperanza vista por Heidegger (aquí el rector de la *nueva* institución alemana y el pensador no pueden disociarse) respecto al compromiso ético – político alemán descansa bajo el supuesto de que Alemania “debe”

²⁰ HEIDEGGER, M: “Ser y tiempo”: Op. Cit. p. 35.

inaugurar por sí misma su momento eventual, su acontecimiento / apropiación fuera de lo histórico – y, por ello, más histórico que la historia misma, o sea, como *fundar originario*. Sobre esta misión de auto – reconocimiento, la autohipnosis o autognosis alemana²¹, no caben ya las legitimaciones ónticas o normativas: estamos *ad portas* de una “magna ética”, fuera de toda metafísica (¿desde dónde se juzga la “apropiación” alemana, esa que no tiene *lugar* en la historia universal, porque es origen mismo?). Con legítimo derecho, Heidegger no requiere pedir perdón alguno respecto a su *compromiso*, ni respecto a la apropiación de una comunidad – pues es muy distinto “sentir la historia” que “sentir el origen de la historia” –, ni sobre los actos macabros que se perpetúan sobre esa apropiación; basta desplazar el problema al Occidente mismo, pues su *modus operandi* no es distinto de aquello que el nazismo lleva a cabo (esa es la *apariciencia* alemana respecto al problema, su débil coartada que la eximiría de

²¹ Sabido es que la propagandística del nacionalsocialismo hizo suyas todas las técnicas y los modelos persuasivos occidentales. El comentario realizado por Benjamin, a saber, que el cine conlleva a la “liquidación general” (*Grossen Liquidation*) de la imagen única, empalma con lo que aquí se dice. Pero, más decisivo aún sería pensar este autoreconocimiento como una forma radical de toda re – presentación posible. En sintonía con lo que Heidegger aspira, esto es, el reconocimiento de una nación alemana *pensando en griego* (pensar “originario”), es la imitación la operación que permite generar esa identificación entre comunidad y su destino: “Lo que busca la *imitatio* alemana en Grecia es el modelo – y por ello la posibilidad – de un puro surgimiento, de una pura originalidad. El modelo de una autoformación.” LACOUÉ-LABARTHE, Phillipe, “La ficción de lo político”, Editorial Arena Libros (2009), pp. 98-99. La grandeza de *sentir* esa pertenencia con la cuna del pensar occidental, se vuelve para Alemania su “delirio de grandeza”. Basta observar la estética recuperativa de Riefenstahl, entre la militaridad espartana y la pomposidad monumental: el delirio cumple el pronóstico nietzscheano de una existencia a toda costa y, por paradójico que parezca, imputable a los propios judíos: “Los judíos son el pueblo más notable de la historia universal, ya que, enfrentados al problema de ser o no ser, han preferido, con una conciencia absolutamente inquietante, el ser a *cualquier precio*: ese precio fue la falsificación radical de toda naturaleza, de toda naturalidad, de toda realidad, tanto del mundo interior como del mundo exterior (...) La iglesia cristiana carece de toda pretensión de originalidad (...) han falseado de tal modo la humanidad, que hoy incluso el cristiano puede tener sentimientos antijudíos, sin concebirse a sí mismo como la *última consecuencia judía*.” NIETZSCHE, Friedrich, “El anticristo.” Alianza Editorial, (2001) p. 50. Dos breves notas sobre esta nota pueden señalarse, a objeto de interrogarlas: 1) En forma general, podríamos preguntarnos entonces, cuánto de ficción hay en toda intención identitaria o, cuánto de sustracción y omisión se establece en todo fundar, pero 2) Particularmente en este caso, preguntarnos qué es lo que señala el exterminio – sin obviar todo el peso *fenoménico* que oscuramente invoca. Posible respuesta: la superación de la *metafísica*, en tanto nos preguntemos por esta catastrófica proposición; el exterminio del “otro” de sí mismo por él mismo.

cualquier otra barbarie histórica: por el contrario, lo que cuenta en último rigor, no es el dato cuantitativo de todas las violaciones sistemáticas que lleva a cabo un régimen sobre una comunidad, sino la *naturaleza* desde donde emana el acto). Aún cuando Heidegger diera esa palabra, ese *perdón* que no repara en absoluto la “falta” - Celan y Blanchot, no obstante, la pidieron como garantía -, vale la pena preguntarnos desde dónde se funda un reconocimiento de este tipo: desde el mismo estado de derecho occidental o, si se quiere, desde el mismo fundamento ontoteológico administrado por la cultura Occidental. Así, podría señalarse, de una manera muy cruda, que el fundamento de todo preguntar es la radicalidad de Occidente, la que Heidegger hizo como suya. Radicalidad no del pensar, sino de sus funestas consecuencias ópticas, porque ya ontológicamente derivan hacia la aniquilación²³.

La relación entre la pregunta y su fundamento, llevada al extremo por Heidegger, no quita en absoluto su condición exclusivamente especulativa: *poner en cuestión* es abrir, una y otra vez, la dimensión reflexiva que porta una pregunta. Dicha dimensión no sería otra cosa que ese *acontecimiento* suspensivo, cuyo fruto amargo “aún no nos da suficiente de roer”, como lo expresara Hamann respecto al espíritu de una lengua. Podría decirse, de una manera comprometida en la especulación más que en el fundar: la filosofía se petrifica cuando no atiende a su llamada interior, original, la cual no es la fundamentación, sino su permanente sospecha; el punto de vista, que muchas veces confundimos con el relativismo. Sería más instructivo pensar la pregunta bajo una plataforma móvil y giratoria, algo así como el campo de inmanencia que abre hacia el exterior y se repliega al interior de sus deseos. Porque, si el acontecimiento que faculta a todo preguntar no tiene *signatarios* elegidos, no pertenece a ninguna singularidad territorial, racial o intelectual, permite que la pregunta *no se firme*, es decir, no se instituya desde un poder: pasa a convertirse en patrimonio universal (ése es el acierto kantiano de la *Begebenheit* en clave cosmopolita). Comunidad implica, más que un destino común, la capacidad de establecer comunicaciones comunes o formulaciones interrogativas que inciden dentro de esa comunidad. Desde aquí resulta válido volver a plantear la pregunta fundamental: *¿Cuáles son los presupuestos del existir bajo ciertas condiciones, las cuales no hemos elegido ni decidido nosotros mismos?* (en cierta medida, es también mérito heideggeriano hacer accesible esta pregunta para

²³ “Por eso este acontecimiento del exterminio, en lo que respecta a Occidente, es la terrible revelación de su esencia.” LACOUÉ-LABARTHE, Ph: Op. Cit. p. 53.

nosotros). Aquel que piense sobre la pregunta bajo estos términos es el insatisfecho absoluto y no el sujeto lógico, el glotón del conocimiento, el acaparador. Sobre el primero, cabe dejarle esta pregunta brechtiana: *“¿De qué sirve poder dudar / a quien no puede decidirse?”*

Bibliografía

HEIDEGGER, Martin, *Identidad y diferencia* (2005). Trad. de Elena Cortés y Arturo Leyte. Ediciones electrónicas. Escuela de Filosofía. Universidad Arcis.

HEIDEGGER, Martin, *La autoafirmación de la universidad alemana* (1989). Traducción de Miguel Guisti. Revista Arete. Vol. 1 N° 2. Madrid.

HEIDEGGER, Martin, *La proposición del fundamento* (1991): Trad. de Félix Duque y Jorge Pérez Tudela. Ediciones del Serbal. Barcelona.

HEIDEGGER, Martin, *¿Qué es metafísica?* (1988). Trad. de Xavier Zubiri. Editorial Siglo veinte. Buenos Aires.

HEIDEGGER, Martin, *Ser y tiempo* (2002). Trad. de Jorge Eduardo Rivera. Editorial Universitaria. Santiago de Chile.

Textos complementarios:

ADORNO, Theodor: *Dialéctica negativa* (2005). Trad. de Alfredo Brotons Muñoz. Ediciones Akal. Madrid.

ARANCIBIA, José Miguel, *La doble circunscripción de lo sublime en Kant y Büchner*.(2008). Tesis de Grado Magíster. Universidad de Chile.

BENJAMIN, Walter: *La dialéctica en suspenso. Fragmento sobre la historia*. Traducción de Pablo Oyarzún. LOM editores.

DELEUZE, Gilles: *Lógica del sentido* (1989). Trad. Miguel Morey. Ediciones Paidós Ibérica. Barcelona.

DERRIDA, Jacques: *Del Espíritu. Heidegger y la cuestión* (2002). Trad. de Alejandro Madrid-Zan. Ediciones Filosofía. Universidad Arcis. Santiago de Chile.

GABORIAU, Florence: *Nouvelle initiation philosophique* (1966). Editions Casterman. Paris.

LACOUÉ – LABARTHE, Philippe, *L'imitation des Modernes* (1986). Éditions Galilée. Paris.

LACOUÉ – LABARTHE, Philippe, *La ficción de lo político* (2002). Trad. de Miguel Lancho. Arena libros. Madrid.

KANT, Emmanuel, *Crítica de la razón pura* (1993). Trad. de Pedro Ribas. Ediciones Alfaguara. Madrid.

KANT, Emmanuel, *Filosofía de la historia* (1999). Trad. de Eugenio Imaz. FCE. México.

NIETZSCHE, Friedrich: *El anticristo* (1995). Trad. de Andrés Sánchez Pascual. Alianza Editorial. Madrid.

Apuntes comparativos sobre la unión del alma y el cuerpo según Santo Tomás y Spinoza

Luis Omar Díaz Chocobar *

Pontificia Universidad Católica de Valparaíso

Resumen:

En la presente investigación, daremos cuenta de los principales articuladores conceptuales en los sistemas de santo Tomás y Spinoza, respecto a la problemática de la unidad alma-cuerpo. Se recolectarán los puntos de encuentro entre ambas visiones para, desde ahí, actualizarlas en torno al actual dilema mente-cerebro. Se constatará que –a pesar de la controversia transcendencia/inmanencia, finalidad/eficiencia, hilemorfismo/materialismo y perfección relativa/perfección absoluta– santo Tomás y Spinoza coinciden en (1) recalcar la necesaria unidad entre alma y cuerpo, (2) basándose en la perfección inherente a toda la Naturaleza, en tanto *creación* (santo Tomás) o *expresión* (Spinoza) de Dios.

Palabras Claves: Alma, cuerpo, inmanencia, Spinoza, Tomás de Aquino.

Abstract:

In the present investigation, we will expose the main conceptual articulators of Aquinas's and Spinoza's systems, regarding the problem of the unity between soul and body. It will collect the points of intersection between both philosophies to update them and approaching the current mind-brain dilemma. It will be recognized that -despite the controversy transcendence/immanence, purpose/efficiency, hylomorphism/materialism and relative perfection/absolute perfection- St. Thomas Aquinas and Spinoza agree (1) to emphasize the necessary unity between soul and body, (2) based on the inherent perfection of all nature, as *creation* (St. Thomas) or *expression* (Spinoza) of God.

Keywords: Body, immanence, soul, Spinoza, Thomas Aquinas.

* Candidato a Doctor, Becario CONICYT.

Introducción

Ante la problemática actual de la relación alma-cuerpo, Martínez Barrera¹ señala que posiciones teóricas como la de Francis Crick (desde el ámbito de la neurología), a partir del desentrañamiento de la hélice del ADN, tienden o quieren eliminar nociones como “alma”, “espíritu”, etc.² En efecto, en medicina y en ciencias, la palabra “conciencia” ha devenido en la noción más empirista de “mente” (para así conjurar las posibles referencias a lo religioso y lo pseudo-científico). Ahora bien, el peligro subyacente a dicha visión es reducir lo mental a lo cerebral-corporal, estableciendo un nexo causal de estímulo-respuesta entre los elementos de dicho binomio. Esto tendría consecuencias fuertes, por ejemplo en ética, pues se anularía toda posible o actual libertad del ser humano: si toda acción, reacción y pasión se sigue necesariamente de un estímulo externo, seríamos ontológicamente inerciales, sin posibilidad de decisión.

Para Martínez Barrera, dicho *fisicalismo* extremo es puesto en entredicho por autores como el psicólogo Michael Gazzaniga o el filósofo Jaegwon Kim, quienes, retomando la noción de neuroética (acuñada por el ensayista W. Safire), indican que, si bien “la parte de la actividad mental cognitiva e intencional vinculada con el comportamiento sería reducible a lo neuronal [...] no sucedería lo mismo con los *qualia* [las afecciones derivadas de la sensibilidad, ya

¹ Cf. MARTÍNEZ BARRERA, Jorge. “Alma, cuerpo y mente: Santo Tomás y algunos contemporáneos”, en *Sapientia*, vol. 67, (2011), p. 235. Disponible en <http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/revistas/alma-cuerpo-mente-santo-tomas.pdf> - Consultado 10-05-2013. Martínez señala que el nacimiento oficial de la cuestión mente-cerebro se remonta a dos artículos pioneros aparecidos en 1958 y en 1959 escritos por Herbert Feigl el primero y J.J.C. Smart el segundo” [Cf. FEIGL, Herbert. “The ‘Mental’ and the ‘Physical’”, en *Minnesota Studies in the Philosophy of Science* (Ed. Herbert Feigl, Grover Maxwell and Michael Scriven, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1958) II; Cf. SMART, J. J. C., “Sensations and Brain Processes”, en *Philosophical Review*, n° 68 (1959), pp. 141-156].

² Crick fue un físico, biólogo molecular y neurocientífico británico, quien pensaba que no somos más que un paquete de neuronas [Cf. *The Astonishing Hypothesis: The Scientific Search for the Soul* (Touchstone, London- New York, 1995), p. 3]. También podemos colocar en la línea physicalista al neurólogo portugués Antonio Damasio y al filósofo norteamericano John Searle (con su *naturalismo biológico*), para quienes la “conciencia”, *grosso modo*, sería un proceso emergente de matriz biológica, química y física, pero irreductible a ésta. Sin embargo, para ambos autores la estructura y “nacimiento” de la conciencia nos será incognoscible hasta que la ciencia logre el “mapeo” completo de la actividad cerebral.

perceptivas, ya reflexivas]”.³ Por otra parte, a partir de una distinción entre la mente como una capacidad del alma, y ésta como una actividad vital más amplia, y contra a la ontología que opera tras una postura *fisicalista* dura, autores como Beuchot, apoyándose en A. Kenny y Wittgenstein, adhieren a los argumentos que ven a los eventos mentales como no-reducibles al cuerpo, pero tampoco absolutamente separables de éste. Tanto para Beuchot como para Kenny, no es lo mismo *criterio* que *síntoma*: los actos cerebrales son síntomas de cierta actividad mental; en tanto que el criterio es la ejecución de la actividad.⁴ Siguiendo esta línea, N. Malcolm dirá, contra el materialismo monista,⁵ que la identidad cerebralmente que éste postula es sólo contingente, pero no “estricta”;⁶ de lo contrario, tal como apunta Beuchot, un evento mental y uno cerebral tendrían el mismo espacio-tiempo, lo cual haría verificable a la mente de modo empírico. Este hecho es poco plausible, aún para los materialistas nombrados.⁷ Con todo, aun cuando se sostenga la identidad contingente y la posibilidad empírica de verificar un proceso cerebral, no hay método posible para corroborar que un pensamiento ocurrió dentro del cráneo. En conclusión, y siguiendo a Beuchot, creemos que actualmente sólo podemos dar cuenta de manera insatisfactoria de los procesos mentales (mediante signos expresivos exteriorizables), lo cual es algo conceptualmente diferente al mapeo cerebral.⁸

Ahora bien, entre ambos extremos de la discusión actual sobre alma, en general y paradójicamente, no se habla de alma o espíritu, sino de mente, por las razones vistas más arriba. Creemos que retomar la noción de alma, tal y como la tradición filosófica escolástica y moderna la elaboró, daría luces nuevas a dicha problemática, con la ventaja de no caer en reducciones materialistas o idealistas y

³ MARTÍNEZ BARRERA, Jorge. Op. cit. (1), p. 237; Cf. KIM, Jaegwon, *Physicalism, or something near enough* (Princeton University Press, Princeton-Oxford, 2005); Cf. GAZZANIGA, Michael, *The Ethical Brain* (New York- Dana Press, Washington, 2005).

⁴ Cf. BEUCHOT, Mauricio. *Conocimiento, realidad y acción en santo Tomas de Aquino* (Editorial San Esteban, Salamanca, 2008), p. 48; Cf. KENNY, Anthony. *Metaphysics of the Mind*, (Clarendon Press, Oxford, 1989), p. 5.

⁵ En especial el de J. J. C Smart [“Sensations and Brain Processes”, en *Philosophical Review*, n° 68 (1959); “Materialism”, en *Journal of Philosophy*, n° 60 (1963)] y de U. T. Place [“Is Consciousness a Brain Process”, en *British Journal of Psychology*, n° 47 (1956)].

⁶ Cf. NORMAN, Malcolm. *Problems of Mind. From Descartes to Wittgenstein* (Harper & Row, New York, 1971), pp. 65-66.

⁷ Cf. BEUCHOT, Mauricio. Op. cit. (4), p. 49.

⁸ Cf. *Ibid.* p. 50.

de retomar un concepto ontológico sólido desde donde establecer, claramente, la implicancia mutua entre lo intangible y lo tangible. Es por esto que revisaremos y contrastaremos dos posiciones opuestas, pero cuyo factor común es el desarrollo de unas ontologías donde cuerpo y alma son inescindibles en el ser humano: la posición presentada por santo Tomás en la cuestión cinco de *De potentia Dei* (1265-67), y la expuesta por Spinoza en *Ethica more geometrico demonstrata* (1637).⁹ Adelantando conclusiones, diremos que la postura tomasiana asegura la unidad esencial cuerpo-alma por la acción creadora de Dios, en tanto causa trascendente que hace al cuerpo tan necesario como el alma, a pesar de la prerrogativa divina de ésta; por su parte, Spinoza asegura la unidad esencial de cuerpo-alma por la acción productora de un Dios que es homologado con la Naturaleza, en tanto causa inmanente que hace del cuerpo y el alma ámbitos equivalentes y perfectos, a pesar de la prerrogativa epistemológica de la última. Aunque las diferencias entre ambos filósofos son fuertes, nuestro propósito es suspenderlas y tomar los puntos en común que puedan tener, para así detectar argumentos que nos ayuden a esclarecer porqué cuerpo y alma, o cerebro y mente, son inescindibles y a la vez irreductibles entre sí.

En vistas a lograr nuestro objetivo, primero analizaremos la expresión tomasiana: “el alma unida al cuerpo es más semejante a Dios”, presente en *De potentia Dei* (cuestión quinta, artículo 10). Luego analizaremos la noción del alma como idea del cuerpo, tal y como se encuentra en la segunda parte de la *Ethica* de Spinoza. Por último, contrastaremos las conclusiones de ambas posturas y enfocándonos en los puntos en común, trazaremos una serie de argumentos que, esperamos, sirvan para actualizar la necesaria unidad, irreductibilidad e implicancia mutua entre cuerpo y alma.

I. Alma, cuerpo y perfección en santo Tomás

Las *Quaestiones Disputatae de Potentia Dei* (1265- 1266/67) se insertan en la llamada segunda etapa del pensamiento del Doctor Angelical (1259–1273),

⁹ Utilizaremos la edición y traducción preparada por Vidal Peña (Editorial Nacional, Madrid, 1984), por ser la más accesible en habla hispana. A lo largo de nuestro artículo representaremos esta obra como *Ética*, y utilizaremos el modo ya tradicional de citas por libro (por ejemplo, libro I), proposición (prop.), demostración (dem.), corolarios (col.), definición (def.), lema (lem.), etc.

mientras este realizaba su magisterio en Roma,¹⁰ época que se caracteriza por la subsunción de las ideas de corte agustiniano, platónico y neo platónico, por y dentro de un aristotelismo remendado a la luz de la fe católica. Tanto *De Veritate* como *De potentia Dei*, se incluyen dentro del grupo de las cuestiones disputadas.¹¹ Ésta última habla sobre la simplicidad de Dios y la Trinidad de las personas, siendo antecedente directo de la *prima pars* de la *Summa Theologica* y marca, además, la madurez del pensamiento de Santo Tomás.¹² Así, la *Summa* aparece como el resultado sintético de la tarea investigativa del Aquinate; en tanto que *De Potentia* sería la expresión del proceso mismo de dichas investigaciones.¹³

La cuestión quinta de *De potentia* trata sobre la conservación en el ser (*esse*) de lo creado, por parte de Dios. Los diez artículos que la constituyen se pueden agrupar en tres sub temáticas: sobre la conservación *per se* (artículos 1 y 2), sobre la aniquilación (artículos 3 y 4), y sobre el fin del mundo (los restantes seis artículos).¹⁴ El artículo diez, el cual nos compete, se encuentra en este último grupo, y versa sobre la permanencia de los cuerpos humanos cuando cese el movimiento del cielo. Siguiendo la dialéctica medieval, el Aquinate presenta

¹⁰ Cf. BALLESTEROS, L., MOROS, E. “Introducción”, en Tomás de Aquino, *De Potentia Dei, Cuestiones 1 y 2*, en *Cuadernos de Anuario Filosófico*, (Publicaciones de la Universidad de Navarra, n° 124 (2001), Pamplona), p. 5.

¹¹ Cf. Las “cuestiones disputadas”, como señala Alberto Relancio, eran verdaderos eventos intelectuales, propios de las universidades del siglo XII y XIII. Se trataban de una discusión oral entre *magistros*, basada en la silogística aristotélica, donde imperaba la dialéctica, es decir, la presentación de tesis contrarias a las que se defendían para reducirlas al absurdo, mediante una compleja argumentación con apelación a las “autoridades” y a la razón. El objetivo de las disputas era resolver las contradicciones, teóricas o prácticas, de modo que las posibles soluciones siempre debían responder a un cuerpo doctrinal coherente y universal [Cf. BALLESTEROS, L., MOROS, E. “Introducción”, Op. cit. (10), pp. 5-6; Cf. RELANCIO, Alberto. “Las universidades medievales”, en *Ciencia y cultura en la Edad Media, Actas VIII y X* (Fundación Canaria Orotava de Historia de la Ciencia, Canarias, 2007) p. 330].

¹² Cf. WEISHEIPL, James. *Tomás de Aquino. Vida, obras y doctrina*. (Eunsa, Pamplona, 1994), p. 237.

¹³ Cf. FUSTER PERELLÓ, S. “La Naturaleza Divina. Introducción a las cuestiones 2 a 26”, en Tomás de Aquino, *Suma de Teología* (BAC, Madrid, 2001), p. 104; Cf. LAFONT, Ghislain. *Estructuras y método en la Suma Teológica de santo Tomás de Aquino* (Rialp, Madrid, 1964), p. 80. Sobre la unidad teórica y formal de las diez cuestiones de *De potentia*, en tanto respuesta integral al emanacionismo de Avicena, ver: ZEDLER, Beatrice. “Saint Thomas and Avicena in the *De potentia Dei*”, en *Traditio*, n° 6 (1948), p. 109.

¹⁴ Cf. PRIETO, Nicolás. “Nota introductoria”, en Tomás de Aquino, *De potentia, 5. La conservación*, en *Cuadernos de Anuario Filosófico* (Publicaciones de la Universidad de Navarra, n° 184 (2005), Pamplona), p. 5.

primero las objeciones, de las cuales la quinta niega que el cuerpo sobreviva al fin del mundo, pues la perfección del hombre es asemejarse a su fin máximo, a Dios, y en tanto Él es incorpóreo, sólo como alma el ser humano alcanzará la bienaventuranza del paraíso.¹⁵

Esto se refuerza además con dos postulados ontológicos fuertes: la necesidad absoluta de la materia, por la cual todo cuerpo no puede escapar a la corrupción (objeción tres), y la necesaria separación del alma y el cuerpo para la perfección del intelecto, pues las formas separadas de la materia son más unidas en sí que las que están unidas a un cuerpo (objeción seis).¹⁶ De las muchas aristas de tales argumentos, la que nos compete y aparece como fundamental es la superioridad ontológica del alma-forma-intelecto respecto al cuerpo-materia, cuestión que tiene sus principales raíces en la obra de Platón (quien se nutre de orfismo y pitagorismo) y de san Agustín (que retoma tesis claves del neoplatonismo).¹⁷ Revisemos brevemente las notas características de estos filósofos en relación a la relación alma-cuerpo.

I.1. El trasfondo platónico-agustiniano de las objeciones contra el cuerpo

Santo Tomás retoma de Platón la distinción entre el alma y el cuerpo, según la cual el alma *es* el hombre (visión a la que adherirá san Agustín), y cuyo fin es hacer que tendamos a la Verdad.¹⁸ Estamos frente a un dualismo antropológico, pues el alma pertenece al mundo inteligible y es semejante a las Ideas (eterna, inmaterial, simple e inmortal), en tanto que el cuerpo es parte del mundo sensible (temporal, material, compuesto y mortal).¹⁹

¹⁵ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *De potentia Dei*. q5, a10, ob.5. Op. cit. (10) p. 91.

¹⁶ Cf. Ibid. q5, a10, ob.3, 6. pp. 91-92.

¹⁷ Filósofos que el Aquinate cita en la respuesta general a las objeciones del artículo que estamos analizando, y que (además de referencias a Porfirio -232-304-, Orígenes -185-254- y Pseudo Gregorio de Nisa -335-394-), son la piedra angular de la concepción espiritualista del ser humano, la cual concibe la unión cuerpo-alma como accidental [Cf. Ibid. pp. 93-94]. Es notable indicar que el “espiritualismo” aún persiste, pero en su forma degradada, guardando algunos de sus puntos esenciales, por ejemplo cuando hablamos de los muertos como si aún estuvieran “por ahí”, pensando, mirando e incluso con voluntad de contactarnos.

¹⁸ Cf. PLATÓN, *Fedro*, 279 b 8-c 3, en *Obras completas*. (Edición de Patricio de Azcárate, Madrid, 1871) II; Cf. GRABMANN, Martín. *Santo Tomás de Aquino* (Labor, Barcelona, 1952), p. 109.

¹⁹ Cf. PLATÓN, *Timeo*, 46 d 5-7, en *Obras completas*, Op. cit. (18), VI. En el libro IV de la *República*, Platón da a entender que el alma posee tres “partes” o “funciones”: la racional, la irascible y la concupiscible; en el *Timeo*, parece que entiende esas “partes” como tres tipos de almas. Sin

Así, la unión del alma y el cuerpo será contingente, ya que éste vendría a ser la prisión de aquella, castigo por una “falta” cometida en el mundo inteligible (noción de evidente influencia órfico-pitagórica), por esto la vuelta al mundo eidético (mediante la *anámnesis* o recuerdo de las ideas “ejemplares”) será un proceso de purificación contra lo corporal. Si el alma no logra purificarse, una vez muerto el cuerpo, se reencarnará (*metempsicosis*) en otros cuerpos hasta lograr la *anámnesis*. Esto significa que ella puede existir sin el soporte material del cuerpo, luego, no tiene por qué desaparecer tras la muerte de éste. Por ende, el alma en su parte o “función” racional es una substancia necesaria en sí, respecto a la cual el cuerpo y la unión con éste sólo tienen un papel negativo y accidental.

San Agustín, asumiendo lo anterior (así como la influencia neoplatónica), dirá que el ser humano es el alma racional (la cual es substancia simple por derecho propio),²⁰ y, por lo tanto, no puede ser forma del cuerpo, sino que lo utiliza. Si bien el obispo de Hipona entenderá al hombre como un compuesto de cuerpo y alma,²¹ ésta será superior, plena, inmaterial e inmortal;²² siendo la unión de esos principios ontológicamente accidental. A partir de la teología de la Gracia y del Pecado Original, san Agustín constatará que el cuerpo es la prisión de alma, su castigo por el pecado primigenio, cuya salvación es la ascensión mediante la fe y la razón, guiada *por* el amor de Dios.²³ Sin embargo, la unidad del ser humano

embargo, en *Fedro* se sostiene la unidad del alma, a la vez que su parte racional es la más divina y eminente: “[...] el alma se parece a las fuerzas combinadas de un tronco de caballos y un cochero, los corceles y los cocheros de las almas divinas son excelentes y de buena raza, pero, en los demás seres, su naturaleza está mezclada de bien y de mal. Por esta razón, en la especie humana, el cochero dirige dos corceles, el uno excelente y de buena raza, y el otro muy diferente del primero y de un origen también muy diferente; y un tronco semejante no puede dejar de ser penoso y difícil de guiar” [246 a. Op. cit. (18) pp. 291-292]. Como sea, sólo la “parte” o el alma racional es inmortal y las otras dos son de naturaleza material, mueren con el cuerpo [Cf. PLATÓN, *Timeo*. 69 d 6-70 a 7; 69 c 2-e 4, Op. cit. (18)]. Esto dará pie a un dualismo psicológico, pues el alma sería a la vez “principio automotor” y el único “lugar” de la inteligencia [Cf. PLATÓN, *Fedro*, 245 c. Op. cit. (18); Cf. *Leyes*, 775 b y ss.; Cfr. *Timeo*, 86 b y ss. Op. cit. (18)].

²⁰ SAN AGUSTÍN, *De Quantitate Animae*, 13, 22; Cf. *De moribus ecl.*, 1, 27, 52: “Homo igitur, ut homini apperet, anima rationalis est mortali atque terreno utens corpore”.

²¹ Cf. SAN AGUSTÍN, *In Joan. Evang.*, XIX, 5, 15: “Anima rationalis habens corpus non facit dua persona sed unum hominem”

²² Cf. SAN AGUSTÍN, *De Immortalitate Animae*, capítulos 1-6. Para Agustín, el alma no puede sentir la acción corporal, sino que percibe los cambios en el cuerpo debido a un estímulo externo, y aunque anime al cuerpo, nunca se confundirá con éste.

²³ Cf. SAN AGUSTÍN, *De spiritu et littera.*, 19-34.

no queda del todo clara en esta filosofía, característica que la doctrina franciscana también heredaría.²⁴

A grandes rasgos, tal es el trasfondo filosófico-salvífico de los argumentos en contra de la supervivencia del cuerpo en el Reino de Dios. Es interesante notar que la depreciación ontológica y epistemológica de lo material, por parte de las posturas “espiritualistas”, tiene su clave de bóveda en una reflexión basada en la condición humana más allá de “toda experiencia posible” (el mundo eidético, el fin del mundo y el advenimiento del Paraíso), como dirá Kant siglos más tarde, lo cual invalidaría de entrada, en lo estrictamente filosófico, las visiones que desprecian el cuerpo. Tal vez Tomás haya advertido dicha falencia -hipótesis que sólo enunciaremos-, pero que nos parece bastante plausible, dada la respuesta del Aquinate a las objeciones contra la supervivencia del cuerpo después que “cese el movimiento del cielo”.

I.2. La substancialidad natural de la unión entre el alma y el cuerpo

Santo Tomás, contra las objeciones indicadas, argumentará que la unidad cuerpo-alma es necesaria para la perfección del ser humano, y que esta unidad es natural, tanto en su estado mundano como en el reino de la bienaventuranza, “pues no puede haber beatitud donde falta la perfección de la naturaleza” [luego], “no puede ser perfecta la naturaleza del alma si no está unida al cuerpo. Por esto, el alma separada del cuerpo no puede obtener la última perfección de la

²⁴ San Buenaventura de Fidanza (1221-1274), continuando la doctrina agustiniana y el dualismo substancial respecto al ser humano, entenderá al alma como una substancia racional que subsiste, obra, padece, mueve y se mueve por sí, pues participa del ser de Dios en tanto fue creada por Él [Cf. SAN BUENAVENTURA, *Breviloquium*, parte II, Cap. IX, No. 1 (B. A. C. Madrid, 1968), I, p. 237]. Ahora bien, el alma racional posee un principio material y uno formal, pues nada que existe en el mundo lo hace sin materia (incluso los ángeles estarían conformados de materia sutil) [Cf. *Ibid.* parte III. Cap. 1, No. 1, p. 251]. Esto da pie a un *hylomorfismo* universal y una pluralidad de formas en el Hombre, pues tenemos, por un lado, una materia sutil y la forma substancial que componen el alma racional; y por otro, una materia prima y una forma material que componen el cuerpo humano. Esto ayuda a Buenaventura a explicar la “mudabilidad” del alma humana y su inmortalidad, pero genera grandes problemas para dar cuenta de la unidad de la pluralidad formal, en vistas a la conformación del hombre en su individualidad [Cf. FLORES BLANCAS, Luis. *El Alma humana según san Buenaventura en la obras Breviloquio; Itinerarium mentis in Deum.* (Tesis para optar al grado de Licenciado en Filosofía, Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla, Puebla de los Ángeles, 2002), p. 27].

bienaventuranza”.²⁵ Además, y por lo recién dicho, el alma racional hace del ser humano un ser esencial dentro del universo, pues ella es creación directa de Dios, no perteneciendo a los cuerpos celestes ni al reino animal; por ende, al unirse al cuerpo, hace de éste también una substancia única, no reducible al mundo animal. Debido a esta unión esencial, ambos términos se potencian, y en el momento del cese del movimiento celeste, el cuerpo humano no se aniquilará sino que se “sobre-naturaliza” por la perfección que le dona el alma espiritual, deviniendo lo corruptible en incorruptible.²⁶

Como bien indica Martínez Barrera,²⁷ la reivindicación del cuerpo que efectúa santo Tomás, se basa en la antropología y física “biológica” aristotélica.²⁸ El Filósofo critica los análisis pitagórico-platónicos del alma, donde ésta sería una sustancia inmaterial que “vehicula” una substancialidad corporal, haciendo del

²⁵ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *De potentia Dei*. Op. cit. (10), p. 93; Cf. FILIPPI, Silvana “El alma unida al cuerpo es más semejante a Dios: Reflexiones sobre el rol de la corporeidad en la antropología tomista”, en *Enfoques* [online], vol. 24, n° 2 (2012), pp. 53-62. Disponible en: http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1669-27212012000200004&lng=es&nrm=iso – Consultado: 20-06-2013.

Santo Tomás critica la concepción platónica del ser humano, cuyas notas características repasamos en el ítem I.1. del presente artículo.

²⁶ Referencia a *I Corintios*, XV, 53, citado por santo Tomás, que dice así: “Conviene que esto corruptible se vista de incorrupción” [Cf. TOMÁS DE AQUINO, *De potentia Dei*. 5, a10, respuesta. Op. cit. (10), p. 94]. Ahora bien, lo dicho hasta acá no quita la preeminencia ontológica y gnoseológica del alma por sobre el cuerpo. Esto se sustenta sobre el principio de subordinación de lo inferior a lo superior, que implica la supeditación de las cosas materiales al alma espiritual. Por ende, el cuerpo en tanto materia, es una cosa, y deberá ponerse bajo la legislación del alma espiritual [Cf. GARCÍA LÓPEZ, Jesús. *Metafísica tomista. Ontología, gnoseología y teología natural*. (Eunsa, Pamplona, 2001), pp. 85-86].

²⁷ Cf. MARTÍNEZ BARRERA, Jorge. Op. cit. (1), p. 245.

²⁸ Como dice Pouivet: “Aquinas discovered in Aristotle a new anthropology that was able to give a fundamental role to the body without ignoring what make us human beings: speaking rational creatures. This new anthropology made it possible to understand why salvation was not only the salvation of souls, but of the whole of humanity: of each individual human being, with his body, and as a concrete creature. Probably Aquinas thought that Aristotle's account of the soul was fundamentally better than Plato's because it fitted better with Christian theology. The immortality of soul was evident to philosophers in the thirteenth century. What was difficult to understand was that soul is not a separable entity, something internal imprisoned in a corporeal entity. But Aquinas did it perfectly” [POUIVET, Roger, “Aristotle and Aquinas on soul”, Lectura realizada en Thomistic Institute, University of Notre Dame, (Julio-2000), pp. 14-21. Disponible en http://www3.nd.edu/Departments/Maritain/ti00/pouivet.htm#N_3_ – Consultado: 08-06-2013].

ser humano un alma caída que maneja un cuerpo defectuoso.²⁹ Es más, para Aristóteles no se trata tanto de saber qué es el alma, sino de investigar el porqué de la compleja *forma* del cuerpo humano, comparado con otros cuerpos naturales. Esto contrasta con la filosofía de Plotino y san Agustín, pues se hace necesario el cuerpo si se quiere comprender la naturaleza del alma y el modo cómo se unen ambos principios. Sobre esta problemática, el Aquinate adherirá a casi la totalidad de la teoría hilemórfica, la cual, *grosso modo*, establece que todo cuerpo es un compuesto de materia (*hylé*) y forma (*morphe*), y, en el caso de los organismos vivos, su forma será el alma (*psyché*), en tanto acto primero de un cuerpo organizado que tiene en potencia la vida.³⁰ Como Platón, el Filósofo habla de tres tipos de almas: vegetativa, sensitiva y racional, esta última será propia del hombre y asumirá las cualidades de las otros dos.³¹ Sin embargo, Aristóteles entiende la unión alma-cuerpo como necesaria y esencial, pues el alma es la forma substancial o el acto/formal que actualiza la materia/potencial para conformar el compuesto substancial que es el ser humano (pero si la forma no existe sin el cuerpo, una vez muerto el cuerpo muere también el alma, sólo el *noús poietikós*, el entendimiento agente, sería totalmente independiente de lo material, por lo tanto, inmortal).³²

²⁹ Cf. ARISTÓTELES, *De Anima*. 407b 12-26. (Introducción y notas de Edwin Wallace, Cambridge University Press, Cambridge, 1882), p. 35.

³⁰ Cfr. Ibid. 412a 27 - b 4, pág. 61; Cf. ARAYA VEGA, Eval. “Esencia de la naturaleza humana según Santo Tomás de Aquino”, en *Revista de Filosofía Universidad Costa Rica*, vol. 29, n° 69 (1991), p. 91.

³¹ Cf. ARISTÓTELES, *De Anima*, 434a 22 – 435a 10. Op. cit. (29), pp. 184-191.

³² Cfr. Ibid. 430a 10 - 25. pp. 158- 161. De ese modo, sólo el alma en tanto *noús poietikós* (o *choristós*, separado) sería una entidad necesaria en y por sí misma. Lo cual está abierto a la interpretación, pues el Estagirita nunca zanjó con claridad tal problemática. A partir del comentario del *De Anima* que realiza Averroes (Ibn Rushd), y de su interpretación del entendimiento agente como siendo común a todos los hombres y lo único que les sobrevive (en tanto que es la parte divina del alma), Sigerio de Bravante (maestro de la Facultad de Artes de París) y Boecio de Dacia (filósofo y gramático, 1200-1299) alrededor del año 1270, ayudan a elaborar lo que se conoce como “averroísmo latino”; movimiento intelectual que santo Tomás de Aquino critica notablemente en su texto *De unitate intellectus contra averroístas* (1270). 219 tesis averroístas fueron condenadas entre 1270 y 1277, por el obispo parisino Étienne Tempier, a causa de su incompatibilidad con la doctrina católica. Pese a la condena, dichas tesis influyeron en el pensamiento de Giordano Bruno y Pico della Mirandola [Cfr. BARRIO MAESTRE, J. M. “La disputa averroísmo-tomismo en el op. «De unitate intellectus contra averroístas», de Tomás de Aquino”, en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* (Ed. Univ. Complutense, Madrid, 1986-1989), VI, pp. 131-141].

Santo Tomás, desde la solidez de la teoría hilemórfica, podrá aunar el “elogio” platónico y agustiniano del alma racional con la innegable presencia del cuerpo en la vida humana. Como indica Araya Vega, la unión substancial entre esos dos principios, permite atribuir el conocimiento intelectual no al alma sola sino al hombre entero, cuestión que se deduce “del acto de conocer mismo, ya que por experiencia sabemos que es el hombre el cognoscente y no una de sus partes”.³³ Todo lo cual es posible porque el alma se ha unido al cuerpo por mandato divino (luego, ordenado y natural), que es el bien primario de la perfección substancial y el bien secundario de la perfección accidental, esto es, de la función intelectual propia del alma, que necesita de los datos sensibles que sólo un cuerpo puede otorgarle.³⁴

I.3. La unión substancial como perfección del alma y el cuerpo

La respuesta del Aquinate a las objeciones presentadas anteriormente, no sólo es lógica y consistente, también es revolucionaria para su época: “[...] el alma se asemeja más a Dios (*plus assimilatur Deo*) unida al cuerpo que separada del cuerpo, porque tiene su naturaleza más perfecta (*quia perfectius habet suam naturam*)”,³⁵ pues cada criatura se asemeja más a Dios cuanto más perfecta, aunque su perfección no se compare con la de Él. La perfección es la última noción clave que analizaremos, para comprender suficientemente la reivindicación del cuerpo realizada por Santo Tomás. Las nociones de finalidad y de perfección, tradicionalmente van de la mano. Así, la finalidad se entiende como la necesaria unión (semejanza o tendencia) de una cosa o acontecer

³³ ARAYA VEGA, Eval. Op. cit. (30), p. 92.

³⁴ En efecto, el alma es la última en el orden de las substancias intelectivas, y no posee la potencia del primer inteligente, Dios, el cual por la sola forma de su esencia conoce todas las cosas perfectamente. Así, el alma necesita de muchas especies o formas inteligibles para conocer las cosas; de lo contrario, y en tanto substancia intelectual inferior e “incompleta”, si tuviera formas tan universales como la de Dios, al no tener su potencia intelectual, captaría sólo lo universal y no podría obtener de dicho conocimiento el otro conocimiento necesario para una ciencia completa, a saber, el de las cosas en singular. Luego, para que su ciencia pueda ser completa, el alma debe unirse al cuerpo, así adquirirá la verdad de cada cosa (mediante el intelecto agente, para que las formas se reciban en el alma de un modo más alto que están en la materia) [Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Cuestiones disputadas sobre el alma*, a15 (Traducción y notas de Ezequiel Téllez Maqueo. Estudio preliminar de Juan Cruz Cruz, Eunsá, Pamplona, 2001), pp. 227-238; Cf. GARCÍA LÓPEZ, Jesús. Op. cit. (26), p. 486].

³⁵ TOMÁS DE AQUINO, *De Potentia Dei*, q 5, a10, ad 5. Op. cit. (10), p. 95.

respecto a una idea o a un ideal trascendente, que es puesto como principio y causa de dicha cosa o acontecimiento.³⁶ Por su parte, y en primer lugar, lo perfecto será lo máximamente acabado, lo que está o tiene su fin más propio (tal como lo indica el término griego *entelecheía*³⁷ y el latino de *per-factum*).³⁸ Por lo tanto, y secundariamente, la perfección propia de cada ser será el “asemejarse” a Dios dentro del orden y naturaleza dados por Él.

Por lo anterior (y por lo expuesto en el apartado I.1.), el alma humana será más perfecta (es decir, logrará su fin propio y natural) unida al cuerpo humano que separada de él; a su vez, éste se verá elevado como lo más perfecto del mundo material (por lo tanto, no estará absolutamente regido por la necesidad mecánica propia de los cuerpos) y, en la bienaventuranza, será “vestido de incorrupción” por la unión substancial con el alma racional. Así, se constata que en el hombre no hay nada que estorbe, pues su singularidad recae en que es el “anillo” que une los dos ámbitos del ser: lo inteligible y lo material.³⁹

De lo dicho, y comparándolo con el libro III, 65 de la *Suma Contra los Gentiles*, podemos ver por qué la perfección es el fin último realizado por Dios, la bondad divina según la cual todas las cosas se ordenan porque existen y obran. Por el existir o ser, poseen el vestigio de la divina bondad, del fin de todo. Así, tocará a la divina providencia conservar las cosas en su ser.⁴⁰ Entonces, a partir de la *similitud* para con lo divino que posee y a la que debe tender toda creatura, podemos entrever las causas por las que el Aquinate estima al cuerpo humano – tanto en el mundo actual como en el reino de Dios– como necesario: 1) es o

³⁶ Cf. LERUSSI, Natalia. “Sobre la perfección de lo sin-finalidad o Contra la subestimación”, en *Spinoza. Primer Coloquio* (Diego Tatián (comp.), Altamira, Bs. As., 2005), p. 191.

³⁷ Término supuestamente inventado por Aristóteles a partir de *Metafísica V*: “[En efecto, la forma es el fin], y perfecto es lo que tiene alcanzado el fin (*téleion de tò échon télos*)” [ARISTÓTELES, *Metafísica*, V, 24, 1023 a 34 (Traducción, introducción y notas de Tomás Calvo Martínez, Editorial Gredos, Madrid, 1994), p. 253; Cf. DÜRING, Ingemar. *Aristóteles: exposición e interpretación de su pensamiento* (UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas, México D. F. 2005)].

³⁸ Cf. GARCÍA LÓPEZ, Jesús. Op. cit. (26), pág. 597.

³⁹ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Suma contra los gentiles*, II, 68 (BAC, Madrid, 2007), pp. 513-516; Cf. FILIPPI, Silvana. Op. cit.

⁴⁰ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Suma contra los gentiles*, III, 65 (Hanover House, New York, 1955-57); Cf. *Hebreos*, 1, 3-4: “[...] y quien sustenta todas las cosas con la palabra de su poder, habiendo efectuado la purificación de nuestros pecados por medio de sí mismo, se sentó a la diestra de la Majestad en las alturas / hecho tanto superior a los ángeles, cuanto heredó más excelente nombre que ellos.”

existe; 2) es esencial para que el alma realice su función natural; y 3) es la expresión corporal más lograda de toda la creación.

Por último, las consecuencias escatológicas de todo lo anterior son contundentes: lo natural será asumido (no suprimido) por lo divino en el Reino de Dios: “todos los miembros del cuerpo permanecerán, no por la necesidad de la vida animal, sino por la perfección de la naturaleza del hombre”,⁴¹ lo cual establece, expresa y demuestra el infinito poder de Dios sobre y en lo creado, ya que como primer Principio Activo o Agente (Acto Puro, Causa Ejemplar suprema y Causa final universal) creo al ser humano

[...] de modo tal que si en toda la Creación se encuentran vestigios de la divinidad, con más razón aún está presente primordialmente en el hombre el Dios Uno y Trino, pues sobre él ha dicho Dios ‘hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza’. Nadie podría negar sino contra la letra y el sentido de la propia Escritura que no sólo el alma humana sino también la corporeidad que le copertenece esencialmente queda incluida en esa imagen, tanto que bien puede decirse acerca del cuerpo humano que ‘es la obra maestra de la creación en el mundo visible’.⁴²

II. El alma o espíritu como idea del cuerpo según Spinoza

⁴¹ TOMAS DE AQUINO, *De Potentia Dei*, q5, a10, ad 9. Op. cit. (10), p. 95. Además, debemos tener en cuenta lo dicho en la *Suma de Teología*, q. 104, a. 4. ad. 3: “El hecho de que las cosas hayan sido producidas a la existencia después de no haber existido, manifiesta el poder de quien las produjo. En cambio, el que fuesen reducidas a la nada después de existir, sería un obstáculo para esta manifestación, ya que el poder de Dios se revela sobre todo en conservar las cosas en la existencia, según aquello del Apóstol en Heb. 1, 3: ‘con su palabra poderosa todo lo sustenta’ ” [(Edición de los Regentes de Estudios de las Provincias Dominicanas en España, BAC, Madrid, 2001), p. 896]. “Tomás creía –dice A. Kenny– que el alma supervivía al cuerpo después de la muerte, y que podía seguir pensando y queriendo en el intertanto antes de la resurrección. Sin embargo, no creía que el alma superviviera como la persona que era cuando estaba unida a su cuerpo, como o en un yo distinto al cuerpo, pues para Tomás la persona es la unión del alma espiritual con el cuerpo organizado orgánicamente. Así, el alma que quedaba después de la muerte del cuerpo era tal porque había sido el alma de ese cuerpo en particular. La supervivencia personal plena sólo era posible para Tomás con la resurrección del cuerpo después del juicio final” [KENNY, Anthony. *The Metaphysics of the Mind*. Op. cit. (4), p. 31].

⁴² FILIPPI, Silvana. Op. cit. (25); Cf. LOBATO, Abelardo (Dir.). “El hombre en cuerpo y alma”, en *El pensamiento de Santo Tomás de Aquino para el hombre de hoy* (Edicep, Valencia, 1994), I, p. 146.

La obra de Spinoza (1632-1677) se enmarca en el seno de la época barroca del siglo XVII, -heredera del movimiento renacentista- la cual se caracteriza por un vuelco general a lo humano, en especial a lo corpóreo, para dar cuenta de la naturaleza y Dios. Así, las ciencias (entre ellas la filosofía, y por sobre todo la matemática), las artes y la sociedad en general profundizan en una concepción del universo donde lo inteligible ya no puede ser entendido sin lo sensible,⁴³ donde Dios ya no puede ser entendido sin el hombre y la naturaleza material (perspectiva que, inesperadamente, ya tiene un antecedente en el mismo santo Tomás y su elogio del cuerpo). Estos lineamientos marcan el inicio de nuestra época, donde el empirismo cientificista parece haber triunfado, al menos oficialmente.

Redactada y revisada por Spinoza a lo largo de su corta vida, la *Ethica more geometrico demonstrata* (póstuma), es el texto cumbre del filósofo marrano y clara expresión de ese vuelco a lo corporal y a lo matemático como medio indispensable para *concebir* la realidad.⁴⁴ De entre todas las ideas presentes en dicho texto sólo nos basamos, para la presente investigación, en las siguientes⁴⁵: 1) Dios es la única substancia, que consta de infinitos atributos, de los cuales podemos conocer dos: la Extensión y el Pensamiento (esto contra el dualismo substancial cartesiano). A la vez, Dios es causa inmanente, en sentido fuerte, de toda la realidad, por lo tanto se identificará con ella (*Dens sive natura sive substantia*);⁴⁶ 2) Como los atributos expresan *necesariamente* la esencia de Dios, habrá un paralelismo, no una jerarquía ni una causalidad, entre lo extenso y lo inteligible (el orden y conexión de las ideas es el mismo que el orden y conexión de las cosas); luego, alma o espíritu (*Mens*) y cuerpo (*Corpus*) serán esencialmente

⁴³ Cf. DÍAZ, Santiago. “Spinoza y el cuerpo”, en *A Parte Rei. Revista de Filosofía*, nº 65 (septiembre, 2009), pp. 1-2. Disponible en <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/diaz65.pdf> - Consultado: 25-04-2013. Para una excelente panorámica de la vida y obra de Spinoza ver: PEÑA, Vidal. “Introducción”, en Spinoza, Baruch. *Ética*, Op. cit. pp. 9-45.

⁴⁴ Cf. MARGOT, J-P. “A propósito del ‘more geometrico’ en Descartes y Spinoza”, en *Práxis Filosófica*, nº 29 (julio-diciembre, 2009), pp. 85-100. Disponible en <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=209020352005> - Consultado: 02-07-2013.

⁴⁵ Para una exposición clara y detallada de las ideas centrales de la obra spinoziana ver: DÍAZ, Santiago. Op. cit. (43); DELEUZE, Gilles. *Spinoza. Filosofía práctica*. (Tusquets, Barcelona, 2009); YOVEL, Yirmiyahu. *Spinoza, el marrano de la razón* (Editorial Anaya & Mario Muchnik, Madrid, 1994).

⁴⁶ Cf. SPINOZA, Baruch. *Ética*, I, prop. XI, XVI, XIX. Op. cit. (9), pp. 59, 69, 74; Cf. DÍAZ, Santiago, Op. cit. (43), pp. 2-4.

infinitos (pues la una estará formada de infinitas ideas; el otro, de infinitas partículas), *paralelos* y perfectos, en tanto modos que expresan *necesariamente* la esencia infinita de Dios.⁴⁷ De ese modo, el alma será la idea de un cuerpo existente en acto, es decir, ambos términos se implicarán mutuamente, mas no se causan recíprocamente: lo que es captado por el cuerpo, lo es también por el alma y viceversa.⁴⁸ Ésta no podrá ser, por ende, forma substancial (contra Aristóteles y santo Tomás) ni una forma separada que habita al cuerpo como si fuera su “casa” (contra el idealismo platónico).

II.1. Perfección y eficiencia de la realidad

Spinoza enuncia que lo creado (*natura naturata*) es pura expresión necesaria de la substancia única e infinita (*Deus sive natura*),⁴⁹ la cual es causa inmanente -no transitiva- de toda la naturaleza, por lo tanto, permanecerá en su efecto.⁵⁰ Luego, Dios se identificará con la Naturaleza; y lo perfectísimo, con lo que existe en tanto existe.⁵¹ De ese modo, para la ontología spinoziana no hay nada accidental o que “esté de más”.⁵² En oposición, y como ya fue estudiado, para santo Tomás es claro que la naturaleza tendrá perfección, pero relativa, ya que toda creatura es vestigio del poder divino, por lo tanto participará de un grado de perfección, dada por el Creador *transitivamente*; pero lo creado no puede ni podrá participar de Su perfección absoluta. Esto, desde la perspectiva spinoziana, supondrá para los entes finitos una perpetua imperfección, puesto que lo finito, debido a su limitación espacial, temporal, teórica y práctica, nunca

⁴⁷ Cf. SPINOZA, Baruch. *Ética*, II, def. 1. Op. cit. (9), p. 108.

⁴⁸ Cf. *Ibid.* II, prop. VII, cor. y esc. págs. 114-116. Dirá Spinoza que un cuerpo limita a otro cuerpo, y un pensamiento a otro pensamiento, pero es imposible que un cuerpo determine a un pensamiento y viceversa [*Ibid.* I. def. II, p. 50], lo cual se basa en el paralelismo de los atributos de la substancia única.

⁴⁹ Cf. *Ibid.* *Ética*, I, prop. XVI. p. 69.

⁵⁰ Cf. *Ibid.* *Ética*, I, prop. XI, XIV-XV, XVIII. pp. 59, 63-64, 74.

⁵¹ En *Ética*, II. def. VI, Spinoza dirá: “Por *realidad* entiendo lo mismo que por *perfección*” [*Ibid.* pág. 109].

⁵² A primera vista, esto podría contradecir la teoría spinoziana de los modos, ya que si los modos (las cosas) no pueden ser ni concebirse sin la substancia única, entonces serían meros accidentes. Sin embargo, Spinoza no quiere decir eso, de ahí que indique a los largo de su obra que los modos son *afecciones* de la substancia, es decir, son expresiones necesarias de Dios. Del hecho que necesiten de otro (Dios) para existir y ser pensados, no se sigue que sean accidentales, pues, precisamente, existen, y todo lo que existe tiene una causa; y cómo toda causa se reduce a la causalidad inmanente, la necesidad es inherente a todo lo real [Cf. *Ibid.* I, def. 5 y prop. XXV, cor. pp. 50, 80].

será ni tendrá el *esse* de modo pleno (sólo podrá “asemejarse” a Dios). Así, se sumerge a las creaturas en una deuda absoluta para con lo absolutamente trascendente, razón por la cual Spinoza dirá que la causalidad teleológica es el origen de toda superstición, puesto que “se contrapone a la causalidad por el antecedente o eficiente [...], [y] es el mayor prejuicio para comprender la verdadera naturaleza de las cosas”.⁵³

En el Apéndice a la *prima pars* de la *Ética*, Spinoza señala que la causalidad teleológica es sólo proyección de la psicología natural de los hombres,⁵⁴ y, por lo tanto, no sería más que una creencia cuyo poder reside en la imaginación del ser humano; luego, no se trata de un concepto verdadero. Además, la causalidad final también sería la matriz, como refiere Lerussi, de la mala comprensión de las nociones éticas;⁵⁵ todo lo cual se sigue del propio constructo ontológico desarrollado en la *Ética*. Debido a esto, Spinoza propondrá definir a los cuerpos no ya según su forma (pues ésta implica la noción de finalidad) ni por su substancialidad (pues las cosas son modos, afecciones de la substancia única), sino por 1) el movimiento y reposo (*motus et quies*) de los cuerpos simples (*corpora simplicissima*), 2) y por la capacidad de afectar y ser afectados de los cuerpos complejos, los que surgen como efecto del movimiento de los primeros.⁵⁶

En conclusión, Spinoza reemplaza la noción de finalidad por la de eficiencia, ya que todo lo que existe es perfecto y *es* todo lo que puede ser a cada instante.⁵⁷ Este permanecer o esforzarse en el ser (*conatus*) será la esencia de los

⁵³ LERUSSI, Natalia. Op. cit. (36), p. 192; Cf. SPINOZA, Baruch. *Ética*, I, Ap. Op. cit. (9), pp. 95-104.

⁵⁴ Spinoza dirá que los hombres estiman que lo que les es útil, es bueno universalmente. Así, el imaginar se contrapone al conocer. Por la potencia de la imaginación, vemos en la naturaleza muchos medios para satisfacer nuestros deseos, y creemos que Dios creó a la *natura* para servir al hombre, y al hombre para servirle a Él [Cf. *Ibid.*].

⁵⁵ LERUSSI, Natalia. Op. cit. (36), p. 193. “Añadiré aún –escribe Spinoza– que esta doctrina acerca del fin trastorna por completo la naturaleza, pues considera como efecto lo que en realidad causa, y viceversa [...], convierte en posterior lo que es, por naturaleza anterior. Y [...], trueca en imperfectísimo lo que es supremo y perfectísimo” [*Ética*, I, Ap. Op. cit. (9), p. 99].

⁵⁶ Cf. *Ibid.* II, prop. XIII, pp. 124-133. Esta propuesta será denominada por Deleuze como definición cinético-dinámica, que este autor amplía como definición “omniabarcante”, pues comprenderá que toda la realidad puede ser concebida como cuerpo, llevando la propuesta spinoziana más allá de su marco original [Cf. DELEUZE, Gilles. *Spinoza. Filosofía práctica*. Op. cit. (45), pp. 151-152].

⁵⁷ Cf. DÍAZ, Santiago. Op. cit. (43), pp. 7-9.

modos, y su única “finalidad” será mantenerse *eficientemente* en el ser (i. e. que su capacidad de afección componga relaciones potenciadoras con otros cuerpos), mediante tal o cual configuración de los *corpora simplicissima* que lo componen.⁵⁸

II.2. El cuerpo como objeto de la idea que conforma al alma humana

Profundicemos un poco más lo recién expuesto, ya que es crucial para comprender con suficiencia la unidad alma-cuerpo. Spinoza indica que el movimiento y reposo de un cuerpo ha sido causado por el movimiento y reposo de otro cuerpo, y así *ad infinitum*; a la vez que las maneras en que un cuerpo es afectado dependen de su misma constitución, así como la del cuerpo afectante. Por lo tanto, la determinación externa es esencial para el establecimiento de la modalidad en que los cuerpos simples se configurarán.⁵⁹ Esto es refrendado al tratarse de cuerpos complejos, cuyo máximo ejemplo es el cuerpo humano, pues “los individuos que componen el cuerpo humano (y, por consiguiente, el cuerpo humano mismo) son afectados de muchísimas maneras por los cuerpos exteriores”,⁶⁰ de los cuales el cuerpo se servirá para conservarse y regenerarse (componerse) continuamente. En otras palabras, la eficiencia de cada cuerpo dependerá de la configuración de sus componentes materiales; lo cual, junto con la impugnación de toda teleología, termina por desmontar la subordinación de la materialidad a las nociones aristotélico-tomistas de forma y al fin.

Siguiendo bien dicha argumentación, podemos presentar ahora el modo del otro atributo que nos constituye. El alma (*Mens*), en tanto modo del atributo Pensamiento, será parte del entendimiento infinito de Dios. Precisamente, “lo primero que constituye el ser actual del alma humana no es más que la idea de una cosa singular existente en acto”.⁶¹ Así, el hecho de que el alma humana “perciba”⁶² tal o cual cosa acto, significa que Dios (no como *natura naturans*, sino

⁵⁸ Cf. Ibid; Cf. SPINOZA, Baruch. *Ética*, III, prop. VI y VII. Op. cit. pp. 191-192.

⁵⁹ Ibid. II, prop. XIII, lem. 3 y ax. 1, pp. 127-129. En concordancia, Spinoza dirá: “Cuántas más perfección tiene una cosa, tanto más obra y tanto menos padece, y a la inversa, cuanto más, tanto más perfecta es” [Ibid. V, prop. XI, p. 189]. La imperfección no sería más que una idea de la imaginación, pues *sub specie aeternitatis*, todo es perfecto y tiende a más perfección.

⁶⁰ Ibid. II, prop. XIII, post. III y IV, p. 133.

⁶¹ Ibid. II, prop. XI, pp. 122-123.

⁶² Spinoza establece que entiende por Idea un concepto del alma (*Mens*), no tanto una percepción, pues la palabra “concepto” (ámbito del entendimiento) indica mejor la actividad del alma, en tanto que “percepción” (ámbito de la imaginación) refiere más a un padecimiento de aquella a causa de

en tanto se *expresa* a través de la naturaleza del alma humana, o sea, en cuanto constituye la esencia del alma humana) tiene esta o aquella idea.⁶³ Esto es refrendado contundentemente por Spinoza al decir que:

El objeto de la idea que constituye el alma humana es un cuerpo, o sea, cierto modo de la Extensión existente en acto, y no otra cosa [...], ahora bien [ya que tenemos conciencia de que un cuerpo es afectado de muchas maneras],⁶⁴ tenemos ideas de las afecciones de un cuerpo. Luego el objeto de la idea que constituye el alma humana es un cuerpo, y existente en acto [...], no otra cosa. De lo dicho, comprendemos que el alma está unida al cuerpo y la modalidad necesaria de dicha unión. Además, para conocer adecuadamente al alma es necesario comprender adecuadamente la naturaleza del cuerpo.⁶⁵

De lo anterior, podríamos inferir, contemporáneamente, que el alma para Spinoza es la consciencia “en bruto” del cuerpo, pero no se queda ahí, dado que a medida que se desarrolla (a la par con el cuerpo), va adquiriendo multitud de ideas y de “afecciones anímicas”, reflexiones, etc., que la constituirán⁶⁶ y que siempre tendrán un correlato corporal. De tal guisa, esta concepción polemiza con la propuesta de la simplicidad y subsistencia del alma (en tanto forma substancial del cuerpo humano), defendida por santo Tomás, ya que el ser formal del alma humana estaría compuesto de muchas otras ideas, que son ideas de las afecciones corporales; por lo tanto, y en añadidura, al desaparecer el

un objeto (el objeto “mental”, no la cosa singular) [Cf. *Ibid.* II. def. 3, p. 108]. Creemos que Spinoza, cuando habla de percepción anímica, está indicando la génesis misma del alma humana, que en los primeros años de vida, en efecto, sólo padece de la manera más confusa, por las “ideas perceptivas” de los cuerpos externos que afectan a “su” cuerpo. Sólo después, la *Mens* será capaz de crear conceptos en estricto rigor. Sobre esto, ver la nota n° 8 que Vidal Peña efectúa en *Ética*, II, prop. XI, dem. [*Ibid.* p. 123].

⁶³ *Ibid.* Para Spinoza, la esencia de una cosa es aquello que le permite a ésta ser y concebirse, y sin lo cual no existiría [*Ibid.* II. def. 2, p. 108]. Por lo tanto, si todo lo que existe es en Dios [la única *substantia*], y sin Éste nada puede ser ni concebirse, se sigue que Dios sea la esencia de toda cosa.

⁶⁴ *Ibid.* II. ax. 4, p. 110.

⁶⁵ *Ibid.* II, prop. XIII, dem., y esc. pp. 124-125

⁶⁶ *Ibid.* II, ax.3. p. 109. La prop. XXI de *Ética*, II dice así: “Esta idea del alma [la idea de un cuerpo existente en acto] está unida al alma de la misma manera que el alma está unida al cuerpo” [*Ibid.* p. 140].

cuerpo, el alma lo hace también.⁶⁷ Esto implica, además, no una pluralidad de formas, sino una pluralidad de ideas en el hombre.

Con todo, estimamos que la unidad *Mens-Corpus* no es lógicamente diáfana en Spinoza, pues se explica mediante el paralelismo de los atributos de la substancia, según el cual ambos modos se implicarían necesariamente pero no como causa uno de otro, sino como *expresiones paralelas* de Dios. Así, Spinoza estaría colocando como razón un postulado con forma de ley natural: lo que existe es tal como es, por la necesidad de que lo es debe ser como es. En esto, la elucidación hilemórfica gana en comprensibilidad, pues que el alma humana sea la forma del cuerpo, además de salvar la distinción ontológica entre éste y aquella, recalca mucho mejor la necesidad del cuerpo en la constitución racional (a pesar de la subsistencia y primacía del alma); ya que, si bien para Spinoza el alma es la idea de las incontables ideas de las afecciones del cuerpo singular, ella misma no se conoce sino conociendo tales afecciones; luego, uno y otro ámbito permanecen en su propio territorio, *paralelos*, sin una evidente conjunción real.⁶⁸ Una manera de subsanar la aporía spinoziana es la propuesta de Damasio, quien aborda dicha problemática desde la neurobiología actual, diciendo que el alma (pero más en el sentido de actividad cerebral) es una “emergencia” del cuerpo-cerebro irreductible a lo biológico; emerger que, sin embargo, todavía nos es desconocido.⁶⁹ Ahora bien, el análisis spinoziano de los efectos de la relación

⁶⁷ *Ibid.* II, prop. XV, dem., p. 134. Pero, *sub specie aeternitatis*, es imposible que el alma se destruya completamente con el cuerpo, “sino que de ella queda algo que es eterno” [Cf. *Ibid.* V, prop. XXIII, dem. y esc., p. 375]. Está parece ser una versión *corporalista* del *noûs poietikós* aristotélico, y adherimos a Peña, quien interpreta esto de la siguiente manera: “muerto el cuerpo, sigue siendo una verdad eterna [y necesaria] que era como era y actuó como actuó debido a tales o cuales circunstancias” [Ibid.]. En otras palabras, la idea del cuerpo, en tanto fue expresión pensante de la esencia de Dios, y en este estricto sentido, permanece eternamente; pero no como forma subsistente, sino como la idea real de un cuerpo existente, luego, perfecta y necesaria.

⁶⁸ En efecto, esto se deduce de *Ética*, II, prop. XIX y XXIII [Cf. *Ibid.* pp. 139,142]. Como dirá Hegel respecto al sistema spinoziano, falta la mediación que haga posible el enlace entre lo finito y lo infinito; lo que en este caso particular, se presenta en el problema de la unión del alma y el cuerpo, pues Spinoza aclara muy bien la necesidad de dicha unidad, pero no su causa. El hilemorfismo de santo Tomás logra su potencia explicativa porque Dios, transitivamente, ha dispuesto la composición alma-cuerpo y ha donado un *esse* subsistente al alma, por la cual el cuerpo organizado que tiene en potencia la vida adquiere su perfección, a la vez que el alma espiritual logra, así, cumplir su fin substancial e intelectual máximo.

⁶⁹ Cf. DAMASIO, Antonio. *En busca de Spinoza. Neurobiología de la emoción y los sentimientos*. (Crítica, Barcelona, 2009).

alma-cuerpo sí nos parecen certeros, porque el modelo corporal que sigue no implicaría “desvalorización alguna del pensamiento en relación a la extensión, sino algo mucho más importante, una desvalorización de la conciencia en relación al pensamiento; un descubrimiento del inconsciente, de un *inconsciente del pensamiento*, no menos profundo que lo desconocido del cuerpo”.⁷⁰

III. La perfección de la unidad necesaria entre alma y cuerpo

Recapitemos las visiones de santo Tomás y Spinoza, en relación a la unidad cuerpo-alma. Vimos que para el Aquinate dicha unión es una consecuencia natural y ordenada por Dios, para que uno y otro principio logren su fin propio, lo que aumentará más su perfección ontológica. Dado que este filósofo opera según el principio de subordinación de lo inferior a lo superior, las cosas –cuerpos y accidentes- se supeditan a las personas –almas espirituales-, de ahí que el mismo cuerpo humano deba ordenarse hacia y según el alma humana. Ciertos tomistas, como García López, asumen fuertemente dicho principio y contradicen la opinión de ciertos antropólogos y neurólogos contemporáneos (como los autores señalados en nuestra introducción, o como el mismo Antonio Damasio), quienes analizan la posibilidad de comprender la inteligencia humana como una “emergencia” de la necesidad corporal y cerebral, para sobrevivir a condiciones cada vez más complejas a lo largo de la evolución humana. Entonces, aceptar la “emergencia” del intelecto repugnaría a la razón, pues rompe el ordenamiento de lo inferior a lo superior.⁷¹ García López dirá con certeza que, en contra de todo materialismo, santo Tomás adhiere con solidez a la subordinación del cuerpo al alma, pero dejando muy en claro que el cuerpo no es accidental para ésta, sino que ambos se necesitan mutuamente, pues el ser humano no es su alma ni su cuerpo, sino la unión substancial de ambos principios.⁷²

Spinoza, por su parte, acepta tal unidad pero niega que sea substancial. Vimos en los pasajes de *Ética* analizados, que todo cuanto existe es plenamente perfecto (pues es *expresión* inmanente –no creación transitiva– de *Deus sive natura*)

⁷⁰ DELEUZE, Gilles. *Spinoza. Filosofía práctica*. Op. cit. (45), pág. 29.

⁷¹ Cfr. GARCÍA LÓPEZ, Jesús. *Metafísica tomista. Ontología, gnoseología y teología natural*. Op. cit. (26), pp. 485-488.

⁷² Cf. *Ibid.* p. 486.

y que es natural que todo cuerpo humano tenga un correlato inteligible; luego, dicha unidad es necesariamente perfecta y viceversa; pero, como ni cuerpo ni alma son substancias, sino modos de los atributos Extensión y Pensamiento, no habrá jerarquía de uno sobre otro, sino un paralelismo; el cual, si bien no es expuesto en sus causas con plenitud por parte de Spinoza, logra reivindicar absolutamente, no sólo el cuerpo humano, sino toda la naturaleza de cara a lo inteligible (esto por la impugnación realizada en *Ética* a todo tipo de teleología natural y trascendencia). En pleno siglo XX, Deleuze fue, tal vez, el gran heredero de esta tradición “herética”, pues lleva a Spinoza a lugares insospechados, relacionándolo con la física cuántica y la neurobiología. De ese modo, Deleuze tomará la definición de los cuerpos de Spinoza y la ampliará a todo lo existente (incluso una ópera, un atardecer o un *quark* serán cuerpos, y deberán pensarse como tal), pues toda materia poseería su propio principio de movimiento y reposo (*phýsis*, diría Aristóteles) y se configuraría inmanentemente a sí misma, con vistas a *expresarse* cada vez con más potencia vital. Acá Dios, forma, finalidad y trascendencia, como conceptos y como nombres, se abolen completamente, sólo habría Naturaleza material o territorios espacio-temporales, existenciales y *autopoieticos*.⁷³

De lo arriba enunciado, podemos concluir lo siguiente: a pesar de que santo Tomás y Spinoza se oponen –respecto a la temáticas del cuerpo y el alma–, en las nociones de trascendencia e inmanencia, finalidad y eficiencia, hilemorfismo y materialismo, y perfección relativa y perfección absoluta; ambos coinciden en que lo real o la naturaleza tiene perfección. Esto da pie para que ambos, contra el espiritualismo, aboguen por postular la necesidad ontológica (1) de la unidad del cuerpo y el alma racional, (2) así como la del rol del cuerpo en esa dinámica. Son estos dos puntos los que, creemos, ayudarían a evitar (1) el reduccionismo material del *fisicalismo* neurobiológico duro, y (2) la supeditación “dictatorial” de lo corporal a lo racional de cierto tomismo y de otras posturas “intelectuales” de corte “New Age” o espiritualistas, que avasallan lo corporal, no tanto a lo racional, sino a lo no tangible, a un pensar “vacío”.⁷⁴ Proponemos, entonces, una actualización de santo Tomás y Spinoza, distinguiendo sus

⁷³ Cf. DELEUZE, Gilles. *Spinoza: filosofía práctica*. Op. cit. (45), pp. 148-155; Cf. DELEUZE, Gilles., Guattari, Félix. *Mil Mesetas*, Pre-Textos, Valencia, 2004, pp. 258-264.

⁷⁴ Así, tenemos el esoterismo, la meditación trascendental, las sanaciones mágicas, la adivinación, etc.

oposiciones y armonizando sus convergencias, para así subsanar fisuras de propuestas que, como cierto tomismo o el *fisicalismo* duro, son derivaciones lógicas del Aquinate o del filósofo judío. Pero también creemos que, mediante este procedimiento, podemos fortalecer a ambos autores entre sí. En ese sentido, y en lo estrictamente ontológico, a pesar de que tergiversáramos el sustrato católico cristiano (en santo Tomás) y el paralelismo de los atributos substanciales (en Spinoza), recomendamos, como complemento al presente artículo, estudiar la posibilidad de aunar una visión hilemórfica de lo existente con una inmanencia de la naturaleza; es decir, retomar a Aristóteles para actualizar los puntos fuertes, respecto al problema del cuerpo y su relación con el alma, de las filosofías aquí analizadas.

Bibliografía

- ARAYA VEGA, Eval. “Esencia de la naturaleza humana según Santo Tomas de Aquino”, en *Revista de Filosofía Universidad Costa Rica*, XXIX (69, 1991), págs. 89-95.
- ARISTÓTELES, *De Anima*. Introducción y notas de Edwin Wallace, Cambridge University Press, Cambridge, 1882.
- BEORLEGUI, Carlos. *Los emergentismos sistémicos: un modelo fructífero para el problema mente-cuerpo*. Disponible en <http://www.upcomillas.es/webcorporativo/Centros/catedras/ctr/documentos/BeorleguiEMERGENTISMOSo6.pdf> Consultado 12-07-2013.
- BEUCHOT, Mauricio. *Conocimiento, realidad y acción en santo Tomas de Aquino*. Editorial San Esteban, Salamanca, 2008.
- DELEUZE, Gilles. *Spinoza: filosofía práctica*. Tusquets, Barcelona, 2009.
- DÍAZ, Santiago. “Spinoza y el cuerpo”, en *A Parte Rei. Revista de Filosofía*, n° 65 (septiembre, 2009), págs. 1-14. Disponible en <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/diaz65.pdf> Consultado 25-04-2013.
- FILIPPI, Silvana. “El alma unida al cuerpo es más semejante a Dios: Reflexiones sobre el rol de la corporeidad en la antropología tomista”, en *Enfoques* [online], n.2, vol. 24 (2012), págs. 53-62. Disponible en: http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1669-27212012000200004&lng=es&nrm=iso Consultado 20-06-2013.
- GARCÍA LÓPEZ, Jesús. *Metafísica tomista. Ontología, gnoseología y teología natural*. EUNSA, Pamplona, 2001.
- MARTÍNEZ Barrera, Jorge. “Alma, cuerpo y mente: Santo Tomás y algunos contemporáneos”, *Sapientia*, vol. 67, (2011), pp. 235-258. Disponible en <http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/revistas/alma-cuerpo-mente-santo-tomas.pdf> Consultado 10-05-2013.
- PLATÓN. *Obras completas*, Edición de Patricio de Azcárate, tomo 2 y 6, Madrid, 1871-72.
- SPINOZA, Baruch. *Ética demostrada según el orden geométrico*. Traducción, introducción y notas de Vidal Peña. Editora Nacional, Madrid, 1984.

- TOMÁS DE AQUINO, *De potentia Dei, Cuestiones 1 y 2*, en *Cuadernos de Anuario Filosófico*, Publicaciones de la Universidad de Navarra, n° 124 (2001), Pamplona.
- _____ *De potentia Dei, 5. La conservación*, en *Cuadernos de Anuario Filosófico*, Publicaciones de la Universidad de Navarra, n° 184 (2005), Pamplona.
- _____ *Summa contra gentiles*, Hanover House, New York, 1955-57
- _____ *Suma de Teología*, BAC, Madrid, 2001.

La filosofía de juventud en Nietzsche como crítica a la fragmentación de los saberes.

Sebastián León
Universidad de Chile

Resumen:

El presente trabajo tiene por objetivo establecer algunas relaciones conceptuales entre el pensamiento del joven Nietzsche, el clasicismo neo-humanista de Friedrich Schiller, así como del romanticismo temprano, representado por la figura de Friedrich Schlegel. Una vez establecidas las relaciones, aparecerán distancias y giros del pensamiento de Nietzsche con respecto a aquellas influencias. Luego, gracias al diagnóstico del cual se hace responsable Nietzsche como <<médico de la cultura>>, dichas influencias se aúnan en la síntesis de la filología en tanto filosofía, así como en la importancia del futuro en el carácter intempestivo.

Palabras claves: filosofía, ciencia, filología, crítica, integración.

Abstract::

The present work have for object to establish some conceptual relations between the thought of the young Nietzsche, the classicism neo-humanist of Friedrich Schiller, and the early romanticism, represented for the figure of Friedrich Schlegel. Once established the relations, will appear some distances and turns of the young Nietzsche`s thought about those influences. Then, thanks to the diagnosis of which is responsible Nietzsche as a <<doctor of culture>>, these influences come together in the synthesis of the philology as a philosophy and the importance of the future like an inopportune character.

Keywords: art, philosophy, science, philology, critique, integration.

I. Nociones del romanticismo alemán

Nietzsche es un filósofo para todos y para nadie. Para todos porque su obra está al alcance de quien se interese por aquellos títulos tan estridentes inclusive para nuestro tiempo. Para nadie porque su lectura puede engañar a quienes vean en ella simples mensajes rebosantes de fuerza y rebeldía. Nietzsche es un filósofo que exige dedicación, reflexión, así como llevar al límite el pensamiento en todos sus ámbitos.

Al leer tranquilo y sin prisas, dentro de los márgenes de las posibilidades, comienzan a mostrarse, en particular en la filosofía de su juventud, un sinfín de personalidades de los más diversos saberes de la cultura. En su mayoría son personajes que van desde la filosofía a la ciencia y de la ciencia al arte, los cuales sin duda marcaron una fuerte influencia para el pensamiento del joven filólogo. Considerando lo dicho anteriormente, dos serán las influencias más claras en el pensamiento de un Nietzsche joven: por un lado, la filosofía del clasicismo neo humanista, de la cual destacaremos la figura de Friedrich Schiller; y, por otro lado, la filosofía del romanticismo temprano alemán, de la que haremos mención a Friedrich Schlegel. Ambas influencias serán claves para el desarrollo de una nueva actitud frente a la filología académica por parte de Nietzsche y, por lo tanto, nos permitirán comprender los fundamentos, que muchas veces permanecen ocultos, en relación al diagnóstico y a la crítica tanto de la filología clásica como de la cultura de la modernidad.

1.1. Hacia una educación estética del hombre

En términos amplios, Friedrich Schiller propondrá al arte, en particular, a la reflexión estética, como método de enseñanza del individuo. Esta educación estética participará como un enlace entre aquello que ha sido fragmentado en el individuo de la modernidad, es decir, entre la sensibilidad y la razón. Por añadidura, la integración del individuo representa también una nueva concepción del Estado, así como la renovación de una cultura alemana y, en general, de la cultura occidental.

Para llevar a cabo la tarea de integración del individuo y al mismo tiempo de armonización de la cultura y la sociedad, el arte, o, más bien, la teoría estética, tuvo que escindirse del discurso científico imperante de la época y conformarse como un saber independiente y autónomo:

La consolidación de la estética como disciplina autónoma (en cuanto ciencia o epistemología *sui generis*) se corresponde con la consideración del arte como un hecho autónomo: el arte deviene autónomo en el seno de la reflexión estética porque aquello que da origen a esa reflexión no es sino la pérdida de la función o del valor del arte en el seno de la sociedad ilustrada¹.

La teoría estética, por lo tanto, representa para el hombre moderno una emancipación de aquello que se conoce como la <<tiranía de la razón>>, cuya consecuencia será la irrupción de lo sensible dentro del marco de esta tiranía, generando de este modo, un diálogo de compatibilidad y armonización entre ambos.

En síntesis, la autonomía del arte permite que éste pase a ser parte de una reflexión filosófica ajena al saber monopólico de las ciencias; así como también deviene crítica del proceso de enajenación del individuo con respecto a su carácter social.

La teoría estética de Schiller se contextualiza en años posteriores a la revolución francesa, en particular, en el período del terror liderado por Maximilien Robespierre. Por eso es que arremete contra la tiranía de la razón, representada en la barbarie de su cultura. “El hombre se refleja en sus hechos, y ¡qué espectáculo nos ofrece el drama de nuestro tiempo! Por un lado salvajismo, por el otro apatía: ¡los dos casos extremos de la decadencia humana, y ambos presentes en una misma época!”².

¹ SCHILLER, Friedrich, *cartas sobre la educación estética del hombre*, (trad. Jaime Feijóo, Anthropos Editorial, Rubí, 1999), p. XI

² SCHILLER, Friedrich, Op.cit. (1) p. 137

Por esta razón es que Schiller fija su mirada en la Antigüedad clásica, puesto que en ellos se ven los valores ejemplares que deben ser propagados por medio de la formación, es decir, de la *Bildung*. Estos valores deben ser imitados, para así tener la oportunidad de renacer la cultura griega dentro de la modernidad de la cultura alemana.

La importancia de los griegos a diferencia de los modernos, es que estos no poseían campos de acción diferenciados entre la sensibilidad y el espíritu, porque no había alguna discrepancia que los conllevará a separarse de manera hostil y a delimitar, cada uno, su territorio³. “La poesía no coqueteaba aún con el ingenio, y la especulación filosófica todavía no se había envilecido con sofismas”⁴. Esto tenía como consecuencia que “poesía y filosofía podían intercambiar sus funciones, porque ambas, cada una su manera, hacían honor a la verdad”⁵.

1.2. Ideal de síntesis en el romanticismo de F.Schlegel

En cambio, para la filosofía de Friedrich Schlegel, el arte no sólo es un medio de unión de lo sensible con lo racional, sino también es un medio de enlace con la ciencia, y por lo tanto, es la integración no sólo de las facultades del hombre, sino que también de los saberes. Esta integración se verá representada por el ideal de síntesis de la filosofía y la poesía.

Uno de los motores esenciales de la filosofía romántica tiene relación con el anhelo de lo infinito. La infinitud en el romanticismo temprano se presenta como un deseo o un *anhelo* de experimentar la realidad más allá de la condición de lo finito⁶. Así por ejemplo, la actitud filosófica del concepto de lo infinito no se adhiere a ningún sistema que resulte ser el término de la reflexión:

³ Cf. SCHILLER, Friedrich, Op.cit. (1) p. 143

⁴ SCHILLER, Friedrich, Op.cit. (1) p. 143

⁵ SCHILLER, Friedrich, Op.cit. (1) p. 143

⁶ Cf. PORTALES, Gonzalo, *poética de la infinitud: ensayos sobre el romanticismo alemán*, (Ediciones Intemperie/Palinodia, Santiago, 2005), p. 341

En efecto, Schlegel insiste reiteradamente en mostrar, precisamente, la interminabilidad y, por lo tanto, también la necesaria apertura de cualquier intento filosófico, renunciando así a toda pretensión sistemática. No se trata, empero, de una mera resignación frente a la imposibilidad de un pensar *concluyente*, sino más bien de indicar el carácter reduccionista del pensamiento *especulativo*⁷.

Por consiguiente, el concepto de la infinitud en el romanticismo temprano es el anhelo de no dejar apresar ni reducir la reflexión, la consciencia, el mundo, en límites cognitivos expresados por reglas y leyes científicas. A causa de esta crítica resulta que el romanticismo temprano se opone al “comportamiento explicativo de una racionalidad que no puede evitar eliminar toda aquella alteridad que no exprese directamente un sentido factible de ser traducido a proposiciones de carácter científico”⁸.

La actitud y el anhelo de lo incomprensible y de lo infinito tanto del mundo, como del ser humano, salvan a éste del sin sentido del mero dato, de la cifra, es decir, del exceso de positivismo reclamado, posteriormente, por Nietzsche contra la filología clásica.

Schlegel valora tanto la poesía como la filosofía en que ambas “son una parte necesaria de la vida y son el espíritu y el alma de la humanidad”⁹. Ambos saberes permiten que el ser del hombre se active y se haga consciente de su totalidad, puesto que “la verdadera esencia de la vida humana reside en la totalidad, la plenitud y la libre actividad de todas sus potencias”¹⁰.

En particular, lo característico de la poesía en relación a lo dicho anteriormente, radica en su capacidad para completar la insuficiencia de la filosofía en la tarea de representar lo infinito. Sólo de ese modo de

⁷ PORTALES, Gonzalo, Op.cit. (6) p. 343

⁸ PORTALES, Gonzalo, Op.cit. (6) p. 344

⁹ SCHLEGEL, FRIEDRICH, *poesía y filosofía*, (trad. Diego Sánchez Meca y Anabel Rábade Obradó, Alianza Editorial, Madrid, 1994), p. 82

¹⁰ SCHLEGEL, Friedrich, Op.cit. (9) p. 81

compenetración, la filosofía, junto a su carácter organizativo, puede representar, o, pensar, la unidad infinita como una infinita pluralidad. De esto resulta que ambas son indivisibles, siempre vinculadas, pero rara vez juntas.

Por otra parte, la característica esencial de la filosofía en Schlegel es que ella cultiva la facultad del entendimiento. Esta es la facultad de los pensamientos, y para Schlegel “un pensamiento es una representación que subsiste perfectamente por sí misma, se halla totalmente formada y es completa e infinita dentro de sus límites; es lo más divino que hay en el espíritu humano”¹¹. De esta manera la filosofía es infinita y no puede consumarse. Además de que por medio del pensamiento, lo exterior se transforma en posibilidad y, por consiguiente, se obtiene una cierta libertad con respecto a cómo debe ser pensado y experimentado lo que se nos presenta. Por ende, la reflexión “no compite para conquistar una verdad última e inamovible, sino que se propone como experiencia paradójica de la verdad abierta a la dimensión imaginaria de lo posible”¹². En este sentido, la filosofía otorga al discurso científico una capacidad de juzgar, de valorar y criticar.

Sin embargo, sólo se hace posible el ideal de integración cuando se deja que la poesía actúe libremente a través de los campos de la filosofía. Sólo así se hace efectiva la formación de una alianza que acometa contra la maquinización del mundo, igualmente contra la fragmentación del individuo. Dado que es esencial en la poesía, como ideal de una poesía universal, unir los saberes tanto poéticos como filosóficos. En este sentido:

A través del espíritu de la poesía ha de enlazarse todo con todo, han de superarse los límites y las especializaciones entre las diversas actividades espirituales, según acaece cuando la filosofía, la crítica y la ciencia misma se convierten en elementos de la poesía; debe eliminarse

¹¹ SCHLEGEL, Friedrich, Op.cit. (9) p. 86

¹² SCHLEGEL, Friedrich, Op.cit. (9) pp. 12-13

además la separación entre la lógica de la vida y del trabajo cotidianos y las restantes actividades libres y creadoras del espíritu¹³.

II. Nietzsche y el romanticismo

2.1. Distanciamiento de la formación clásica o *Bildung*

Tomando en cuenta lo mencionado anteriormente se hace posible conectar, así como también hacer dialogar esos pensamientos de la tradición filosófica alemana con la filosofía de juventud de Nietzsche. Diálogo que no está exento de compatibilidades pero también de distancias.

La influencia de Schiller se hace presente en la importancia valorativa del mundo griego. Nietzsche asume esta importancia pero critica el modo de acceder por parte de la filología académica a la antigüedad clásica. En particular, en que este retroceso temporal ha perdido su carácter estético y, por lo tanto, congela la antigüedad en un mero dato de investigación. La distancia o el <<giro copernicano>> de Nietzsche en relación a la filosofía clásica de Schiller tiene que ver en que éste no comparte la idea de continuar la cultura griega en los tiempos modernos, puesto que existe una incompatibilidad en los valores. El fracaso del modelo educativo que intenta imponerse por medio de la *Bildung* clásica, se debe a que el ideal estético de los clásicos neo-humanistas es postergado y olvidado por el avance crítico-positivo de la filología. La ciencia, por lo tanto, reduce el espíritu de la cultura griega en meras tareas técnicas y mecánicas¹⁴.

Por el contrario a lo que suponía el ideal de formación clásica o *Bildung*, Nietzsche se sirve del pasado como de una herramienta de crítica de su presente. Para él la filología debe ser el intento por comprender el presente a partir del horizonte del pasado y con vistas al futuro

¹³ SAFRANSKI, Rüdiger, *romanticismo: una odisea del espíritu alemán*, (trad. Raúl Gabás, Tusquets Editores, Buenos Aires, 2012), p. 56

¹⁴ Cf. NIETZSCHE, Friedrich, *escritos filológicos*, (Editorial Tecnos, Madrid, 2013), II, pp. 22-23

(<<antinomía de la filología>>). “Nietzsche intenta reproponer la clasicidad del hombre griego, que no aspira a imposibles imitaciones, sino que trata de poner a fuerza formadora del antiguo ideal al servicio de la construcción del futuro”¹⁵.

En otras palabras, Nietzsche se piensa como un escéptico con respecto a los ideales filológicos, sobre todo en la idea de poder reconstruir y comprender, a partir del positivismo histórico, el pasado en su forma original¹⁶.

Nietzsche opina que no es posible conocer la Antigüedad como tal, sino sólo los ideales que sobre ella se proyectan desde una modernidad que se imagina, a la medida de sí misma, una Antigüedad [...] De modo que la Antigüedad clásica existe siempre para nosotros, los modernos, sólo en la forma de una negación. Por ello, lo que un análisis inteligente de los escritos filológicos de Nietzsche descubre no sólo la mayor o menor destreza en el ejercicio de unos métodos más o menos consagrados de una disciplina, sino también, y sobre todo, la práctica de una crítica cultural realizada desde determinadas apreciaciones sobre la situación de la cultura moderna¹⁷.

Por consiguiente, resulta que Nietzsche se distancia de ese ideal de hacer posible compatibilizar las condiciones culturales de la Antigüedad con las de la modernidad, y más bien, la investigación filológica que emprende tiene que ver con contrastar los valores de ambas culturas, puesto que sólo así se hace posible una crítica de su presente. “Conocer, pues, a los griegos, no filológica, sino filosóficamente, lo que implica a la vez juzgarlos y superarlos en el marco de una confrontación entre la cultura antigua y la nuestra. Lo propio del filósofo es la valoración”¹⁸.

¹⁵ NIETZSCHE, Friedrich, Op.cit. (14) p. 39

¹⁶ Cf. NIETZSCHE, Friedrich, Op.cit. (14) p. 19

¹⁷ NIETZSCHE, Friedrich, Op.cit. (14) p. 19

¹⁸ NIETZSCHE, Friedrich, Op.cit. (14) p. 33

2.2. Crítica al optimismo científico

La especialización de las ciencias, que tiene como consecuencia el carácter de una filología mecanizante y reductiva, conlleva a que a las ciencias sean inútiles con respecto a los problemas más bien espirituales del ser humano.

La mayor parte de los filólogos son obreros al servicio de la ciencia. Es menor la inclinación a abrazar una totalidad más amplia o a poner sobre el mundo nuevos puntos de vista. La mayoría trabaja con laboriosa tenacidad en un pequeño tornillo. Se contentan con ser maestros en este reducidísimo ámbito, mientras en las demás cuestiones, incluso de su ciencia y con mayor razón de la filosofía, pertenecen al *vulgus*¹⁹.

Por esta razón surge en Nietzsche, al igual como lo veíamos en Schlegel, un ideal de síntesis y unidad con respecto a la filología, la filosofía y el arte. Sánchez Meca (2010) señala que este ideal, al igual que para los románticos, surge como diagnóstico de una época moderna basado en la fragmentación y el asilamiento del individuo, así como también de una concepción, ya previa por parte de Nietzsche, en su concepción de la filología. Por una parte, “hay que admitir abiertamente que la filología vive de préstamos de varias ciencias, y es como una poción mágica extraída de extraños jugos, metales y huesos”²⁰. Además que “oculta en sí misma un imperativo artístico en el plano estético y ético, que contrasta obstinadamente con la actitud puramente científica”²¹.

Al mismo tiempo, Nietzsche está ejerciendo una crítica directa al optimismo científico inaugurado por Sócrates, actitud imperante en las épocas donde ha imperado el reino de las ciencias:

Nietzsche desenmascara las ilusiones que genera la excesiva confianza en las posibilidades de la razón y de la técnica, identificados

¹⁹ NIETZSCHE, Friedrich, *fragmentos póstumos (1869-1874)*, (Editorial Tecnos, Madrid, 2010), I, Fr. 52 [30].

²⁰ NIETZSCHE, Friedrich, Op.cit. (14) p. 219

²¹ Ibid.

como remedios universales de todos los males, lo que expresa la debilidad de una humanidad que no es capaz de soportar los aspectos duros y desagradables de la vida, y sueña con una especie de paraíso del confort y de la comodidad en el que descansar sin sufrir ningún tipo de molestias²².

Es por esta razón que se hace necesario el talante filosófico en la filología, en particular, los valores filosóficos de una cultura griega, así como de una filología que:

Debía asumir la pretensión de <<recuperar>> un modelo a imitar, un camino que abriera posibilidades de futuro frente a la decadencia contemporánea. Una conciencia de *decadencia* que, por otra parte, caía simultáneamente en una peligrosa e ilusa sacralización del presente²³.

En esta dirección va dirigida la crítica de la modernidad, puesto que ella, debido al incesante progreso de la ciencia, así como al optimismo de la cultura ante este progreso, se ha eliminado la posibilidad de la autosuperación y elevación personal. El individuo se ha homogenizado a favor de intereses Estatales y económicos, cuyo medio más efectivo ha sido y es la ciencia: “¡La ciencia debe mostrar hoy su utilidad! Se ha convertido en una nodriza al servicio del egoísmo: el Estado y la sociedad la han tomado a su servicio, para explotarla según *sus* fines”²⁴. Por eso es que se hace urgente una cultura de las diferencias y de las perspectivas, es decir, una cultura en donde coexistan de forma armoniosa diversos valores y formas de vida, escindiendo a ésta del apresamiento de la ley científica.

Tal cultura sólo podría ser aquella que, en vez de estar presidida por la búsqueda de la seguridad en la permanencia inamovible de un orden determinado de cosas, aceptará en serio el cambio y el devenir, viendo en

²² NIETZSCHE, Friedrich, Op.cit. (19) p. 29

²³ CANO, Germán, *Nietzsche y la crítica de la modernidad*, (Editorial Biblioteca Nueva, Madrid, 2001), 42

²⁴ NIETZSCHE, Friedrich, Op.cit. (19) Fr.19 [69]

esta transformación la condición fundamental de su propio autocrecimiento²⁵.

2.3. Ideal de síntesis

Para llevar a cabo la renovación de la cultura en vistas a un futuro, se hace necesaria la síntesis de la filología, y es esta necesidad en donde encontramos en cierta medida la influencia de la síntesis de poesía y filosofía inaugurada por Schlegel.

De entre los filólogos de este período, Nietzsche fija su atención, sobre todo, en Friedrich Schlegel y en su idea de elevar el saber filológico a la filosofía para hacer que se complete con ella. De esta idea parte la insistencia de Nietzsche en una <<preparación filosófica para la filología>> que resuelva el problema de su dispersión. El cumplimiento filosófico de la filología- reivindicando el primado de la hermenéutica con la que lograr una visión filosófica de la totalidad- tendría, en este sentido, como finalidad hacer efectiva la importancia de la síntesis frente al auge de las prácticas puramente analíticas²⁶.

No obstante, Schlegel pretendía hacer surgir nuevamente al mito como una comprensión de la realidad. Éste sería el carácter de la antigüedad en términos teóricos, que se uniría a lo práctico de la modernidad, representado por el idealismo. Schlegel, al respecto, señala que “la remota antigüedad llegará a estar viva de nuevo, y en signos premonitorios el futuro más lejano de la cultura”²⁷. Sin embargo, Nietzsche no piensa el ideal de síntesis en relación al mito como teoría, sino sólo como surgimiento de lo estético de éste, es decir, el mito y el arte como uno solo para la integración en los campos filológicos. Para Nietzsche “no será ni la construcción de nuevos mitos ni la necesidad de estudiar de un modo determinado la mitología antigua, sino la posibilidad

²⁵ NIETZSCHE, Friedrich, Op.cit. (19) pp. 23-24

²⁶ NIETZSCHE, Friedrich, Op.cit. (14) p. 25

²⁷ SCHLEGEL, Friedrich, Op.cit. (9) p. 120

de una comprensión y un retorno estético al mito”²⁸. Uno de los ejemplos claves para esta nueva comprensión del mito, que lo distanciara del precepto teórico del romanticismo de Schlegel, lo encontramos en su obra capital *El nacimiento de la tragedia*. En esta obra está presente la meta de la nueva filología, es decir,

La meta de la filología no ha de limitarse a la explicación científicamente más lograda de la dimensión mítica presente en las manifestaciones culturales griegas, sino que ha de reencontrarla, conectar con ella y apropiársela como fuente natural de la que brota la creatividad necesaria para revitalizar la época moderna²⁹.

La tragedia griega, y la importancia de lo estético, no sólo marcan una diferencia con la importancia de la <<mitología de la razón>> en Schlegel y posteriormente en otros románticos, sino es una reconfirmación del distanciamiento con el clasicismo, y su idealización del mundo helénico.

La síntesis de la filología con la filosofía y el arte se transforma en la cura del diagnóstico y crítica contra la filología académica. Es una cura que se hace indispensable ante el deterioro del valor de la vida:

La historia y las ciencias naturales fueron necesarias frente a la Edad Media: el saber frente a la fe. Nosotros dirigimos hoy el *arte* contra el saber: ¡vuelta a la vida! ¡Refrenamiento del impulso de conocimiento! ¡Fortalecimiento de los instintos morales y estéticos!³⁰

Por esta razón la filosofía del futuro es una propedéutica tanto para los problemas de las ciencias como de la vida. Así por ejemplo la filosofía junto al arte activarían para el pensamiento filológico lo vital de los antiguos, es decir, por sobre el mero acontecimiento, o por sobre la teoría, hacer resaltar la personalidad. Esto se debe a que el estudio de la

²⁸ NIETZSCHE, Friedrich, Op.cit (14) p. 26

²⁹ Ibid.

³⁰ NIETZSCHE, Friedrich, Op.cit. (19) Fr. 19 [38]

antigüedad padece de un exceso de historicismo, es decir, de aquel conocimiento histórico que aleja el propio hecho o acontecimiento de la vida de quien lo estudia y, que por lo tanto, lo analiza como algo fuera de sí, dejando en su persona no más que un mero saber, más no un sentir, o un saber que le motive a la acción.

Por eso es que para Nietzsche se hace necesario hacer notar la personalidad de los antiguos como ejemplo y reflejo de los arquetipos modernos. Al respecto, Nietzsche señala que: “Para nosotros vale solamente el criterio estético: lo grande tiene derecho a ser investigado históricamente, pero no mediante una descripción icónica, sino productiva y estimulante. Dejemos en paz a las tumbas: pero apoderémonos de lo eternamente vivo”³¹.

Gracias a lo anterior podemos comprender la razón por la cual Nietzsche resalta la importancia de los pre-socráticos en el estudio filológico, puesto que estos representan aquellos valores de unidad y solidaridad en las sociedades modernas, que han perdido de significado a favor de problemas superfluos de la ciencia. En particular, los filósofos del amanecer son importantes para la cultura moderna en tanto se cuestionaron preguntas eternas de la humanidad: “Aquellos filósofos griegos superaron el espíritu del tiempo para comprender los sentimientos del espíritu heleno: ellos expresan la necesidad de solucionar los problemas eternos”³².

En la conferencia *Homero y la filología clásica*, pronunciada por Nietzsche en la Universidad de Basilea, como lección inaugural de su docencia, podemos testificar claramente su ideal de síntesis, la cual se hace necesaria al tener en cuenta que la filología no sólo cumple un rol científico, sino también pedagógico. En este sentido la filología puede ser considerada:

³¹ NIETZSCHE, Friedrich, Op.cit. (19) Fr. 19 [37]

³² NIETZSCHE, Friedrich, Op.cit. (19) Fr. 19 [9]

Como un poco de historia, un poco de ciencia natural y un poco de estética: historia, en la medida en que quiere comprender, en imágenes siempre nuevas, las manifestaciones de determinadas individualidades populares, capatar la ley que domina en el flujo de los fenómenos; ciencia natural, en cuanto que trata de indagar en el instinto más profundo del hombre, el instinto del lenguaje; finalmente estética, porque partiendo del ámbito de lo antiguo, estudia la llamada Antigüedad <<clásica>> con la pretensión y la intención de desenterrar un mundo ideal sepultado, y de presentar al mundo actual el espejo de lo clásico, de lo eternamente ejemplar³³.

Sólo por medio de la síntesis de la filología con el arte y la filosofía, la vida se hace digna de ser vivida y conocida al mismo tiempo, sin desfavorecer lo uno a favor de lo otro. Si esta síntesis no se lleva a cabo, la ciencia pierde todo su sentido, y el hombre científico se transforma en un esclavo de su propio quehacer. Al respecto en la primera intempestiva *David Strauss, el confesor y el escritor*, Nietzsche afirma que:

Todas las ciencias son instrumentos inútiles, tan pronto como el hombre procede con ellas como con labores dictadas por la necesidad y la indigencia. La cultura es posible sin esta ciencia vuestra; como lo desmostraron los griegos. Una mera curiosidad no es digna de tan orgulloso nombre. Si no sabéis mezclar con vuestra vida científica la dosis correspondiente y contraria de dura experiencia, filosofía y arte, entonces seréis tan indignos de la cultura como incapaces de ella³⁴.

III. Nietzsche como <<médico de la cultura>>

Nietzsche pretendía cargar sobre sus hombros el problema realmente importante, el cultural. El problema de los valores. Al mismo tiempo, asume conscientemente esa extemporaneidad a la que era condenada toda

³³ NIETZSCHE, Friedrich, Op.cit. (14) p. 220

³⁴ NIETZSCHE, Friedrich, Op.cit. (19) Fr. 28 [1]

posible crítica de lo existente por parte de un presente *absoluto* regido por el valor del progreso y el dominio científico³⁵.

Nietzsche se hace responsable con respecto al diagnóstico de los síntomas de la decadencia de la cultura. En este sentido, el ser crítico, dentro de una cultura con exceso de positivismo, no se trata de ser un doctor que ofrece remedios ni anesteciantes para sobrevivir y aliviar el dolor de la enfermedad. El doctor intempestivo es un doctor que diagnostica pero no cura, sino que hace padecer la enfermedad para hacernos conscientes de que estamos enfermos.

El <<médico de la cultura>>, por lo menos en la época de las *Intempestivas*, no se distingue así ya por sus virtudes curativas o sedantes sino por mostrar abiertamente las heridas, las tensiones (¿dónde queda el problema del sentido de las ciencias?), agudizando e ilustrando <<desde fuera>> las contradicciones. Su deber es <<luchar>> contra esa ilusión nefasta del triunfo de la <<barbarie civilizada>>³⁶.

La intempestividad con su carácter extra-temporal reviste esta actitud de una fuerza trascendental. Nietzsche abre la posibilidad de que la realidad pueda ocurrir de otra manera, en este sentido, el futuro representa la salida y la liberación ante la ilustración radicalizada de la modernidad. Es la reflexión la que permite ironizar así como entablar una paradoja con la supuesta autosuficiencia de la <<racionalidad cognitiva>>.

El futuro, por consiguiente, representa un distanciamiento entre el pasado y el presente, tomándolo en cuenta, claramente, pero permite pensar la realidad en cómo fue, cómo es y como desearíamos que fuese.

Y lo que a este respecto podemos atrevernos a esperar del futuro es una renovación, reanimación y depuración tan general del espíritu alemán que, desde él, éstas puedan volver en cierta medida a nacer, y así, tras este volver a nacer, aparezcan a la vez como viejas y como nuevas;

³⁵ CANO, Germán, Op.cit. (23) pp. 99-100

³⁶ CANO, Germán, Op.cit. (23) p. 109

mientras que lo que principalmente pretenden ahora es ser simplemente <<modernas>>, y estar <<a la altura de los tiempos>>³⁷.

El futuro no es un temer a la realidad y alejarse de ella, ni tampoco enfrentarse al presente de forma temeraria e irracional, el futuro es ser responsable con la cultura y la sociedad que nos rodea, es descubrir que ya no podemos contemplar el mundo y filosofar sobre esa contemplación desinteresada, sino más bien representa un giro en la reflexión filosófica que se adelanta a lo que será el motivo de la filosofía de postguerra, es decir: *La filosofía debe comenzar no ya con el asombro, sino con el horror*³⁸.

³⁷ NIETZSCHE, Friedrich, *escritos de juventud*, (Editorial Tecnos, Madrid, 2011), I, p. 484

³⁸ NIETZSCHE, Friedrich, Op.cit. (37) p. 500

Bibliografía

CANO, Germán. *Nietzsche y la crítica de la modernidad*, Editorial Biblioteca Nueva, Madrid, 2001

NIETZSCHE, Friedrich. *Escritos filológicos. Volumen II*. Editorial Tecnos, Madrid, 2013

NIETZSCHE, Friedrich. *Fragmentos póstumos (1869-1874). Volumen I*. Editorial Tecnos, Madrid, 2010

NIETZSCHE, Friedrich. *Escritos de juventud. Volumen I*. Editorial Tecnos, Madrid, 2011

PORTALES, Gonzalo. *Poética de la infinitud: ensayos sobre el romanticismo alemán*, Ediciones Intemperie/Palinodia, Santiago, 2005

SAFRANSKI, Rüdiger. *Romanticismo: una odisea del espíritu alemán*, trad. Raúl Gabás, Tusquets Editores, Buenos Aires, 2012

SCHILLER, Friedrich. *Cartas sobre la educación estética del hombre*, trad. Jaime Feijóo, Anthropos Editorial, Rubí, 1999

SCHLEGEL, FRIEDRICH. *Poesía y filosofía*, trad. Diego Sánchez Meca y Anabel Rábade Obradó, Alianza a Editorial, Madrid, 1994

