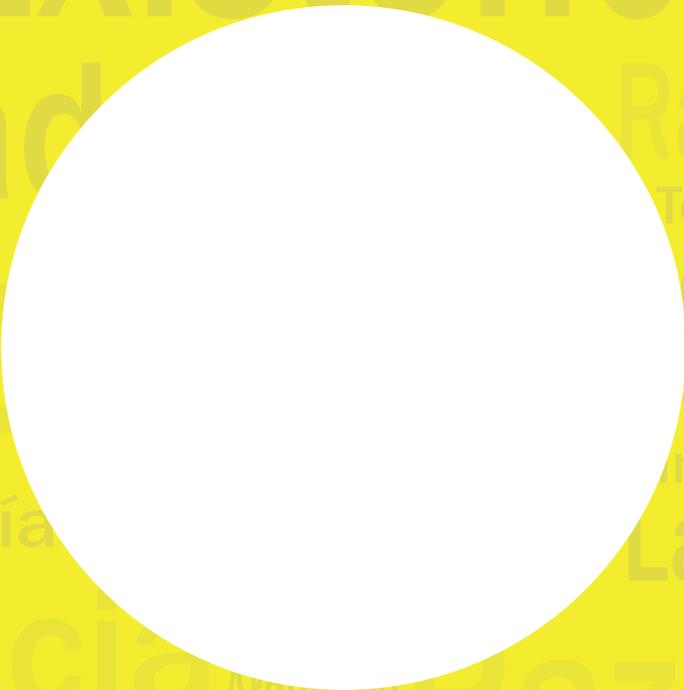


Revista de sociales

Edición Nº 04 | Una publicación del Liceo Juan Ramón Jiménez | Todos los derechos reservados | Noviembre de 2014

PERSPECTIVAS

Justicia Existencia
Absolutesz
Sociedad Rawls
Totalidad
Paz espíritu
Jung
Crítica Mitología Infinitud
Lazos
Conciencia Arqueipo Razón
Fuerza Hegel Ideas Finitud
Gadamer Conceptos
Individuo Derechos
Pensamiento





Edición N ° 4
Noviembre de 2014

DIRECTOR
Jorge Rincón

DIAGRAMACIÓN
Laura Rincón

COMITÉ EDITORIAL
Marco Arenas
Federico Tovar
Manuela Fernández
Soe Sánchez
Martín Gonzáles
Jorge Rincón

FOTOGRAFÍAS
Tomadas de internet

AGRADECIMIENTOS
Leopoldo Gamba,
Área 51 publicidad y comunicación
y a todos los que contribuyeron.

PROLOGO . 7

La Justicia y su interpretación
contractual en la teoría de John Rawls . 8
Martín González

49 . Entrevista a Rüdiger Safranski

Los límites de la razón: un diálogo
entre Jung y Gadamer . 19
Federico Jovar

55 . Cuando lo real es insuficiente
Daniela Sánchez
Paola Andrea Rojas

VIDA Y RECONOCIMIENTO
EN LA FENOMENOLOGÍA DEL
ESPÍRITU DE HEGEL . 33
Jorge Rincón

59 . La mitología como estrategia
de conquista
Sara Lucía Cerero
Santiago Rodríguez

CONTENIDO



Hacer el prólogo de una publicación que, como esta, recoge tal diversidad de pensamientos e intereses, no es tarea fácil. El que lo escribe, en el mejor de los casos, puede dejar aspectos importantes sin considerar, lo que limita desde el principio la perspectiva con la que el lector desprevenido se acerca a la obra; en el peor, puede que la imagen producida si acaso de lugar para que el lector se reconozca en el contenido del texto, satisfaciendo el deseo legítimo de encontrar lo que se le había prometido. A partir de esta dificultad, que se antoja inevitable, quizá lo más conveniente sea dibujar los trazos generales que animan el propósito del texto y evocan un espíritu todavía ávido de saber y curiosidad.

Fieles al propósito que motivó la inauguración de una publicación semejante, en la cuarta edición de la revista hemos hecho todo lo posible por incluir textos de los estudiantes que no agoten su contenido en el tratamiento sistemático y en la elaboración filosófica de los problemas. Por eso son tan sugerentes las presentaciones de los estudiantes de grado once que incluimos en la parte final de este número de la revista, ya que, desde distintas perspectivas, hacen posible una aproximación a la realidad en la que la razón y el pensamiento lógico (que –al decir de Nietzsche– gobernaron la autocomprensión de la filosofía desde los griegos) no son la última palabra. Desde luego, siempre existirá la tentación de mantener un orden del discurso en el que las jerarquías y la exclusión de los saberes (de algunas formas de saber) tiendan a permanecer, pero desde la vitalidad que emana de estos escritos, tal vez aprendamos a reconocer en el mito una fuente inagotable de nuevas y variadas formas de percibir y de comprender el mundo.

Una situación diferente se presenta con los tres primeros ensayos de esta edición, ya que difícilmente

pueden conformar una unidad perfecta de sentido. De hecho, obedecen a intereses muy disímiles. A partir de las críticas razonables que se le hacen al modelo político utilitarista, el primer ensayo expone de manera clara y rigurosa la “Teoría de la Justicia” del filósofo estadounidense John Rawls y se esfuerza por demostrar la plausibilidad que tiene frente a otros modelos políticos. Entre tanto, y pese a que la comparación (según el autor) “no parece tener un móvil definido”, el segundo texto explora algunos lazos o posibles puntos de contacto entre la hermenéutica gadameriana y el psicoanálisis junguiano. El mérito del autor consiste en mostrar la similar concepción de hombre que existe entre ambos autores, a partir de una llamativa exposición de las nociones de “eficacia histórica” en Gadamer y de “arquetipo” en Jung. El tercero se apoya en algunos puntos neurálgicos del eje argumentativo de la importante obra Fenomenología del espíritu, del filósofo alemán G. F. Hegel, en los que es posible identificar una lectura sistemática (circular) del conocimiento, según lo entiende nuestro autor, que enfrenta las exposiciones lineales y unilaterales de la obra en cuestión. Especial atención merece la entrevista que, en la sección intermedia de la revista, algunos estudiantes de filosofía de la Universidad Javeriana realizaron al reconocido filósofo alemán Rüdiger Safranski. Pues con un lenguaje fresco y claro, el importante pensador expone sus puntos de vista con respecto a problemas de creciente interés para la comprensión del quehacer filosófico en la actualidad, tales como: la pertinencia de la filosofía, la relación entre filosofía y literatura, la relación filosofía y medios de comunicación, entre otros.

Termino agradeciendo al comité editorial de la revista y a todas las personas que directa e indirectamente han hecho posible esta publicación.

Jorge Rincón

La Justicia y su interpretación contractual en la teoría de John Rawls

Liceo Juan Ramón Jiménez
Agosto de 2014

Martín González

Introducción

En la pregunta planteada en la “XII Olimpiada Intercolegiada de Filosofía de la Pontificia Universidad Javeriana” se pedía un análisis de los conceptos de “justicia”, “verdad” y “paz”. Resulta difícil, si no imposible, concebir la paz y la sociedad desligadas de la justicia, y en especial de la justicia social¹, que nos ocupará en este escrito. La teoría planteada por el norteamericano John Rawls en su magnum opus “Teoría de la Justicia”, en la segunda mitad del siglo XX, busca rehabilitar y perfeccionar la visión contractual de la justicia, surgida durante la Ilustración y formulada por pensadores como Locke, Rosseau y Kant; el contractualismo había

quedado, según Rawls, eclipsado por la visión utilitaria. La crítica de esta última constituye uno de los ejes de su obra. Primero se harán consideraciones generales sobre lo que buscan las distintas concepciones de justicia social, pues será este un marco general para comprender la teoría; luego se expondrá la crítica al utilitarismo, sobre cuyas ruinas se asentará el planteamiento contractual: la “Justicia como Imparcialidad”, que se tratará justo después. Posteriormente se contrastarán las consecuencias de esta teoría con las del utilitarismo, en relación con el problema de la estabilidad social y la paz.

1. El término “justicia social” refiere a la justicia en la sociedad y no a la toma de decisiones en la cotidianidad. El tema de la verdad no podrá ser abordado por cuestiones de espacio.

Observaciones generales

El objeto del que se encarga la justicia social es el de la “estructura básica” de la sociedad, comprendida como el conjunto de grandes instituciones, que son esencialmente las principales disposiciones políticas, económicas y sociales. La influencia de éstas es tan magna en la vida de las personas que resulta difícil pensar en algo distinto como objeto de la justicia social. El papel de esta en la sociedad, más que importante, es protagónico, pues constituye *“la primera virtud de las instituciones sociales, como la verdad lo es de los sistemas de pensamiento. Una teoría, por muy atractiva, elocuente y concisa que sea, tiene que ser rechazada o revisada si no es verdadera; de igual modo, no importa que las leyes e instituciones estén ordenadas y sean eficientes: si son injustas han de ser reformadas o abolidas”* (Rawls, 2012, p. 17). De este modo, continúa Rawls, lo único que justifica una injusticia es que esto sea necesario para impedir otra injusticia mayor.

Rawls define sociedad como *“una asociación más o menos autosuficiente de personas que en sus relaciones reconocen ciertas reglas de conducta como obligatorias y que en su mayoría actúan de acuerdo con ellas”* (ibíd, p. 18). Una sociedad es un sistema cooperativo para sus miembros, en la medida en que las personas que la conforman obtienen ventajas y pueden desarrollar acciones que serían imposibles si no pertenecieran a ella. Ésta fue una razón para su conformación en la Historia. El que todos estén en la sociedad mejor

de lo que estarían si no hicieran parte de ella, no quiere decir, como veremos más adelante, que todos estén en una situación justa entre sí, ni que todos dispongan siempre sus acciones para un fin común. De hecho, la sociedad se caracteriza tanto por una identidad de intereses, como por un conflicto de intereses. En términos aún más sencillos: en una sociedad hay tanto intereses comunes como intereses enfrentados. Ninguna de estas dos características anula a la otra, sino que conviven y su mutua interacción hace que las sociedades sean lo que son. Por su inconmensurable influencia, los dos aspectos del funcionamiento de la sociedad que la estructura básica y los principios de justicia a través de ella deben tratar son: la asignación de derechos y deberes en las distintas instituciones y *“la distribución apropiada de los beneficios y las cargas de la cooperación social”* (ibíd, p. 19). Esto último es necesario en la medida en que el hecho de que la sociedad sea un sistema cooperativo de ventajas para sus miembros no quiere decir que todos reciban de los beneficios del trabajo colectivo una porción justa, y es de hecho el deseo de cada miembro de recibir más una característica fundamental del conflicto de intereses.

Hasta ahora no se ha tratado ninguna concepción particular de la justicia. En general, las concepciones razonables hablan de una necesidad de asignar derechos y deberes y asegurar una distribución justa de las cargas y beneficios de la producción cooperativa: lo que las diferencia es qué derechos y deberes consideran pertinentes y qué consideran una distribución justa, pudiendo haber frente a esto posturas incluso opuestas. Además, Rawls atribuye como característica común a las distintas concepciones el buscar estabilidad, eficacia, un equilibrio debido entre los intereses enfrentados y la ausencia de distinciones arbitrarias e injustificadas entre los individuos, entendiendo estas disposiciones

cada concepción de la justicia a su propio modo. Veremos ahora la concepción utilitaria, cuyo planteamiento valdría la pena desarrollar a cabalidad, pero para los fines de este escrito bastará con enunciarlo para comprender la crítica de Rawls, que, como ya dijimos, es esencial en su teoría.

Crítica al utilitarismo

Creado a finales del siglo XVIII en Inglaterra por Jeremy Bentham y desarrollado principalmente por John Stuart Mill en el siglo XIX, el utilitarismo ha sido una doctrina moral de gran importancia no sólo en la filosofía, sino también en la praxis política.

El principio fundamental del utilitarismo dice: *“cuando las instituciones más importantes de la sociedad [su estructura básica] están dispuestas de tal modo que obtienen el mayor equilibrio neto de satisfacción distribuido entre todos los individuos pertenecientes a ella, entonces [...] la sociedad es justa”* (ibíd, p. 34). Las instituciones y acciones llevadas a cabo en ellas deben velar por la obtención del mayor beneficio total, también llamado utilidad (de ahí el nombre de la teoría). Aquí no es relevante cómo están distribuidos los derechos, deberes, cargas y beneficios de la cooperación mientras el total de utilidad sea mayor. Afirmaciones del estilo *“no importa que tal sector de la sociedad esté mal si es mejor para ésta en conjunto, en total”*, son utilitaristas. La consigna de esta doctrina es buscar *“la mayor felicidad para el mayor número”*, lo

que al menos inicialmente parece completamente razonable e incluso obvio, pero no lo será tanto después de la crítica de Rawls, expuesta a continuación.

Es necesario tener en cuenta que en el utilitarismo se ha de sacrificar un bienestar por otro cuando la suma total es mayor. Esta manera de razonar es característica de los individuos con respecto a sí mismos: pueden aceptar renunciar a un bien (usualmente el placer) en

un momento dado, para más adelante obtener otro mayor. Por ejemplo puedo aceptar no comer nada antes de la cena para poder aprovecharla luego a cabalidad y obtener así un equilibrio neto de satisfacción mayor. Aunque las personas están dispuestas a hacer esta clase de cálculos con respecto a sí mismas, no hay razón para suponer que los miembros de una sociedad estén dispuestos a hacerlo y sea justo para ellos aceptarlo con respecto a otros: difícilmente sería aceptable para alguien tener que sufrir grandes penas para que el equilibrio neto, aprovechado por otros, fuera mayor. La visión utilitaria traslada un sistema de razonamiento que corresponde al individuo, a la sociedad, asumiendo erróneamente que funcionan del mismo modo, “fundiendo [en palabras de Rawls] a todas las personas en una. [...] El utilitarismo no considera seriamente la distinción entre las personas” (ibíd, p.38).

La propuesta de Rawls: la Justicia como Imparcialidad

La piedra angular de las teorías contractuales, entre las cuales la de Rawls, como dijimos, se halla, consiste en que los principios y normas que se deben aceptar son aquellos que “*personas libres y racionales interesadas en promover sus propios intereses escogerían en una situación de igualdad inicial como términos fundamentales definitorios de su asociación*” (ibíd, p.24). Nótese que el aceptar que las personas promuevan sus propios intereses acerca esta situación ideal un poco más a la realidad y deja de lado altruismos perfectos que de ser asumidos como necesarios para la sociedad harían la teoría de principio a fin irrealizable. Esta posición inicial, que aún siendo completamente hipotética

permitirá observaciones interesantes sobre la justicia, en la teoría de Rawls recibe el nombre de “posición original” e incluye las siguientes condiciones, que en conjunto se denominan “velo de la ignorancia” (la palabra “ignorancia” no designa aquí algo negativo): nadie sabe cuál ha de ser su posición social en la sociedad, ni su religión, género, raza, ni qué suerte habrá de tener en relación con las capacidades naturales, tales como la inteligencia, la fuerza, etc. La justificación de esto será ahora muy simple, pero espero que quede más clara cuando se hable del “principio de diferencia” más adelante. Si algunos de los participantes de la posición original fueran, por ejemplo, de determinada religión, propugnarían principios que los favorecieran exclusivamente a ellos sin tener en cuenta, de manera injusta, a los demás miembros de la sociedad, lo cual rompería la igualdad de la situación contractual y, con ello, habría lugar para principios arbitrarios y egoístas. En cambio si todos están tras el “velo de la ignorancia”, y no saben cuál será su posición social, racial, etc. en la sociedad, escogerán principios que sean suficientemente justos para todos, pues no se arriesgarán a resultar parte de un sector de la sociedad afligida por principios que no

La visión utilitaria traslada un sistema de razonamiento que corresponde al individuo, a la sociedad, asumiendo erróneamente que funcionan del mismo modo, “fundiendo [en palabras de Rawls] a todas las personas en una. [...] El utilitarismo no considera seriamente la distinción entre las personas”

lo favorecen. Puede resultar desconcertante la condición del velo de la ignorancia, pero hay que tener claro que su objetivo es garantizar que la posición original y por tanto los principios que en ella se escojan, no sean arbitrarios e injustos, sino imparciales, y de ahí el nombre de “Justicia como Imparcialidad”.

Rawls sostiene que, teniendo en cuenta la crítica anteriormente expuesta, en la posición original no se escogerían principios utilitarios, bajo los cuales un grupo de personas se ha de sacrificar en nombre de un equilibrio neto mayor, pues nadie estaría dispuesto en la posición original a pertenecer a este desafortunado grupo de personas. De esta forma, se habría de optar por otra concepción para definir la asignación de derechos y deberes y la distribución de cargas y beneficios de la cooperación social. Rawls propone dos principios cuya formulación va enriqueciéndose a lo largo de la obra. El primero de ellos, que corresponde a una noción más bien intuitiva pero no por ello poco firme de la justicia, dice: *“Cada persona ha de tener un derecho igual al esquema más extenso de libertades básicas que sea compatible con un esquema semejante de libertad para los demás”* (ibíd, p.67). Entre estas libertades básicas se cuentan *“la libertad política (el derecho a votar y a ser elegible para ocupar puestos públicos) y la libertad de expresión y de reunión; la libertad de conciencia y de pensamiento [...]”*; la persona debe estar libre de opresión psicológica y física, asegurándose su integridad; *“el derecho a la propiedad personal y la libertad respecto al arresto y detención arbitrarios, tal y como está definida por el concepto de estado de derecho”* (ibíd, p.61). Sería interesante ver la relación entre las libertades que menciona Rawls y los Derechos Humanos, pero no es asunto de este escrito. Inicialmente, la razón para escoger este principio apela a la razonabilidad en la posición original: ¿estaría alguien, tras el velo de la ignorancia (e incluso sin él), dispuesto

a renunciar a alguna de las libertades aquí enunciadas? El segundo principio ya no se refiere tanto a derechos y deberes en forma de libertades básicas como a la distribución de cargas y beneficios de la cooperación social. Inicialmente, dice que las disposiciones socioeconómicas deben dar lugar a una dinámica que sea para todos lo más beneficiosa posible y a la cual se pueda acceder de manera razonablemente equitativa: de haber desigualdades han de estar dispuestas con arreglo a esto. Espero que este segundo principio se entienda más claramente en los párrafos subsiguientes. Algo que ha de tenerse en cuenta es la prioridad que Rawls da al primer principio por sobre el segundo, ya que considera más fundamentales las libertades que en él se enuncian para lograr desarrollar las expectativas de vida en un marco justo.

Empero, Rawls es consciente de que a la hora del cumplimiento de los principios, y en especial del segundo, hay un obstáculo gigantesco. En las diversas sociedades las estructuras básicas dan lugar a que existan distintas posiciones sociales, y las personas nacidas en cada una de ellas tienen expectativas de vida distintas, pero no sólo “distintas”, sino mejores y peores, y quienes se hallan en las peores no pueden cumplir cabalmente el segundo principio. Esto es tan evidente que sobran los ejemplos. Por otra parte, las nociones morales más intuitivas y a mi modo de ver las más sólidas, nos dicen que en las distintas instancias del mundo sí se ha de juzgar a las personas para recompensarlas o castigarlas, esto ha de hacerse con base en sus acciones, asociadas al mérito o al demérito: nadie debe ser recompensado o castigado por actos que él no realizó, en los que no tuvo parte alguna. Incluso cuando se produce un accidente que no esté mediado por irresponsabilidad o negligencia, sino por un azar, no es correcto llamar a alguien culpable y castigarlo como si se tratase de quien actúa deliberadamente. Así pues, la

recompensa y el castigo sólo pueden corresponder al mérito o el demérito: de lo contrario se actúa injustamente. A menos que adoptemos una visión religiosa no comprobable, podemos convenir en que antes de nacer no hay mérito ni demérito. Sin embargo distintas estructuras básicas de las sociedades en la Historia permiten que haya posiciones en las que sea mejor o peor nacer, y las personas nacen en unas o en otras sin haber efectuado ningún acto meritorio o demeritorio que le dé justificación moral a esta situación. Nadie merece nacer rico o pobre, Señor o esclavo. La estructura básica de la sociedad puede magnificar o atenuar esta profunda injusticia.

El problema es más extenso aun, pues el nacer con ciertas expectativas no sólo se debe a que la estructura básica de una determinada sociedad sitúa a unas posiciones sociales mejor que a otras: las capacidades naturales con las que cada quien nace o para las cuales está mejor o peor predispuesto, tales como la fuerza, la inteligencia, el vigor, etc. definen notablemente las expectativas de vida y, sin embargo, en gran medida ninguna de ellas (como tampoco su ausencia) responden al mérito o al demérito, y por tanto no tienen justificación moral. Las expectativas de vida están a merced de azares sociales y naturales, cuyos efectos son moralmente arbitrarios. Otra noción moral intuitiva nos dice que los perjuicios inmerecidos requieren de una compensación: por ejemplo, si le cae un rayo a la casa de



un vecino, es posible que como personas morales intentemos ayudarlo de algún modo. Asimismo, la estructura básica de la sociedad debe intentar compensar los perjuicios producidos por estos azares, estas contingencias sociales y naturales que siendo moralmente arbitrarias representan un mal gigantesco para las expectativas de vida de los menos favorecidos. Nadie en la posición original se arriesgaría a llegar a pertenecer a un sector de la sociedad muy poco favorecido sin que la estructura básica estuviera dispuesta, en una buena medida, para ayudarlo. Es imposible eliminar los azares naturales: lo que debe hacerse es disponer la estructura básica de tal manera que tienda a compensar los perjuicios originados tanto por azares naturales como por sociales. Rawls denomina a esta tendencia que debe tener la estructura básica como “principio de diferencia”. A la luz de todo esto, afirmar sin más consideraciones que lo justo es que cada quien se vea beneficiado en la vida según sus capacidades, pasaría por alto el hecho de que la distribución de las capacidades no es necesariamente justa, y basar la concepción de lo justo en una configuración ya injusta es realmente poco razonable.

Sin embargo, no deben compensarse negativamente las ventajas de quienes nacieron favorecidos, pues nadie en la posición original aceptaría que pudiendo nacer con cualidades deseables sufriera perjuicios por esto. Ninguna noción moral intuitiva nos insta a perjudicar a quien obtuvo algo accidentalmente. Empero,

quienes nacieron favorecidos han de recordar que bien podrían haber nacido en un sector poco favorecido, y una buena parte de lo que han obtenido está supeditada a factores arbitrarios. En este sentido, es justificable la redistribución de la riqueza (mediante impuestos, por ejemplo), pues de lo contrario no se podría garantizar el principio de diferencia ni el segundo principio de justicia. Frente a la redistribución podría pensarse en la envidia, pero ésta se tratará brevemente más adelante.

Puede haber desigualdades económicas si y sólo si redundan en un beneficio para todos los involucrados y, en especial, por el principio de diferencia, para los menos favorecidos. Así pues, Rawls no estaría de acuerdo con una igualdad económica absoluta, ya que considera que algunas desigualdades pueden resultar beneficiosas para todos. Puede pensarse por ejemplo en una escuela o un hospital privados, cuyos dueños se ven más favorecidos que muchos otros ciudadanos, pero este verse favorecidos, en la medida en que les permite ofrecer un servicio de calidad, es conveniente tanto para ellos como para el resto de los ciudadanos, con lo cual hay aquí más una identidad que un conflicto de intereses.

Rawls no estaría de acuerdo con una igualdad económica absoluta, ya que considera que algunas desigualdades pueden resultar beneficiosas para todos.

Una de las razones para justificar la elección de los dos principios de justicia (estando el segundo asociado al principio de diferencia), es la que corresponde al denominado “criterio máximin”. “Máximin” es una abreviación de *maximum minimorum*, que significa literalmente “lo máximo de lo mínimo”. Este criterio dice que frente a una situación de incertidumbre, como aquella en que se hallan quienes están es la posición original, de entre las opciones se ha de elegir aquella en la que lo mínimo, lo peor, sea lo menos malo posible. Aplicado al caso que nos concierne: de entre distintas estructuras básicas, el criterio máximin indicaría que la más razonable es aquella en que los menos favorecidos no están tan desfavorecidos, teniendo esto más importancia que, por ejemplo, qué tan favorecidos están los ya favorecidos. Esta elección se justifica, puesto que en la posición original no se estaría dispuesto a pertenecer a un sector donde estar poco favorecido signifique estar realmente mal, y se preferirá una opción menos riesgosa, así fuera menor el equilibrio neto, teniendo en cuenta la crítica al utilitarismo. Una pregunta con la que tuvo que lidiar Rawls es si acaso no se preferirían en la posición original opciones más riesgosas pero con un beneficio neto mayor, de tal forma que quienes se hallan tras el velo de la ignorancia fueran algo así como apostadores, sin saber si serían o no afortunados; es decir, se le preguntaba a Rawls: ¿por qué la aversión al riesgo? La respuesta es contundente: las libertades básicas, defendidas por los dos principios, no están sujetas a transacciones utilitarias que “justifican” el riesgo, y es injusto forzar a alguien a renunciar a estas libertades en nombre de un fin distinto a la justicia.

Una vez definidos los principios de la justicia en la posición original, para definir la estructura básica de una sociedad se ha de ir ganando especificidad. En la siguiente etapa se han de crear la Constitución y las leyes. Las condiciones deben seguir garantizando la

imparcialidad. De este modo, en condiciones ideales e hipotéticas, quienes hacen la Constitución y las leyes, si bien todavía no saben mucho sobre su propia posición, por las mismas razones argüidas en la elección de los principios de justicia, deben ver ahora como fundamentales *“los hechos generales pertinentes acerca de su sociedad, esto es, sus circunstancias y recursos naturales, su nivel de desarrollo económico y político, etc.”* (ibíd, p. 188). En la posición original estos eran secundarios. Entre otras cosas, se debe garantizar en esta etapa una concepción pública de la justicia, es decir, que todos los miembros de la sociedad sepan cuál es la concepción de justicia aplicada a la estructura básica, y de este modo sepan a qué atenerse. La última etapa es *“la aplicación de las reglas a casos particulares, hecha por los jueces y administradores, y la obediencia de las reglas por los ciudadanos en general”* (ibíd, p. 191) en donde un conocimiento de las

propias circunstancias no sólo no perjudica sino que es necesario. Para lograr una definición coherente de la estructura básica, debe haber en cada etapa una correspondencia con la anterior: no se puede legislar pasando por alto la Constitución, ni hacer una Constitución pasando por alto los ya aceptados principios de la justicia.

Como muchas otras teorías, la de Rawls se enmarca en parte en una situación ideal y se aplica en primera instancia para lo que llama una “sociedad bien ordenada”, es decir, en la que las personas tienden a actuar de manera justa respetando las instituciones. Sin embargo, pueden verse situaciones no ideales, como las que conforman el mundo, desde una concepción ideal que permita analizarlas, y hacer un esfuerzo por encontrar y reparar injusticias.

Fotografía tomada de pinterest

La Justicia como Imparcialidad y el utilitarismo en relación con la paz

Posteriormente en su obra, Rawls considera que hay razones para creer que la concepción de la Justicia como Imparcialidad tiene ventajas frente a la utilitaria en el campo de la estabilidad, que está directamente asociado a la paz. Recordemos que en la Justicia como Imparcialidad se busca garantizar un mínimo de justicia (encarnado en los dos principios ya enunciados) a cada miembro de la sociedad, mientras que el utilitarismo busca el mayor equilibrio neto de satisfacción.

Para empezar, se arguye un principio de psicología moral de reciprocidad por el cual *“adquirimos afectos a unas personas o a unas instituciones según percibamos la forma en que ellas se preocupan de nuestro bien”* (ibíd, p. 447). Mientras que en una sociedad regida por principios utilitarios algunas personas deben, por el bien total de la sociedad, sacrificarse, están lejos de ver aplicado este principio de psicología moral con respecto a la estructura básica, puesto que ésta no se preocupa por su bien, sino por el bien total. De esta forma, las personas que deben sacrificarse no sienten ninguna sujeción afectiva con respecto a su sociedad y estarían más dispuestas a rebelarse violentamente contra ella dada la ocasión. En cambio, la concepción de la Justicia como Imparcialidad asegura dos principios que buscan mantener un mínimo de justicia para todas las personas, sin tratarlas como medios para lograr un equilibrio neto de satisfacción mayor, sino como fines en sí mismos, como sentenciaría Kant. Las personas saben esto puesto que, como se dijo anteriormente, el sentido de la justicia ha de ser público, y en esa medida reconocen que la estructura básica se preocupa

por garantizar su bien individual, y se puede dar el principio de reciprocidad, creando unos ciertos lazos afectivos entre la disposición de la estructura básica y las personas, disminuyendo así las posibilidades de que haya acciones violentas que perjudiquen a la sociedad. En este sentido la concepción de la Justicia como Imparcialidad es más estable que la utilitaria.

Pasando ahora al problema de la envidia, que parece más bien secundario, Rawls, siguiendo a Kant, dice que *“El individuo que envidia a otro está dispuesto a hacer cosas que empeoren las situaciones de ambos, sólo para que la diferencia entre ellos se reduzca”* (ibíd, p. 481). En la medida en que puede llegar a empeorar la situación de todos los involucrados y llegar a valerse de medios violentos, la envidia debe ser evitada. Según Rawls, esto ocurre, en alguna medida, en la Justicia como Imparcialidad. La envidia puede agravarse cuando las diferencias entre los involucrados se ven ensanchadas por el hecho de que quien se halla en la peor situación se halla ahí injustamente, por ejemplo por un azar social que una estructura básica adecuada podría haber atenuado. Dado el principio de diferencia, se evitan estas situaciones y es menos probable que surjan sentimientos considerables de envidia.

Opino que en una sociedad razonablemente justa según la concepción de Rawls, el conflicto de intereses estaría lejos de derivar en violencia, puesto que, garantizadas las libertades en el primer principio de justicia, las personas dispondrían de diversos medios para expresar su propia visión de las cosas; la posibilidad de participar en la vida política permitiría introducir cambios, generando una interacción dinámica entre las distintas visiones. Un mecanismo que Rawls considera legítimo es, por ejemplo, el de la desobediencia civil, definido como *“un acto público, no violento, consciente y político, contrario a la ley, cometido habitualmente*

con el propósito de ocasionar un cambio en la ley o en los programas del gobierno. Actuando de este modo apelamos al sentido de justicia de la mayoría de la comunidad” (ibíd, p. 332). Así pues habría medios eficientes y alternativos a la violencia para tratar el conflicto de intereses, cuya desaparición constituiría el fin de la sociedad misma, en cuanto éste representa uno de sus pilares fundamentales. *“La aceptación de*

los principios del derecho y de la justicia forja los lazos de la amistad social y establece la base de la cortesía entre las disparidades persistentes” (ibíd, p. 468). No parece necesario hablar de por qué no debe haber violencia, pero desde la perspectiva de la teoría podría decirse que en una situación violenta la justicia se ve quebrantada y la sociedad pierde gran parte de su carácter cooperativo, que es beneficioso para todos; además, desde la posición original la resolución de los problemas por medios violentos sería difícil de aceptar. Sin embargo, si las condiciones son extremas, como en el caso de una tiranía, el acudir a medios violentos para restablecer una estructura básica que busque la justicia es razonable en la medida en que se evita una injusticia aún mayor. Podemos considerar que si bien la justicia es en sí misma un fin de la estructura básica, es un magnífico sendero hacia la paz, con la cual tiene una relación de reciprocidad.

Conclusiones

Haré una recapitulación de algunos puntos centrales para mayor claridad del lector.

- 1) Siendo la justicia la virtud más importante de la estructura básica de la sociedad, no puede estar sujeta a transacciones en nombre de factores como el orden o la eficacia.
- 2) Las distintas concepciones de justicia social se encargan de asignar los derechos y deberes en los distintos marcos institucionales, así como las cargas y los beneficios de la cooperación social.
- 3) Cuando el utilitarismo dicta que unas personas se han de sacrificar por otras para que el equilibrio neto de satisfacción sea mayor,

Fotografía tomada de pinterest

aplica a la sociedad un razonamiento que corresponde al individuo, confundidos. Así pues, es necesario buscar una alternativa.

4)Esta alternativa, según Rawls, puede encontrarse en la teoría contractual si se la perfecciona. La manera de hacerlo es exigir que la situación contractual hipotética, en la que se han de pactar los principios que rijan la justicia social, cuente con ciertas condiciones que garanticen su imparcialidad. Esta situación contractual, en el caso de Rawls, se llama “posición original”.

5)Las condiciones, denominadas en conjunto “velo de la ignorancia”, consistirán en que las personas en la posición original ignoren algunas características de sí mismos, como su raza, género, estatus social, fuerza, inteligencia, etcétera, pues de esta manera los principios que buscarán no responderán egoístamente a su situación particular, sino que serán principios imparciales y beneficiosos para todos. Esto ya que no se arriesgarán a pertenecer a un sector perjudicado por una estructura básica que sólo beneficie a determinados sectores, una vez se levante el velo de la ignorancia.

6)Rawls sugiere que serían escogidos dos principios de justicia. El primero busca garantizar para cada individuo un sistema de libertades fundamentales compatibles con el de los demás. Estas serían la libertad de expresión, política, de culto, de reunión, de pensamiento, libertad frente a la opresión física y psicológica, derecho a la propiedad, frente al arresto arbitrario, tal como lo estipula la concepción del Estado de Derecho. El segundo principio se refiere a un ámbito más ligado a lo económico y dice que las desigualdades económicas que serán legítimas son aquellas que redunden en un beneficio para todos, en el marco de una dinámica que permita acceder equitativamente a cargos y empleos.

7)El segundo principio ha de ser garantizado por el “principio de diferencia”, que exige que la estructura básica esté dispuesta para ayudar a los sectores menos favorecidos, ya que el nacer en uno u otro sector de la sociedad, dando unos mayores expectativas que otros, es moralmente arbitrario y por tanto exige compensación para los desafortunados. Esto aplica tanto para aspectos socioeconómicos como para las capacidades naturales (inteligencia, fuerza, etc).

8)En cuanto los principios de justicia buscan garantizar unos derechos mínimos para cada individuo, está teoría respeta a las minorías (a diferencia de lo que podría ocurrir con el utilitarismo).

9)En la medida en que un Estado que aplique los dos principios ya mencionados garantice un mínimo de justicia para todos y cada uno de los ciudadanos, no habrá sectores oprimidos que deseen acabar violentamente con la estructura básica vigente. De esta manera la aplicación de los dos principios contribuye a la estabilidad y a una paz legítimamente fundada en la justicia. Esta será reforzada por mecanismos no violentos de expresar el disenso, como la desobediencia civil y una amplia participación democrática (recuérdese el primer principio).

Bibliografía

Rawls, J. (2012) Teoría de la Justicia, México, D. F, FCE.

Los límites de la razón: un diálogo entre Jung y Gadamer

Liceo Juan Ramón Jiménez
Noviembre de 2014

Poner en diálogo las ideas de pensadores que parecen tan diferentes como lo son C.G Jung y H. Gadamer es, a primera vista, una empresa sin un móvil aparente. En efecto, sus concepciones del hombre y el mundo, podría decirse, son contradictorias: Gadamer erige su pensamiento sobre el presupuesto de la finitud humana, mientras que Jung ha sido acusado de construir una concepción mística de la psique del hombre, que muchos han relacionado con la inmortalidad del alma. No obstante, al analizar y comparar algunas de las ideas fundamentales de cada autor, es posible apreciar cuan similares pueden llegar a ser. Los conceptos que fundamentarán este ensayo serán la eficacia histórica gadameriana y el inconsciente colectivo junguiano, que son conceptos cuyos creadores han calificado de ambiguos y complejos. El primero sustenta el proceso del pensamiento desde la hermenéutica moderna y el segundo pretende explicar el mundo interior de la psique¹ humana y su relación con el mundo exterior según el psicoanálisis. Es preciso entonces definir sucintamente el significado de cada término en el marco del pensamiento de cada autor.

Frederico Jovar

Carl Gustav Jung y el inconsciente colectivo

Jung es reconocido por rehabilitar los conceptos de mente consciente e inconsciente propuestos por Freud. Si bien los dos estuvieron de acuerdo con la existencia de ciertas fuerzas que subyacen en el comportamiento humano, estuvieron en desacuerdo en lo que estas significaban. En la primera tópica freudiana se establece una contraposición entre mente consciente (aquella en la que residen los valores morales y culturales de un individuo) y mente inconsciente (hogar de instintos, recuerdos y deseos reprimidos por ser inaceptables a los ojos de la sociedad)². Para Jung esta definición es solo una pequeña fracción de la totalidad del

1. Entiéndase por psique la totalidad de los procesos cognitivos de un individuo.

2. Recordemos que para Freud la civilización o la cultura descansa sobre la coerción de los instintos de los sujetos que la constituyen. Los instintos subyugados o cohibidos son confinados en la mente inconsciente del individuo.

inconsciente (subjetivo), pero sobre este problema hablaré un poco más adelante.

Jung suscitó el interés de Freud gracias a su trabajo con los complejos. Pidiendo al paciente que dijera lo primero que se le ocurriera después de escuchar una palabra específica (asociación libre), el psiquiatra suizo emprendió uno de los experimentos más relevantes en su elaboración de un entendimiento o mapa abstracto de la laberíntica psique humana. En medio de palabras con un carácter relativamente neutral, como “lámpara” o “aguja”, Jung lanzaba ciertas palabras que parecían emocionalmente más evocativas, como “guerra” o “violencia”. Se tomaban los tiempos en que cada respuesta era emitida y se hacían anotaciones sobre las reacciones de los sujetos frente a cada estímulo verbal. Las reacciones frente a las palabras eran muy variadas, aun en el caso de un mismo paciente. Algunas palabras solo necesitaban de un segundo para responderse, sin embargo, otras provocaban lapsos mucho más largos, eran respondidas con otras palabras que formaban rimas o sin aparente relación al estímulo inicial. Se denotaba en estos casos una gran presencia de ansiedad e incomodidad de parte del individuo; incluso frente a ciertas palabras simplemente no se emitía respuesta. Este tipo de casos eran para Jung manifestaciones de reacciones defensivas que buscaban salvaguardar algo. Sin embargo estas

reacciones eran conductas inconscientes, puesto que iban más allá de la voluntad del individuo y de su propio razonamiento. Aquellas palabras estimulaban en el inconsciente de los individuos ciertas asociaciones. Se despertaban, de pronto, emociones, recuerdos, fantasías etc., y todo ello sin que el sujeto pudiese controlarlo. En palabras de Jung, una constelación de conceptos asociados frente al estímulo inicial se despertaba. No sobra aclarar que una palabra que parecía incomodar mucho a un sujeto, en otros podía no surtir ningún efecto. Si bien había palabras como las nombradas antes (guerra, violencia, etc.) que se supuso, tendrían un efecto similar en el caso de varios pacientes por tratarse de vivencias colectivas, las mayores perturbaciones se observaban a partir de palabras que carecían de valor sentimental para más de una persona, por estar íntimamente relacionadas a su experiencia subjetiva. La palabra constelación que usó Jung para referirse a la forma en que los complejos actuaban al ser activados, tiene el objeto de hacer notorio un proceso psíquico *“marcado por la aglutinación y la actualización de ciertos contenidos”* (Jung, 2003, p. 120). Es importante resaltar que estos contenidos que se activan con el estímulo verbal no son estables. Dicha constelación está en continua transformación, ya que poco a poco en la vida del individuo se van asociando nuevos conceptos y experiencias a la vivencia traumática inicial.

Después de años de investigaciones frente a este mismo experimento, Jung concluyó tácitamente que los complejos son aquellos contenidos inconscientes causantes de las perturbaciones. Y definió el complejo como *“la imagen de una situación psíquica determinada, intensamente acentuada desde el punto de vista emocional y que además se revela como incompatible con la habitual situación o actitud consciente”* (Jung, 2003, p. 122). Explicaré la anterior cita en dos partes. 1) El complejo es una imagen. Jung utiliza la expresión imagen o imago, par referirse al carácter subjetivo que tienen los complejos. La psicología analítica afirma que el hombre retiene en su memoria imágenes y no los eventos realmente sucedidos. Un evento traumático, y en general cualquier elemento en la memoria, es por tanto una deformación de la realidad. 2) El complejo está acentuado emocionalmente ya que su formación, en gran parte, es producto de un trauma, que provoca una escisión en la psique. Aquellas experiencias que generaron aquel complejo suelen ser confinadas en un rincón del inconsciente, quedando relativamente olvidadas por la mente consciente como un mecanismo de defensa. Por esa razón, los complejos no hacen parte de la cotidianeidad del individuo y al “constelarse” generan perturbaciones. Ahora sigamos con el fragmento que sigue a la anterior cita. *“Esta imagen es de una gran homogeneidad interna, tiene su propia totalidad y, al mismo tiempo, dispone de un grado de autonomía relativamente elevado, lo que significa que apenas está sometida a las disposiciones de la consciencia y, por lo tanto, se comporta como un corpus alienum vivo dentro del espacio de la consciencia”* (Jung, 2003, p. 122). Al decir Jung que los complejos tienen gran homogeneidad interna y que poseen su propia totalidad, se refiere a que estos actúan como una psique ajena al individuo. Se refiere a ellos como un corpus alienum, como un cuerpo invasor vivo,

ajeno a la conformación natural de la psique. Para esclarecer lo autónomo y lo intrusivo que define a los complejos, Jung los compara con Kobolds o duendes malignos que parecen complacerse haciendo travesuras, actuando cuando se les viene en gana. Cuando el complejo se activa, es como si aquellos seres malignos se apoderan de la conducta, siendo su poder mucho mayor al de la voluntad que trata de liberarse de su influencia. Es por esta razón que para Jung estar acomplejado implica, en cierto modo, sufrir un trastorno de múltiple personalidad (aunque este sea muy leve).

Por las anteriores razones, los complejos no son tan solo obstáculos en la vida psíquica que puedan ser simplemente eliminados; sin embargo, con ayuda del psicoanálisis sí se puede ser consciente de ellos. Sin embargo, sostiene también Jung, no se debe pensar que los complejos en su totalidad son de carácter perjudicial para el individuo, pues estos son “manifestaciones vitales de la psique”. Por esa razón es que en cualquier pueblo del mundo, cualquiera que sea su ubicación geográfica, hay huellas innegables de complejos en su relación con el mundo. En sus “Consideraciones generales sobre la teoría de los complejos”, Jung introduce una frase muy reveladora de lo que

Sin embargo, sostiene también Jung, no se debe pensar que los complejos en su totalidad son de carácter perjudicial para el individuo, pues estos son “manifestaciones vitales de la psique”.

significa el complejo en su teoría: “*Todos sabemos hoy que <<tenemos complejos>>. Pero el que los complejos puedan <<tenernos>> es una noción que no por estar menos difundida tiene menos importancia teórica*” (Jung, 2003, p. 121).

De todo lo anterior podría resultar la siguiente pregunta, ¿cómo es que los complejos, que, como según hasta ahora hemos visto, residen o se configuran a partir de una vivencia subjetiva, puede tener un carácter vital? La respuesta a esta pregunta solo podrá darse a partir de algunos de los conceptos que Jung desarrolló durante toda su vida. Es conveniente recordar aquí, para un mejor entendimiento de los conceptos que se expondrán a continuación, que el freudianismo postula que un complejo puede ser eliminado de la psique desentrañando cada una de las asociaciones que lo componen hasta llegar al origen del complejo, a aquel momento traumático que trastornó la conducta del individuo. Este momento, según Freud, se halla (con mayor probabilidad) en los años de la niñez. Distanciándose del pensamiento de Freud, Jung concibe el complejo como algo más allá de la mera experiencia traumática subjetiva. El núcleo del complejo —según él— está compuesto solo parcialmente por la experiencia subjetiva, pues existe otro elemento que se contrapone al carácter vivencial de la experiencia. Este otro elemento no tiene que ver con el desarrollo social del individuo ni con la relación que este ha entablado con el mundo. Se trata de elementos primordiales y connaturales a la estructura psíquica humana, de “contenidos anímicos inmediatos que nunca estuvieron sometidos a una elaboración consciente”. Jung denominó estos contenidos con la palabra “arquetipo”.

Las *Ideae principales* (ideas originarias), de San Agustín, fueron las que impulsaron el concepto de arquetipo

junguiano. San Agustín pensaba estas ideas como estables e inmutables, ya que no han sido creadas y son eternas. Todo lo que nace y perece se forma de acuerdo o según ellas. Sin embargo, estas ideas junguianas no son completamente idénticas a la concepción de idea platónica de la que San Agustín es heredero. La razón de esto es que para Jung la naturaleza de estas ideas no es completamente estática: están vivas en la psique de cada persona, e influyen continuamente su pensar, sentir y obrar. Por este lazo que se advierte aquí entre el pensamiento junguiano y la filosofía platónica, no se debe pensar que Jung pretenda sostener que hay una dualidad de mundos como la planteada por Platón. De hecho, Jung plantea una explicación de la religión a través de ciertos contenidos arquetípicos.

Así, y como se ha dicho antes, los arquetipos son contenidos anímicos inmediatos que no han sido sometidos a una elaboración consciente en el momento de su manifestación. No se puede decir que hay una imagen original de cada arquetipo, pues estos nunca se presentan en sí mismos. Tratar de encontrar la imagen original de un arquetipo es como buscar la imagen de Alá en la religión musulmana. Sin embargo, estos pueden ser discernidos a través de dos tipos de imágenes: las individuales y las colectivas. Las imágenes arquetípicas individuales son la forma más inmediata en la que el arquetipo se manifiesta, es decir, “en sueños, visiones, o fantasías” que no han sido transformadas por una concientización de la manifestación; contrario a lo que pasa en las imágenes colectivas, tales como: “*mitos y fabulas que han sido adaptadas a la visión del mundo y a la realidad de los pueblos*” (Murray, 1999, p. 89).

Ahora bien, el lugar donde yace este acervo de disposiciones innatas es denominado por Jung inconsciente

colectivo. Jung explica el nombre de esta instancia de la psique con las siguientes palabras: *“Designamos también a este último con el nombre de inconsciente colectivo, precisamente porque está desprendido del personal y es completamente general, puesto que sus contenidos pueden encontrarse en todas las cabezas, cosa que no sucede, naturalmente, con los contenidos personales”* (Jung, 2002, p. 28). El contenido de lo inconsciente, ya desde Freud, se entendió al modo de disposiciones dificultosas de hacerse conscientes. De hecho, se podría decir que la finalidad del psicoanálisis es precisamente ese: hacer consciente lo inconsciente. Para Jung lo inconsciente tiene también esta connotación, su contenido siempre es difícil de elevar a la conciencia. El inconsciente subjetivo es considerado por Jung como una pequeña fracción, de carácter personal, capaz de albergar tan solo elementos relacionados a la vivencia individual. La existencia de la instancia de la conciencia (en los seres auto reflexivos) y del inconsciente subjetivo, demuestra que Jung no pretendía hacer a un lado la individualidad de los sujetos. Además, como ya se mencionó, el arquetipo nunca se muestra en sí sino a través de representaciones personales adaptadas a la vida de cada sujeto.

El concepto de inconsciente colectivo suele relacionarse con la hipótesis del cerebro triuno planteada por el psicólogo Paul MacLean. La teoría postula que el cerebro humano ha atravesado tres importantes etapas de evolución: el cerebro reptiliano, el cerebro límbico y el narcotex. Estos tres componentes evolutivos del cerebro subyacen y determinan el comportamiento del sujeto sin que éste sea consciente de la causa de algunas de sus conductas. En su conformación psíquica, existe una herencia casi inmemorial que incide sobre sí, que sin embargo, en condiciones normales, es capaz



Fotografía tomada de Flickr- Galería Brett Walker

La existencia de la instancia de la conciencia (en los seres auto reflexivos) y del inconsciente subjetivo, demuestra que Jung no pretendía hacer a un lado la individualidad de los sujetos.

Fotografía tomada de Flickr- Galería Brett Walker



de controlar. Sin embargo, para Jung no hay una clara diferenciación en etapas o estadios de los arquetipos presentes en el inconsciente colectivo, pues todos estos son el producto de un larguísimo proceso que desborda los límites mismos de la especie humana. Se puede pensar, por ejemplo, en el arquetipo de la madre. ¿Acaso el humano es la única especie con disposiciones innatas hacia la madre? Por supuesto que no, de hecho es difícil pensar en un solo ejemplo de especie animal completamente indiferente hacia la imagen de una madre, ya que en todos los casos la sobrevivencia, depende de la presencia de esta.

En resumen, el aporte de Jung al acervo de concepciones del hombre en la modernidad, puede reducirse en un claro llamado de atención a una concepción de sujeto en la cual predomina y es casi absoluto el poder de la racionalidad. Como bien hemos visto, solo una pequeñísima parte del funcionamiento del aparato psíquico tiene un carácter racional. El inconsciente colectivo y subjetivo, siendo el primero inmensamente mayor que el segundo, ocupan la mayor parte de la vida anímica de un sujeto. La dimensión de la parte irracional del hombre es tal que el individuo solo en algunos mínimos casos puede llegar a auto reconocerse por completo.

Hans Georg Gadamer: un diálogo con la historia

Impactado por las ideas revolucionarias del joven Heidegger acerca de la comprensión, Gadamer elabora su propio pensamiento con base en algunos elementos que aquél ya había planteado. Para Heidegger, el hombre está arrojado en el mundo, en una relación de compenetración tal con este, que el entendimiento

de su ser no puede ser pensado si no se piensa también su relación con el mundo. El hombre es un Ser-en-el-mundo. El hombre, según Heidegger, sólo puede reconocerse a sí mismo a través de su pertenencia al mundo. No es posible pensar el hombre como un sujeto aislado desentendido por completo del mundo, como lo pretendía el ideal cartesiano del *cógitó*: el hombre siempre es parte del mundo, y en ningún momento puede desentenderse de este. *“Antes de que nos comprendamos en la introspección nos comprendemos de forma espontánea, en la familia, en la sociedad y en el estado en cual vivimos”* (Gadamer, 2012, p. 184). El hombre suele estar tan inmerso en el mundo, en sus quehaceres mundanos cotidianos, que suele estar en una continua “propensión a quedar absorbido por él, a dejarse arrastrar por él”. Esta propensión se denomina “estado de caída” en la filosofía heideggeriana. Las implicaciones según las cuales el hombre solo pueda entenderse a partir de su relación con el mundo, suponen que su comprensión esté siempre mediada por este. La relación entre el hombre y el mundo es para Gadamer esencialmente histórica. Ya que la relación del hombre y el mundo siempre está presente, Gadamer asume que la comprensión del mismo siempre estará obrada por la historia. La comprensión siempre parte de cierto contexto histórico del cual no es posible desligarse. Siempre nos encontramos en la historia misma. Ya que al nacer, querámoslo o no, empezamos a formar parte de una agrupación humana, es inherente la imposición de ciertas tradiciones que nos permiten adaptarnos a esta. Ya que la adopción de dichas tradiciones se da casi como un proceso para la sobrevivencia, más allá de la voluntad consciente, la influencia de estas en nuestro acercamiento al mundo se puede decir es inconsciente. Analizaremos durante este apartado un poco más lo que esta conciencia histórica significa.

Gadamer encuentra en Dilthey un gran contendiente en su filosofía, pero a la vez uno de los precedentes fundamentales de la hermenéutica que él mismo desarrolla. El objetivo de Dilthey es crear un método para el desarrollo de las ciencias del espíritu, con el objetivo de que estas asciendan al nivel de las ciencias exactas. Dilthey parte del hecho de que el entendimiento humano está siempre condicionado por la historia. La comprensión y la existencia misma de un hombre situado en un contexto histórico específico, es el resultado de una historia que lo precede y de un gran número de acontecimientos que han permitido y desencadenando su situación actual. Para Dilthey el hecho de que el hombre haga consciente su condicionamiento histórico no implica un obstáculo a la objetividad de la comprensión, como lo es para Gadamer, sino el paso necesario para llegar a esta. Para Dilthey “en efecto, nuestra conciencia histórica nos diferencia de épocas anteriores que no pensaban históricamente, de tal manera que hay que acogerla calurosamente como ganancia de reflexión y de la ilustración”. Parece razonable para Dilthey pensar que siendo conscientes de la historicidad de nuestra comprensión seremos “*capaces de elevarnos sobre ella y conocerla objetivamente*” (Grondin, 2003, p. 114). Es esta la diferencia radical entre el pensamiento de Dilthey y el de Gadamer: la concepción instrumental de la conciencia obrada por la historia. Si para Dilthey el hacerse consciente de la influencia de la historia en la comprensión significaba poder objetivarla, para Gadamer significaba más bien emprender un proceso de Vigilancia. Este problema será tratado más tarde.

Para Gadamer, la conciencia obrada por la historia, también denominada historia efectual o eficacia histórica, es “más ser que conciencia”. Veamos cómo podría interpretarse esta afirmación. Este filósofo está

en contra de la concepción instrumentalista de la historia efectual de Dilthey, en buena medida porque su poder va más allá de la concientización que podemos hacer de ella. “*El termino eficacia acentúa aquí, que esa historia actúa incluso allá donde no se sospecha o no se percibe que lo está haciendo*” (Grondin, 2003, p. 202). Incluso Gadamer se atreve a afirmar que en vez de ser nosotros quienes tenemos a la historia a nuestra disposición, es la historia quien nos tiene a nosotros. Las implicaciones de esta concepción de la eficacia histórica gadameriana hacen que dicha filosofía se haga la pregunta de hasta qué punto el sujeto puede conocerse de manera clara y autotransparente (como en el caso del cogito de Descartes). Recordemos que Descartes, en la búsqueda de un método seguro que permita cimentar adecuadamente el conocimiento, plantea que es necesario deshacerse de todos los prejuicios y disposiciones que le fueron impuestos externa y abruptamente. Para Gadamer resulta muy problemático esta concepción de los prejuicios por dos razones. En primera instancia, para Gadamer resulta inapropiado pensar que un individuo puede hacer conscientes todos sus prejuicios. Ellos se encuentran donde creemos que no podrían estar, y si bien se pueden hacer conscientes algunos prejuicios, pensar en reconocerlos todos parece un despropósito. Y, segundo, porque aun identificándolos, los prejuicios no son simples piezas que se adquieren y se retiran, sino que su poder sigue determinando indefinidamente la comprensión del hombre. Para Gadamer, contrario a Descartes y a Dilthey, la razón no es un espejo auto transparente que nos permite ver todo aquello que somos, ya que no somos soberanos de las tradiciones y de los prejuicios que nos determinan.

El hecho de que Gadamer hubiese afirmado que la acción de la historia determina la comprensión, incluso

sin que el hombre sea consciente de ello, le valió varias críticas que lo tildaban de tradicionalista. Se interpretó esa sentencia como una actitud conformista que permitía que la razón permaneciera sumisa ante el poder de la eficacia de la historia. Gadamer respondió a estas críticas asegurando que la razón en su filosofía tiene una dimensión crítica insoslayable. La finalidad de la razón en la filosofía consiste en evaluar los prejuicios que o bien favorecen o bien perjudican la comprensión de las cosas, razón por la cual Gadamer se ve forzado a establecer una clara diferenciación entre prejuicios legítimos y prejuicios ilegítimos. Esta diferenciación, al parecer, solo puede ser constatada con la interpretación de las cosas. Cuando se tiene un prejuicio ilegítimo, la cosa misma se encarga de hacer consciente el error comprensivo en el que se está incurriendo. Uno de los prejuicios ilegítimos más frecuentes es aquel que supone que no estamos determinados por prejuicios, pues para Gadamer esto implica *“no hacer justicia a la pertenencia del intérprete a su objeto y a su tradición”* (Grondin, 2003, p.132). Detengámonos un poco en esta afirmación, ya que de ella podremos extraer alguna parte de los elementos más importantes del pensamiento de este pensador.

¿El intérprete pertenece al objeto que está comprendiendo y a la tradición? La respuesta de Gadamer a esta pregunta es un contundente sí. Cuando un individuo comprende algo, en últimas está entablando un diálogo entre él mismo y aquello que comprende; se trata –según Gadamer– de un continuo ir y venir de preguntas y respuestas. *“Lo que caracteriza a la conversación frente a la forma endurecida de las proposiciones que buscan su fijación escrita es precisamente que el lenguaje se realiza aquí en preguntas y respuestas, en el dar y el tomar, en el argumentar en paralelo y en el ponerse de acuerdo”* (Gadamer, 2012, p. 446).

Comprender, entonces, es dialogar. Pero se trata de un diálogo en el que el sujeto pierde la tranquilidad de una seguridad autoposesiva. De hecho, la experiencia del comprender es asemejada por Gadamer a un juego. Y *“el juego solo cumple el objetivo que le es propio cuando el jugador se abandona del todo al juego”* (Gadamer, 2012, p. 149). El jugador –asegura Gadamer– sabe que está jugando y sabe que es un juego en lo que se está desempeñando, pero no se detiene a reflexionar acerca de sí mismo dentro del juego ya que esto sería irrumpir en la continuidad del mismo. Cuando un individuo realmente entra en un proceso de comprensión, pierde las riendas de su conciencia y se sumerge de tal forma en el juego que, para Gadamer, continuando con la metáfora del juego, *“hay un primado del juego sobre la conciencia del jugador”*. Entonces no somos nosotros los que jugamos el juego, sino que más bien el juego es quien juega con nosotros.

Retomando el tema de la distinción entre prejuicios legítimos e ilegítimos, Gadamer dice que *“sólo la distancia en el tiempo permite resolver el verdadero problema hermenéutico de distinguir los prejuicios verdaderos, bajo los cuales comprendemos, de los prejuicios falsos, que producen los malentendidos”* (Gadamer, 2012, p. 369). El hecho de que ciertas tradiciones se hayan postergado en el tiempo, con todos los obstáculos que puede significar para algo permanecer durante la historia, es para Gadamer sinónimo de verdad. Para ilustrar esto de mejor forma, Gadamer habla de las obras clásicas que se han postergado en el tiempo y que nos siguen interpelando en el presente.

Ya habiendo puesto en claro claro que la historia nos tiene más a nosotros de lo que nosotros la tenemos a ella, es posible entender lo que Gadamer entendía por Vigilancia. Por todos los argumentos mencionados,

hubiese sido muy incoherente de parte de Gadamer haber propuesto una eliminación de los prejuicios con el objeto de buscar una comprensión objetiva. Lo que Gadamer propone es una continua vigilancia de la acción de la historia en nuestra comprensión. De esta forma, la hermenéutica gadameriana excluye cualquier concepción de la historia regida por criterios epistemológicos encaminados hacia la objetividad, como la que proponía Dilthey.

Además de las dos razones esbozadas acerca de la imposibilidad de neutralizar los efectos de la historia con la ayuda de un método tomado de las ciencias naturales, quisiera agregar un elemento más a la problematización de este asunto, que además contribuirá a la relación entre los pensadores relacionados en este texto. No se puede establecer un punto exacto en el cual cierta tradición haya sido creada. La tradición es una construcción colectiva, paulatina, que se genera de forma inconsciente. No es razonable pretender entonces llegar a un punto exacto de la historia donde una tradición se haya formado. Aunque pueden conjeturarse varias hipótesis sobre su origen, las tradiciones tienen un carácter inmemorial en el que se hace

De esta forma, la hermenéutica gadameriana
excluye cualquier concepción de la historia
regida por criterios epistemológicos
encaminados hacia la objetividad, como
la que proponía Dilthey.

imposible desentrañar un origen exacto. Esta fórmula acentúa que nuestras posibilidades de vigilancia no se hayan a nuestra disposición y no siempre se basan en una fundamentación explícita: *“Se adoptan libremente, pero ni se crean por libre determinación ni su validez se fundamenta en esta. Precisamente es esto lo que llamamos tradición. El fundamento de su validez”* (Gadamer, 2012, p. 348). Según Grondin, esto quiere decir que no todo lo que es válido [las tradiciones por ejemplo] se deriva de una fundamentación explícita (Grondin, 2003).

Habiendo esbozado algunas de las observaciones de Gadamer acerca de la comprensión, se puede empezar a reflexionar acerca del problema de las comprensiones con pretensiones de objetividad en la hermenéutica. La historicidad de toda comprensión implica que la intelección humana es finita. Los prejuicios, como se ha tratado de exponer, no deben ser entendidos como lo hicieron los filósofos ilustrados, considerándolos como obstáculos en la comprensión de la verdad objetiva. Toda comprensión parte de unos presupuestos. Siempre hay una anticipación de aquello que se quiere comprender. Los prejuicios nos brindan un contexto, un horizonte en palabras de Gadamer, en cuya ausencia sería simplemente imposible la comprensión. Por tanto, la filosofía Gadameriana tiene por objeto una reivindicación de los prejuicios; de ahí que no vea en ellos obstáculos, sino condiciones necesarias de la comprensión. Pero dado que un individuo parte de un marco inicial de pre-comprensión con ciertos límites, su intelección es finita. En este sentido, la única forma de alcanzar una objetividad pura es superando nuestra naturaleza histórica, elevándonos así al nivel de una deidad omnisapiente, lo cual es, en definitiva, pretender ser lo que nuestra naturaleza nunca nos permitirá alcanzar.

En suma, la eficacia histórica en la filosofía gadameriana tiene dos significados: 1) La conciencia está determinada por la historia. 2) La conciencia de estar determinado por la historia. *“Esta ambigüedad consiste en que con él se designa por una parte lo producido por el curso de la historia y al conciencia determinada por ella, y por la otra a la conciencia de este mismo haberse producido y estar determinado”* (Gadamer, 2012, p. 16).

Relación de conceptos

Quizá la semejanza más evidente entre la filosofía de Gadamer y el mapa de la psique planteado por Jung, es la incapacidad del hombre de conocerse por completo a sí mismo. Ambos pensadores reconocen la existencia de instancias y condicionamientos que preceden a la conciencia, cuya identificación no es una tarea fácil. Tanto los arquetipos (unidades constituyentes del inconsciente colectivo) como los prejuicios (unidades de la eficacia histórica) actúan más allá de la voluntad del hombre. La acción que ejercen unos y otros en la comprensión humana es irrecusable, por eso no puede ser extirpada como si acaso se tratara de un tumor. Recordemos que el grado de autonomía de los complejos (constituidos en su núcleo por un arquetipo) es tal, que lleva a Jung a preguntarse si nosotros tenemos a los complejos o si los complejos, por el contrario, nos tiene a nosotros. Gadamer, como si hubiera conocido a Jung, propone una cita casi idéntica en la que empero reemplaza la palabra “complejo” por la de “historia”. Pero se trata de la misma cuestión: ¿nos pertenece la historia o nosotros le pertenecemos a ella? Los dos pensadores concluyen, casi de la misma manera, que el poder de los arquetipos y de la historia que obra

Fotografía tomada de Flickr- Galería philippe conquet



inconscientemente en todo individuo, significa la incapacidad de este para comprenderse de manera clara y autotrasparentemente.

El anterior punto nos abre paso a la siguiente semejanza, que consiste en el carácter no instrumental tanto de la eficacia histórica como del inconsciente colectivo. De hecho, el anterior punto explica en buena parte el presente. Para Gadamer la eficacia histórica “es más ser que conciencia”. Tanto la eficacia histórica como el inconsciente colectivo parecen ser una parte intrínseca y necesaria de la relación del hombre con el mundo. Los prejuicios, por un lado, no son obstáculos del entender sino el punto de partida fundamental

para la comprensión. Así mismo, los arquetipos no tienen el simple objeto de influenciar la vida psíquica del individuo sin ningún trasfondo, sino que como determinaciones que se heredan (y cuyo origen transgrede los límites de la especie humana) parece que se tratan de un mecanismo evolutivo que, como tal, tiene el fin de favorecer la supervivencia del hombre en el mundo. Usemos acá nuevamente el arquetipo de la madre. ¿Qué sería del hombre y de los animales si no tuviesen un arquetipo de madre? La respuesta es que probablemente estarían condenados a su extinción; más aun en el caso de los humanos, en cuyas progenitores recae por completo la responsabilidad de su supervivencia durante los primeros años de la infancia. Los arquetipos parecen ser entonces disposiciones que favorecen o incluso desencadenan la relación del hombre con el mundo. Analizando los arquetipos, ¿no se podría decir que son una especie de prejuicios innatos que fundamentan la relación del hombre con el mundo? Volviendo al punto del carácter no instrumental del inconsciente colectivo y de la eficacia histórica, solo queda concluir que dado que estos dos conceptos son parte de la naturaleza del hombre y el fundamento de su relación con el mundo, no se les puede considerar como simples instrumentos que se usan y después se hacen a un lado. Están presentes obrando en la vida del hombre, “incluso allá donde no se sospecha o no se percibe que lo están haciendo”.

Parece evidente que de los anteriores puntos también se puede deducir que el hombre, ni para Jung ni para Gadamer, tiene una voluntad ni una comprensión completamente libre. Ser libres, bajo la óptica de estas perspectivas, implicaría una búsqueda de la objetividad en el rechazo de todos los prejuicios que nos determinan. Como ya hemos visto, la eliminación de los prejuicios no es para ninguno de los dos autores una posibilidad del entender humano, ni tampoco, si acaso fuese posible, una opción que le convenga.

Un nuevo punto en el análisis es el proceso dialéctico que inevitablemente toda comprensión representa. Ya que el hombre parte siempre de un horizonte que fundamenta su relación con el mundo, la comprensión de cualquier cosa siempre implica un diálogo entre el pasado y el presente. ¿Se podría decir lo mismo de la relación entre el hombre y el mundo obrada por los arquetipos? Yo diría que sí. Pensemos por ejemplo en el arquetipo de la masculinidad. Cuando un niño empieza a sufrir cambios tanto físicos como anímicos, en lo que respecta a lo que la masculinidad empieza a representar en su cuerpo y en su conducta, entonces está comenzando un proceso dialógico entre el presente y el pasado de la masculinidad, una confrontación con todo el proceso paulatino que significó la diferenciación de un hombre y una mujer, y aún más allá, la distinción entre los géneros. De hecho, Jung, en un intento por comprender los trastornos psíquicos que aquejaban a sus pacientes, emprendía una complicada labor de estudio e investigación con el fin de encontrar un mito o historia ficticia que se asimilara al relato que el paciente hacía de su propia experiencia. Por la anterior razón se puede considerar la terapia junguiana como un continuo diálogo entre pasado y presente, en el que se reconoce no solo la validez sino también el fundamento del presente a través del pasado.

Tanto el inconsciente colectivo como la eficacia histórica son producto de una historicidad inmemorial, es decir, ni los arquetipos ni las tradiciones tienen un principio exacto. Se ha dicho incluso que los arquetipos van más allá de la especie humana y que están presentes también en otras especies animales. En efecto, si se desliga la eficacia histórica de las simples tradiciones humanas, se deduce que la evolución podría ser pensada como un condicionamiento histórico de la comprensión y como parte del horizonte de comprensión del que partiría cualquier individuo. Sin embargo, este horizonte variaría según la configuración fisiológica de cada sujeto, ya que dichos condicionamientos innatos influyen categóricamente en el desarrollo del individuo en el mundo. Si bien algunos aspectos del cuerpo pueden ser trabajados y desarrollados, existen otros factores que, sin importar los esfuerzos que se encaucen a su transformación, simplemente permanecerán perennes e invariables. Si el lector no entiende lo que quiero decir aquí, puede reflexionar por un momento en lo que significaba el cuerpo y los sentidos en una primera etapa de su infancia, ¿no es acaso este el primer contacto del hombre con el mundo? Ahora pensemos, ¿no es entonces el cuerpo el primer horizonte de comprensión, fundamentador del acercamiento entre el individuo con aquello que lo rodea? Por consiguiente, una posible tensión entre la posesión innata y la adquisición entre arquetipos y prejuicios respectivamente, carecería de validez. Esta deducción además apoyaría desde otra perspectiva la historicidad inevitable de la comprensión que hace el hombre del mundo, pues ya que esta relación siempre es sensible y nunca se realiza en forma puramente etérea, el hombre se acerca al mundo desde el primer instante de su vida de forma prejuiciosa y nunca en los términos de una transparencia absoluta. Dejaré abierto al lector la consideración de que el cuerpo sea un prejuicio de la relación del

hombre con el mundo. En definitiva, las posiciones de ambos pensadores apuntan continuamente a un mismo horizonte: el hombre no debe percibirse como un sujeto, sino como objeto de la historia (en el caso de Gadamer) y de los arquetipos (en el caso de Jung). Los dos son un claro llamado de atención a hacer de la conciencia algo puro y el punto de partida en la relación del hombre y el mundo. Además, vienen a constituir la reivindicación de elementos que la tradición, en su búsqueda de una verdad objetiva, siempre ha rechazado al otorgarles una connotación negativa.

Bibliografía

- Gadamer. H. (2012), *Verdad y Método*, Salamanca, Sigueme.
- Grondin. J. (2003), *Introducción a Gadamer*, Madrid, Herder
- Jung, C. G. (2004), *Consideraciones generales sobre la teoría de los complejos*, Madrid. Editorial Trotta.
- Jung C.G. (2008), *Los complejos y el inconsciente*, Madrid, Alianza Editorial.
- Robertson. R. (2002), *Introducción a la psicología junguiana*, Barcelona, Obelisco.
- Murray. S. (2004), *El mapa del alma según Jung*, Barcelona, Luciérnaga.

VIDA Y RECONOCIMIENTO

EN LA FENOMENOLOGÍA DEL ESPÍRITU DE HEGEL

“La necesidad se halla oculta y sólo se muestra al final, pero de tal modo que en este final se muestra precisamente que dicha necesidad ha sido también lo primero.”

G. W. F. Hegel,
Fenomenología del espíritu

En tanto representa el acto final de la libertad y de la comprensión racional de la realidad como los máximos ideales del hombre moderno, y viene, por ello mismo, a coronar los esfuerzos que han orientado el devenir filosófico desde sus orígenes remotos en Grecia y Jerusalén, el concepto de reconocimiento es transversal en la *Fenomenología del espíritu*. En este breve escrito, sin embargo, no pretendemos sustentar esta afirmación, pues ello implicaría un desarrollo minucioso de las figuras por las que la conciencia fenomenológica debe atravesar para alcanzar la forma del saber científico desde su certeza más inmediata; nos proponemos simplemente mostrar que el concepto de reconocimiento resulta incomprensible si no se lo explica a la luz de la visión sistemática del pensar que es inherente a la obra de 1807. De cualquier otro modo, la unidad estructural de esta cumbre del pensamiento occidental se vería afectada.

Ahora bien, la noción de verdad como sistema científico, se relaciona de forma directa con el propósito y el método de la *Fenomenología*. Estos son señalados por Hegel más claramente en la introducción. Allí afirma que se trata de exponer el camino que recorre la conciencia natural –esto es, no formada filosóficamente– desde su saber más inmediato, hasta el saber absoluto, en el que la verdad se encuentra despojada de aquello que no es su elemento propio: el concepto puro. Además, identifica este proceso con la historia: “la serie de configuraciones que la conciencia va recorriendo por este camino constituye, más bien, la historia desarrollada de la *formación* de la conciencia misma hacia la ciencia” (Hegel, 2006, pp. 54-55). Pero no considera que este proceso pueda llevarse a término incondicionalmente, pues, continúa allí, “*la meta* [la ciencia] se halla tan necesariamente implícita en el saber como la serie que forma el proceso”. Por supuesto esta

Liceo Juan Ramón Jiménez
Agosto de 2014

Jorge Rincón

prefiguración de la meta, única capaz de conferir necesidad inmanente a este vía crucis fenomenológico –como también llama Hegel a este largo recorrido de la conciencia-, no equivale para él a una abolición del esfuerzo conceptual requerido en la comprensión de la verdad; antes bien, se figura esa tentativa como perezosa y carente de pensamiento, y tan poco pertinente como el uso de la fe o de la intuición en las cuestiones de Dios¹. Tiene que ver en cambio con la idea de que el esfuerzo del hombre que se comprende y realiza en la historia de sus sucesivas configuraciones (sociales, políticas, culturales, religiosas, etc..) está orientado y, de cierto modo, determinado por el proceso de auto-comprensión de lo absoluto que le es correlativo. En el Prólogo, concebido por Hegel cuando el cuerpo de la *Fenomenología* ya estaba concluido, esta armazón estructural se expresa del siguiente modo:

La cosa no se reduce a su fin, sino que se halla en su desarrollo, ni el resultado es el todo real, sino que lo es en unión con su devenir; el fin para sí es lo universal carente de vida, del mismo modo que la tendencia es el simple impulso privado todavía de su realidad, y el resultado escueto simplemente el cadáver que la tendencia deja tras sí (Hegel, 2006, p. 8).

Pero dado que el desarrollo del concepto es inseparable tanto del saber absoluto, en el que consiste su plena realización o acto final, como de las figuras o experiencias por las que adquiere concreción en la historia, se puede decir también que:

En su fluir, [esas figuras] constituyen al mismo tiempo otros tantos momentos de una unidad orgánica, en la que, lejos de contradecirse, son todos igualmente necesarios, y esta igual necesidad es cabalmente la que constituye la vida del todo (Ibid).

Con la noción de organismo como modelo analógico para comprender el verdadero ser de las cosas, Hegel llama la atención sobre un doble hecho. Primero, que el sistema de lo real es inseparable de la idea de totalidad, en cuanto esta garantiza la consecución de una saber libre de toda apariencia y, consiguientemente, permite el acceso al reino de la verdad: “Lo verdadero es el todo” (Hegel, 2006, p.16). Y, segundo, manifiesta cómo esa unidad no se agota en un agregado de partes externas sin ninguna relación entre sí, sino que es igualmente su principio estructurador o fuerza entelequial.

La idea de una unidad orgánica que, según Hegel, es lo característico del ser, vuelve a repetirse en el tomo I de *la Ciencia de la lógica*: “Avanzar es un retroceder al fundamento, a lo originario y verdadero del cual depende el principio con el que se comenzó” (Hegel, 1982, Tomo I, p. 92). Lo que parece verdaderamente importante en este tipo de consideraciones es que no son la manifestación azarosa o contingente de una condición preliminar deliberadamente asumida, ni siquiera por Hegel. Al contrario, se refieren a la forma misma del saber científico o sistemático: “La filosofía se muestra como un círculo, que vuelve sobre sí mismo y no tiene un comienzo como las otras ciencias” (Hegel, 1997, p. 17, p. 119). Llegado el momento de anunciar los

1. Es curioso notar cómo Hegel identifica este tipo de pensar inmediato con el prejuicio, comúnmente aceptado y válido incluso para nuestros tiempos, de que para el ejercicio de la filosofía tanto como para su juzgamiento, no hace falta sino “una cierta educación general”. Lo que viene disimulado en una obstinada incapacidad para ningún esfuerzo, menos aún para el requerido en todo auténtico filosofar, esto es, el conceptual (Cf. Hegel, 1997, p. 5, p. 105).

dolores de parto del espíritu previos al nacimiento del saber absoluto, es decir, concluido en sus determinaciones fundamentales, Hegel no manifiesta ninguna reticencia al anunciar lo que considera debería ser la verdadera labor del filósofo en la modernidad. Pues, continúa en esa misma página, “el comienzo que caracteriza a la ciencia sólo se refiere al sujeto en cuanto éste se decide a filosofar, pero no se refiere al saber de la ciencia en cuanto tal”. De esta manera, comenta Bloch acertadamente, “*la ordenación y el encadenamiento de las cosas no es ya algo puramente externo [esto es, producto del azar o del esfuerzo del expositor] sino que, tal como Hegel las concibe, brotan por sí solas del devenir mismo del contenido de la vitalidad inmanente de la cosa misma*” (Bloch, 1983, pp. 63-64).

No insistiré más sobre un hecho que, por lo demás, ya está suficientemente documentado y no solamente en la obra hegeliana. Quiero tan solo dejar constancia de que, a pesar de repetirse hasta el cansancio, ese tipo de formulaciones suelen pasarse sorprendentemente por alto. Tómese como modelo, por citar uno de tantos ejemplos, la expresión del comentarista jesuita Ramón Valls Plana, quien, en el Prólogo a la segunda edición de su ya canónica obra *Del yo al nosotros*, manifestaba con dura resignación:

Entre todas las observaciones recibidas estimo en mucho la de Labarriére, quien piensa que este comentario tuvo muy en cuenta el desarrollo lineal de la Fenomenología, pero no tanto el circular, tan importante o más que el primero. Tiene razón. El saber absoluto es un retorno a la conciencia sensible y eso tiene enormes consecuencias que no fueron aquí explotadas” (Valls Plana, 1971, p. 14).

Una lectura lineal, como la propuesta por Plana en el libro citado, no sólo afecta la unidad estructural de la *Fenomenología*, consistente en articular las sucesivas experiencias históricas del hombre a la luz del concepto absoluto que actúa y se realiza en cada una de ellas, aunque con grados de realidad creciente según lo logrado en cada caso por la conciencia, sino que ofrece una visión absoluta del hombre que se corresponde muy poco con el ideal especulativo de Hegel. Es gracias a la actividad transformadora del hombre que la historia puede comprenderse en su dinamismo propio, pues por acción de ella se introduce la negatividad como motor de la realidad; pero la negatividad no se agota de ningún modo con el hombre, tan solo se potencia. La negatividad tiene que ver con la idea de que el espíritu es pura actividad y fuente de creatividad: es un momento necesario de lo real en cuanto ser y saber y constituye el ahuecamiento necesario de la realidad para que haya devenir y sea posible el mundo y la conciencia con sus diversas configuraciones (Cf. Rivera de Rosales, 2006, p. 234, N. 3).

Aclaremos esto un poco más. En razón de las inversiones que sufre la conciencia cada vez que debe reconocer que su concepción del saber no se acomoda a la verdad de los objetos que se le presentan, y que la obligan a asumir cada vez una forma diferente, aunque no desligada de las anteriores, se puede decir que la conciencia constituye el desdoblamiento necesario del Espíritu. Pero toda vez que ese desgarramiento se origina en el seno de una identidad originaria ya establecida, se puede decir también que la negatividad es tan solo un momento del proceso, y ni siquiera el más importante. “El fin –continúa Rivera– no es la negatividad sino la reconciliación (*Versöhnen*), una tal que, aceptando esa negatividad, lima sus bordes, su pretensión de absolutez y totalidad, de ser la última palabra”.

De hecho, el lugar del desdoblamiento no tendría un interés tan destacado en Hegel de no ser por la capacidad tan propicia al genio alemán de dejar traslucir, en y a través de él, los caracteres, también requeridos, de la positividad y la conciliación presentes en la sucesión de todo el proceso y desde el mismo inicio de la obra.

¿A qué se debe pues el que esta verdad haya permanecido -y siga permaneciendo a algunos- tanto tiempo oculta? La dificultad del lenguaje hegeliano es proverbial y no hay razón que nos permita excluirla como una posible solución a la pregunta. Sin embargo, existe otra explicación menos obvia y que no parece ser tenida siempre muy en cuenta. La espontaneidad con la que la conciencia sensible -primera figura de la conciencia- reconoce los objetos del mundo, no parece coincidir inmediatamente con las exigencias del saber absoluto, ya reconocido por nosotros desde el inicio como el principio estructurador y actuante del proceso. Pues mientras que este último reconoce que entre los objetos y el sujeto pensante no hay de hecho ninguna diferencia, en la certeza sensible “ni el yo ni la cosa tienen la significación de una mediación múltiple; el yo no significa un representarse o un pensar múltiple, ni la cosa tiene la significación de múltiples cualidades, sino que la cosa es, y es solamente porque es” (Hegel, 2006, p. 63). En este primer momento solo existen objetos únicos e irrepetibles, sin ninguna relación entre sí ni con la conciencia. La significación de múltiples propiedades, aducida en la cita anterior, solo se producirá entonces cuando la conciencia, en su porfía por conocer el verdadero ser de los objetos, introduzca el lenguaje: único capaz de invertir o mediatizar la suposición para convertirla en algo distinto. Para esta conciencia que no solo supone sino que nombra el mundo Hegel reserva el título de percepción, cuyo objeto ya no es, como en el caso anterior, el esto sensible sino la cosa.

Pero con la cosa de la percepción el proceso dialéctico no se detiene. Con la cosa de múltiples propiedades, como nuevo objeto de la conciencia, se evidencia la contracción inherente a todo proceso de conocimiento que tome por verdad de los objetos la cualidad exclusiva de la universalidad, pues ya sea que se tome la cosa o ya sea sus propiedades, el proceso no se agota en una misma significación inmediata. En el primer caso, la sustancia de las cosas se reduce a un esto indeterminado, igualmente válido para todos los casos. En el segundo, las propiedades de la sustancia conservan la universalidad como un rasgo común de predicación. Da lo mismo decir *esto es una casa* o *esto es una mesa*, pues en ambos casos se está mentando lo mismo, la universal indeterminación de todo lo existente. Este movimiento del que nada parece salvarse es comprendido por el entendimiento científico como un caso de fuerzas interrelacionadas, al que Hegel designa como el interior de las cosas. No se trata de algo que está más allá del mundo, pues no existe nada más allá de él, sino de la radical afirmación de la realidad pasajera como el verdadero ser de las cosas. Para provenir de la filosofía, o precisamente por provenir de ella, esta particular reivindicación de las apariencias, de lo pasajero y cambiante, no puede resultarnos menos que desconcertante (Cf. Gadamer, 1981, p. 57). Pero, ¿qué implicaciones tiene para la conciencia misma? Veamos:

La infinitud o [lo que significa lo mismo] esta inquietud absoluta del puro moverse a sí mismo, según lo cual lo determinado de algún modo, por ejemplo, como ser, es más bien lo contrario de esta determinabilidad, es ciertamente, el alma de todo el recorrido anterior, pero solamente en el interior ha surgido ella misma

libremente. La manifestación o el juego de fuerzas la presenta ya a ella misma, pero sólo surge libremente por vez primera como explicación; y como, por último, es objeto para la conciencia como lo que ella es, la conciencia es autoconciencia (Hegel, 2006, p. 102).

La convicción espontánea con la que la conciencia ingenua conocía sus objetos –si es que acaso eso era conocer– se ve modificada por la conciencia que al cabo del entendimiento se encuentra con la infinitud. Pues para ésta, la diferencia inmediatamente externa entre sujeto y objeto que sentaba como verdad la certeza sensible, ha perdido todo fundamento. El sujeto se opone a la realidad, pero ahora como a una objetividad que ha sido puesta por él, y que en esa misma medida termina por reconocer idéntica a sí mismo. “Ha nacido lo que no se producía en estos comportamientos anteriores: una certeza que es igual a su verdad, pues la certeza es ella misma su objeto y la conciencia es ella misma lo verdadero” (Hegel, 2006, p. 107). Se trata de una identidad dialéctica, esto es, que afirma las diferencias, pero con el único fin de negarlas y de restituir las al origen del cual salieron. Es la identidad del sí mismo que permanece idéntico consigo, precisamente por ese proceso de levantar y superar las diferencias. En palabras de Hegel:

Esta infinitud simple o el concepto absoluto debe llamarse la esencia simple de la vida, el alma del mundo, la sangre universal, omnipresente, que no se ve empañada ni interrumpida por ninguna diferencia, sino que más bien es ella misma todas las diferencias así como su ser superado y que, por tanto, palpita en sí sin moverse, tiembla en sí sin ser inquieta (Hegel, 2006, p. 101).



Esta identificación de la vida con el saber absoluto permite que Marcuse, en este mismo contexto, se exprese del siguiente modo:

La “Fenomenología del Espíritu” es de arriba a abajo una ontología² general, pero fundada en el ser de la vida en su historicidad. [Por eso Marcuse puede afirmar unas líneas atrás que las figuras de “independencia y dependencia” el “dominio y la servidumbre” la “formación” y el “trabajo” son determinaciones ontológicas de la vida en su plena historicidad]. La obra no se divide en partes “histórico-filosóficas” y “sistemática”, sino que desde la primera línea el concepto ontológico de la vida suministra el terreno unitario de todas las dimensiones de la obra. El espíritu “aparece” (y necesariamente) como histórico, para levantar en cuanto Espíritu histórico su misma historicidad en sí. Ya con el primer paso de la Fenomenología se ve la vida como objeto histórico, pero también con ese primer paso esa historicidad se ve desde la idea del “saber absoluto”, que la levanta (Marcuse, 1972, p. 226. Las cursivas son mías).

Por lo tanto, el tratamiento puramente objetivo e impersonal del problema del ser, requerido por nosotros desde el inicio como condición necesaria para justificar una lectura sistemática de la obra de 1807, requiere de una fundamentación ontológica, en el sentido de que ella es lo originario y lo que debe determinar y constituir el fundamento de todo lo demás. Por otro lado, esa caracterización ontológica tiene que ver con la vida,

entendiendo por ésta un proceso que se constituye a sí mismo, y que nunca llega a ser de forma inmediata. Finalmente, con ello se anticipa que esta fundamentación ontológica del problema del ser, llega al desarrollo pleno de sus posibilidades sólo en el elemento más determinado de la vida humana, es decir, de la historia de la conciencia que se desarrolla en su proceso de culturización.

Ahora bien, con lo dicho parece que ya hemos ofrecido el terreno para una adecuada interpretación de la unidad sistemática y estructural de la *Fenomenología*, y, en consecuencia, hemos trazado las líneas generales del propósito inicial de nuestro escrito. Demostrar esta unidad en el proceso de las sucesivas etapas de su desarrollo, sin embargo, escaparía por completo del alcance de dicho propósito. Pero esto no es óbice para que al menos señalemos algunos momentos de la obra en los que se puede evidenciar lo que proponemos. Para lograrlo, se hace necesario citar por extenso la caracterización de la vida que Hegel ofrece al inicio de la importante sección autoconciencia, pues solo así entenderemos el terreno unitario –para retomar la expresión de Marcuse– en el que se juegan todas las dimensiones de la experiencia de la conciencia humana, y ello de tal manera que sin ese terreno la obra misma carecería de sustento. Lo primero que hay que decir es que esta caracterización ya se ha ofrecido, al menos preliminarmente, con la noción de infinitud. Por eso, dice Hegel, “la determinación de la vida, tal como se deriva del concepto o del resultado universal

2. El sentido que le da Marcuse al concepto ontología debe entenderse como “el planteamiento hegeliano del sentido del ser en general y el despliegue y la interpretación sistemáticos de ese sentido del ser en los varios modos del ser”. Pues es característico de Hegel exigir que la exposición acerca del sentido del ser acompañe el movimiento por el cual ese sentido se construye o justifica en la motilidad de su despliegue interior. Además, la exposición debe realizarse a la luz de la consideración sistemática y circular del conocimiento (Marcuse, 1972, p. 10, Nota 1).

con que hemos entrado en esta esfera [esto es: la infinitud] basta para caracterizar la vida, sin necesidad de seguir desarrollando su naturaleza”; y continúa allí mismo:

Su ciclo se cierra con los siguientes momentos. La esencia es la infinitud como el ser superado de todas las diferencias, el puro movimiento de rotación alrededor de su eje, la quietud de sí misma como infinitud absolutamente inquieta; la independencia misma, en la que se disuelven las diferencias del movimiento; la esencia simple del tiempo, que tiene en esta igualdad consigo misma la figura compacta del espacio (Hegel, 2006, p. 109).

La vida hace referencia al proceso por el que el ser se reconoce como la unidad unificante, o como el ser superado de las diferencias en las que cae lo vivo. Pero como las determinaciones externas de lo vivo están referidas a la unidad de la vida, ésta debe entenderse como la autoigualdad en todo ser otro. Por lo tanto, esta esencia se relaciona solo consigo, “aunque la relación consigo misma es más bien el desdoblamiento, o bien aquella igualdad consigo misma es diferencia interna” (Hegel, 2006, p. 101). La negatividad autoreferida en la que consiste el ser de la vida requiere entonces del carácter real de la contraposición. Precisamente por eso solo puede existir como un levantar o superar sus diferencias³. En el texto *ontología de Hegel y teoría de historicidad*, Marcuse describe este proceso con precisión hegeliana:

El ser de la vida no es cósmico, objetivo, no es nada ante lo que se quiebre el ente ni nada que pueda ser superado por algún ente; no es un ente cualquiera entre los demás, sino un medio, un centro de todo ente, en el cual es mediado cada ente, de tal modo que sólo en esa mediación se aparece; una [fluidez] que lleva en sí todo ente, lo penetra y lo recorre todo, y constituye como tal fluidez precisamente la [sustancia] del ente, aquello por lo cual el ente cobra [subsistencia]. Y como tal fluidez universal la vida no fluye, sino que permanece infinitamente igual a sí misma, infinita independencia subsistente (Marcuse, 1972, p. 228).

Sentado este terreno originario como el horizonte necesario de interpretación de las figuras venideras, se precisa determinar ahora el elemento en el que pueda desplegarse el sentido del ser, como vida, en su esencial estar remitiendo la real objetividad de las diferencias a la unidad del sí mismo. Pues bien, esa unidad autoreferida “es el género simple, que en el movimiento de la vida misma no existe para sí como esto simple, sino que en este resultado la vida remite a un otro de lo que ella es precisamente, a la conciencia, para la que la vida es como esta unidad o como género” (Hegel, 2006, p. 111). Para nuestro propósito esta formulación tiene una importancia capital. Significa, nada menos, que la vida, a pesar de constituir la totalidad de lo real –por eso es género- o el movimiento por el que las diversas configuraciones del ente surgen y se levantan en ese su estar emergiendo, experimenta diversos grados en la realización de su ser, unos propios y otros impropios. En la medida en que es la simple

3. Si bien la autoconciencia se define porque en ella “el yo es el contenido de la relación y la relación misma”, en ella no desaparece la existencia del mundo, pues en cuanto que para ella no existe la figura del ser, no es autoconciencia. Hegel no pretende nunca “reemplazar la forma más temprana de realismo con alguna forma de idealismo subjetivo” o de solipsismo (Cf. Pinkard, 1996, p. 47).



Fotografía tomada de Flickr- Galería tall dude

manifestación exterior de sus determinaciones internas, pero sin ninguna necesidad y reflexión para sí desde su ser otro, la vida se presenta como un modo impropio del ser. Pero en la medida en que el género se realiza como la real autoigualdad que se levanta en sus diferencias y que se mantiene como su unidad negativa, la vida se encuentra en su elemento propio: la autoconciencia. La motilidad de la unidad unificante, específica de la vida, entonces, “se considera en su figura propia como motilidad del saber” (Marcuse, 1972, p. 235). El ser de la autoconciencia, y solamente ese ser,

es la reflexión completa de la vida. La vida solo se realiza, pues, como ser consciente y autocognoscente. ¿Será necesario agregar todavía que este rasgo fundamental, derivado de la esencial remisión de la vida “a otro de lo que ella es precisamente”, obedece a una esencial determinación ontológica de la vida y no a un capricho libremente suscitado, ni siquiera por Hegel?

Pero si solo con la concepción de la vida como autoconciencia se consigue el concepto ontológico de la vida, y ello en su modo de ser más propio, en un primer momento esa realidad no llega a ser patente para la conciencia que hace la experiencia de su objeto. Por eso para ella esta igualdad en el ser otro cae en la contradicción de dos momentos separados: la subsistencia simple independiente del objeto, reconocida antes como una característica primordial para la realización de la vida y de sus determinaciones ontológicas, y la unidad de la conciencia consigo misma que es de hecho la verdad del primero. Pues, lo otro no tiene subsistencia más que con relación al acto deseante de la conciencia. De este modo, “la apetencia y la certeza de sí misma alcanzada en su satisfacción [por la autoconciencia] se hallan condicionadas por el objeto” (Hegel, 2006, p. 112). Esta contradicción de la autoconciencia se refiere a la naturaleza ambivalente de su objeto, pues éste “tiene que cumplir esta negación de sí mismo”, y conservar al mismo tiempo su independencia. Pero siendo cierto que, como sostiene nuestro filósofo en la introducción, una vida natural no puede por sí misma ir más allá de su existencia, porque moriría, resulta que la igualdad buscada solo es posible en otra autoconciencia: “En cuanto que el objeto es en sí mismo la negación y en la negación es al mismo tiempo independiente, es conciencia”. En consecuencia, “la autoconciencia –dice Hegel- sólo alcanza su satisfacción en otra autoconciencia”. Por lo tanto,

la vida no es solamente en el esencial remitir “a la conciencia” sino, de forma igualmente esencial, en el estar referida a otra conciencia, y solamente así es en realidad, pues así deviene para ella la unidad de sí misma en su ser otro. Oigamos al mismo Hegel:

En cuanto una autoconciencia es el objeto, éste es tanto yo como objeto. Aquí está presente ya para nosotros el concepto del espíritu. Más tarde vendrá para la conciencia la experiencia de lo que el espíritu es, esta sustancia absoluta que, en la perfecta libertad e independencia de su contraposición [requerida para el ser de la vida como vimos], es decir, de distintas conciencias de sí que son para sí, es la unidad de las mismas: el yo es el nosotros y el nosotros el yo (Hegel, 2006, p. 113).

La realidad de la vida, entonces, es esencialmente motilidad del espíritu y allí, y solo allí, cumple sus determinaciones esenciales. Pero este ser que se realiza en el espíritu como identidad en la distinción de las autoconciencias implica la conocida categoría hegeliana del reconocimiento: esta realidad histórica⁴ a la que es abocada la vida humana, en cuanto es en el en y para sí recíproco de las autoconciencias, situadas por encima del deseo simplemente objetivo. Sin embargo, esta realidad está presente aquí solo para nosotros –filósofos–, que acompañamos a la conciencia común en la comprobación de su verdad y en la experiencia de la que ve brotar siempre un nuevo objeto, mientras que

para ella el concepto de espíritu supone tan solo el punto de viraje desde el cual se aparta de la apariencia coloreada del más acá sensible y de la noche vacía del más allá suprasensible.

Sin entrar en los detalles de la reconocida dialéctica de la lucha por el reconocimiento entre el amo y el esclavo, que es la que se produce al momento de introducir a la conciencia apetente en el ámbito histórico de las relaciones humanas, detengámonos un momento a considerar el trabajo del esclavo. Este se produce cuando, por temor a perder la vida, el esclavo decide atarse al ser de las cosas y reconoce su existencia solo en el elemento de la subsistencia independiente como dice Hegel. Sin embargo, es por medio del trabajo que el objeto es vivificado o humanizado, y solamente así permanece, ya que elimina su supeditación a la existencia natural. El trabajo “es apetencia *reprimida*, desaparición *contenida* (...) La relación negativa con el objeto se convierte en forma de éste y en algo *permanente*, precisamente porque ante el trabajador el objeto tiene independencia” (Hegel, 2006, p. 120). Con la conocida categoría del trabajo se realiza entonces, al menos de momento, la determinación ontológica de la vida consiste en ser la sustancia del ente, aquello por lo cual el ente cobra subsistencia, pues obtiene la forma en la que realmente deviene y permanece. Entramos en el reino de la libertad y de la historia, aunque solo sea como pensamiento:

4. *El verdadero ser de la autoconciencia, como verdad de la vida, es esencialmente histórico. “Así pues, la conciencia entre el espíritu universal y su singularidad o la conciencia sensible tiene por término medio el sistema de las configuraciones de la conciencia, como una vida del espíritu que se ordena hacia un todo; es el sistema que aquí consideramos y que tiene su ser allí objetivo como historia del mundo”. En medio de la universalidad del espíritu acabado y la inmediatez de la certeza sensible, se establece como un puente para la conciencia la vida organizada del todo espiritual, aunque objetivamente cuenta con la historia acaecida del mundo como su verificación empírica. En la vida*

Pues pensar –dice Hegel- se llama a no comportarse como un yo abstracto, sino como un yo que tiene al mismo tiempo el significado del ser en sí, o el comportarse ante la esencia objetiva de modo que ésta tenga el significado del ser para sí de la conciencia para la cual es. Ante el pensamiento el objeto no se mueve en representaciones o en figuras, sino en conceptos, es decir, en un indiferenciado ser en sí que de modo inmediato para la conciencia, no es diferente de ella (Hegel, 2006, p. 122).

Esta conceptualización del objeto que se opera en virtud del pensamiento, genera una identificación entre el sujeto y el objeto que parece corresponderse bastante bien con los caracteres señalados desde el principio como propios de la vida, esto es, como unidad que se produce en el unificar la escisión. Pese a ello, recordemos, la diferencia debe realizarse desde el ser de la vida misma como una objetividad efectivamente producida y no solamente encontrada; pero esto es precisamente lo que no sucede con el pensar. La identidad que realiza el pensamiento es la infinitud carente de toda mediación, a ello se debe que su manifestación consciente en la historia haya recibido el nombre de estoicismo: esa forma abstracta de libertad que opera una identidad entre objeto y conciencia solo formal.

Así, en la medida en que hemos arribado al pensamiento por medio de la categoría del trabajo servil, y teniendo en cuenta que, pese al carácter conceptual que ya es posible establecer en el objeto gracias a él, para el esclavo permanecen todavía irreconciliadas la forma que imprime a las cosas y la conciencia que solo

reconoce exteriormente en el amo, puede decirse que la figuras que conforman la historicidad autocognoscente de la vida –estoicismo, escepticismo y conciencia desgraciada- aparecen como una disposición inicial de la autoconciencia a afirmar su libertad siempre y solo en contra del mundo.

Con esto hemos querido señalar simplemente de qué manera puede entenderse la vida como la presencia actuante de todo el proceso fenomenológico, y ello incluso desde las experiencias más inmediatas de la conciencia. La conciencia, nos dice Labarriére, “para avanzar en su experiencia, debe acordarse de su génesis, esto es, de los puntos seguros que la constituyen en verdad y que ella debe imperativamente respetar en toda búsqueda de significado” (Labarriére, 1985, p. 139, N. 39). De la misma manera puede decirse que, según sea el grado de proximidad o de lejanía entre la experiencia que realiza la conciencia y las determinaciones esenciales del ser que deben realizarse en ella, una fundamentación ontológica del problema del conocer permite una valoración más acertada del los límites de la experiencia realizada en cada caso.

En la sección razón, la unidad en todo ser otro como verdad de la autoconciencia comienza a adquirir una mayor claridad. En ella, se nos dice, “autoconciencia y ser son la misma esencia; la misma, no en la comparación [o en su vínculo externo], sino en y para sí” (Hegel, 2006, p. 145). A diferencia de las secciones anteriores de la obra, en la razón la conciencia se mueve en el elemento de la categoría, es decir, de la unidad teórica de pensamiento y de ser. ¿Qué impide entonces que

orgánica, sin embargo, esta mediación espiritual no existe, por eso no tiene ninguna historia capaz de vincular la universalidad de la vida con la singularidad del ser allí inmediato, por lo que la motilidad se limita aquí “solamente al punto que le corresponde, porque el todo no se halla presente en él, y no se halla presente porque no es aquí como todo para sí” (Hegel, 2006, p. 178 s).

nos detengamos aquí y que demos por concluido todo este intrincado recorrido? Para entenderlo, es preciso recordar que la conciencia que realiza la experiencia de su objeto, tiene que sufrir constantemente la inversión de su saber y la consiguiente aparición de un nuevo objeto, pero sin llegar a reconocer que la verdad alcanzada es el producto de la experiencia anterior. Por causa de este olvido, la unidad presente en esta sección puede asumirse como una afirmación dogmática que sostiene la identidad del yo en su ser otro, pero sin lograr identificar las determinaciones del concepto que han conducido hasta ella. Por eso mismo, en la historia del espíritu esta figura está representada por el seudoidealismo de la reflexión, con el que Hegel designa -en el ensayo titulado Creer y saber- al saber que, sabiendo de la unidad inmediata de sujeto y objeto, se muestra incapaz, según su principio inmediato, de constatar la legalidad y justificación de su postura en el movimiento mismo del conocer⁵. En el idealismo absoluto de Hegel, que es tanto subjetivo como objetivo, esa identidad se encuentra garantizada por la ciencia renacentista y por la historia: “En un pueblo libre -dice Hegel- se realiza en verdad la razón” (Hegel, 2006, p. 210).

La necesidad de la historia para la realización de la autoconciencia, anticipada aquí con la noción de pueblo libre, había sido prefigurada antes cuando señalamos la necesidad del reconocimiento de las autoconciencias como verdad del espíritu. Sin embargo, la historia, como verdad de la infinitud, se encuentra precedida en la sección razón por un cierto tipo de ciencia de la observación empecinada en la separación cuantitativa de las determinaciones unidas en el concepto. En términos generales, la diatriba hegeliana se refiere, sin que podamos demostrarlo aquí, al tipo de filosofía de la naturaleza que reduce el devenir a una

5. Por cuanto es expresión de la identidad originaria de lo heterogéneo, no niega Hegel que la filosofía de Kant -por ejemplo- se fundamente en una verdadera idea especulativa. “Esta originaria unidad sintética [dice Hegel refiriéndose a la apercepción trascendental] no tiene que concebirse como producto de contrapuestos, sino como identidad en verdad necesaria, absoluta y originaria de contrapuestos” (Hegel, 1992, p. 35). Aunque una injustificada predilección por el polo de la subjetividad no permitió que Kant haya podido desarrollar en sentido pleno las consecuencias de su principio. La unidad de sujeto y objeto es situada por Kant en la apercepción trascendental, es decir, en la esfera de la conciencia subjetiva, y por eso mismo queda todavía por fuera de ella un resquicio de incognoscible objetividad, la cosa en sí. De este modo, esa filosofía constituye la expresión sistemática de una “abstracción intelectual”, confinada a objetivar la disociación entre la subjetividad moderna y sus objetivaciones históricas y sociales (Cf. Restrepo, 1984, p. 22).

realidad permanente, la de Schelling por ejemplo, pero en igual medida, a todo conocimiento que pretenda expresar adecuadamente lo absoluto en la naturaleza (Cf. Hyppolite, 1974, p. 227). La naturaleza no expresa la diferencia cualitativa de la vida, consistente en ser una unidad que supera la alteridad, es decir, la autorreferencia infinita del ser para sí: como tal, sería autoconciencia. Entre tanto la autoconciencia no haya conceptualizado el mundo como acción real suya permanecerán disociados tanto el “mundo en sí presente” como “la individualidad que es para sí”. Desde aquí debemos entender también la crítica hegeliana al tipo de saber psicológico que se empeña en un estudio del hombre a partir de sus simples relaciones exteriores (como son la fisiognómica y la frenología) y, en menor o mayor medida, a todo saber que no tenga por fundamento la praxis humana. Únicamente un mundo descubierto en cuanto mundo de la autoconciencia actuante, puede suministrar el terreno de la consumada unidad en el ser otro: un mundo que es así por completo vivificado y plenamente espiritual. “Lo originario es la génesis común del hombre y del mundo, el proceso de los hombres, que se reconocen mutuamente en y por el mundo” (Labarriére, 1985, p. 157).

Pero si el espíritu es la instancia en la que se realiza la autoconciencia como unidad en el ser otro, esto no quiere decir que la razón observante sea un momento prescindible del proceso. Hegel considera que de hecho es en ella donde se comienza a destruir el carácter real de la contraposición y se anticipa, como certeza, la verdad del espíritu. Distinto a lo que ocurría con el esclavo, para el que el carácter de objeto en cuanto objeto se conserva, la razón observante ya no es

La certeza inmediata de ser toda la realidad, sino una certeza para la que lo inmediato en general tienen la forma de algo superado, de tal modo que su objetividad solamente vale como la superficie cuyo interior y esencia es la autoconciencia misma. Por tanto, el objeto con que ésta se relaciona de modo positivo es una autoconciencia; este objeto es en la forma de la coseidad, es decir, es independiente; pero la autoconciencia tiene la certeza de que este objeto independiente no es algo extraño para ella; sabe, así, que es reconocida en sí por él; la autoconciencia es el espíritu que abriga la certeza de tener la unidad consigo misma en la duplicación de su autoconciencia y en la independencia de ambas (Hegel, 2006, p. 208).

Solo después de que la autoconciencia, en la observación de su mundo, ha logrado levantar o superar el carácter real de la cosa y ha logrado descubrirse en ella, o ha reconocido que ella no es más que una superficie en la que se encuentra a sí misma, comienza a adquirir algún sentido para nosotros el que la verdad de la vida como unidad en el ser otro solamente es posible como reconocimiento de autoconciencias independientes. Sin embargo, continúa Hegel, esta es apenas la certeza que “ahora tiene que elevarse ante él a verdad”. Entramos así en el reino de la razón activa, en el terreno del obrar y del actuar, una razón para la cual la realidad no tiene la forma de la naturaleza simplemente, como en la observación, sino de un orden social. Allende la identificación inmediata lograda por el racionalismo anterior, que solo observa, de lo que se trata ahora en este idealismo de la mediación autoproducida, que ciertamente es en la operación del hombre, es de una compenetración dotada de movimiento de lo universal –el mundo- y la individualidad. Contrario también a una autoconciencia que solo se “encontraba con una realidad que sería lo negativo de ella misma [la

representada por las figuras del individualismo moderno que no estudiamos aquí] y a través de cuya superación y sólo así realizaría su fin”, en el reino de la operación la autoconciencia “no tiende hacia un otro –dice Hegel-, sino hacia sí misma” (Hegel, 2006, p. 231). No está de más repetirlo: el hacer de la autoconciencia no es un comportamiento cualquiera de la vida, sino más bien el modo en el que todo ente deviene lo que es y así permanece.

Preludiando las determinaciones que se cumplen con el obrar –como nueva forma del hacer-, Hegel afirma que en él la conciencia no hace más que expresar “la relación mutua consigo misma en su relación”. Una relación de momento individual, ya que en el obrar “el individuo sólo puede experimentar el goce de sí mismo, puesto que sabe que en su realidad no puede encontrar otra cosa que su unidad con él” (Hegel, 2006, p. 237). Pero realmente las cosas no son como la conciencia actuante se las figura, pues, situada en el medio contingente del ser, la obra no es otra cosa más que el elemento de la lucha entre los diversos individuos actuantes. La obra es, más precisamente, una realidad ajena para las otras autoconciencias, el lugar en el que deben exponer la efectividad de su realidad singular. Pero si la contingencia del obrar se muestra definitiva, no sucede lo mismo con la operación misma que así muestra su interior necesidad como unidad del ser y del operar; unidad que es descrita por Hegel bajo el definitivo concepto de *die sache selbst* o de la cosa misma. En la cosa misma la conciencia hace la experiencia de que en la desaparición de la obra, el hacer universal de la conciencia, la negatividad absoluta, es lo permanente o lo que se mantiene igual en la negación de las obras

singulares y que solo así es real, y de que, en consecuencia, la realidad solo vale para ella como el ser en general idéntico al obrar. Jean Hyppolite lo expresa mucho mejor:

La [cosa misma] es tanto objetividad como objetividad suprimida, una cosa real lo mismo que una operación de la autoconciencia. [...] es la cosa vista a través de la operación de la autoconciencia. Una obra no vale por sí misma, vale cuando es autenticada por el devenir de la autoconciencia, cuando en la prueba de la duración ha encontrado su sentido para el espíritu (Jean Hyppolite, 1974, p. 281)⁶.

Sin embargo, al surgir de inmediato como verdad de la individualidad, la cosa misma no es todavía el sujeto real de su acaecer o, como dice Hegel, el espíritu vivo y entrado en la existencia. No pasa de ser el predicado abstracto con el cual las individualidades singulares justifican, como sujetos del obrar, la realidad y la verdad de sus actos. Pero de tal modo que así se revela la verdad de la cosa misma consistente en ser precisamente en la reciprocidad y contraposición de todos y cada uno, y de sus obras. “Su esencia es ser el obrar del individuo singular y de todos los individuos y cuyo obrar es de un modo inmediato para otros o una cosa, que es cosa solamente como obrar de todos y cada uno” (Hegel, 2006, p. 245). Pero mientras que en la cosa misma son superados, tanto el unilateralismo de la categoría meramente intuitiva en el observar como el ser para sí del yo que se sabe como sí mismo en el activismo de la razón, y que por ello recibe la determinación de “categoría real y absoluta”, ella representa la abstracción de una esencia espiritual que todavía

6. No olvidemos la manera entusiasta con la que nuestro filósofo describe el hacer consciente del obrar: “El obrar es precisamente el devenir del espíritu como conciencia” (Hegel, 2006, p. 235).

se sabe en contraposición con la conciencia singular. La limitación de esta figura consiste en que la cosa misma solo aparece aquí –en la sección razón- bajo la determinación de una simple esencialidad espiritual. “La sustancialidad en general la tiene la cosa misma en la eticidad, existencia exterior en la cultura, y en la moralidad la esencialidad del pensamiento que se sabe así mismo” (Hegel, 2006, p. 375).

Veamos lo que esto quiere decir. Mientras que es la realización de la vida en la forma de una esencialidad todavía no realizada, la cosa misma que estudiamos al cabo de la razón está abocada necesariamente a la extrañación de sí misma en el mundo de la cultura, pues es a partir de allí como, en la comprobación de su efectuación histórica, puede alcanzar la profundidad de la subjetividad moral y de la certeza de su sí mismo en la diferenciación de sus momentos. Pues en el ámbito de la moralidad la cosa misma se nos representa como el sujeto que ha puesto en él “todos los momentos de la conciencia y para el que todos estos momentos, la sustancialidad en general [o el reino de la eticidad], la existencia exterior [o la cultura extrañada de sí], y la esencia del pensamiento se hallan contenidos en la certeza de sí mismo” (p. 375).

Esta conciencia moral que Hegel estudia al final de la sección espíritu tiene en Kant un claro referente. No podemos seguir aquí los pormenores de la crítica hegeliana al filósofo de Königsberg; además, consideramos que con lo dicho antes ya hemos enunciado lo esencial de la crítica. Nos conformamos de momento con lo que

nos dice Hegel al respecto en la sección presente. Esa conciencia moral, es considerada “solamente como pensamiento, no como concepto, (...) el único que capta el ser otro como tal o que capta su contrario absoluto como sí mismo” (Hegel, 2006, p. 358). La conciencia moral que se atiene al deber puro permanece encerrada en sí misma, en la libertad del puro pensamiento, frente a la cual se presenta el derecho legítimo “de la naturaleza como algo igualmente libre”. Frente a esta experiencia solo queda entonces una salida: acentuar nuevamente el carácter real de la acción, humana y consciente, como verdadero acaecer del concepto absoluto en el mundo. En la buena conciencia *Gewissen* el espíritu moral es la esencia que se realiza, tanto como la acción inmediatamente concreta (Cf. Hegel, 2006, p. 370)⁷. Pero el progreso de la conciencia moral corresponde no solo a la forma de la subjetividad, representa también una evolución en el objeto. Frente a la universalidad devenida independiente y constantemente trastocada por la forma pura del deber, la buena conciencia sabe el ser objetivo “en el modo del saber de la realidad como producido por la autoconciencia”. En la medida en que la buena conciencia puede otorgar, a partir de su propia convicción, un contenido real a su deber moral, sin necesidad de detenerse en la consideración de las circunstancias que correspondería en cada caso y, consecuentemente, puede renunciar a las contradicciones del deber y de la realidad, es la esencia que consiste en comportarse respecto de los demás en términos de universalidad. La *Gewissen*, dice Hegel, es el “elemento comunitario [*gemeinschaftliches*] de la autoconciencia, y ésta es la

7. Atendiendo al realismo hegeliano que fácilmente se deja presentir en estas duras afirmaciones, nos gustaría citar la pertinente aclaración con la que Manuel Jiménez Redondo determina este aspecto como el factor esencial y característico de la modernidad, según es entendida por Hegel: “El serse ahí la libertad en su ser absoluto no consiste en ninguna lejanía neblinosa, sino que o bien es presente o actualidad, o bien es nada. La radicalidad que cobra en Hegel la exigencia de actualidad, que le lleva a borrar y a desmontar inmisericordemente

sustancia en la que la acción, el acto, es decir, lo que se hace [that] cobra consistencia y realidad; la conciencia es el momento del ser reconocido por los otros” (Hegel, 2006, p. 741).

La universalidad que garantiza la buena conciencia, sin embargo, no da de lleno ni directamente con la figura definitiva del reconocimiento intersubjetivo, pues lo reconocido en ella es el saber de su sí mismo como lo esencial, esto es, la voz interior que refleja la voz divina, como el solitario culto del alma bella. Esta nueva conciencia pone, frente al contenido concreto de la acción de la buena conciencia, el propio saber de sí misma “en la majestad de su altura”, y por eso está condenada a hacerse más contemplativa que activa. Su situación no es muy distinta a la de la conciencia moral kantiana, pues a pesar de la plena certeza que le brinda su “voz interior”, el alma bella guarda, en realidad, silencio; un silencio en el cual evita pronunciarse sobre sí misma. Reducida a su subjetividad vacía, esta conciencia termina por deshacerse en la irrealidad hecha objetiva de su sí mismo y de su mundo. Atenida de nuevo a la universalidad del deber, esta conciencia moral juzga en lugar de actuar, y así cree adecuar la universalidad del deber a su singularidad. Es una conciencia hipócrita, porque quiere que se tomen sus juicios por hechos reales y que se muestre la rectitud, no por medio de actos, sino mediante la proclamación de buenas intenciones. En esta dialéctica la buena conciencia termina siendo una conciencia vil, desprovista de la universalidad de su lenguaje. Termina confesando que ha obrado mal y espera que la otra haga lo mismo, pero el alma bella es ahora el corazón duro que, en la universalidad del ser para sí, rechaza la continuidad con lo otro, contrario



de la conciencia moderna el elemento mesiánico o toda proyección de la infinitud implicada por los postulados kantianos, proviene de la noción aristotélica de nous, de la noción aristotélica theós que es nóesis nóeseos, que en definitiva sólo puede serse como habiéndose dado alcance a sí misma en consumada y perfecta actualidad. La libertad moderna, en ese tenerse ahí delante en su ser absoluto, es absoluta actualidad, allende la cual no hay nada más”. Aludiendo el carácter religioso que así termina reinando como verdad de la época moderna, Redondo concluye diciendo que ello, lo que acaba de decir, tiene que ver con “la religión del espíritu, la del Dios-hombre” y, por ende, con la síntesis del “cristianismo (la idea del Dios hecho hombre) con Grecia en este ponerse inmisericordemente la actualidad delante de sí misma, en este darse la actualidad conceptualmente pleno alcance a sí misma” (Jiménez Redondo, 2006, p. 1122).

a la conciencia actuante que intuye la igualdad de la otra con respecto a ella. Si reniega del espíritu es porque el alma bella no reconoce el valor de la confesión, capaz de invertir la culpa y de exigir un proceso en el que el espíritu puede rechazar y hacer que no haya acaecido ninguna acción. Se trata sin más de la importante dialéctica del perdón de los pecados que, en el poder absoluto del espíritu, puede superar las heridas sin dejar cicatriz, y reencontrarse consigo a partir de la más radical oposición.

Más allá de aquí no será posible ir, pues la vida ha llegado al cumplimiento pleno de sus determinaciones ontológicas: “La palabra de la reconciliación es el espíritu que es allí que intuye el puro saber de sí mismo como esencia universal en su contrario, en el puro saber de sí como singularidad que es absolutamente en sí misma –un reconocimiento mutuo que es el espíritu absoluto” (Hegel, 2006, p. 391. Las cursivas son mías).

Bibliografía

1. Obras de Hegel

Hegel, G.W.F, Creer y Saber, trad. Jorge A. Díaz, Norma, Bogotá, 1992.

Hegel, G.W.F, Ciencia de la lógica, trad, Augusta y Rodolfo Mondolfo, Solar, Buenos Aires, 1982.

Hegel, G.W.F, Enciclopedia de las ciencias filosóficas, trad, Ramón Valls Plana, Alianza, Madrid, 1977.

Hegel, G.W.F, Fenomenología del espíritu, trad. Wenceslao Roces, Fondo de cultura económica, México, 2006.

Hegel, G.W.F, Fenomenología del espíritu, trad. Manuel Jiménez Redondo, Pre-textos, Valencia, 2006.

2. Comentarios a la Fenomenología del espíritu

Hyppolite, Jean, Génesis y estructura de la Fenomenología del espíritu, trad. Francisco Fernández Buey, Península, Barcelona, 1974.

Pinkard, Terry, Hegel´s phenomenology the sociality of reason, Cambridge University press, 1996.

Labarriére, Jean Pierre, La fenomenología del espíritu de Hegel, trad. Guillermo Hirata, Fondo de cultura económica, México, 1985.

Valls Plana, Ramón, Del yo al nosotros, Laila, Barcelona, 1971.

3. Estudios sobre Hegel

Bloch, Ernst, Sujeto-objeto: el pensamiento de Hegel, trad. Wenceslao Roces, Fondo de cultura económica, México, 1983.

Gádamer, Hans George, La dialéctica de Hegel: cinco ensayos hermenéuticos, trad. Manuel Garrido, Cátedra, Madrid, 1981.

Marcuse, Herbert, Ontología de Hegel y teoría de la historicidad, trad. Manuel Sacristán, Martínez Roca, Barcelona, 1972.

Restrepo, Luis A, “Comentarios a Creer y Saber de Hegel” en: Universitas Philosophica, No. 2. Bogotá, 1984. Pp. 9-24.

Rivera de Rosales, Jacinto, “Dolor y muerte en la filosofía hegeliana. Del dolor del animal a la lucha por el reconocimiento”. En: Moisés, González Gracia, comp. Filosofía y dolor, Tecnos, Madrid, 2006, pp. 233-262.

Entrevista a Rüdiger Safranski

CuadrantePhi: Quisiéramos que nos cuente cómo fue su primer acercamiento a la filosofía.

Rüdiger Safranski: Mi primer acercamiento fue en el colegio: tuve un magnífico maestro que, a su vez, fue estudiante de Heidegger y eso, obviamente, me volvió curioso ante la posibilidad de introducirme en su obra; de hecho, éramos cuasi vecinos pues yo soy de Rottweil y Heidegger vivía en Messkirch, que quedan muy muy cerca. Por lo tanto, fue un encuentro con la filosofía que me tocó personalmente y que me llevó a leer a Heidegger; claro que las primeras lecturas no las entendí nada, pero lo que persistió fue el hecho de sentirme entretenido así no haya entendido. Me sentí llevado por él y me volví cada vez más curioso frente a su obra.

Lo segundo fue que, como alumno de colegio, leí mucho a Dostoievski y a través de sus lecturas, especialmente Crimen y Castigo (Schuld und Sühne), descubrí en esos inmensos y larguísimos diálogos un contenido filosófico, pero no una filosofía académica, sino una filosofía existencial.

CuadrantePhi: Cuando Ud. hace esa relación entre filosofía y literatura, esa relación qué tiene que ver con el público. Uno de nuestros intereses se enmarca en darle un espacio público a esa filosofía existencial y no restringirla a la academia. En efecto, hay que reconocer que siempre hay una distancia entre Dostoievski, Heidegger, y toda esa tradición intelectual, con un

Por: CuadrantePhi
Transcripción a cargo de Francisco Gamba

público que ni siquiera está acostumbrado a la lectura. ¿Cómo lo público llega a acercarse a la filosofía en este sentido digamos literario?

R.S.: Pienso que las cosas se dan de un modo contrario. Precisamente esa filosofía que uno encuentra en Dostoievski es la que más acerca a la filosofía al público y no la filosofía académica. Por ejemplo, ahí está Albert Camus con su mito de Sísifo, que es una filosofía de lo absurdo, pero que está inmerso en un escrito literario y así es como el público tiene un encuentro con la filosofía. Hay que retomar la pregunta de qué es la filosofía en sí. Precisamente en este mito de Sísifo, ¿a dónde se llega? La esencia que está envuelta en esta



forma tan maravillosa de contarlos es simple y llanamente... la vida es absurda. Nunca vamos a lograr pasar un cierto límite hacia una cierta perfección. Nosotros siempre llevamos la piedra hacia arriba, la empujamos y la empujamos pero necesariamente la piedra luego vuelve y cae; pero sin embargo, vale la pena hacer el esfuerzo de subir la piedra, pues eso tiene un placer de por sí y es eso lo que encanta.

CuadrantePhi: Al leer el mito de Sísifo uno se pregunta si tiene la fuerza necesaria para entrar en el medio público. Teniendo en cuenta que lo que el mito quiere reflejar no sólo sucede en la época de Camus, sino aquí en Colombia también, uno llega a decirse que esto lo debe conocer la gente y no sólo uno, que es el que lee. ¿Cómo producir un punto dinámico para que la gente llegue a la lectura? ¿Cómo dar una iniciativa que lleve a leer (zu lesen) o a entender (zu verstehen)?

R.S.: En Alemania hay muchísima gente que prefiere estar frente al televisor y el problema es de la persona misma. Realmente, para querer adentrarse en la filosofía o en la lectura uno simplemente lo debe querer hacer, no obligarse a hacerlo. Muchas veces no se trata de leer continuamente, continuamente, continuamente, no, de lo que se trata es de intercambiar ideas, es realmente ponerse a pensar con otra persona, en un diálogo, acerca de lo que está sucediendo, sobre problemas profundos y no tanto superficiales. Definitivamente pienso que la filosofía es una cuestión de voluntad.

El otro punto clave es que uno tiene que comenzar con la filosofía, iniciarse uno en la filosofía y no estar preguntándose cómo hago para que el otro o los otros se interesen por ella. Hay instituciones, hay libros, está el lenguaje, está el idioma, está todo a la mano para

que uno mismo logre ese inicio frente a sí mismo en la filosofía, eso es lo esencial.

Entonces la cuestión es de la siguiente manera: cuando yo escribo un libro no me pongo a pensar si la forma como lo estoy escribiendo es la forma como voy a lograr que los demás se interesen, sino lo más importante es que a mí mismo me produzca placer, que a mí mismo me deje satisfecho: y así es más fácil llegarle a los demás.

CuadrantePhi: Hoy en día la información y los medios de comunicación juegan un papel determinante en nuestra cultura y hemos visto que Ud. participó en un programa de televisión sobre filosofía, ¿cuál es la relación que se puede establecer entre la filosofía y los medios de comunicación?

R.S.: Me voy a referir a la filosofía en Alemania, en donde sí tiene o goza de una atención mediática grande. A lo que se refieren las preguntas sobre la vida misma, como por ejemplo todo lo que tiene que ver con la tecnología genética, es a problemas difíciles de zanjar: ¿cómo a los científicos les está permitido manipular la genética? ¿Cómo es que nosotros podemos, de alguna manera, iniciar una nueva vida, un nuevo humano a través de la inoculación? ¿Cómo es posible concebir un niño a través del in vitro? Ahí, en ese punto, la filosofía está muy presente en la vida pública de la gente.

CuadrantePhi: Estábamos pensando obtener una respuesta más general. Es decir, es evidente que vivimos en una cultura de la información, una cultura que necesita estar informada, y los medios de comunicación son la causa de generar en el hombre esa necesidad hoy día, podría decirse, casi vital. Sin restringir la respuesta a lo que sucede en Alemania y partiendo de

una percepción general, ¿qué papel cumple la filosofía en este mundo virtual?

R.S.: Entonces, a nivel internacional, obviamente todo eso de la técnica, la tecnología genética, etc., no es un problema solamente alemán, sino totalmente universal y sobre todo hay muchísimos ejemplos que nosotros podemos definir dentro de este mundo ya globalizado donde la filosofía entra en juego y donde se debate una moral y estética filosófica: por ejemplo todo ese enorme debate que se está llevando a cabo sobre la era del internet y que se enmarca en una pregunta: ¿hasta dónde llega la esfera privada de cada individuo, de cada una de las personas? A su vez, por otro lado, es un hecho que a través de todos los medios sociales, Facebook, etc., la gente está exponiendo su propia identidad y lo hace voluntariamente. Ahí es donde la filosofía entra a jugar un papel y es cómo se hace esa diferenciación entre lo privado y lo público; porque a fin de cuentas resulta siendo un cuestionamiento ético.

CuadrantePhi: Muchas veces esa aplicación de la filosofía tiende a disfrazarse. A nosotros mismos y a algunos de nuestros profesores nos pasa que al momento de entrar a discutir un problema social, por ejemplo el tema de las prácticas sociales en fundaciones, o el problema que más fuerza tiene acá en Colombia: el de la desigualdad social y el de la violencia, intentamos no tener una categoría propia, es decir, siempre parece como si la filosofía se disfrazara de otra cosa. Por ejemplo, cuando hablamos con alguien podría decirse que hacemos de psicólogos, o cuando estamos escribiendo para cierta gente hacemos de pedagogos literarios, es decir, no estamos definidos dentro de un “rango”. Pero precisamente en esa especialización de las ciencias, psicología, sociología,

antropología, etc., que son las ciencias de trabajo en lo público por excelencia, precisamente en esa parte de la profesión especializada, parece haber siempre una distancia con la filosofía. Pero la filosofía también tiene herramientas para realizar un trabajo así. Eso que hoy día se llama especialización también sucede en la filosofía misma, por ejemplo, alguien se especializa en Heidegger, o en una corriente específica, como el pensamiento francés, etc., entonces, señor Safranski, ¿qué opina sobre esa especialización en la filosofía y en las demás ciencias?

R.S.: Hay dos vertientes al respecto. Primero: hay una tradición filosófica y esa debe ser mantenida y siempre recordada. Eso es lo que se hace en las universidades; esa tradición filosófica es un tesoro que debe ser cuidado para que nunca caiga en el olvido. La segunda vertiente es la filosofía pura, que también es como la acción de la filosofía como Uds. la estaban describiendo. Podría denominarse también como una actividad filosófica. Aquí se involucran el razonamiento, la forma de abordar un tema y desmenuzarlo hasta hacerlo llegar a entender al otro; eso también debe prevalecer. Entonces, uno no debe tener miedo en utilizar y revolver esos dos elementos o vertientes: la filosofía académica, respetuosa, y que uno ha cuidado, nos servirá luego para enlazarla con esa actividad práctica donde sale a relucir la filosofía pero ya no de una manera disfrazada, como decían hace un momento.

En esa actividad filosófica uno de los puntos más importantes es el reflejar en qué sentido nosotros tenemos tradiciones, costumbres, leyes, reglas y el primer punto es cuestionarse, ¿por qué siempre estoy haciendo esta cosa de esta manera, o por qué tú me estás obligando a hacer algo? Primero está como un pensar, luego un sorprenderse y luego reflejarlo. Sucede lo

mismo con la filosofía, hay ciertas reglas en la forma de pensar y la lógica nos puede ayudar en esto, no nos hace daño. No hay que olvidar que esto también nos puede generar un enorme placer.

CuadrantePhi: ¿Ha tenido alguna relación o vínculo con el pensamiento latinoamericano?

R.S.: Amo a Octavio Paz. Pienso que en la literatura latinoamericana está inmersa una cantidad de filosofía, no es sino pensar en Gabriel García Márquez y Cien años de soledad, donde constantemente uno percibe una forma de filosofar. El autor que más me gusta es Borges, también es un gran filósofo. Es increíble esa pequeña historia de Borges, que se me olvida el nombre del título, del hombre que no puede olvidar nada; entonces, eso obviamente es también un pensamiento filosófico, es decir, nosotros podemos vivir precisamente porque podemos olvidar.

CuadrantePhi: ¿Hoy en día cómo ve el panorama general de la filosofía?

R.S.: Bueno, lo que veo un poco es que sí hacen falta esos faros enormes que existían, como, por ejemplo: Sartre, Foucault, Camus, Heidegger, Nietzsche. Hacen falta esos grandes genios, aunque tampoco es que sea muy grave. Hay muchas posiciones filosóficas y cada una es realmente posible de ser pensada; existen y se siguen desarrollando. Pero en este momento están en un punto donde no han tenido el mejor arranque; sin embargo el futuro nos depara sorpresas, siempre puede suceder que llegue alguien con una fuerza suficiente para dar ese arranque a las posiciones de hoy. Me atrevo a dar un pronóstico. Existe un problema bastante fuerte y es esa conexión entre esa inteligencia real humana respecto a esa inteligencia artificial

de los aparatos. Esto va a crear problemas, si todavía no los hay, en un momento dado, y va a dar de qué pensar. Un ejemplo: desde que existe la calculadora, nuestra capacidad de hacer sumas o restas se ha disminuido. Desde que todo se puede guardar en un computador, nuestra capacidad de conservar la memoria ha disminuido. Esto presenta un desequilibrio, es decir, todo lo que asumen los aparatos hace que nosotros nos volvamos menos inteligentes. Otro ejemplo que muestra cierto desequilibrio está dentro de las ciencias de la economía: existe esa “negociación de alta frecuencia” o, mejor dicho, la bolsa de valores, donde tales negociaciones son mediadas y prácticamente completadas por aparatos. Entonces, esos colapsos que han sucedido a nivel financiero, donde las bolsas han caído estrepitosamente, sucedieron por esta negociación de alta frecuencia a través de computadores, y todo esto se lleva a cabo no a través de una inteligencia humana sino a través de una inteligencia artificial. Esto es un gran problema.

CuadrantePhi: ¿Qué consejo le daría Ud. a quienes están dando sus primeros pasos en el camino de la filosofía?

R.S.: Como primer texto aconsejaría el diálogo de Sócrates respecto del amor. Es el simposio de Platón sobre el amor entre las personas, el amor a la vida y el amor a la filosofía. Hay una historia que me parece maravillosa que trata sobre cómo fue concebido inicialmente el hombre. Primero era como una esfera que tenía dos caras, cuatro piernas, cuatro brazos, y entonces los dioses dijeron que se veía mejor que ellos, entonces acordaron partirlo por la mitad y desde entonces el ser humano siempre está detrás de la búsqueda de esa otra mitad que le hace falta.

Fotografía tomada de Flickr- Galería david kracht



Cuando lo real es insuficiente

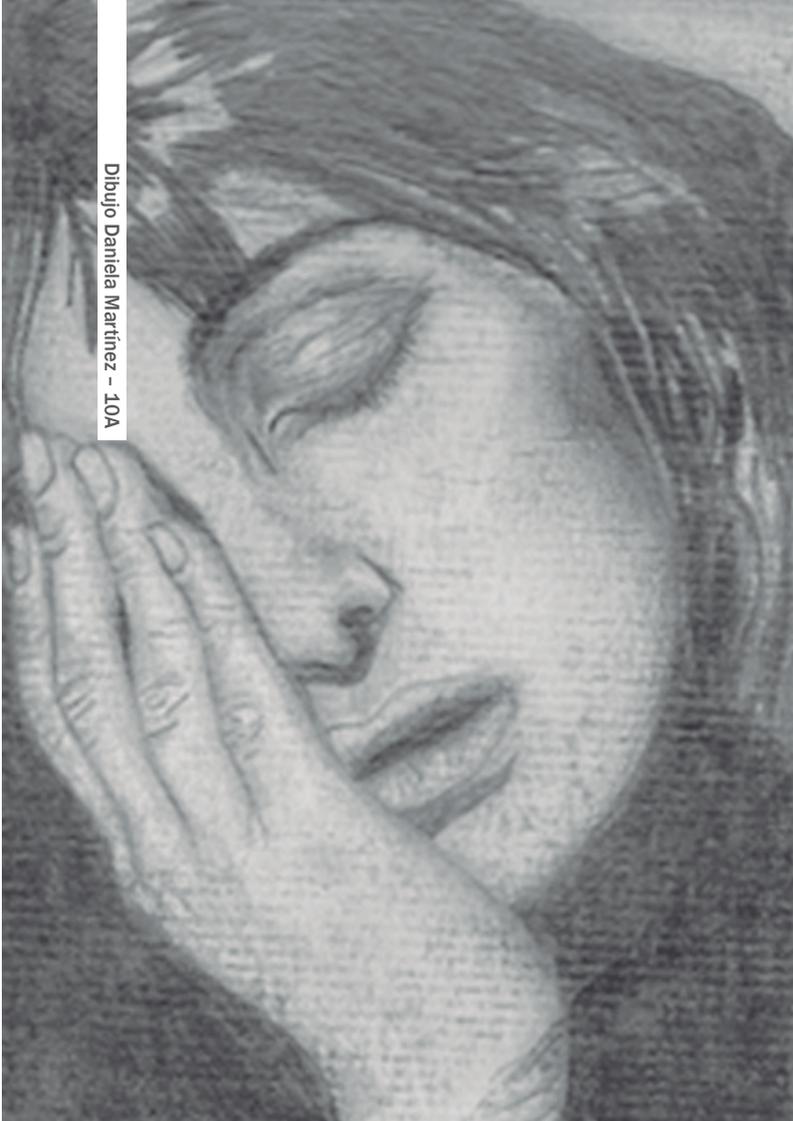
Dentro de los relatos que quedaron plasmados en los textos de las Crónicas de Indias podemos encontrar diversos matices, desde la alusión del mundo fantástico, pasando por aquella óptica del “observador extraño”, hasta ejemplificar su trascendencia en la conciencia universal. Así pues, si bien estos textos representan una fuente valiosa de un suceso histórico y del testimonio de quienes lo vivieron, existen varios elementos que, por el contrario, nos trasladan a una faceta quizá más inverosímil del relato. Con esto en mente, revisar aquellas influencias culturales propias del tiempo de los cronistas representa una necesidad si queremos comprender integralmente las dinámicas que dieron lugar a tales testimonios. A partir de este punto será posible especular sobre las motivaciones que llevaron a estos hombres a componer tales relatos, cosa que a su vez nos conduce inevitablemente a una revisión de las líneas y letras de algunos de los Cronistas más recordados como Cristóbal Colón y su *Diario de a Bordo*. De modo que si comprendemos, o al menos nos aproximamos, a la idea de las atmósferas que encerraron la creación de estos textos, es posible conseguir una mirada más justa y seguramente de una mayor perspectiva sobre la crónica para nuestros días.

Los textos de las crónicas son de contenidos tan bastos que resulta imposible calificarlos solamente como un testimonio, un documento formal, una narrativa de ficción o un libro de viaje, sino más bien resultan ser una mezcla de todos ellos. Esto puede derivarse de la gran afluencia de tradiciones que definen y

Liceo Juan Ramón Jiménez
Noviembre de 2014

Daniela Sánchez
Paola Andrea Rojas

caracterizan el contexto histórico de El Descubrimiento. No obstante, lo que hay que advertir es que para este tiempo, e incluso para periodos mucho más antiguos, esta fusión de la realidad con lo fantástico, por medio de la cual la historia hace uso de recursos literarios, era una norma bien aceptada, aun cuando hoy resulte muy inexacta. Fue justamente en los siglos XVI y XVII cuando colisiona la superstición medieval con el racionalismo renacentista, dejando difusa la diferencia entre lo ordinario y lo fantástico. De este modo, la realidad espiritual que se vivía en el momento estaba alimentada por relatos bíblicos, profecías y mitos de gran contenido providencialista, todo esto matizado con una forma y una retórica mucho más humanista. Este modelo podemos vincularlo fácilmente con el pensamiento griego y romano. Estas culturas y sus más reconocidas obras dejaban manifiesto el poder sugestivo que ciertos detalles podían atribuirle a su tesoro histórico. Por una parte, conducir el relato con un estilo alegórico exaltaba la sensibilidad y aprehensión de la obra, de una forma tal que no se atenuaba de ningún modo su carácter realista. Ahora bien, teniendo en cuenta que el



Finalmente, las novelas populares que rondaban en la época, a saber las de caballería, fueron narraciones que expandieron el sentimiento visionario hacia realidades más ambiciosas, en las que la vida era incitada a la hazaña.

historiador-poeta podía ser considerado como una fuente válida de información, podemos empezar a señalar los fundamentos que propiciaron la importancia de falsas actitudes y valores artificiales con respecto a la realidad. Como primer punto, encontramos diversidad de apartados bíblicos que muchos cronistas interpretaron como proféticos, y en ellos captaron una misión sagrada que debían realizar. Esto se puede evidenciar en el apartado siguiente, “[...] *creo que allí es el Paraíso Terrenal, adonde no puede llegar nadie, salvo por voluntad divina*” (Serna, citando a: Cristóbal Colón, 2007, pág 14). Por otra parte, los mitos y las leyendas, entre los cuales se destaca el de las amazonas, los cíclopes y los dragones, entre otros, evocaban figuras e imágenes fundamentales para construir el paisaje americano, además de motivar varias expediciones. Finalmente, las novelas populares que rondaban en la época, a saber las de caballería, fueron narraciones que expandieron el sentimiento visionario hacia realidades más ambiciosas, en las que la vida era incitada a la hazaña. De modo que la incidencia de estos textos dentro de los relatos de los descubridores fue decisiva, a tal punto que llegaron a producir esquemas mentales geográficos, biológicos y antropológicos que moldearían la idea del Nuevo Mundo. Además, la procedencia de las ya mencionadas fuentes tiene una considerable carga cultural, con lo cual *“antes de ser una realidad fue una prefiguración fabulosa de la cultura europea”* (O’Gorman, 1958, pág. 134).

Ya se ha hablado acerca del contexto histórico y cultural del periodo del descubrimiento. Ahora habría que preguntarse sobre la clase de vínculo que plantaron las influencias ya descritas con todas las líneas y páginas que los cronistas dedicaron al desciframiento y a la contemplación de la diferencia y de lo extraño. Quizás, la inevitable necesidad de remitirse a imágenes

míticas para enmarcar al otro y para fijar lo desconocido, no solo tenga que ver con la libertad que propiciaba la época, sino también con un medio para canalizar las ansias, malestares y exaltaciones propias del hombre disperso al que solo le queda aferrarse a sus referentes previos. Hombres como Colón, Oviedo y Cabeza de Vaca, ofrecen de diversos modos esta marcada necesidad de que lo escrito corresponda al nuevo territorio y de que retrate lo más fielmente lo que se hallaba en él, situación que puede verse fielmente reflejada en apuntes tales como este: *“Mostróles oro y perlas, y respondieron ciertos viejos que en un lugar que llamaron Bohío había infinito [...]. Entendió también que lejos de allí había hombres de un ojo y otros con hocicos de perros que comían los hombres [...].”* (Serna, 2007, Pág. 137). En este momento se puede llegar a pensar que la exageración y la fábula no son las mejores herramientas para conseguir el propósito antes señalado; sin embargo, una descripción más simple y exacta puede resultar insuficiente para la carga de asombro que el suceso debe expresar. De ahí que el cronista acuda a un sin número de recursos poéticos y referencias alegóricas (incluso fantásticas) para hacer frente a la arrolladora realidad que se les presentaba. Quizá es por todo esto que los diarios y las cartas de Colón son tan recordadas aún: *“Ya que he comenzado a hablar de aves,*

no quiero callar una cosa cierto maravillosa que Dios muestra en un pajarito de los cuales hay muchos en esta Nueva España, y aunque el pajarito es pequeño, la novedad no es chica, más es muy de notar. [...] su mantenimiento es extremado, ca no se maniene de simillas ni de moscas, mas solamente se ceba y mantiene de la miel o rocío de las flores, y ansí anda siempre con su piquillo chupando las rosas muy sotilmente, volando sin se asentar sobre ellas [...]” (Motolinía, 1965, I: 376-377). Entonces, el papel del cronista constaba en conciliar dos mundos radicalmente distintos y que sus pares se permearan, como él, de la estupefacción.

Si bien hay razones para pensar que muchos de estos cronistas buscaban beneficios políticos y económicos por medio de sus relatos, o que por diferentes motivos su valor historiográfico es difuso, podemos afirmar que, de un modo u otro, lo irreal y lo ficticio suelen ser los únicos accesos que tenemos a lo desconocido. Por ello, la tradición literaria latinoamericana ha sabido referirse a estos antecedentes del realismo mágico como grandes ejemplos para su obra y valorarlos también como intentos valientes de la imaginación justo cuando lo real no ofrece respuesta.

Bibliografía

- O'Gorman, E. (1958). *"La invención de América"*. Mexico D.F.: Cultura sep.
 - Wahlström, V. (s.f) "Lo fantástico y lo literario en las Crónicas de Indias". Disponible [en línea] <http://lup.lub.lu.se/luur/download?func=downloadFile&recordId=1485594&fileId=1497036>
Recuperado 24 de agosto de 2014.
 - Motolinía (fray Toribio de Benavente) (1965), *Memoriales o el libro de las cosas de la Nueva España y de los naturales de ella*, México, FCE [Edición, notas y estudio de Edmundo O'Gorman], 3 vols.
- Pupo-Walter, Enrique (1982), *La vocación literaria del pensamiento histórico en América. Desarrollo de la prosa de ficción: siglos XVI, XVII, XVIII y XIX*, Madrid, Gredos.
- Urdapilleta, M. (s.f) "Maravilla y retórica en las crónicas de Indias" Disponible [en línea] <http://www.uaemex.mx/plin/colmena/Colmena%2049/Colmenario/Marco.html>
Recuperado 28 de septiembre de 2014.
 - Serna, Mercedes (2007). *Cronicas de Indias*, Antología. Ediciones Cátedra. Madrid.

La mitología como estrategia de conquista

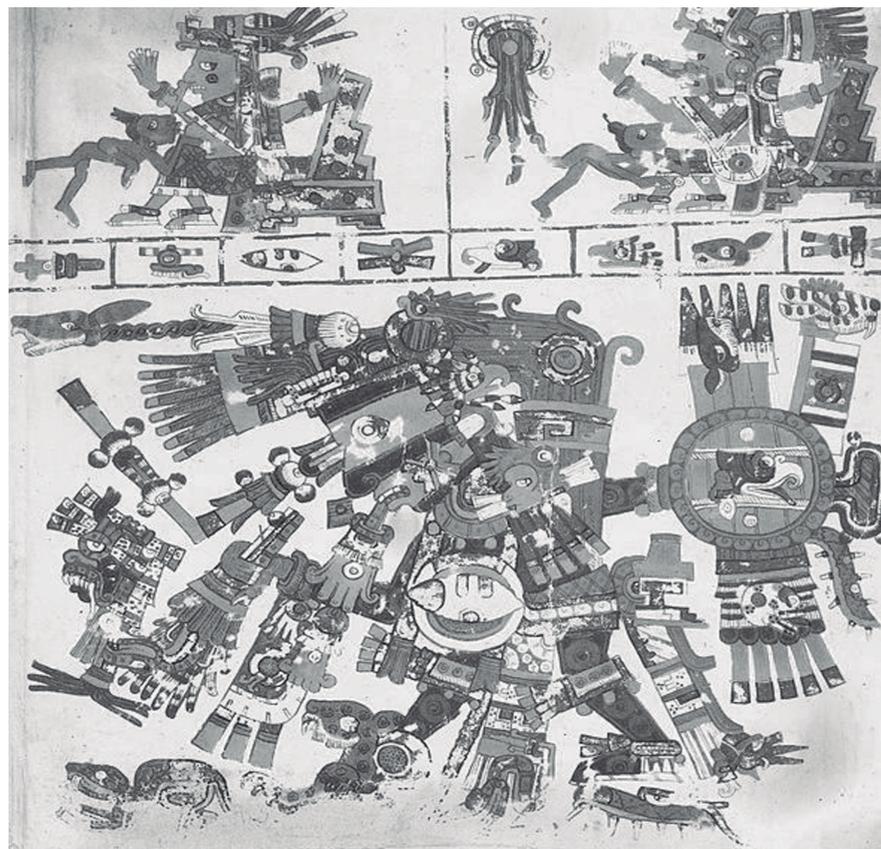
Liceo Juan Ramón Jiménez
Agosto de 2014

*Sara Lucía Cerero
Santiago Rodríguez*

En este ensayo se desarrollará la visión de los mexicas sobre los conquistadores españoles a través de su mitología. Mediante la selección de diversos mitos se estudiará la figura de Hernán Cortés. El análisis pretende evidenciar no sólo las creencias de los mexicas, sino también el papel que estas mitologías pudieron tener en relación con los colonizadores europeos. Sostenemos que la figura del español pudo haber estado ligada con la llegada de un dios.

Uno de los ejemplos más relevantes se refiere al mito de Quetzalcóatl, dios creador junto con sus hermanos; se le atribuyen los poderes de dios viento, dios dual de la vida y muerte, a su vez poderes de fertilidad y abundancia agrícola. Quetzalcóatl es parte de los cuatro Tezcatlipocas (dioses que controlaban el mundo) y era un rival directo de su hermano Tezcatlipoca negro (Krickeberg, 2012, p. 21).

Se dice que un día Quetzalcóatl se transformó en un hombre de piel blanca y bajó a la tierra para visitar



Representación en el código Borgia del dios Tezcatlipoca negro.

a los hombres. Una vez llegó a la ciudad de Tollan pudo observar aterrizado cómo los habitantes le rendían culto a su hermano de forma desmedida sacrificando un sinnúmero de hombres. Quetzalcóatl siempre

estuvo en contra de los sacrificios humanos porque amaba a sus vasallos toltecas, por lo que los sacrificios de estos eran solamente de culebras, aves y mariposas (Krickeberg, 2012, p. 55). Así, sin revelar su origen divino, el Tezcatlipoca Blanco se dio a la tarea de enseñar a los hombres las artes de cultivar, trabajar los metales y adorar a los dioses apropiadamente. Los habitantes, agradecidos, remplazaron sus oraciones hacia el Tezcatlipoca negro y ensalzaron a Quetzalcóatl hasta el punto de convertirlo en su gobernante (Krickeberg, 2012, p. 43). Después de un tiempo, sin embargo, el Tezcatlipoca negro sintió envidia de su hermano y decidió recuperar su poderío en la ciudad, urdiendo un plan que le permitiera alcanzar su objetivo. Después de embriagar a su hermano, le incitó a yacer con una de las sacerdotisas más importantes de Tollan. Indignado, Quetzalcóatl se desterró a sí mismo y renunció a seguir gobernando en la tierra, así que abandonó el pueblo sobre una balsa con rumbo al oriente, no sin antes prometer que algún día regresaría por ese mismo camino.

En el año 1502 Moctezuma Xocoyotzin (Motecuhzoma) asume el poder de gobernante del Imperio Mexica. En el tiempo que transcurrió entre 1505 y la llegada de los españoles en 1518, abundaron presagios y fenómenos extraños que advertían la destrucción del imperio. En el año 1510 Motecuhzoma consultó al señor de Tezcoco, Nezahualpilli, acerca del significado de acontecimientos sobrenaturales que habían tenido lugar en años pasados. El señor de Tezcoco manifestó que el máximo dirigente mexica sería derrotado en cualquier

enfrentamiento bélico por venir y que encontraría en el cielo nuevas señales de desgracia. Además, presagió lo siguiente: “de aquí a muy pocos años, nuestras ciudades serán destruidas y asoladas, nosotros y nuestros hijos muertos y nuestros vasallos apocados y destruidos...” (Durán, 1560-1580, citado en Martínez, 2003)¹

En ese mismo año resucitó la princesa Papantzin, hermana de Motecuhzoma. La princesa tuvo una visión sobre hombres que llegaban a su territorio en grandes navíos, provistos de armaduras magnas que los protegían de pies a cabeza; ellos se adueñarían de las posesiones mexicas por medio de sus armas. Así lo explica Francisco Javier Clavigero en Historia antigua de México. En 1511 efectivamente se manifestaron las señales de desgracia enunciadas por el señor de Tezcoco: se avistó un ave con cabeza de hombre que sobrevolaba el templo mayor de la ciudad de Tenochtitlan. Un ave de mal agüero. Ese mismo año una piedra se negó a ser transportada al templo mayor, argumentando que este iba a ser destruido; cuando la llevaron al lugar deseado, por voluntad propia regresó a su territorio de origen. (Torquemada, 1615, citado en Martínez, 2003).

El ejemplo más contundente referente a la destrucción del imperio es el presagio del antiguo señor de Tezcoco, Nezahualcóyotl, que luego de construir un templo a Huitzilopochtli, el Tezcatlipoca azul, dijo:

*En tal año como este [ce ácatl],
se destituirá este templo que ahora se estrena,
¿quién se hallará presente?*

1. Gran parte de la información que tenemos sobre los presagios proviene de las recopilaciones europeas. Su objetivo era conocer la cosmología de los pueblos conquistados y entender su historia para evangelizarlos. Esta situación presenta grandes dificultades interpretativas. ¿Qué tanto son las premoniciones una justificación de la conquista? ¿Su versión sobre el pasado prehispánico obedece a las dificultades de traducción? ¿Se trata de una réplica de las numerosas admoniciones de la tradición europea que nos advierten sobre el porvenir?

*¿Será mi hijo o mi nieto?
Entonces será mi disminución la tierra
y se acabarán los señores,
de suerte el maguey
pequeño y sin razón serán talado,
los árboles aún pequeños darán frutos
y la tierra defectuosa siempre irá a menos (Martínez,
2003, p.37).*

De acuerdo con la percepción del tiempo de los pueblos mexicas, cada 52 años se repiten los nombres asociados a cada año. De esta manera, el año 1467 era el año ce ácatl (año en que fue escrito el presagio citado anteriormente) y 52 años después el ce ácatl reapareció en 1519, año en que se destruiría el imperio según la profecía del antiguo señor de Tezcoco. Esta fecha: 1519, coincide con la llegada de los españoles al territorio mexicano, coincidencia que se asocia comúnmente con el retorno de Quetzalcóatl².

*En el año 13 conejos [1518] vinieron del mar navíos
[los de la expedición de Juan de Grijalva] los que
estaban en las atalayas y luego vinieron a dar a Motecuhzoma con gran prisa. Como oyó la nueva, Motecuhzoma despachó luego gente para el recibimiento de Quetzalcóatl, porque pensó que era él el que venía, porque cada día le estaba esperando, y cómo tenía relación que Quetzalcóatl había ido por el mar hacia el oriente, y los navíos venían de hacia el oriente, por eso pensó que era él. Envió cinco principales a que le recibiesen y le presentasen un gran presente que le envió. (Sahagún, 1979)*



Representación de Quetzalcóatl en el códice Borbónico

En este fragmento del libro XII, escrito por Fray Bernardino de Sahagún, se presenta un testimonio en el que Motecuhzoma cree fielmente que era Quetzalcóatl el que regresaba por el oriente, así que recibió con los brazos abiertos y con las llaves del reino a los colonizadores españoles que arribaban en la costa. Sin embargo, Cortés tenía toda libertad sobre sus acciones en el Nuevo Mundo, puesto que desde el descubrimiento de América la Corona Española se limitó a controlar los

2. Esta teoría es un punto de controversia importante que concierne a la antropología tanto como a la historia, debido a que puede confirmarse la teoría fiel al mito o puede también verse como “una coincidencia de hechos o una falsa interpretación”(Martínez, 2003, p.38). Otros autores también señalan que los presagios sobre la destrucción pueden deberse a una racionalización de la derrota. (Elliot, 2011) y (Gruzinski, 1992) Sin embargo, el propósito de este texto es analizar la postura fiel al mito del regreso de Quetzalcóatl, no sus controversias.

navíos o los préstamos que se le brindaban a los navegantes y exploradores que iban al Nuevo Mundo y se desinteresaba de lo que ocurría en tierra firme, incluso estaba vetado hablar o publicar en nombre de la Corona las hazañas de los conquistadores españoles en América (Reyes, 1956, citado en Martínez, 2003).

Para Hernán Cortés y los miembros de su expedición, no era del todo ajena la cosmovisión mexicana, entonces hicieron uso de la hospitalidad de Motecuhzoma para entablar relaciones con el dirigente nativo. En las cartas se relatan la Conquista de México, escritas por López de Gómara, los primeros encuentros de Cortés y los nativos. Inicialmente ambos se valieron de señas para relacionarse, pero pasado un tiempo se comunicaron a través de un miembro de la expedición que sabía náhuatl; de estos encuentros se tiene registrado lo siguiente: “y de los naos decían que venía el dios Quetzalcóatl con sus templos auestas; que era el dios del aire que se había ido, y le esperaban” (Díaz, 1632, citado en Martínez, 2003).

Montados en sus grandes caballos, los soldados se disponen a disparar sus grandes armas y hacen una escaramuza, logrando atemorizar a los indios. (Martínez, 2003, p. 170). Es así como la visión española del encuentro fue sumamente aprovechada por la expedición de Cortés para adjudicarse el título de agentes civilizadores del Nuevo Mundo:

Para los españoles, los mensajeros de Motecuhzoma fueron sólo representantes de un señor poderoso y atemorizado que esperaba convencerlos de que se fueran enviándoles obsequios cada vez más valiosos. Para los cronistas indígenas, la presencia de los extranjeros fue algo terrible y sagrado que no sabían cómo conjurar (Martínez, 2003, p.168).

A pesar del sinnúmero de presagios, el mito del retorno de Quetzalcóatl prevaleció en las mentes de los indios. De esta manera se determinó su comportamiento ante la llegada española, lo que adornó con ceremonias y regocijos la destrucción del imperio mexicano por parte de Cortés. Hemos expuesto cómo los mitos de creación y otras manifestaciones culturales de los mexicanos, muestran la relación de dichos pueblos con la naturaleza y sus relaciones sociales de manera primordial; esto a tal punto que el advenimiento de una figura civilizada, como se esperaba, llegó a ellos, pero no era Quetzalcóatl.

Referencias:

- Clavigero, F. J. (1945). Historia antigua de México. México: Porrúa.
- Gruzinski, S. (1992). Historia del Nuevo Mundo. México: Fondo de Cultura Económica.
- Krickeberg, W. (2012). Mitos y leyendas de los aztecas, incas, mayas y muiscas. México DF: Fondo de cultura económica.
- Martínez, J. L. (2003). Hernán Cortés. México DF: Fondo de cultura económica.
- Mexicas. (1552). Lienzo de Tlaxcala. Tlaxcala, México.
- Mexicas. (1562-1563). Representación de Quetzalcóatl. Códice Borbónico. México.
- Mexicas. (Antes de la conquista española). Códice Borgia. Grupo Borgia. Puebla, México.
- Sahagún, f. B. (1580). Códice Florentino. Historia general de México.
- Sahagún, F. B. (1979). Libro XII de la conquista: edición facsimilar del Códice Florentino. Florencia: Giunti Baerbera.

