

DIÁLOGO

Munévar, Gonzalo. “Enfoque biológico a la filosofía de la ciencia”, *Eidos* 7. Barranquilla: Universidad del Norte. (2007): 110-127.

El artículo nos invita a considerar seriamente un enfoque naturalista de lo humano, incluidas sus expresiones o “fenotipos” superiores, como la misma actividad científica. Es decir, nos invita a ver nuestros modos de pensar como producto de una serie de adaptaciones biológicas al entorno cambiante. A pesar de la resistencia de la filosofía a este proyecto, Munévar defiende que el mismo “llevará a la revitalización de la filosofía y a la transformación, y quizá hasta la solución, de sus problemas más importantes”.

Munévar dedica el grueso de su ensayo al debate tradicional entre relativismo y verdad absoluta, y sugiere que la doctrina de la verdad relativa basada en la idea biológica de adaptación explota una opción ignorada en la tradición. Se trata de un relativismo que no afirma la validez de todos los puntos de vista, lo cual sería contradictorio, sino que afirma que hay varios que pueden serlo (ver el texto). Al mismo tiempo, sugiere que esta noción de verdad relativa es una solución al viejo debate. Nótese, sin embargo, que hay una posible tensión entre transformar un problema y solucionarlo; y que vale la pena considerar la posibilidad de que el relativismo evolutivo sea más bien la transformación de un viejo problema, que su solución propiamente dicha.

En el centro de sus reflexiones está la relación entre la verdad y el éxito de la acción en el mundo. Como todos los organismos, también nosotros los humanos actuamos en el mundo; y actuamos, como todos los organismos, basándonos en las representaciones que de él nos formamos. Nuestro éxito,

nuestra supervivencia, depende de la “calidad” de nuestras representaciones. En la reflexión filosófica tradicional, si una representación es verdadera, “y todo lo demás es igual” (*ceteris paribus*), el éxito de la acción se sigue necesariamente. Pero del éxito de la acción no podemos concluir necesariamente la verdad de la representación que la sustenta. En la formulación tradicional del problema del conocimiento, la realidad podría ser completamente distinta a como aparece en nuestras representaciones; y este abismo podría muy bien existir sin nunca llegar a manifestarse en un rotundo fracaso práctico. Desde el punto de vista del éxito, nunca nos daríamos cuenta.

El ensayo de Munévar sugiere una manera distinta de pensar la relación entre verdad y éxito práctico: el éxito sí es indicio fidedigno de la verdad; y, al mismo tiempo, no hay representación falsa que no se manifieste en algún momento como fracaso práctico. Esto es lo que entiendo cuando propone: “la verdad viene del éxito, no el éxito de la verdad”. Probablemente, esto implica abandonar el concepto tradicional de verdad, con lo cual estaríamos transformando, más que solucionando, el viejo debate.

Lo que está aquí en juego es una transformación, e incluso un abandono, de viejos problemas, acaso porque ya no producen el tradicional escozor. Podría uno intentar aliviar el escozor de los que aún lo sufren: por ejemplo, podría sugerirse como propuesta dentro del debate tradicional, que, aunque el éxito de una acción no garantiza la verdad de la representación que la sustenta, no puede ser tampoco que la representación esté totalmente desvinculada de la realidad y facilite, aun así, el éxito. Quizás la representación capture un aspecto de la realidad que está correlacionado

con aquel aspecto que realmente garantiza el éxito de la acción, pero del que no tenemos una idea directa, acaso porque el éxito no la requiere. Si cambia el contexto de la acción, podríamos vernos obligados a revisar nuestra representación, y adquirir una más fina y penetrante. La idea newtoniana del espacio-tiempo no es verdadera, pero basta para garantizar el éxito de acciones que se ejecutan en el dominio restringido de los objetos a nuestro alcance. Si cambiamos el contexto de la acción, por ejemplo si queremos emprender viajes interplanetarios a distancias astronómicas, podría ser que necesitemos basar esos planes en una física de la relatividad. Pero podría suceder que también la teoría de la relatividad resultase insuficiente en otros contextos, aun inimaginables. ¿Significa esto que ella no nos da una idea verdadera del mundo, en el sentido tradicional? ¿Cómo podríamos saberlo? Parece igualmente cierto que no puede darnos una idea falsa y desvinculada del mundo, mientras produzca éxito en el nuevo dominio de acción.

Pero, ¿estoy usando aquí el concepto tradicional de verdad y falsedad, o uno nuevo? O mejor aún, ya que es baladí discutir sobre palabras ¿perderíamos realmente algo si entendemos “verdad” en el sentido aquí esbozado?

ALEJANDRO ROSAS

Universidad Nacional de Colombia

arosasl@unal.edu.co

Da Rocha, Emanuel Angelo.

“Considerações sobre o método, a ordem e o entendimento em René Descartes e Benedictus de Spinoza”, *Estudios de Filosofía* 33. Medellín: Instituto de Filosofía, Universidad de Antioquia. (2006): 53-64.

El problema del método tanto en Descartes como en Spinoza ha sido objeto de múltiples interpretaciones, y los ejes centrales de las

preocupaciones han sido: I) la distinción entre análisis y síntesis; II) la justificación de por qué usar un método y no otro; III) si realmente la práctica del método coincide con lo que realizó el filósofo; y IV) el análisis de los elementos propios del método, a saber, el papel de las definiciones (para el caso de Spinoza), o el sentido de la demostración geométrica cuando se extrapola a la filosofía (en este caso, tanto Descartes como Spinoza presentan distintas respuestas).

El artículo que deseo comentar es una buena ocasión para señalar varios de los problemas a los que se enfrenta cualquier intérprete de estos dos filósofos. Da Rocha se va a ocupar de I, II y, en alguna medida, de IV, pero no le interesa III, tal vez porque ello demandaría un estudio más amplio del que se puede consignar en un artículo. Con respecto a la distinción entre análisis y síntesis, el autor sostiene que no existe para Descartes, porque éste considera que son sólo dos modos distintos de demostrar dentro del método geométrico. Lo que se puede establecer en Descartes, según Da Rocha, es que el verdadero método consiste en el orden, y éste “será el camino que debe seguirse para llegar a la verdad en las ciencias o en la filosofía, o el conjunto ordenado de procedimientos que sirven para descubrir lo que se ignora o para probar lo que ya se conoce” (54). Si esto es así, el rechazo de Descartes a la síntesis se vuelve claro –aunque Da Rocha no lo explica–, ya que ésta es sólo una forma de demostración de alguna manera equivalente al análisis, y puede ser dejada a un lado, porque basta con el camino analítico para mostrar como “una cosa ha sido metódicamente descubierta” (*Segundas Objeciones* AT VII, 155), camino que será su demostración. Sobra así establecer una cadena deductiva de definiciones y axiomas para garantizar su verdad. Sin embargo, si bien esto suena plausible, ¿cómo entender entonces la afirmación cartesiana de que los *Principios de filosofía* se presentan de forma sintética?

¿Es posible diferenciar la estructura de esa obra con respecto a las *Meditaciones*, si realmente no hay una distinción real entre análisis y síntesis?

Otro inconveniente es que, para muchos contemporáneos de Descartes, así como para algunos críticos posteriores, la demostración analítica no es suficiente para garantizar la conexión lógica y la necesidad del conocimiento obtenido, ya que lo importante está en establecer la relación formal entre las cosas, para lo cual la síntesis es la manera más correcta de hacerlo. De ahí que para muchos, incluido Da Rocha, el camino de los efectos a las causas no permita establecer ninguna conexión necesaria entre ellos (cf. 59). Esto nos lleva al segundo tema: ¿cómo justificamos la elección cartesiana por el análisis, y la preferencia spinozista por la síntesis? La respuesta de Da Rocha se da en un plano teológico y epistemológico: la filosofía cartesiana establece una incomunicación entre el entendimiento divino y el humano, debido a que acepta la existencia de una causa trascendente (Dios) y niega que ella pueda ser inmanente. En este sentido, Descartes se ve obligado a recurrir al camino analítico, porque, al aceptar a Dios como una causa trascendente, está también aceptando que no hay una conexión causal entre el entendimiento divino y el humano, imposibilitando así que la ciencia humana sea verdadera por sí misma (cf. 58). Si bien esto nos explica por qué, cuando se parte de los efectos a las causas, sólo se logra un conocimiento hipotético dentro de una ontología causal, no explica en cambio la convicción cartesiana de que, mediante la aplicación del método de análisis en metafísica, se puede alcanzar también un conocimiento verdadero y necesario. Porque, en el fondo, lo que está en juego es la creencia tradicional en que la realidad causal sólo puede ser manifiesta cuando se logra establecer un tipo de formalidad entre las causas y sus efectos, tesis que Descartes no acepta. Él no

cree que la única manera de hacer filosofía sea postulando unos principios no probados por mí mismo (pues no basta la auto-evidencia o la autoridad), y luego deduciendo de ellos una serie de consecuencias. De ahí que sostenga que esta manera de proceder sólo sirve para enseñar una doctrina o para exponer un saber alcanzado por el análisis.

Estoy de acuerdo con el autor en que la equiparación cualitativa del entendimiento divino con el humano, y la comprensión de Dios como causa inmanente, le permite a Spinoza postular una inteligibilidad total de lo real, y, por tanto, presentar la *Ética* según un orden geométrico (cf. 58-59). Sin embargo, ver la *Ética* como un sistema formal y axiomático al modo de los *Elementos* de Euclides, tal como lo sugiere Da Rocha (cf. 59), conduce a una visión muy estrecha del alcance, los objetivos y la finalidad de la filosofía spinozista, pues todo quedaría reducido a un examen de la coherencia lógica entre las premisas y las conclusiones. Con ello sólo se obtiene, como se ha hecho a lo largo de múltiples interpretaciones, el dictamen de que las demostraciones fallan, que muchos axiomas no son auto-evidentes, que las definiciones son nominales y no reales, etc. En fin, se concluye que la filosofía de Spinoza no convence, porque su estructura formal es muy deficiente, cuando lo que realmente importa es el contenido novedoso y las fuertes implicaciones que el lector puede encontrar en ella.

En resumen, si bien Da Rocha ofrece una justificación interesante de por qué Descartes emplea el análisis y Spinoza la síntesis, su justificación se queda corta, porque no integra el objetivo principal de ambos pensadores: la fuerte creencia en que la antigua lógica, meramente discursiva o estrictamente formal, debía ser reformulada para darle espacio a la generación de nuevas ideas verdaderas. Para ese fin Descartes decidió reformular el análisis de los antiguos géometras como el orden adecuado para resolver problemas, y consideró que ese modo adecuado era también su

demostración. Spinoza observó en la síntesis el medio adecuado de explicar su filosofía, siempre y cuando el entendimiento estuviese reformado y los primeros principios fueran fruto de un proceso de reflexión racional que debía estar enmarcado en una concepción de la totalidad de la realidad. No basta para Spinoza formar definiciones y axiomas como si fueran simples términos cuyo significado sea establecido nominalmente; los principios deben incluir de alguna manera la esencia de lo real (cf. TIE §§96 y 97), porque sin ello todo queda reducido a la mera formalidad lógica.

JOSÉ LUIS CÁRDENAS
 Universidad Nacional de Colombia
 jlcardenasb@unal.edu.co

Domínguez, Javier. “Cultura y arte: una correspondencia en proceso. Correcciones a una interpretación establecida sobre el ideal del arte de Hegel”. En: *Areté*, Vol. XVIII, No. 2. Universidad de Antioquia. (2006): 267-87.

Entre las contribuciones más recientes al trabajo de archivo de la obra de G.W.F. Hegel se encuentran los estudios realizados en la última década en Alemania, liderados principalmente por Annemarie Gethmann-Siefert, dedicados a recolectar y revisar algunos de los apuntes de los estudiantes que atendieron a sus lecciones sobre filosofía del arte en Heidelberg (1817-18) y Berlín (1823, 1826 y 1828-1829). Esto con el fin de poner en la perspectiva correcta la edición de lo que hasta hace poco era la única versión de las *Lecciones sobre estética* de Hegel, editadas entre 1835 y 1842 por H.G. Hotho a partir principalmente de sus propias notas de clase –y, ahora lo sabemos, también de sus propias opiniones, no siempre en acuerdo con las de su maestro, acerca de la naturaleza del arte y de sus relaciones con la filo-

sofía¹. Este trabajo de revisión, que señala importantes diferencias entre las *Lecciones* conocidas y trabajadas por los intérpretes durante casi dos siglos y las lecciones originales del filósofo, no sólo deja abierto un número importante de interrogantes acerca de la postura real de Hegel con respecto a su filosofía del arte, sino que presenta a un Hegel mucho menos dogmático que el de las *Lecciones* tradicionales, y sorprendentemente más cercano a las discusiones contemporáneas alrededor del arte y de la estética². Se inaugura con ello, así, un nuevo camino de comprensión y elaboración de las reflexiones hegelianas, tanto acerca del arte, como acerca del papel de la filosofía en la cultura y del carácter eminentemente histórico de esta relación. Es precisamente en este camino, hasta ahora poco transitado –y casi ausente en la literatura en español sobre el tema–, que se ubica el artículo del profesor Javier Domínguez, recientemente publicado en *Areté*³.

1 Cf. sobre todo el libro de Gethmann-Siefert *Einführung in Hegels Ästhetik*, en el que la autora no sólo recoge los resultados principales de esta revisión, sino que ya señala importantes diferencias que abren nuevas posibilidades de interpretación de la postura de Hegel en sus *Lecciones*.

2 Así lo ha señalado también, entre otros, John Sallis, en sus trabajos más recientes sobre la filosofía y el arte. Cf. por ejemplo *Shades: of Painting at the Limit*, así como sus investigaciones más recientes recogidas en su libro, recién editado, *The Verge of Philosophy*.

3 El artículo recoge los resultados de una propuesta que ya lleva varios años de gestación, y que Domínguez ha presentado en diversos congresos y explorado en algunos artículos anteriores. Cf. “Juicio estético y cultura política en

El propósito de Domínguez en el artículo es doble: en primer lugar, a partir de una corrección de la definición hegeliana del “ideal del arte”, en cuya transcripción Hotho – sugiere Domínguez– tergiversó el sentido original de la propuesta de Hegel, el artículo presenta una lectura alternativa de la relación entre filosofía y arte que aleja a Hegel de una postura clasicista-platónica. En este sentido, el artículo de Domínguez se opone a una tradición clásica de interpretación de la filosofía del arte de Hegel, que incluso en literatura más reciente ha seguido siendo sostenida por autores como C. Taylor y H.G. Gadamer, sobre la base precisamente de la versión conocida de las *Lecciones*, en las que Hotho define al ideal del arte como “la apariencia sensible de la idea” [*das sinnliche Scheinen der Idee*]. Frente a esta interpretación, que subordinaría el arte a la filosofía, o que, en el mejor de los casos, convertiría el arte, para Hegel, en un simple “medio” conductor de una especie de mensaje “suprasensible”, Domínguez insiste en la novedad, para la época, del pensamiento hegeliano sobre el arte, “cuyo trabajo más genuino no consiste en sensibilizar la idea, cuanto en hacer de lo sensible apariencia, y en tal ocupación con lo sensible, hacer de la apariencia verdad” (Domínguez 279). El ideal del arte no es, por tanto, ese “hacerse sensible de la idea”, como si ésta estuviese dada de antemano y el arte fuese un medio, apenas intuitivo, meramente sensible, para su aparecer. Es, por el contrario, “el aparecer de lo sensible en cuanto tal”, “lo sensible elevado a apariencia”: ese momento esencial de la actividad espiritual, es decir, de la actividad humana, a través de la cual se abre un espacio particular de comprensión, una

Hegel”. También algunas sugerencias ya en esta nueva dirección de interpretación en *Cultura del juicio y experiencia estética*. Ensayos.

forma del saber, o, si se quiere, del saberse e interpretarse del hombre, que lo introduce “como hombre en el mundo humano, no meramente como cosa en el mundo de las cosas” (Domínguez 281). El arte es, pues, más bien, el hacer de lo sensible una apariencia autónoma, en cuyo aparecer cobra existencia la idea, es decir, gana realidad y eficacia para el mundo espiritual de la vida humana.

Esto le permite a Domínguez llevar a cabo el segundo propósito de su artículo: el análisis de una relación entre arte y cultura en la modernidad, que distancia a Hegel de la política cultural de la época –estrechamente relacionada con las posturas del romanticismo tardío alemán y de las pretensiones, incluso del Hegel joven, de instaurar una “nueva mitología” para la época moderna– y que lo ubica en una tradición mucho más cercana a Schiller que a Schelling, Schlegel y Schleiermacher. Frente a los riesgos de una estetización de la política, frente a las pretensiones del arte de su época de seguir transmitiendo los contenidos y orientaciones de la cultura, Hegel opta por un “arte con la conciencia de ser arte”, que, como en Schiller, siga siendo un medio esencial de formación en la razón y en la libertad, pero ya no bajo una mirada nostálgica omniabarcante, sino bajo la conciencia plenamente moderna de ser sólo una forma más, eminentemente sensible, de comprensión e invitación a la reflexión. El arte en su máxima determinación como “un asunto del pasado” es el arte como Religión del arte, el arte sustancial que le dio al pueblo lo sustancial de su autoconciencia y su autoestima. El arte moderno es para individuos que ya tienen una formación racional, a la que el arte apela y de la que participa, pero ya no constituyéndose en su único fundamento. Es bajo esta nueva luz que Domínguez propone interpretar –como ya lo sugería en su artículo anterior, “Juicio estético y cultura política”– la tesis acerca del carácter pretérito

del arte, saliéndose con ello del debate acerca de la concordancia o no con el sistema de la tesis hegeliana del “fin” del arte⁴, y/o de lo “inactual” de la lectura hegeliana de la filosofía de la historia del arte⁵.

El artículo de Domínguez no se enfrenta, al menos no explícitamente, con ninguna de las posturas mencionadas anteriormente. La intención de estas menciones en el presente comentario no ha sido otra que la de “ubicar” las contribuciones de Domínguez dentro del debate actual sobre el tema, con el fin de mostrar la pertinencia de su propuesta. Más allá de ello, en cualquier caso, el propósito del autor sí es, explícitamente, el de rescatar la posición de Hegel desde sí misma para el diálogo contemporáneo:

[L]o importante en el asunto es que en el debate filosófico de la estética, Hegel nunca se ha dejado excluir, y, frente a los temas actuales de discusión en la filosofía del arte, la posición de Hegel reafirma su interés (Domínguez 273).

Pero para hacerlo, para mostrar esta “actualidad” del pensamiento hegeliano, el artículo no cae –como suele suceder en estos casos– en un tono de “justificación”, que “excusa” a Hegel, a la luz de su contexto, o incluso de las pretensiones metafísicas de su sistema, de “caer” en ciertas afirmaciones, haciendo caso omiso de las cuales puede aún hoy tomarse en serio su propuesta. No hay en Domínguez un intento, ni por “corregir” la propuesta hegeliana, ni por “de-sistematizarla” a la luz de nuevos intereses. La intención detrás del artículo parece ser la de mostrar, a través de un trabajo hermenéutico respetuoso, que no es necesario “corregir” a Hegel para “actualizarlo”: es suficiente con leerlo con atención, siendo mucho más

fieles a sus propósitos de lo que quizás lo fue Hotho, asumiendo, pero también reinterpretando desde nuestro propio presente –tal y como el mismo Hegel lo hubiera exigido–, su propuesta de acercamiento del arte a la filosofía y de la filosofía al arte. En medio de la discusión contemporánea acerca de los problemas que trae el seguir incluso hablando de “arte” ante la pluralidad casi infinita de sus manifestaciones, las reflexiones hegelianas se muestran como un buen ejemplo de la posibilidad de encontrar un punto de apoyo en la tradición para ayudarnos a comprender el fenómeno histórico del arte contemporáneo –o tal vez, habría que decirlo, el arte contemporáneo como fenómeno histórico–. El artículo de Domínguez es, desde esta perspectiva, una sugerencia interesante en esta dirección.

Bibliografía

- Domínguez, J. “Juicio estético y cultura política en Hegel”. Vargas, Germán y Cárdenas, Luz Gloria (eds.). *Filosofía, pedagogía y enseñanza de la filosofía*. Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional, 2004.
- Domínguez, J. *Cultura del juicio y experiencia estética. Ensayos*. Medellín: Instituto de filosofía de la Universidad de Antioquia, 2003.
- Gethmann-Siefert, A. *Einführung in Hegels Ästhetik*. München: Wilhelm Fink, 2005.
- Henrich, D. “The Contemporary Relevance of Hegel’s Aesthetics”. Inwood, M (ed.) *Hegel*. Oxford: Oxford U.P., 1985.
- Sallis, J. *Shades: of Painting at the Limit*. Bloomington: Indiana University Press, 1998.
- Sallis, J. *The Verge of Philosophy*. Chicago: University of Chicago Press, 2007.
- Taylor, C. *Hegel*. Cambridge: Cambridge University Press, 1975.

4 Cf. a este respecto, entre otros, D. Henrich “*The Contemporary Relevance of Hegel’s Aesthetics*”

5 Ésta es, por ejemplo, la postura de Taylor en *Hegel*: 465ss.

MARÍA DEL ROSARIO ACOSTA LÓPEZ
Universidad de los Andes
maacosta@uniandes.edu.co