

RESEÑAS

Rodríguez López, Blanca. *Fuera de equilibrio. Moralidad y racionalidad indirecta.* Madrid: Ed. Complutense, 2008. 201 pp.

Esta obra se presenta de una manera franca: explicita qué problema teórico abordará y con qué instrumental, y así lo hace de comienzo a fin. El marco teórico general desde el que se afronta es la teoría de la elección racional en su vertiente normativa (en adelante, TER), la cual insta a los agentes a maximizar su utilidad y la cuestión de la que se ocupa tiene la envergadura de dilema: aquél que se establece en determinados casos entre la racionalidad y la moralidad. En otros términos, esta obra trata de hallar vías que acaben con la imposibilidad teórica que tiene un agente para actuar racional y moralmente al mismo tiempo en interacciones como las planteadas por el clásico dilema del prisionero, en las que la utilidad que obtienen todos los agentes implicados que siguen los dictados de TER mejoraría si ninguno de ellos lo hiciera. En principio, parece que ante estos casos sólo cabe optar entre dos opciones: obrar racionalmente o actuar moralmente.

El libro está dirigido a un público interesado y formado en filosofía, no necesariamente familiarizado con las teorías de la elección racional, que son suficientemente explicitadas al comienzo del libro. La argumentación evita complejidades técnicas innecesarias y reposa en numerosos ejemplos prácticos y gráficos que hacen más comprensible una lectura en la que se conjugan el debate teórico y la ironía.

La autora, la doctora Rodríguez, es profesora de la Universidad Complutense de Madrid desde 1997. Imparte clases en las facultades de Psicología, Filosofía y en la EU de Trabajo social. Está especializada en teoría de la racionalidad práctica, filosofía política y ética. Entre sus últimos trabajos publicados podemos destacar “El agente racional y sus acciones”, “Los asuntos de los demás: preferencias irracionales, preferencias externas y felicidad”, “Preferencias pasadas y utilidad” y “Macbeth y la daga voladora: la consideración utilitarista de las intuiciones morales”. El tema que ocupa este libro es una de las inquietudes que más ha trabajado.

El conflicto abierto entre ambas teorías normativas, TER y la ética, ocupa prácticamente el grueso del desarrollo argumental, desde el convencimiento de que es ineludible hallar una solución satisfactoria pues no es aceptable convivir con dos teorías, por lo general aceptadas, que en situaciones límite se bifurquen y prescriban opciones contradictorias. Ante esta disfunción, la autora se suma, desde el horizonte de la doctrina utilitarista, a la discusión teórica que se ocupa de solucionar el problema. Su estrategia es minuciosa: llevar hasta el final las exigencias de ambas teorías en colisión. Para ello analiza en primer lugar si el dilema que se presenta puede solucionarse racionalmente, si los intentos anteriores de solución son concluyentes, si existen otras vías posibles, si esto implica modificar los fundamentos de TER y finalmente si TER puede mantenerse vigente o inalterada después de esta revisión.

El punto de partida es la presentación de TER como una teoría perfectamente válida individualmente, pero aparentemente contraproducente en el plano colectivo, ya que si todos los agentes obraran de modo racional el resultado sería peor del que obtendrían si actuaran moralmente (esto es, irracionalmente). La tesis que defiende la obra es que esto no significa que TER quede invalidada. La autora defiende la estrecha relación que existe entre moral y autointerés. Pero antes denuncia los intentos precedentes de solucionar este dilema. En su opinión, el dilema como tal no tiene solución posible, pero sí es posible encontrar una solución para TER, como veremos.

El libro arranca con una sección introductoria que se ocupa de presentar formalmente los fundamentos teóricos y el campo de aplicación de TER. Una vez sentadas todas las premisas de partida, la segunda parte entra de lleno en materia con el estudio de temas de calado moral, como son la negociación, el regateo y la racionalidad de mantener los acuerdos, siempre desde el supuesto de que hablamos de agentes racionales que aplican los dictados de racionalidad que les marca TER.

La autora desbarata intentos previos de solucionar el dilema, ya que, lamentablemente, son inconcluyentes e ingenuos porque tratan de asimilar altruismo y autointerés. El mero hecho de cooperar no puede considerarse un fin valioso en sí mismo. Del mismo modo, considera estériles los intentos tendentes a demostrar que los dilemas simplemente no se dan. Las situaciones dilemáticas están ahí, poniendo a la moral y la razón maximizadora ante disyuntivas cuya existencia no puede negarse sin más.

La racionalidad de adoptar el punto de vista moral abre el tema de la moral como punto de vista. Esta perspectiva permite

que el agente racional pueda realizar dos tipos de ordenaciones completas de preferencias: una adoptada desde el punto de vista de su interés personal y otra desde el punto de vista moral, esto es, desde aquella perspectiva hipotética de la que ya hablara Adam Smith con su espectador imparcial. Naturalmente, es inevitable que el conflicto surja entre ambas; es entonces cuando cabe preguntarse qué criterio ha de usarse para optar entre las preferencias reales y las hipotéticas. Ante esta disyuntiva, TER, teoría ubicada en el punto de vista del agente individual y ajena al colectivo, se limita a sugerir que se usen los medios necesarios, políticos y morales, para evitar llegar a estas situaciones. Ahora bien, si no se puede modificar la situación externa ni las preferencias internas, el dilema sigue ahí y es irresoluble. En estos casos, lo que es racional individualmente resulta ser un fracaso colectivo.

Con esta desoladora conclusión, nos adentramos en la parte final del libro, donde la cuestión se centra en hallar las razones por las que un agente racional debiera obrar moralmente. No parece fácil encontrar vías que hagan que una teoría de la racionalidad prescriba acciones irracionales. Se baraja la hipótesis de dar con una teoría de la racionalidad alternativa capaz de ofrecer una salida. Con este fin se analiza pormenorizadamente la teoría de los objetivos presentes de Parfit, quien argumenta que tener preferencias morales es perfectamente racional, y que en consecuencia actuar moralmente es tan racional como actuar guiado por el autointerés. Esta teoría alternativa, admite la estrategia moral si el agente decide voluntariamente actuar guiado por esta preferencia. Pero esto es también insuficiente: haría falta una teoría que además de considerar racional obrar moralmente lo prescribiera como la

única estrategia posible en las situaciones de dilema que estamos tratando y no existe ninguna teoría de la racionalidad que exija adoptar el punto de vista moral. En consecuencia, se concluye que, al igual que TER, esta alternativa es insatisfactoria en la medida en que también da lugar a dilemas.

Se emprende nuevamente el camino para hallar los motivos por los que un agente racional debiera ocuparse de la moralidad, a pesar de no desear actuar moralmente. En esa tesitura es donde la autora presenta un concepto clave: la racionalidad indirecta. Gracias a esta noción, extensamente desarrollada y clarificada con ejemplos, se puede concluir que la conducta moral (a la que considerábamos irracional hasta ahora) puede considerarse en ciertos casos una estrategia de racionalidad indirecta. En los dilemas que nos ocupan, sólo se obtienen los mejores resultados a los que cabe aspirar si se siguen métodos indirectos de racionalidad. De no hacerlo así, la racionalidad estricta podría resultar un inconveniente: de ser perfectamente racionales, nadie cumpliría sus promesas una vez obtenido el beneficio. Se hace necesario “atarse a uno mismo”, es decir, usar estrategias que fueren a alcanzar resultados racionalmente deseables, a los que precisamente la propia racionalidad impide acceder.

Llegados a este punto, se concluye afirmando que TER considera aceptables estas estrategias irracionales si con ello se logra maximizar la utilidad, que es a fin de cuentas el objetivo sustantivo de TER. Obrar racionalmente es sólo un medio entre otros en pos de tal objetivo. Por tanto, será seguir TER con éxito el procurar adquirir ciertas disposiciones como cumplir lo acordado, cooperar, respetar la palabra dada, fomentar el sentido del deber o la compasión, etc. si con ello se logra maximizar la utilidad.

Ello con independencia de que los actos concretos puedan ser considerados irracionales. Cuando TER es contraproducente a nivel individual, TER exige la única salida posible: dar el salto de perder momentáneamente el sólido equilibrio de la razón para actuar irracionalmente. Atarse a uno mismo, como hizo Ulises para no sucumbir al embrujo de los cantos de sirenas, es una decisión perfectamente racional. En conclusión, TER se mantiene intacta como teoría normativa que prescribe la conducta moral como estratagema para perseguir la mayor utilidad posible.

A lo largo del libro y del hilo de la argumentación, se abordan una serie de temas de interés para el lector interesado en filosofía política: la salvaguarda lockeana, los gorriones y parásitos, el binomio reciprocidad-cooperación, la estabilidad de los acuerdos y las vías para imponerlos, los medios coercitivos, la obediencia, etc. Por último, un tema que aparece fugazmente al concluir el libro es la sugerente afirmación de que bajo el deseo incondicionado de obrar moralmente se esconde, al fin y al cabo, un sutil método de racionalidad indirecta que persigue el mejor interés posible. A menudo se oculta este carácter de estratagema de la moralidad, precisamente con el fin de reforzar su uso, pero pueden extraerse interesantes consecuencias del vínculo oculto que subyace entre ambas.

A pesar del escaso predicamento con el que cuenta TER en España, existe una vasta tradición internacional que hace uso de ella desde finales del siglo XIX además de en economía, en otras ciencias sociales y humanas. El texto se inscribe dentro de este contexto, haciendo abundantes referencias a las obras más sobresalientes que se ocupan de la ética y TER, con las que entabla un diálogo colectivo, construyendo sus

tesis desde algunos puntos aceptados y rebatiendo otros para seguir su propia vía. Por eso, parte de la altura de esta obra se debe a que se erige desde las contribuciones de la literatura especializada precedente, desde donde emprende un camino propio cuyo resultado tiene el mérito de haber elevado el nivel teórico de la discusión notablemente.

Como se concluye en el libro, los dilemas no pueden solucionarse, pero recorrer el camino que estos nos abren no es en absoluto estéril. Mirar al abismo puede causar vértigo, pero proporciona también una visión en profundidad que de otro modo sería inaccesible. Esta obra tiene esa profundidad y es, en resumen, un libro lúcido, bien construido y de lectura placentera que desbroza las posibilidades que tenemos, en tanto que agentes racionales, de obrar moralmente sin olvidar nuestros intereses ni traicionar la razón... O quizás traicionándola, racionalmente.

JUAN A. FERNÁNDEZ MANZANO
 Universidad Complutense de Madrid
jafmanzano@filos.ucm.es

Castañeda, Felipe. *Ensayos sobre antropofagia y buen comer en la filosofía antigua y medieval.* Bogotá: Universidad de los Andes, 2008. 230pp.

El libro está hecho a partir de cinco ensayos extensos sobre dos temas relacionados entre sí: la antropofagia y el buen comer. Esta relación no es, por lo demás, evidente. Tampoco es evidente de qué modo podrían estos dos temas despertar un interés para la filosofía. Desde cierto punto de vista, el tema del buen comer remite a asuntos más bien mundanos. En este sentido, lo que pudo

haber afirmado un autor medieval sobre la forma como hay que alimentarse pareciera develar nada más que un interés exótico. Cuando ese mismo autor (por ejemplo, San Agustín o Santo Tomás) se preocupó tanto y tan sistemáticamente por temas aparentemente más dignos de la filosofía, ¿qué importancia tiene, entonces, desentrañar el sentido de lo que alguna vez dijo sobre tomarse un vaso de leche o comerse un melón? ¿Qué valor podría tener para el trabajo filosófico desentrañar, por ejemplo de la extensa obra de Santo Tomás, lo que éste pudo acaso afirmar sobre la gula y sus parientes más cercanos? Por otra parte, ¿qué indicación importante sobre el pensamiento de autores como Aristóteles o como Montaigne podría ofrecerse con sus escasas referencias a pueblos o a individuos antropófagos?

Sin embargo, como lo muestra Castañeda en su libro, los temas mundanos o escandalosos bien pueden constituirse en una rica fuente de reflexión filosófica, no solamente por la relación que pueda establecerse entre ellos y el resto de los temas trabajados por un autor, sino por el valor filosófico que ellos, en sí mismos, tienen. Por lo que se lee en el libro (y es esto, a mi modo de ver, lo que le da unidad temática), en las razones por las cuales algunos alimentos deben ser preferidos sobre otros está contenida una rica descripción del lugar de los seres humanos en el mundo, de sus deberes y de su relación con la divinidad. En ese sentido, se tiene una visión más o menos antropocéntrica del mundo, en tanto se proponga el consumo de ciertos alimentos y no de otros. Del mismo modo, se es más o menos tolerante, escéptico o relativista en un sentido moral, en tanto sean unas y no otras las razones que se ofrezcan para condenar la antropofagia.

En el primero de los cinco ensayos contenidos en el libro, “El bárbaro caníbal y el esclavo por naturaleza a partir de Aristóteles”, Castañeda se ocupa de mostrar la estrecha relación que, en escasas pero sugestivas líneas, propone Aristóteles entre la pervertida costumbre de alimentarse con carne de seres humanos, la barbarie y la esclavitud. La condena al canibalismo por parte de Aristóteles parece anticiparse solamente con el hecho de mostrar que esta relación existe. No es esto, sin embargo, lo más interesante de esta parte del libro. Según se muestra en ella, en las opiniones de Aristóteles sobre la antropofagia está también implícita su preocupación constante por dar cuenta de la compleja organización del alma humana y, con ello, de la organización de las partes en el todo social.

En “Los inconvenientes de alimentarse, y más, de un igual: la zoofagia en Porfirio”, las razones a favor de la prohibición de comer carne remiten a una cuestión que es entre nosotros cada vez más familiar. Tal como es descrita en el ensayo, esta figura del neoplatonismo parece representar luchas más cercanas a nosotros que al cristianismo temprano. Del mismo modo como algunos autores contemporáneos insisten en preguntarse sobre las razones que tenemos para afirmar la condición de persona solamente a favor de los seres humanos, Porfirio, tanto tiempo atrás, ya se había preguntado por las razones morales de la atribución de racionalidad solamente a los seres humanos. De la mano de su condena contra el antropocentrismo, Porfirio aboga por un vegetarianismo humilde que, rigurosamente practicado, negaría varios de los principios más presentes en el dogma cristiano.

Las razones de San Agustín contra el maniqueísmo son bien conocidas en la historia de la filosofía: el bien y el mal no

son principios constitutivos de la realidad, no hay ninguna buena razón para pensar que el mal, en sí mismo, exista, las almas no transmigran de un lugar del universo a otro, etc. Sin embargo, en “Apología del carnívoro: Agustín de Hipona contra los Maniqueos”, Castañeda se ocupa de convertir dichas razones en la defensa agustiniana del carnívoro. Los distintos argumentos de los que se vale Agustín para desmotar el dogma maniqueo contenido en “el Sello de la boca” remiten todos a faltas de consistencia en los propios planteamientos maniqueos. Reducidos al absurdo, dichos argumentos contienen la negación de sus propias conclusiones. La delación de dichas inconsistencias le sirve Agustín para dejar ver, una vez más, que si a Dios, después de todo, no le preocupa tanto lo que comamos, quizás el acto de la creación sea indiferente a cuestiones morales.

Si la ley natural demanda un equilibrio racional que conviene en promover el bien y evitar el mal, ¿por qué evitar lo bueno de aquello que nos ha provisto Dios para procurar la vida? La defensa del consumo de animales en “La necesidad, la comida y sus excesos en Tomás de Aquino”, se entiende como la defensa del ejercicio de un derecho. Como todos los derechos, el derecho a la comida, según Tomás, es el resultado de un mandato divino. El derecho a la comida, así entendido, deja ver, transparente, el antropocentrismo de Tomás de Aquino: toda la creación está a disposición de los seres humanos. Sin embargo, el solo hecho de que esta fórmula esté bien arraigada en nosotros, puede ser moralmente peligroso. Si “toda” significa “tanto de ella como se nos antoje”, entonces es preciso revisar nuestra relación con la fórmula. De allí que, según Tomás, sea preciso tener cuidado con lo que se come. Quien quiera honrar el principio del equilibrio

racional, habrá de saber cómo es que hay que alimentarse. Y si el criterio para determinar la forma de alimentarse está contenido en la ley natural, entonces, serán la belleza y la salud físicas las que constituyan la mejor indicación acerca de qué debe ser consumido y en qué cantidades; será la mejor indicación del sentido del término “toda la creación” en el mandato divino.

En “Mis caníbales: Trazos de antropofagia en el pensamiento de M. de Montaigne”, este autor se nos muestra como un etnógrafo de finales del siglo XIX. Las opiniones de Montaigne sobre el canibalismo se relacionan con el principio según el cual hay moralidad en el sólo hecho de reconocer, sin prejuicios, la variedad extrema de costumbres en el mundo. La disposición para esa suerte de actitud abierta a las expresiones de lo humano en las distintas formas de vida se manifiesta en un claro rechazo, no sólo al antropocentrismo, sino a cualquier forma de universalismo normativo. La antropofagia constituye, así, para Montaigne una prueba contundente del sinsentido de normas universales, del sinsentido de aquello en lo que Tomás de Aquino fundó todo su sistema: la ley natural. Sin embargo, el canibalismo constituye para Montaigne una manifestación de la crueldad de la que somos capaces los seres humanos, y como tal debería servir, no tanto como objeto de una condena sin más a la supuesta inhumanidad expresa en él, sino, justamente, como objeto de reflexión sobre la humanidad que él deja ver.

En cada uno de estos cinco ensayos se muestra la importancia general del tema central del que se ocupa el libro: en los alimentos que rechazamos, en los que consumimos y en las manifestaciones extremas de nuestras costumbres

está mucho más en juego que un mero asunto de preferencias gastronómicas. Ellas tienen una clara trascendencia moral que hace explícita, también, toda una forma de dar a entender el lugar que creemos, tenemos en el mundo.

ÁNGELA URIBE BOTERO

Universidad Nacional de Colombia

auribeb@unal.edu.co

Martínez Ferro, Hernán. *Introducción a la filosofía moral de Ernst Tugendhat.* Bogotá: Uniediciones (Universidad Libre de Colombia). Prólogo de Guillermo Hoyos Vásquez.

El problema de la justificación de la moral ha sido una constante a lo largo de todo el trabajo filosófico de Ernst Tugendhat. En esta monografía, Hernán Martínez Ferro rastrea la respuesta que el filósofo ha dado a esta dificultad desde sus primeros escritos de ética, hace más de treinta años, hasta el presente. Tugendhat entiende el trabajo filosófico como clarificación de conceptos, y será, partiendo de esta perspectiva analítica y descriptiva de nuestra comprensión de moral, como podemos buscar la manera de justificar las exigencias morales. El ejercicio académico comienza por comprender el problema de la moral a partir de una clarificación inicial de los conceptos básicos implicados, para luego enfrentar paso a paso lo que Guillermo Hoyos en el prólogo llama la historia de las retractaciones de Tugendhat. La honestidad intelectual del filósofo checo lo ha llevado a modificar en varias ocasiones los planteamientos de su teoría moral. Hernán Martínez nos conduce de modo claro y didáctico por

este camino lleno de obstáculos, donde nos vamos a encontrar también con una explicación igualmente detallada, tanto del fundamento de la moral kantiana, como de la fundamentación de la Ética del Discurso planteada por Jürgen Habermas. Todo esto va a desembocar finalmente en lo que Tugendhat llama su propuesta de justificación de una moral moderna. Al final de la monografía, Hernán Martínez presenta sus conclusiones con base en los aspectos destacados de la manera como Ernst Tugendhat concibe la filosofía moral: definición de conceptos, comprensión de lo que es una justificación moral, y la propuesta de un contractualismo simétrico como justificación de una moral moderna. No puede quedar sin mencionar la entrevista con Ernst Tugendhat, presentada como apéndice del trabajo de monografía, donde, entre otros aspectos, el filósofo europeo se refiere a su concepción de la filosofía como clarificación de conceptos, a la influencia en su pensamiento de autores como Heidegger y Wittgenstein, y a la idea de una filosofía específicamente latinoamericana.

A través de todo el trabajo, el autor es consecuente con el método y, antes de comenzar cada uno de los capítulos y apartados, hace una presentación del plan a seguir, para luego, a medida que va redondeando cada uno de los temas propuestos, volver sobre lo que se ha dicho, presentarlo de forma resumida y conectar lo anterior con lo que viene a continuación. Hernán Martínez nunca pierde de vista el sentido de la explicación y su lugar dentro del análisis que está llevando a cabo.

El primer capítulo del libro está orientado a comprender el sentido de hacer filosofía como clarificación de conceptos. Lo primero que el autor busca aclarar es que el método analítico utilizado

por Tugendhat no es el que todos los filósofos (analíticos) emplean, sino que se trata del método introducido por el Wittgenstein tardío (especialmente) en su Blue Book. Este método consiste en ver el lenguaje desde la forma en que se emplea. La reflexión acerca de cómo explicar una palabra a quien no la conoce es el camino adecuado para llegar a estar en capacidad de entenderla. El argumento de Tugendhat a favor del análisis semántico consiste en abordar el tema de la fundamentación de la filosofía moral haciendo la distinción entre dos planos diferentes. El primero se refiere al criterio de fundamentación de acuerdo con cada una de las concepciones morales: la ley de Dios, lo que es útil, la razón práctica, etc. El segundo alude a la pregunta por la fundamentación que está detrás de cada uno de los criterios en cuestión. De acuerdo con Tugendhat, y como bien lo muestra Hernán Martínez en su monografía, esto conduce necesariamente a tener que mostrar el sentido de lo que se quiere decir cuando se utilizan palabras como 'bueno', 'deber' o 'justo'. En otras palabras, si lo 'bueno' es aquello que es útil para un determinado grupo, debemos estar en capacidad de entender qué es aquello que entendemos como 'bueno'. De ahí la necesidad de una clarificación de conceptos y de un método analítico como el avalado por Wittgenstein y Tugendhat. De acuerdo con este último, un análisis semántico de los términos debe llevar a la conclusión de que las normas morales no son normas racionales. El actuar moralmente no implica necesariamente actuar racionalmente. Más que la racionalidad, el factor relevante para el actuar moral sería la presión social. Así, la definición de moral de Tugendhat –citada en el texto y extraída de Una nueva concepción de

filosofía moral— es: “un sistema de reglas que existen en virtud de la presión social que aquellos que la ejercen consideran justificada”.

Uno de los elementos que caracteriza a las normas morales, de acuerdo con el análisis semántico realizado por Tugendhat, es su pretensión de estar justificadas. El segundo capítulo del libro está dedicado al problema de la justificación de la moral. Si la moral es un sistema de exigencias recíprocas, es necesario justificar los juicios morales con respecto a los demás. Si las justificaciones religioso-tradicionales dejan de tener significado para muchos, la necesidad de una justificación “diferente” se hace todavía más importante. Si los individuos no comparten las mismas convicciones morales, las exigencias que se hacen unos miembros de la comunidad a otros no van a ser evidentes. Un ejemplo reciente de lo anterior es el levantamiento por parte del presidente electo Obama a las trabas para la realización con fondos públicos de investigaciones con células madre procedentes de embriones. Muchas comunidades religiosas se oponen a este tipo de procedimientos. Cuando se trata de dineros de los contribuyentes —donde el aspecto moral está siempre presente—, el destino requiere plena justificación, y las creencias religiosas o las meras intuiciones no bastan. El problema de la necesidad de justificación de la moral está unido a lo que significa justificar una norma moral. Para Tugendhat, el aspecto importante de lo que significa justificar una norma moral está de acuerdo con el carácter intersubjetivo de su definición de moral. La justificación moral debe ser una justificación para un obrar. Como lo presenta Hernán Martínez, la justificación válida participar en una praxis intersubjetiva donde los sentimientos morales son parte fundamental

de la interacción entre los miembros del grupo. Aquí surge de nuevo la necesidad de un segundo plano de justificación, que es donde se van a ver enfrentadas las diferentes concepciones morales, de acuerdo con Tugendhat. Para el filósofo checo, el problema de la justificación de la moral es el verdadero problema de una filosofía moral para nuestros tiempos. El “menú” que se ofrece es variado, y cada uno escoge de acuerdo con su propia intuición. Hume: renunciar a toda pretensión de justificación; Kant: el deber por el deber mismo; el utilitarismo y el contractualismo: son las opciones que presenta el autor.

En el tercer capítulo se hace la presentación, tanto del programa de fundamentación kantiana de la moral, como de la fundamentación de la Ética del Discurso de Jürgen Habermas. Aunque sin dejar de reconocer su importancia, Tugendhat no puede aceptar el planteamiento kantiano basado en una fundamentación racional, absoluta y a priori de la moral, en un concepto de Razón con mayúscula. Los presupuestos metafísicos implicados en una fundamentación de este tipo son inaceptables para el filósofo: una concepción de moralidad que recurre a tener que asumir al ser humano como perteneciente a dos mundos diferentes. Esta teoría de los dos mundos, aplicada a la concepción del ser humano como un ser fenoménico regido por leyes causales y, al mismo tiempo, como uno racional, donde la libertad de actuar según máximas que autónomamente se dicta le permiten separarse del determinismo causal (natural), es válidamente cuestionada.

Para el caso de la Ética del Discurso, el enfoque de la crítica de Tugendhat va dirigido al problema que puede resultar de una decisión moral que incluye a todos los afectados. El ejemplo de Tugendhat

es el de los cinco pacientes que necesitan todos con urgencia un trasplante de órganos para seguir viviendo, y el considerar la posibilidad de matar a un sexto paciente sano presente para servir de donante a los otros cinco. En un caso como éste, acudir a un proceso de consulta entre las seis personas interesadas para definir un curso de acción parece, desde un punto de vista moral, completamente inadecuado. Aunque en ciertas ocasiones pueda ser recomendable poner en conocimiento de otras personas nuestras opiniones morales, esto, de acuerdo con Tugendhat, no quiere decir que el procedimiento se tenga que llevar a cabo siempre de esta manera. De esto trata precisamente el imperativo categórico, del reconocimiento de la autonomía individual en el obrar. De acuerdo con el análisis de Tugendhat, no es posible fundamentar el imperativo categórico a partir de una razón discursiva, y no es posible la aplicación de la moralidad a partir de un discurso con los interesados.

A la altura del capítulo iv, y después de realizada la crítica al planteamiento kantiano, todavía está pendiente para Tugendhat la clase de justificación y motivación que requieren las normas morales. Ese sistema de exigencias recíprocas, basado en la presión social, requiere de un sentido, de una explicación. No es simplemente el miedo a una sanción moral, pues de esta manera un fenómeno como la conciencia moral quedaría sin explicación. Éste es precisamente el problema de una moral contractualista. Una motivación egoísta basada en la simetría del dar y recibir beneficios no explica sentimientos producidos por ciertos comportamientos morales, tanto en el espectador como en el agente. Ahora, ¿cómo es posible conciliar la moral vista como un aprendizaje por medio de la

experiencia, con la pluralidad de concepciones morales que se da a través de la historia? Hernán Martínez hace un análisis detallado de la manera como Tugendhat resuelve el problema. Un punto importante es la distinción entre una perspectiva interna, de primera y segunda persona, y una externa, de tercera persona. Desde la perspectiva del yo –o de la de usted–, no es posible el relativismo moral. Solamente podemos relativizar una concepción moral desde la perspectiva de otra más amplia. Desde la perspectiva del él/ella, es posible entender los diferentes postulados de moral como resultado de condiciones históricas determinadas. Si exigimos una clase de comportamiento de los otros, es porque estamos dispuestos a “participar” bajo las mismas condiciones (normas) que se nos imponen. De la misma manera, desde la perspectiva de la primera persona es posible un aprendizaje moral en la experiencia. Adicionalmente, los sentimientos juegan un papel muy importante dentro del planteamiento moral de Tugendhat, como lo demuestra Hernán Martínez. Cuando alguien no hace lo que debe hacer, se produce una evaluación moral de parte de las otras personas miembros de la comunidad moral y del sujeto mismo: sentimientos de vergüenza, resentimiento e indignación. El temor a perder nuestro propio valor como persona, a la vergüenza moral, como lo afirma Tugendhat, es una motivación poderosa para el actuar moral. Relacionado con lo anterior está el tema de la identidad; el identificarnos con aquello que queremos llegar a ser como personas es otro elemento importante de la praxis moral. Tugendhat relaciona la identidad con la felicidad. La felicidad también es llegar a ser lo que queremos ser, y hacer parte de una comunidad donde seamos estimados y

apreciados por ello. Asimismo, una ética moderna requiere que ésta sea universalista e igualitaria; todos los hombres son dignos de respeto y merecen una oportunidad para el libre desarrollo de su identidad como seres humanos.

El capítulo final (v) está dividido en tres partes, las cuales, como bien lo afirma Hernán Martínez, se corresponden con las tres diferentes propuestas de justificación intentadas por Tugendhat en Tres Lecciones de ética, Lecciones de ética y Problemas. Treinta años de enfrentamiento con el contractualismo –afirma Martínez– llevan a Tugendhat a reconocer que lo había malinterpretado (al contractualismo) y a proponer lo que se denomina un contractualismo simétrico, orientando la moralidad por el principio bueno para todos por igual. Martínez se pregunta si esta concepción de contractualismo simétrico responde a las exigencias de una moral moderna, y si satisface a su vez nuestras intuiciones morales. Para el caso de las exigencias de una moral moderna, igualdad y universalidad serían los criterios principales a tener en cuenta. Es importante destacar que ‘bueno en igual medida para todos’ hace de la justicia un elemento constitutivo de la moral.

Fiel a su estructura académica, Hernán Martínez presenta las conclusiones de su cuidadoso trabajo a continuación del quinto y último capítulo. Comparando la propuesta moral de Tugendhat con otras concepciones similares (Kant y Habermas), que cumplen también con la exigencia moderna de ser universalistas, igualitarias y respetuosas de la dignidad de la persona, afirma que lo que las diferencia realmente es la manera como cada una de ellas justifica esa denominada moral. A continuación se pregunta si esta propuesta (la de

Tugendhat), salida de la experiencia y del interés de cada cual por su propio autorrespeto, resuelve el problema de la justificación.

CARLOS ALBERTO DÍAZ

Universidad de los Andes - Colombia

cardia8@gmail.com

Forero Reyes, Yelitsa Marcela. *Epifanías de la identidad. La comprensión multiculturalista de Charles Taylor.* Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, Colección Anábasis, 2008. 367 pp.

Todos vemos nuestras vidas, y/o el espacio en el que vivimos nuestras vidas, como provisto de una cierta forma moral/espiritual. En algún lugar, en alguna actividad, o condición, se encuentra cierta plenitud, cierta riqueza; es decir, en ese lugar (actividad o condición), la vida es más plena, más rica, más profunda, más valiosa, más admirable, más próxima a lo que debería ser. Este es quizás un lugar de poder: con frecuencia lo experimentamos como un lugar profundamente conmovedor, como inspirador. Tal vez este sentido de plenitud es algo que sólo podemos vislumbrar a lo lejos [...] Pero, a veces, habrá momentos de plenitud experimentada, de alegría y realización, en los que nos sentimos allí. (Taylor 2007 5)

El libro *Epifanías de la identidad*. La comprensión multiculturalista de Charles Taylor, es la tesis doctoral de Marcela Forero Reyes, presentada en la Universidad Pontificia Comillas de Madrid, bajo la dirección de la Profesora Adela Cortina Orts. Con esta obra, la Editorial Pontificia Universidad Javeriana, lanza la Colección Anábasis,

de la Facultad de Filosofía, orientada, en especial, a la publicación de los trabajos doctorales de sus profesores y alumnos.

El significado del texto objeto de la presente reseña es múltiple: en primer lugar, en él la autora aborda, a partir del pensamiento de Charles Taylor, uno de los filósofos vivos más importantes, uno de los tópicos de más álgida discusión en la filosofía práctica de las últimas décadas, el multiculturalismo. En segundo término, en el libro se articulan, de manera original y sugerente, los planteamientos epistemológicos, éticos y políticos diseminados en la vasta obra del filósofo canadiense, lo cual constituye un valioso aporte, no sólo para quienes desean introducirse en su filosofía, sino para los investigadores especializados. En tercera instancia, la obra es una contribución a la escasa bibliografía crítica que sobre Taylor y, en general, sobre los hilos del debate multicultural existe en español. En este sentido, vale resaltar tanto el esfuerzo de traducción como de recopilación bibliográfica que se encuentran a su base. Por último, quiero hacer referencia a su forma de escritura, mediante la cual, de manera diáfana y precisa, se van tejiendo las múltiples narrativas presentes en su articulación, convirtiendo el libro no sólo en un producto de innegable calidad académica, sino en una historia vivida, un relato de búsqueda, en el que se ve la maduración progresiva de una expresión auténtica de la identidad filosófica.

A mi modo de ver, la propuesta novedosa que plantea el texto es la comprensión de la amplia y compleja obra de Taylor como una unidad, que la autora formula como el intento recurrente, articulado desde distintos ángulos, de comprensión de la identidad moderna. Si bien la modernidad típicamente se ha autodescrito en términos de ilustración, de autonomía

individual y creciente racionalización de la comunidad política, Taylor, consciente de la unilateralidad de esta comprensión esencialmente epistemológica, propone una interpretación cultural de la modernidad, que permita acercarse a las diversas fuentes morales de la identidad de los agentes que, interactuando y dialogando, van configurando un horizonte de valor, de sentido, que trasciende los límites de deseos y preferencias particulares. Este camino de apertura, mediante lenguajes más ricos y sutiles, a la complejidad, pluralidad y fragilidad de la persona, es lo que se denomina "lectura epifánica" de la identidad moderna.

En el marco anterior, la formidable actualidad del multiculturalismo, resulta ser una piedra de toque sugerente para revisar las comprensiones filosóficas de la modernidad, en tanto, como puntualiza la autora, "exorbita, lleva más allá de sus límites", categorías centrales de la filosofía, tales como sujeto, objeto, representación, principios, derechos (cf. Forero 13). El término multiculturalismo, referido a variadas estrategias para afrontar la ineludible diversidad cultural y la heterogeneidad que habita las sociedades modernas, ha dado lugar a múltiples desarrollos y divergencias en los ámbitos de la filosofía, la política y los estudios culturales. Sin embargo, ese no es el camino de indagación adoptado en Epifanías de la identidad. Su derrotero es mirar los presupuestos del debate multicultural, lo cual implica examinar las interpretaciones tradicionales de la racionalidad práctica, sus pretensiones cognitivas y normativas, para abordar la pregunta por el futuro de sociedades conformadas por personas provenientes de diversas historias de vida, contextos, culturas y horizontes de valor. La relevancia de la cuestión tiene su génesis en

la experiencia cotidiana de la diferencia, diferencia que se resiste a desaparecer en la nebulosa de teorías especulativas que recurran a algún tipo de fundamento común de interpretación y acción humanas. A pesar de que cualquier intento de homogeneización es vano, la proliferación de las diferencias de todo orden, no logra acallar el anhelo de pensar y construir formas de coexistencia justa y solidaria.

Aunque es claro que el interés que anima la obra de Taylor es eminentemente ético-político, lúcidamente vislumbra desde sus primeros escritos que el denominado “malestar de la modernidad”, el extrañamiento de la vida personal y social, tiene su génesis y es, en realidad, un efecto de resonancia del privilegio de la razón en la imagen de la identidad. El problema radica en que se trata de una razón epistemológica, instrumental, en la cual el yo queda prisionero, en su búsqueda de la vida buena, de las coordenadas limitantes de la representación, es decir, se torna objeto para sí mismo y para el otro, objeto de predicción y control, de disciplina y terapia. Dentro del conjunto de posturas críticas al dominio por parte de la razón teórica –en la figura del conocimiento científico– del conjunto de la vida, lo sugerente del planteamiento de Taylor es la manera como devela la conexión –inaugurada en el cogito cartesiano y sedimentada en el sujeto trascendental kantiano– entre esta forma de racionalidad mentalista, que habilita al individuo a tomar distancia de su propia historia, de su dimensión emocional e incluso de su corporeidad, y la ficción de un sujeto libre, descontextualizado, desencarnado, invulnerable, incapaz de afrontar su hondura como agente moral. Ese será el hilo conductor de la investigación de Marcela Forero.

Valiéndose de la tradición fenomenológica y hermenéutica, la pretensión de Taylor es acentuar la autonomía de la racionalidad práctica, proponiendo una ontología de la moral o, dicho de otra manera, asumiendo que convertirse en un ser humano demanda una vida examinada, una permanente autointerpretación en el marco de horizontes de sentido que constituyen el trasfondo, el denso sedimento de evaluaciones y normas, tradición histórica y cultural finita, desde la que emerge todo proyecto de identificación. Esta hermenéutica de sí, puede entenderse como una articulación del yo como agente, motivado por valoraciones fuertes, garantes de una vida buena, que valga la pena de vivirse y de compartirse. Es así como, frente al ideal de autonomía racional de un yo genérico, individuo abstracto, Taylor busca revitalizar un ideal moral, también moderno, el ideal de autenticidad, sintetizado en los siguientes términos:

Existe cierta forma de ser humano que constituye mi propia forma. Estoy destinado a vivir mi vida de esa forma y no a imitación de la de ningún otro. Pero con ello se concede nueva importancia al hecho de ser fiel a uno mismo. Si no lo soy pierdo de vista la clave de mi vida y lo que significa ser humano para mí [...] Ser fiel a uno mismo significa ser fiel a la propia originalidad, y eso es algo que sólo yo puedo enunciar y descubrir. Al enunciarlo, me estoy definiendo a mí mismo. (Taylor 1994 64-65)

Establecida la ontología moral como fundamento de una política liberal, es preciso dar un paso más en el proyecto, refinar la comprensión del liberalismo, a partir de una crítica a su versión procedimentalista, al privilegio de la pregunta por lo justo sobre la pregunta por lo

bueno, y a la preferencia por las razones generalizables sobre las diferencias cualitativas. Es clara la confrontación con las interpretaciones causales de la modernidad, las cuales, por su acento en proponer una visión homogénea –bien sea optimista, de progreso, o fatalista, de desencantamiento y desolación–, tienen el doble peligro de conducir al etnocentrismo y de engeguercer la mirada a las múltiples modernidades, empobreciendo, en consecuencia, los referentes de sentido para el presente.

En lugar de este tipo de explicación, propone una interpretación cultural y expresivista, que posibilite responder qué hizo sugerente para las personas, habitantes del mundo de la vida cotidiano, el cambio a la identidad moderna. Cultural, pues si nos asumimos como agentes morales, es natural pensar que la motivación surge de las visiones de bien implicadas que, sedimentándose paulatinamente en una serie de prácticas, van suscitando cambios en la autocomprensión de trasfondo, en los imaginarios sociales y en las creencias, tres niveles cuya dinámica relacional produjo la identidad moderna. Tal transformación se articuló en dos revoluciones: la revolución igualitarista o liberal, que modificó los parámetros del reconocimiento, y, la revolución expresivista, vinculada a la ética de la autenticidad. Mediante esta interpretación, Taylor abre el discurso de la identidad, rompe con su circunscripción a la razón representacional, configurándolo en tres ejes, la identidad como horizonte moral, ámbito de valoraciones fuertes, la identidad como apropiación personal, ganada en el diálogo prolongado con otros significativos, y la identidad de grupo. Aunque Taylor se asume como liberal, en el sentido de propugnar por un Estado democrático como ámbito idóneo para el despliegue

de plurales formas de identidad cultural, el matiz peculiar que imprime a su liberalismo es la prioridad genética y jerárquica de la pertenencia a la comunidad cultural como condición de libertad, de manera que a ella se subordina la identidad ciudadana. Su crítica al proyecto de justicia social articulado a los derechos humanos, típico de la ideología liberal, es su vínculo con una idea ambigua de igualdad. En efecto, el liberalismo da lugar a una ciudadanía política abstracta, universal, cuya pretensión es recluir toda diferencia en la esfera privada, diluyéndola en el ámbito de lo público. Así, su compromiso es con una igualdad negativa, con abolir restricciones al libre juego de la competencia social, sin tener en cuenta dimensiones ineludibles de la equidad, capturadas por sus críticos en la demanda razonable de solidaridad y reconocimiento recíproco.

A la luz de esta comprensión tayloriana de la identidad moderna, en Epifanías de la identidad la autora, tras reconstruir el origen social del problema multicultural, se propone pensarlo a partir del reto que supone acomodar las distintas culturas que coexisten en las comunidades políticas, sin comprometer los principios políticos liberales. La apuesta es mostrar cómo el multiculturalismo, si bien se visibiliza como un problema político, implica una ineludible dimensión ética, que exige reflexionar acerca de la forma de articular bienes y horizontes de sentido en conflicto.

Si retomamos las tres partes del trabajo que he presentado de manera sintética, la crítica al sujeto epistémico, el carácter moral de la identidad y la reformulación del liberalismo político, emerge el eje de la propuesta política de Taylor: su sospecha frente a la insuficiencia del Estado democrático de derecho, su exigencia de

que la sociedad se conforme a partir de plurales versiones de vida buena, es decir, su pretensión de sustantivizar la política, acentuando su raíz moral. Una política genuinamente multicultural debe partir de la presunción de valor de todas las culturas que han animado la historia y la sociedad durante un largo tiempo, pues hipotéticamente tienen algo que decir a todos, de modo que ellas animarán el diálogo intercultural. En este escenario, una vía posible, multiculturalista, sería la fusión de horizontes gadameriana, capaz de potenciar dimensiones profundas de la identidad, sin que por ello pierda ésta su carácter frágil y abierto. Este camino se torna plausible –afirma Forero–, si se refina la hipótesis de Taylor, para dar cabida a culturas minoritarias, débiles, cuya voz ha tenido poca resonancia en la configuración del mundo occidental moderno. Ahondando en este punto problemático, el criterio normativo sugerido por Taylor para la inclusión de culturas en el diálogo parece depender de un aspecto central de su narrativa de la modernidad, que aparece con claridad en su última obra *A Secular Age*, en la cual la pregunta acerca de los motivos morales que suscitaron el paso a la identidad moderna, se transforma en la pregunta acerca de cómo fuimos articulando la vida en un marco de referencia estrictamente secular. Entiende por sociedades seculares no sólo, ni prioritariamente, aquellas en las que la religión quedó exilada de la esfera pública, ni en las que las creencias y prácticas religiosas han decaído. Una era secular se define por el “cambio que nos lleva de una sociedad en la que era virtualmente imposible no creer en Dios, a una en la cual, aun para el creyente más incondicional, esta es una posibilidad humana entre otras” (Taylor 2007 3). Enfatiza que este

cambio “titánico” es un “desplazamiento en el trasfondo, en la totalidad del contexto en que experimentamos y buscamos la plenitud” (*id.* 14). ¿Cabría pensar que, desde este nuevo ángulo del relato de la identidad moderna, se deja ver cierta nostalgia del privilegio que otrora ostentó la cultura cristiana en el horizonte de bienes valiosos?

Dando por descontado el significado de la postura de Taylor para pensar el multiculturalismo, y sobre todo la relevancia que adquiere cuando se arma como una unidad de relato –tarea que en Epifanías de la identidad se logra de manera nítida–, quisiera plantear dos problemas, de cara a los cuales, a mi juicio, todavía el debate con el liberalismo político procedimental, apoyado más en el derecho que en la moral, no queda saldado. El primero tiene que ver con el espectro de la intersubjetividad, con el abandono por parte de Taylor de la perspectiva universalizable como idea regulativa, cuya asíntota, la posibilidad de una ciudadanía cosmopolita –la cual hoy trasciende las fronteras del territorio llamado Occidente–, resulta claramente imposible de fundar moralmente, como acertadamente han señalado Habermas y Rawls. La universalidad a la que se hace referencia no está dada a priori, no es un concepto, es tarea de la política –ámbito de lo posible–, esfuerzo siempre renovado de inclusión del otro. Dicho de otra manera: si bien es claro que somos seres encarnados culturalmente, los críticos cosmopolitas tienen razón al recordarnos que la identidad moderna se ha configurado al entretejer fragmentos de repertorios y vocabularios disímiles, de modo que ya resulta imposible dividir el mundo social en culturas cuyas fronteras queden delimitadas de forma nítida, o proponer que la identidad

personal requiere para su desarrollo la pertenencia a un trasfondo cultural coherente.

El segundo problema sugiere la exigencia de introducir juegos de lenguaje como la argumentación en el ámbito del diálogo intercultural; si bien la fusión de horizontes se articula de manera plausible en la comprensión, en la hermenéutica de la conversación, cabe preguntarse si el ejercicio de la razón práctica se agota en la esfera de la articulación y reconocimiento de identidades culturales. Si así fuera, resultaría difícil pensar que el Estado liberal genuinamente pluralista pudiera legitimarse sin apelar a visiones omnicomprendivas prepolíticas, tales como el teísmo cristiano.

Bibliografía

Taylor, Ch. *La ética de la autenticidad*. Barcelona: Paidós, 1994.

Taylor, Ch. *A Secular Age*. Cambridge, MA & London: Harvard University Press, 2007.

ÁNGELA CALVO SAAVEDRA
Pontificia Universidad Javeriana
Colombia
acalvo@javeriana.edu.co

Revista Educación Estética 3: la tragedia y lo trágico (2007). Departamento de Literatura. Universidad Nacional de Colombia. 316pp.

La Revista Educación Estética es la revista de los estudiantes y egresados del Departamento de Literatura de la Universidad Nacional de Colombia. Comenzó con un primer número, dedicado a Friedrich Schiller, que recogía las

intervenciones y conferencias que se dictaron en un encuentro organizado también por los mismos estudiantes durante el año 2005, bicentenario de la muerte del autor. El segundo número, publicado en 2006, fue un monográfico sobre el filósofo Theodor Adorno; y ahora, a principios de 2009, acaba de salir el cuarto número de la revista, destinado a explorar el tema de los escritores como críticos literarios. Aunque la revista es organizada, compilada y editada exclusivamente por los estudiantes y algunos egresados, no es, sin embargo, una revista de estudiantes: los artículos que se publican, en su mayoría, son artículos de profesores y expertos académicos en los temas a los que cada número monográfico está dedicado. Esto, por supuesto, no deja de sorprender: no quedan claras las razones por las cuales este grupo de estudiantes decidió, en lugar de dedicar su publicación a difundir los trabajos de los mismos estudiantes, compilar artículos de profesores y académicos reconocidos. No obstante, hay que reconocer que los resultados han sido sumamente interesantes, y que los criterios editoriales han sido lo suficientemente exigentes para obtener números monográficos de alta calidad que, muy probablemente, sirvan de guía de trabajo y de investigación a muchos estudiantes interesados en el tema.

El tercer número de la revista, editado y publicado en 2007, está dedicado a la tragedia y lo trágico. El resultado final es una compilación muy variada, entre la que pueden encontrarse artículos de corte académico, junto con textos monográficos y resúmenes bien elaborados. Así, de la mano con los artículos de José Luis Villacañas, Luis Sebastián Villacañas y Jean-Frédéric Chevallier –los últimos tres artículos del número,

que serán comentados con detalle a continuación-, cuyas contribuciones se destacan por ser propuestas académicas rigurosas y bien estructuradas, en las que cada autor explora la posibilidad de una tesis de lectura posible para el tema de lo trágico, están también textos más cercanos al estilo monográfico –no por eso menos interesantes– como lo son las páginas dedicadas a la tragedia isabelina, de Amalia Iriarte, a la tragedia de Richard Wagner, de Enrique Llobet, y al clasicismo y la tragedia francesa, de Iván Padilla. Este último plantea de manera especialmente interesante la posibilidad de rescatar la “modernidad” de los textos clasicistas franceses y de los dramas que los representan, introduciendo una mirada muy sugestiva de la complejidad de las propuestas de autores como Corneille y Racine. Finalmente, el lector puede encontrarse con contribuciones más cercanas a un resumen bien logrado: el texto de Jineth Ardila sobre la tragedia griega y el texto de Juan Francisco Mesa sobre la tragedia latina. El artículo de Pedro Aullón de Haro “Sobre el concepto estético de lo trágico”, se presenta en principio como un artículo académico, cuya tesis principal parece ser la de explorar si la tragedia ha perdido su primacía estética (concepto que, en todo caso, no queda del todo claro) y las razones para ello. Un estilo difícil de seguir, una redacción desordenada, y la sensación permanente de que lo que se está leyendo hace parte de una investigación mucho más amplia sin la cual el artículo no parece poder sostenerse, hacen de esta contribución probablemente la menos recomendable de toda la compilación.

* * *

“Kierkegaard: la posible tragicomedia” es el título del artículo de José Luis Villacañas, que a su vez entabla un diálogo interesante con la propuesta de Chevallier al final del número. Villacañas desarrolla aquí de una manera detallada sugerencias que ya se encuentran en otras de sus publicaciones (cf. por ejemplo 1988): la tesis según la cual la tragedia en Kierkegaard, antes que corresponderle a la existencia estética –como parece quedar desarrollado en algunos textos de dicho autor–, se encuentra más bien en la relación imposible entre lo estético y lo ético. A la existencia estética no le corresponde la verdadera tragedia, sugiere Villacañas, ya que en su inmediatez permanente, en su quedarse siempre en el presente y sólo en él –es decir, en lo que, visto desde afuera, podría verse como una especie de autoego narcisista, ni ético ni “*unetisch*”, sino sólo indiferente éticamente (cf. 198)– es incapaz de mirarse a sí misma: “expresado en términos de teoría: la vida ética padece la tragedia, pero no la conoce” (197). Puede llegar si acaso a un cinismo en el que, desde la posición soberana del sujeto sobre su propio mundo, la imaginación se entrega tanto a la construcción como a la destrucción de esos objetos virtuales del ingenio, dañando ese mundo sobre el que la misma existencia estética se sostiene. Pero la tragedia, parece sugerir Villacañas, requiere de la conciencia misma del dolor que acaece con ella: requiere de la distancia que le es negada al tipo de temporalidad, siempre del presente, de la existencia estética. Incluso la desesperación –que no es tampoco o no es aún trágica–, a la que podría conducir la conciencia de haber erigido todo un mundo sobre ficciones, requiere de una noción de temporalidad

que le es ajena a lo estético: la desesperación subyace a la estructura misma del deseo que caracteriza a la existencia estética para Kierkegaard (en esto es muy hegeliano), pero la conciencia de dicha desesperación sólo puede venir con la superación de esa lógica exclusiva del deseo y la satisfacción. El interés detrás de esta descripción parece ser, para Villacañas, suscribir la crítica radical de Adorno a la sociedad capitalista como una analogía de la existencia estética de Kierkegaard: ninguna de las dos tendría elementos suficientes para pensarse desde sí mismas más allá de su propio presente; es decir: ni tragedia ni crítica radical son opciones para la perspectiva estética-capitalista.

La tragedia entonces, según esta lectura, se encontraría más bien en la imposibilidad que sale a la luz cuando se entabla una relación amorosa entre quien se encuentra en la perspectiva de la existencia estética –aquella existencia que no puede pensarse por fuera de sí misma– y quien, por el contrario, participa ya de esa existencia que, para Kierkegaard, se funda precisamente sobre la paradoja misma de lo indecible: la existencia ética expresada en lo religioso. En su imposibilidad de decirse, de explicarse ante una perspectiva ajena a la suya, el estadio religioso termina mostrándose como incomprensible para quien lo mira desde lo estético: termina mostrándose, incluso, como cómico. Y ésta precisamente es su tragedia: el que en el paso de lo teórico (filosófico) a lo psicológico, la tragedia se ve desplazada por una comicidad casi irrisible. Ésta es, pues, dice Villacañas, la verdadera tragedia para Kierkegaard: el que sólo en lo teórico, en lo filosófico, cobre su verdadera existencia y tenga sentido su imposibilidad. “Lo trágico –dice la cita

de Kierkegaard– es que los dos amantes no se comprendan y lo cómico que dos seres que no se comprendan se amen” (211). La incomprensión está, pues, a la base de lo trágico, y lo trágico sólo existe como esa relación imposible entre esos dos estadios inconmensurables.

Si queremos pensar la relación de esta tragedia con la vida humana, propone Villacañas, tendríamos entonces que pensarla desde una perspectiva trágico-cómica: entendiendo los estadios kierkegaardianos como dimensiones posibles de la existencia humana. Ningún estadio encuentra su objetividad plenamente acabada en la vida humana, la cual, en su complejidad, excede a la forma misma de estas descripciones: “cuando analizamos a un ser humano desde las esferas de la existencia de Kierkegaard, siempre encontramos impurezas, traiciones, falta de rigor, imperfecciones, descuidos [...] la psicología nos da, así, la noticia de que la forma no puede darse en la vida concreta” (208). A la luz de esta perspectiva, sugiere el autor, las dimensiones de lo trágico y lo cómico alcanzan una nueva comprensión:

Ahora es un proceso existencial de mediación por el que se produce en cada caso y en cada ser humano una superación de las condiciones estéticas y de las formas más simples de la vida religiosa. Con ello, se aprende a vivir con la complejidad inherente al ser humano. (215)

Si éstas son las conclusiones a las que apunta el artículo de Villacañas, la pregunta que queda rondando es qué tan dispuesto estaría el mismo Kierkegaard a aceptar dicha lectura, o si esto nos saca más bien, y precisamente esa es la intención detrás del texto, hacia una reflexión de lo trágico a partir de, pero más allá del mismo Kierkegaard, es

decir, hacia una perspectiva contemporánea de lo humano-existencial.

Mucho más fiel, en principio, a la lectura más tradicional de Kierkegaard, es el texto de Chevallier, que, no obstante, a medida que avanza, establece puntos de acuerdo y de diálogo fructífero con la propuesta de Villacañas. El propósito del artículo de Chevallier, “Tres entradas en lo trágico contemporáneo y un poco más [de Kierkegaard, Schopenhauer y Nietzsche a una tragedia de los imposibles]”, es explorar la posibilidad de una sola noción contemporánea de lo trágico que se mostraría en sus diversas caras –en sus múltiples posibilidades– a partir de las reflexiones de los tres autores anunciados por el título. Resulta particularmente interesante de esta contribución el que el autor comience preguntándose por una posible definición unívoca de lo trágico, en lugar de darla por supuesta (como sucede con otros de los artículos del número). Toda tragedia –propone Chevallier– queda definida por una aporía que se encuentra en el eje mismo de lo antropológico –en esta medida, la tragedia no tiene su significado último en lo filosófico, como sugiere la lectura de Kierkegaard llevada a cabo por Villacañas, sino en lo ontológico, dice Chevallier: en la existencia humana–: lo humano está definido por la necesidad misma de su transgresión, por un desbordamiento de lo finito que lleva al hombre una y otra vez a tropezarse con la imposibilidad de esta búsqueda que define su existencia. La aporía trágica se mueve precisamente entre estos extremos: “es la sobreposición de la evidencia del callejón sin salida y la evidencia de la necesidad de su transgresión” (255). Del ‘ser o no ser’ de Hamlet, al ‘ser y no ser’ como corazón de lo trágico.

Es desde este punto de partida que el artículo de Chevallier propone explorar cómo ese hilo conductor definitorio de lo trágico se presenta en tres autores que serían los ejes sobre los que se erige la tragedia contemporánea: Kierkegaard, Schopenhauer y Nietzsche. La razón de esta selección: estos tres autores se habrían concentrado en pensar la radicalidad de lo trágico, contra un Hegel que habría propuesto la posibilidad de la comedia como superación de la tragedia. De esta manera, es a partir de dichos autores que puede aún explorarse la contemporaneidad de la tragedia como punto de partida para la lectura y comprensión –muy presente en los tres– de posibilidades para la existencia y la praxis humana (cf. 256).

Dado este hilo conductor, el artículo comienza recorriendo las distintas propuestas y definiciones de lo trágico presentes en los autores en cuestión. Lo trágico, para Kierkegaard, se encuentra en la esfera estética, pues sólo la falta estética –por fuera del ámbito de lo ético-religioso– puede entenderse desde una perspectiva trágica: es decir, desde la perspectiva aporética del anhelo a salir de sí y la imposibilidad de esta salida, el encerramiento en el presente. A la tragedia le es esencial, sostiene Chevallier, una oscuridad subyacente al dolor, una oscuridad propia de la imposibilidad de distanciarse del momento presente, la cual refleja, de fondo, una inocencia original. Este punto intermedio entre una comprensión cabal que le es inaccesible y la inocencia pura que no podría dar cuenta del sufrimiento, es para Kierkegaard la angustia característica del estadio estético: “la angustia es lo que permite a lo trágico aparecer en un mundo regido por la reflexión. La reflexión que induce la angustia es la

sola reflexión que permite tomar la pena sin disolverla en lo religioso, y tomar el dolor sin disolverlo en lo ético” (260). La incapacidad de autorreflexión crítica que Villacañas señala como razón última para la imposibilidad de la conciencia de lo trágico en el estadio estético, resulta en Chevallier el elemento esencial para ubicar aquí, precisamente, la única tragedia posible: toda comprensión cabal del dolor, que conduzca a asumir la pena en toda su extensión, ya no es trágica sino ética o religiosa. Sólo el estadio estético, en Kierkegaard, puede quedarse en este cumplimiento cabal de lo estético sin lograr su rebasamiento. Como Antígona, el esteta no reniega su vida, sino que repite incansablemente la contradicción que la subyace y de la que es, hasta cierto punto, consciente (cf. 263). Es esto, pues, “lo trágico del esteta que alcanza los límites de la estética sin poder participar todavía de la ironía” (264). Más adelante, Chevallier acepta que, desde este punto de vista, podría pensarse también en una tragedia de lo religioso, o mejor, en una supervivencia de la tragedia (estética) en el estado ético-religioso, en tanto siempre queda en duda, “para el pensador protestante, la idea de una verdadera plenitud religiosa accesible al ser humano” (287). En este sentido, sugiere Chevallier, el pensamiento de Kierkegaard no consideraría a lo trágico como un estadio superable, sino como aquello que atravesaría de manera decisiva todos los posibles estadios de la existencia. Coincidiría en este punto entonces Chevallier con Villacañas, pues ambos parecen terminar sugiriendo que si el pensamiento de Kierkegaard se puede pensar desde lo trágico, más allá de la tragedia que queda representada (aunque no pensada) por lo estético, es porque la complejidad de la existencia

humana rebasa toda posibilidad de realización de las formas: es lo que Villacañas llama la dialéctica entre lo trágico y lo cómico, y lo que Chevallier ha definido como la verdadera aporía constitutiva de lo trágico.

Los análisis detallados de la dimensión de lo trágico en Schopenhauer y Nietzsche apuntan a señalar, sobre todo, la idea que ambos autores sostienen, más allá de Kierkegaard, de lo trágico como lectura de la existencia en su totalidad (y no de uno de sus estadios o dimensiones). En el caso de Schopenhauer, dicha tragedia conduciría al pesimismo, a la negación del querer vivir como única conclusión posible acerca del valor de la existencia: la respuesta a la pregunta “por qué” es siempre “para nada” y, por consiguiente, el crimen de la existencia se expía sin razón (cf. 272). La paradoja persiste, no obstante –sostiene Chevallier– pues lo trágico propiamente dicho, más que el momento de negación, sería precisamente la suspensión momentánea de esta negación:

[L]a tragedia schopenhaueriana es este momento paradójico, esta apertura incongruente dentro de la cual es dado al hombre, convencido de la ausencia total de sentido del mundo, el vivir esta ausencia de sentido como el sentido absoluto del mundo, y de vivirlo en el instante preciso en que niega el mundo. (275)

En Nietzsche –continúa Chevallier– la tragedia es precisamente el sí afirmador, que ya no responde con una renuncia a la ausencia de sentido de la existencia, sino con la alegría del poder creador: “¿el mundo que habitamos puede ser el mundo que queremos? [...] ¿puede ser este mundo el mundo que creamos? El hombre trágico es el que contesta sí a estas preguntas y que, al contestar así,

accede a la alegría” (276). Así, a diferencia también de Kierkegaard, Nietzsche vería en la paradoja misma de lo trágico el estadio superior de la vida, y en la repetición permanente de la contradicción (a la que el esteta parecería condenado en Kierkegaard), el valor supremo de la existencia (*cf.* 285).

Chevallier concluye su análisis mostrando cómo la diferencia entre los tres autores no se refiere tanto a la noción de lo trágico que subyace a sus reflexiones, sino, sobre todo, a las consecuencias de esta mirada trágico-existencial para la vida. En cualquiera de los casos, insiste el autor, la tragedia se encuentra mediada por la imposibilidad, lo que provoca y explica a su vez la aporía sobre la que se sostiene necesariamente lo trágico como fenómeno y como efecto estético. La tragedia contemporánea queda marcada de manera definitiva por esta lógica de la imposibilidad, que Chevallier destaca, al final del artículo, para analizar tres casos concretos: El constructor Solness de Ibsen, Salvados de Edward Bond y Fin de partida de Becket. Esta última parte del artículo, sin embargo, más que concluir los análisis anteriores, abre una nueva reflexión que habría sido mejor dejar para otra publicación, en lugar de dejarla como un “añadido” al final del artículo.

Finalmente, frente a estos análisis de lo trágico como punto de partida para la comprensión de la existencia contemporánea –lugar al que se dirigen tanto las reflexiones de Villacañas como los análisis de Chevallier– el artículo de Luis Sebastián Villacañas, “Kafka y la suspensión de la posibilidad trágica”, apunta quizás a esa idea, tan presente en Kafka –y quién más contemporáneo que Kafka–, acerca de la suspensión de lo trágico como único camino para soportar la existencia. Las sugerencias

del autor en este sentido se suman a una serie de reflexiones filosóficas contemporáneas –Agamben y Benjamin, entre otros– a las que se hace mención a lo largo del artículo, aunque no se concrete nunca del todo la dirección de la relación de dichas reflexiones con la propuesta particular de lectura de Kafka. No obstante esto, sólo las sugerencias, sin análisis de fondo que las respalde, son suficientemente sugestivas: la suspensión de lo trágico como alternativa para la acción en un mundo –el mundo contemporáneo– donde la caída no se efectúa por la acción (por la falta, por el yerro de un ser trágico), sino que parece constituir ya el mundo en el que toda acción puede llevarse a cabo: “la novela entera de Kafka tiene lugar y comienza en un mundo trágico: K llega a un mundo caído [...] esa es la sensación inaugural de la época moderna, la de que todos los fallos, todos los crímenes y errores, ya se hubiesen cometido” (226). De la mano con lo que parece ser una crítica a la noción de acción y praxis en Arendt –aunque, nuevamente, esta crítica nunca se concreta y de ella quedan, solamente, rastros y sugerencias– los personajes de Kafka invitarían a pensar en la única posibilidad que queda en dicho mundo caído: no la praxis en sentido arendtiano, pero tampoco una actividad productiva con un fin determinado, sino una acción sin un fin concreto, que en lugar de producir e introducir algo nuevo en el mundo, busque simplemente evitar, aplazar, retrasar la tragedia: postergar el fracaso anunciado detrás de todo intento por reclamar la participación del mundo (*cf.* 229):

[L]a praxis de los personajes kafkianos consiste en un tipo de poesis [*sic*] (de trabajo, de tarea que puede estar sometida a una relación contractual) cuya estructura, a su

vez, se articula a partir de ciertos rasgos de la contemplación aristotélica. En el entrecruzamiento de estas tres esferas en las que Hannah Arendt dividió la condición humana, encontramos personajes que son capaces de esquivar los dos gérmenes propios de la tragedia en todas las épocas. (234)

Curiosamente, lo que L.S. Villacañas llama suspensión de lo trágico, termina no obstante reproduciendo las mismas características de esa existencia estética kierkegaardiana –trágica o no– analizada tanto por Villacañas como por Chevallier: quien suspende la tragedia no puede ser consciente de la salvación que dicha suspensión le proporciona, pues “la salvación sólo se conoce en su pérdida” (229). La existencia de esos personajes kafkianos, que desafían toda posibilidad de comprender a la tragedia como marco de la existencia contemporánea, es, así también, trágica desde otro punto de vista, lo que le da fuerza, nuevamente, a las otras propuestas del número, para las que este artículo sobre Kafka representa, a pesar de su apariencia inicial, más bien un punto de vista complementario.

Bibliografía

Villacañas, J.L. *La quiebra de la razón ilustrada*. Madrid: Cincel, 1988.

Villacañas, J.L. “De la tragedia a lo trágico”, en Ortiz, A., ed. *La interpretación del mundo*. Barcelona: Anthropos, 2006.

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

Acosta López, María del Rosario, ed. *Friedrich Schiller: estética y libertad*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. Centro Editorial Facultad de Ciencias Humanas. 221pp.

Antes de comenzar a leer el libro Friedrich Schiller: estética y libertad, se tiene la impresión de que es una compilación de artículos introductorios al complejo pensamiento de este poeta, dramaturgo y filósofo alemán, y uno se acerca a ellos con la esperanza de encontrar una guía que ayude a una primera comprensión de sus textos sobre la estética y el teatro. Sin embargo, a medida que uno va leyendo los artículos se da cuenta que o bien necesita conocer algo de la obra de Schiller para entender a qué discusiones se refieren en cada caso los distintos autores de los artículos, o que al menos debe conocer y comprender el contexto histórico y filosófico en el que se insertan las discusiones a las que se enfrenta Schiller y frente a las cuales intenta plantear una posición particular. Esto no significa que los artículos reunidos en este libro no sirvan para comprender el pensamiento schilleriano, ni para aclarar ciertos interrogantes que surgen al acercarse a su obra. Por el contrario, los artículos con los que nos encontramos, escritos por María del Rosario Acosta, José Luis Villacañas, Ezra Heymann, Jaime Francisco Troncoso y Frederick Beiser, son una excelente herramienta para comprender un pensamiento tan complejo, ambiguo y muchas veces de difícil acceso como es el de Friedrich Schiller, pero, como ya lo dije, se necesita de cierto conocimiento previo para poder aprovechar completamente las reflexiones que nos presentan estos autores.

Al mirar en conjunto los distintos artículos aquí reunidos, es claro que el propósito que se encuentra tanto detrás del libro en su totalidad, como de cada uno de los artículos presentados, es resaltar la relevancia, importancia y pertinencia de un pensador como Schiller en el campo de la filosofía, además de su importancia, muchas veces más reconocida, en el ámbito del teatro y la poesía. Así, vemos que este libro está organizado en dos partes: en la primera parte, titulada “Los dramas de Schiller: la filosofía en la tragedia”, a partir de algunos de los dramas escritos por Schiller, se ponen de manifiesto sus preocupaciones e intereses de corte más filosófico, mientras que en la segunda parte, llamada “Los ensayos filosóficos: la libertad en la experiencia estética”, los textos se concentran en analizar la filosofía estética de Schiller a partir de sus ensayos filosóficos. Y esta división nos muestra, precisamente, la continuidad en el pensamiento schilleriano, la cual se hace evidente en el tratamiento de sus preocupaciones sobre la libertad, la identidad y las dualidades, a partir de un punto de vista estético y que tiene como núcleo las discusiones acerca de la belleza y de lo sublime.

En la primera parte de este libro, nos encontramos entonces con un primer texto, “El paso por el abismo: Los bandidos y la tragedia como fenómeno estético”, en el cual se hace evidente la importancia de este primer drama de Schiller para sus reflexiones posteriores. Esto se debe a que su autora, María del Rosario Acosta, nos muestra cómo Schiller nos obliga a acompañar a Karl Moor en su paso por el abismo como condición para el reconocimiento de la libertad, como condición para la redención. Así, desde este primer drama

se hace evidente el interés de Schiller por mostrar la necesidad del dolor, de la pérdida de una inocencia, y más aún, por mostrar la necesidad de una nostalgia entendida como la conciencia de la necesidad de esta pérdida, para el reconocimiento de la libertad, para alcanzar la redención que se alcanza en la libertad. Y, por esto, este texto termina, por un lado, con una reflexión sobre la justificación del carácter vicioso de Moor a la que se vio enfrentado Schiller luego de la presentación de su drama en los teatros de Alemania: era necesario, para la época, justificar el hecho de que el héroe del drama fuera un personaje encaminado al abismo, a la perdición. Por otro lado, es indispensable la alusión a la discusión sobre la autonomía del arte y al papel educador del teatro, en la medida en que Moor mismo –su carácter– cuestiona la idea de que el teatro deba educar a las personas en los principios fundamentales de la moral. Y vemos, a partir de este artículo, cómo en su labor como dramaturgo, Schiller introduce y expone sus preocupaciones acerca de la libertad y el estado del arte de su época.

Los otros dos textos que componen esta primera parte, “Ambivalencia y omnipotencia: sobre la Juana de Arco de Schiller (La doncella de Orléans)” y “Maldiciones de la identidad: sobre La novia de Mesina de Schiller”, de José Luis Villacañas, deben leerse como dos partes de un mismo artículo para poder entender la complejidad de sus propuestas. En el primero de ellos, el autor nos muestra y explica lo que representa Juana de Arco en el drama: la presencia de la ambivalencia y el intento de identidad. Lo que se nos hace evidente a partir de este drama es la identidad que logra Juana dentro de sí misma y cómo ésta logra darle una identidad a todo un pueblo, a Francia. Pero

esta identidad de Juana sólo nos muestra las dualidades que la rodean, en las que se encuentra inmersa y a las que se debe enfrentar. Por esto, la única salida posible de la identidad, según este drama, es el impulso de muerte: frente a la identidad lograda sólo queda la disolución en la dualidad. En este mismo sentido, Villacañas nos presenta ese otro drama schilleriano: *La novia de Mesina*. A partir de este drama, se nos pone de manifiesto que la maldición del ser humano son las dualidades inherentes a e inevitables en la identidad. Es decir, toda identidad está marcada por el sino de incluir la dualidad, la ambivalencia. Sin embargo, a diferencia de la conclusión del texto anterior, según la cual la única salida de la identidad es el impulso de muerte, en este artículo Villacañas concluye diciendo que la muerte es la única posibilidad de identidad. Así, lo único que nos salva de la muerte es permanecer en la maldición de la dualidad y ambivalencia. Ahora bien, lo más significativo de estos dos artículos es que nos muestran cómo dentro de los mismos dramas de Schiller se introducen sus reflexiones y preocupaciones sobre la posibilidad de la constitución del ser humano. Es decir, estos dos dramas estudiados por Villacañas nos muestran la preocupación schilleriana por encontrar una solución a la dualidad inherente al hombre: una dualidad determinada por la separación antropológica entre sensibilidad y razón.

En la segunda parte del libro, ya no encontramos textos escritos a partir de alguno de los dramas de Schiller, sino a partir de sus ensayos filosóficos sobre la estética, sobre el teatro. El primero de ellos, "Un pensamiento en polaridades: entre la voluntad y la aisthesis" de Ezra Heymann, es un texto corto que intenta mostrar cómo en varios de los textos

schillerianos que tienen como tema principal la estética, se encuentra una preocupación por los aspectos constitutivos de la vida humana. Pero, al tratar de mostrar un hilo conductor en varios de los primeros textos de Schiller, con uno de sus textos más conocidos, *Las cartas sobre la educación estética del hombre*, pasa por varios temas centrales del pensamiento schilleriano, dando la sensación de dejarlos simplemente enunciados y dejando en el lector una cierta ansiedad por una explicación más profunda. Entre estos temas encontramos el interés de Schiller por entender la libertad a partir de una relación con la naturaleza tanto interna como externa a nosotros, el problema de la apariencia de lo bello y de la libertad como apariencia, las referencias que se encuentran a Kant con respecto tanto al tema de la libertad como al de la belleza, y, finalmente, la función que la estética tiene en la constitución de un espacio político y social determinado. Es cierto que un tratamiento más detallado de estos temas requeriría de un texto excesivamente largo, pero el tratar de conectarlos rápidamente nos confirma la complejidad de un pensamiento como el de Schiller.

Frente a este artículo contrasta el cuidado y el detalle con el que Jaime Francisco Troncoso, en su texto "Sobre lo bello y lo sublime: ideal estético e ideal moral en Schiller", se enfrenta a una de las discusiones que más dificultades ha traído para los intérpretes: la discusión acerca de si, para Schiller, la belleza es el fin que debe ser alcanzado o si es tan sólo un medio para un fin distinto que incluye lo sublime. En otras palabras, y como lo anuncia el título del artículo, éste se enfrenta a la discusión acerca de si la obra de Schiller se propone alcanzar

un ideal moral, asociado al sentimiento de lo sublime, o un ideal estético asociado o bien a la belleza, o bien a una conjunción difícil entre lo bello y lo sublime. Y, la conclusión de Troncoso, luego de un cuidadoso análisis de lo que representa tanto el sentimiento de lo bello, como el sentimiento de lo sublime en distintos ensayos schillerianos, es que la conjunción de lo bello y de lo sublime es la posibilidad que se le presenta al hombre moderno para alcanzar su perfección.

Como conclusión a este libro, y como revelador de la importancia y pertinencia del pensamiento schilleriano está el texto de Frederick Beiser, “Un lamento. Sobre la actualidad del pensamiento schilleriano”, en el cual se nos invita a tener en cuenta a un pensador como Schiller para reflexionar sobre nuestros propios problemas y preocupaciones. Con respecto a este texto quisiera, simplemente, invitar a los lectores de este libro a leerlo antes de introducirse en los demás textos aquí reunidos, con el propósito de contagiarse del entusiasmo e interés con el que Beiser nos presenta a Schiller.

Finalmente, vale la pena mencionar las traducciones que se incluyen al final del libro de dos ensayos tempranos de Schiller que, al parecer, no cuentan con una buena traducción al español: “Sobre el arte trágico”, traducido por María del Rosario Acosta y “Sobre el fundamento del placer ante los objetos trágicos”, traducido por Miguel Gualdrón. Después de haber leído y trabajado con la otra traducción disponible al español, la traducción de Walter Liebling, puedo decir que el trabajo realizado por María del Rosario Acosta y por Miguel Gualdrón es de suma importancia para quien se interesa por estudiar a Schiller. Estas traducciones son textos claros que evidencian

un cuidado especial en el manejo de los términos, ya que sus autores tienen un gran conocimiento, no sólo de la obra de Schiller sino del contexto de las discusiones en las que se encuentra.

JUANITA MALDONADO

Universidad de los Andes - Colombia

jua-mald@uniandes.edu.co

Munévar, Gonzalo. *La evolución y la verdad desnuda. Un enfoque darwinista de la filosofía*, trad. José Joaquín Andrade, Jorge Enrique Senior y Boris Salazar. Barranquilla: Ediciones Uninorte, 2008. 399pp.

Ediciones Uninorte traduce una colección de ensayos del filósofo colombiano Gonzalo Munévar, aparecida inicialmente en inglés –el autor trabaja en los EEUU– bajo el título *Evolution and the Naked Truth* en un año no especificado. Los ensayos recogen trabajos de la década de los 80s y 90s, y presentan un enfoque evolucionista de la epistemología y de la ética. Como es inevitable en estas colecciones, los ensayos se superponen temáticamente en parte. Aun así, la publicación es valiosa por tratarse de un enfoque poco común en nuestro medio, si bien goza de una moderada popularidad en la tradición anglosajona. El estilo ensayístico y claro del autor hace su lectura recomendable para quien busque una introducción al impacto de Darwin en la filosofía.

Las preocupaciones del autor están fuertemente marcadas por los problemas filosóficos tradicionales de la objetividad y la justificación que todavía hoy caracterizan, en buena medida, a la filosofía de la ciencia y de la moral, así como por el

problema del libre albedrío en la filosofía de la acción. Me limito en esta reseña a los dos primeros. Desde el enfoque evolucionista Munévar deriva una solución que pretende ser novedosa. Se trata de una defensa del relativismo en epistemología y en ética, que merece ser tomada en serio y ser examinada con cuidado. Si bien los ensayos tocan también otros problemas, el alma de los mismos y la pasión del autor están en esos problemas filosóficos clásicos. En contraste, debo confesar que he perdido la pasión por estos temas ya hace tiempo. Es posible que la reseña adquiera entre líneas una justificación de esa actitud.

La evolución y la verdad relativa

El argumento del autor en favor del relativismo en epistemología se presenta en su forma más directa en el primer ensayo. El argumento parte y se apoya fundamentalmente en la tesis de que la percepción del mundo es una adaptación de los organismos a su entorno. La percepción es un producto de la evolución por selección natural; como tal, está sujeta a la misma diversidad de entornos y a la misma diversidad de formas que se observan en los fenotipos morfológicos y conductuales de los organismos. No hay razón para establecer una diferencia sustancial entre esos fenotipos y las capacidades perceptivas. Este argumento se refuerza aun más si consideramos que las representaciones propias de la percepción tienen su razón de ser en el control de conductas adaptativas, que también son tan variadas como sus entornos. La percepción no podrá menos que variar si está en función de ellas. El enfoque evolutivo es un soporte poderoso para la primacía de la praxis en la epistemología, que algunos autores ven como un soporte importante del relativismo.

El argumento luego traslada esta observación a la inteligencia y a la ciencia. La inteligencia no es sino un aumento en la complejidad de la forma en que se procesa la información proveniente de los órganos perceptivos, complejización que ocurre en el sistema nervioso del organismo. La ciencia, a su vez, no es sino un nivel de complejización aún mayor, que ocurre, no ya al nivel del individuo, sino al nivel del grupo social y su organización. La ciencia es un fenómeno social, del cual Munévar se ocupa con reflexiones interesantes en varios de los ensayos presentados.

Hasta ahora, el argumento sólo ha presentado la idea de la gran diversidad de formas, contingentes, en las que la percepción y la inteligencia evolucionan o pueden evolucionar biológicamente, y en las que la ciencia evoluciona socialmente. De la diversidad se sigue necesariamente algún tipo de relativismo. En particular, el autor sostiene que la naturaleza biológica contingente de cada organismo, así como la naturaleza social en los organismos con sociedades complejas, funcionan como un marco de referencia en relación con el cual sus representaciones del mundo hacen sentido y son verdaderas. Todavía no es claro, sin embargo, que esta relatividad sea incompatible con el realismo. Para extraer una conclusión relativista, el autor da el paso fundamental de afirmar que no hay ninguna razón, que no sea arbitraria, para otorgar privilegios a alguna de estas múltiples y diversas representaciones del mundo que se ejemplifican en las especies de organismos reales o posibles. Existen muchas, y al menos algunas de ellas son igualmente verdaderas, pues en últimas lo que decide su verdad es el

éxito adaptativo de los organismos que las exhiben.

Aquí se revela el giro pragmático del autor, que se declara partidario de la idea de que la verdad proviene del éxito, y no, como quisieran los realistas, que el éxito proviene de la verdad. El autor se apresura luego a aclarar que no niega que algunas representaciones sean o puedan ser más exitosas que otras. No toda representación es una representación válida del mundo. Las que no conducen al éxito adaptativo no son válidas ni verdaderas. Pero dado que hay muchas especies exitosas, y que el éxito no puede separarse de la verdad de una representación, se debe concluir de manera relativista que toda ellas son equivalentes.

El autor enfatiza, por otro lado, que su relativismo no dice que todas las representaciones del mundo son válidas; sólo afirma que muchas lo son (las que son exitosas). Un argumento muy repetido que se atribuye a Platón es que el relativismo se contradice porque se obliga a afirmar también la validez del absolutismo. Pero este argumento supone que la negación de “Sólo una posición sobre el mundo es verdadera” es lógicamente equivalente a “Todas las posiciones sobre el mundo son verdaderas” incluida la posición absolutista, cuando en realidad implica sólo que: “Más de una posición es verdadera”. Con el ingenio propio de los filósofos formados analíticamente, el autor señala que es sorprendente que un error tan simple en la lógica de los cuantificadores haya dominado durante siglos la epistemología occidental (cf. 65). (Hay otro error también: confundir posiciones de primer orden con posiciones de segundo orden).

Hasta aquí la diversidad, cuya validez afirma esta posición relativista, es inter-especies. Sin embargo, la misma

diversidad puede presentarse dentro de la especie humana. Pueden existir, ya no por razón de la historia biológica, pero sí por razón de la historia social, diversas teorías científicas que sean igualmente exitosas. Si en un momento dado estas teorías rivales, igualmente exitosas, no existen entre humanos, lo importante para el argumento es que podrían existir. La mención de lo posible es clave. Otra forma de enfatizarlo es pensar en una hipotética ciencia extra-terrestre, que existiría en algún organismo con complejidad intelectual semejante a la humana. Su historia biológico-evolutiva y social sería tan distinta a la humana, que su ciencia sería completamente diferente e igualmente válida, mientras promueva su éxito adaptativo.

La mención de lo posible permite responder a dos réplicas realistas. La primera consiste en extraer de esta posición relativista la consecuencia nada plausible de que la realidad no habría existido antes de que aparecieran los organismos. El relativismo responde que sí habría existido, precisamente en las diversas formas en las que es posible representársela en los organismos que desde siempre habrían sido posibles. El relativismo sólo necesita afirmar la diversidad de múltiples e igualmente equivalentes representaciones posibles del mundo. Sin embargo, no se trata de una mera posibilidad lógica. Se trata de posibilidades que sabemos que están dentro de la manera como la ciencia biológica nos dice hoy que funciona la evolución y diversificación de las especies, gracias a los ejemplos de diversidad organizativa que actualmente conocemos (cf. 57). La misma reflexión sirve para responder a otra réplica realista: supongamos que no existan en un momento dado teorías científicas rivales entre los humanos. ¿Se

sigue de esto que sólo hay una verdad sobre el mundo? Según el relativismo sí se sigue, pero esto no refuta al relativismo, pues el relativista inmediatamente recuerda que una teoría rival podría presentarse en el futuro. Y si no se presenta entre humanos sería por razones contingentes, y podría aún, como se señaló arriba, presentarse en algún ejemplo de ciencia extraterrestre.

Consideraciones críticas

El autor es consciente de que su relativismo podría eventualmente no ser distinto de alguna versión sofisticada de realismo (*cf.* 161). En este caso, obviamente, el debate entre realistas y relativistas perdería interés. El autor se esfuerza, sin embargo, en mostrar que hay mayor consecuencia lógica en la posición relativista. Una motivación para alejarse de una posición que se quiera llamar realista procede probablemente de su convicción de que “el realismo termina por hacer inefable la realidad” (89). El realismo termina en el escepticismo; en cambio, el relativismo nos permite hablar de verdad y de cómo es el mundo (*cf.* 30). Pero no admite que haya sólo una representación verdadera del mundo, y tampoco está contento con la tesis de que la diversidad de representaciones posibles terminaría convergiendo en una única representación. Mantiene la afirmación de la diversidad hasta el final. Ésta es quizás la marca que lo distingue de algunas versiones sofisticadas de realismo.

Es importante preguntarse en qué sentido exactamente es relativista la afirmación de que existen o pueden existir varias representaciones del mundo igualmente verdaderas. Lo que no es claro es cómo entender la diversidad que se deriva de la biología evolucionista. Pues hay un sentido posible de diversidad en que las distintas representaciones son todas

válidas sin ser incompatibles. El relativismo que de ahí resulta no es *prima facie* una posición epistemológicamente revolucionaria. Puede ser que todas sean válidas porque presentan aspectos diferentes de la misma realidad. Si las diversas representaciones no se refieren a la realidad en el mismo respecto o desde el mismo punto de vista, entonces no tiene por qué sorprender que sean distintas y todas válidas al mismo tiempo. Esta manera de entender la diversidad es además muy plausible en un contexto biológico. Precisamente por la primacía de la acción en contextos en donde lo que interesa es la adaptación a un entorno específico, las representaciones pueden divergir precisamente porque organismos distintos no necesitan representarse su entorno de la misma forma. Todo depende de las necesidades e intereses del animal en conexión con el interés último de sobrevivir en su entorno. Para una especie animal puede ser importante ver colores y formas; para otra, en cambio, sólo las formas son relevantes; mientras que una tercera podría conformarse con la capacidad de detectar luz u oscuridad. Obviamente, la primera reúne a las otras dos. En este caso, las diferencias entre las tres representaciones del mundo no apoyan un discurso relativista que legitime hablar de muchas verdades que no pueden reunirse en una sola.

Esta interpretación de la diversidad le quita los dientes al argumento relativista. En relación con ella, el argumento realista que sostiene que las diversas de concepciones pueden ser convergentes y complementarias cobra fuerza. La respuesta de Munévar es que no hay garantía de convergencia. En particular, cuando hablamos de ciencia, donde la diversidad en la historia social se suma a la diversidad en la evolución biológica, es factible concebir alguna especie que, por los

efectos sumados de su particular evolución biológica y su particular historia social, hubiera producido una ciencia distinta. Podría tratarse de una especie posible en una evolución distinta de la vida en la Tierra; o alternativamente, de una especie extraterrestre que quizás ya esté en posesión de una ciencia que, al menos prima facie, no es compatible con la nuestra. Es concebible, sin duda, que pueda producirse un punto de vista superior en donde ambas ciencias, la humana y la extraterrestre, se reúnan y complementen. En ese caso, el realismo todavía estaría vivo. Pero de nuevo, quizás este punto de vista superior no se produzca, y entonces el relativismo tendría razón. En este punto, un observador del debate podría concluir que no hay manera de decidir un vencedor basándose en disquisiciones a priori. Peor aún, tampoco parece ser posible decirlo empíricamente, porque cualquier cosa que resulte ser el caso en un momento dado no puede considerarse definitiva. Otorgar un empate parece lo más justo. Esto probablemente no sea satisfactorio para ninguno de los disputantes: sentirían tal vez que el tiempo y el esfuerzo dedicados a la disputa quedan mal compensados con un empate.

Me inclino a pensar que un empate es lo máximo que puede lograrse, aunque no halague con ello a los debatientes. Quiero terminar con una reflexión adicional en favor de esta postura. No puedo menos que notar que algunas formas de hablar de Munévar sobre la función de la ciencia desde un punto de vista biológico sugieren que las representaciones del mundo de diversas especies biológicas no son todas igualmente verdaderas, pues unas permiten una mejor adaptación. La función de la ciencia, al igual que la de las capacidades

cognitivas más simples, es la de facilitar una adaptación al entorno. La inteligencia superior y la ciencia hacen la adaptación más flexible. Esto significa tres cosas: adaptación a más entornos, a entornos cambiantes, y adaptación más completa o mejor al mismo entorno (150). En suma, es posible hablar de mejor adaptación, y ello implica adaptación a más entornos o a más aspectos de un entorno. La idea de que diferentes especies se adaptan a diferentes entornos no excluye entonces que una especie podría evolucionar para adaptarse a todos ellos. Esto sugiere que los entornos no son excluyentes, y que las diferentes representaciones que se necesitan para adaptarse a ellos tampoco lo son. Podrían entonces todas reunirse en una representación superior. El relativista diría que, si esto sucede, sería contingente y que podría no suceder. El realista en cambio diría que, si no sucede, es por razones contingentes y que podría suceder. Obviamente, ambos tienen razón y quizás no valga la pena seguir discutiendo. El filósofo podría dedicar mejor su tiempo y esfuerzo a hacer ciencia con el científico, aportando claridad a la dimensión conceptual y especulativa de las teorías científicas más abarcadoras.

Ética y evolución

Dos de los ensayos recogidos en el libro se ocupan brevemente del impacto del darwinismo en la filosofía moral. Munévar intenta aquí también defender una posición relativista, armando una discusión entre Peter Singer y E. O. Wilson en torno a la provocadora tesis del último, de que ha llegado la hora de que se quite la ética de las manos de los filósofos y se “biologice”. Hay tres formas en que esto puede suceder. La

primera consistiría en desacreditar nuestras intuiciones morales mostrando su origen evolutivo. Esta posibilidad sólo tiene sentido, si el filósofo moral está tan apegado a otra alcurnia de las intuiciones morales, que se desanimaría al descubrir su verdadero origen. La segunda es que la biología muestre el fuerte arraigo biológico de intereses o deseos que son contradichos por algún ideal moral. “Biologizar” significa aquí abandonar el ideal por ser contrario a la naturaleza. Esta idea tiene alguna plausibilidad: Singer mismo señala que el ideal platónico de instituir una crianza en común de la prole eliminando los núcleos familiares se estrelló contra los instintos maternos en el experimento de los Kibutz judíos. Habría algunos deseos humanos muy arraigados que toda ética debe respetar. La tercera forma es que la biología nos proporcione directamente algunos valores y los justifique. Esta habría sido la posición de Wilson (cf. 185). Para Singer, esto equivale a cometer la falacia naturalista. Singer piensa que la justificación la proporciona un principio racional, el de la imparcialidad. Piensa también que, aunque ese principio tiene en parte un origen biológico, a saber, los requerimientos de la vida en grupo, el principio termina adquiriendo algo así como una vida propia que lo extiende más allá de las aplicaciones propias de su uso ancestral.

Pero podemos preguntar todavía si esa extensión del principio está o no sugerida por su misma naturaleza biológica. Si lo está, entonces la fuente misma de nuestros valores es biológica, y Wilson tendría razón. Si no lo está, entonces Singer tendría razón en que la fuente del valor no es la biología misma, sino un componente racional que se ha independizado de su origen biológico.

El punto no queda suficientemente discutido en la exposición de Munévar. Con el fin de sugerir que los hechos descubiertos por la biología evolucionista sí pueden darnos valores nuevos, el autor se extiende en dos ejemplos que conectan hechos y valores, pero que no ilustran con hechos salidos del campo de la biología, sino de historias individuales (cf. 210-216). En mi opinión, esto no ayuda a clarificar el problema central. Más importante es discutir la pregunta sobre el origen y alcance del principio de imparcialidad. Munévar menciona en este contexto dos puntos importantes de discusión. El primero concierne a los problemas que pueda tener la extensión del principio de imparcialidad más allá de las dimensiones de su uso ancestral. Pero para eso hay que tener claro cuáles son las dimensiones de su uso ancestral, es decir, si el principio está realmente limitado por la biología a grupos pequeños. Singer así parece entenderlo, pues atribuye un carácter biológico más bien a la parcialidad humana. Por esa razón propone que tratemos de promover aquellos deseos que son compatibles con la imparcialidad, y de reducir los efectos de los que no lo son (cf. 207). Aparentemente, esta propuesta vendría de la razón en tanto independizada de la biología.

El segundo punto es una sugerencia que Munévar toma de Wilson: que si las hormigas tuvieran moralidad, mirarían la libertad individual como intrínsecamente mala (cf. 219). Esto es interesante en este contexto, porque presumiblemente es aplicable al principio de imparcialidad. La imparcialidad no tendría en la moralidad de las hormigas el peso que tiene en la humana; probablemente en ellas el utilitarismo sería más adecuado a la organización social que construyen

de manera instintiva. Si esto es así, entonces la imparcialidad que Singer destaca como parte de la moralidad humana sí es relativa a nuestra particular naturaleza biológica. La sugerencia importante es que la validez de una ética rawlsiana de la libertad individual, o alternativamente la de una ética utilitarista y colectivista que ponga primero la utilidad general, no estaría escrita en algún lugar ideal, independiente de las naturalezas biológicamente evolucionadas. Su validez es más bien relativa a esas naturalezas contingentes. Esto daría un sustento a la posición relativista. Habría que aclarar, sin embargo, que no se trata de un relativismo caprichoso. Se trata de un relativismo anclado objetivamente en la naturaleza biológica de la especie cuya moralidad esté en cuestión. De nuevo, aquí cabe plantearse la pregunta de cuán relativista es una posición como ésta, que ancla los valores tan fuertemente en la peculiar naturaleza social de una especie. Claro, nadie es dueño de las palabras, menos si son técnicas como “relativismo”. Y también es cierto que si los valores son relativos a una naturaleza bio-social particular, entonces hay razón para el uso del término. Sería útil, sin embargo, distinguir este relativismo naturalista del relativismo moral más usual. En este último resuena la idea de una libertad de constreñimientos para la construcción de valores y éticas, que incluye especialmente a los constreñimientos provenientes de la naturaleza biológica, libertad que en todo caso no me parece igualmente disponible en una biologización de la moral.

ALEJANDRO ROSAS

Universidad Nacional de Colombia
KLI for Evolution and Cognition Research
arosasl@unal.edu.co

Descartes, René. *Meditaciones acerca de la Filosofía Primera. Seguidas de las objeciones y respuestas.* Traducción de Jorge Aurelio Díaz. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. Centro Editorial Facultad de Ciencias Humanas, 2009. 627pp.

Difícil pensar que una obra como las *Meditaciones* de Descartes, tan estudiada en nuestro medio académico a través de excelentes versiones al español –considérese la de García Morente (del francés), la de Ezequiel de Olaso (del francés) o la del mismo Vidal Peña (del francés cotejando a veces el latín)–, pudiera gozar todavía de una notoria mejoría, y que, como si fuera poco, tal mejoría fuera el fruto del trabajo de uno de nuestros más cercanos colegas. He aquí las ventajas que nos regala esta nueva edición.

Para empezar, siempre ha sido fuente de discrepancias entre traducciones de las *Meditaciones* el reconocimiento que se hace de la versión francesa como original al mismo nivel de la edición latina. La decisión de incluir la versión al francés dentro del *corpus* original cartesiano está sustentada en el hecho de que el propio Descartes la revisó y autorizó. Entonces, muchas de tales discrepancias, que parecerían comprometer la fidelidad de la traducción, terminan siendo resueltas –tras consultas cruzadas con y entre originales–, como opciones del traductor por uno u otro original según su criterio. Este es el caso de Vidal Peña, quien manifiesta traducir del francés, pero reservándose el recurso de hacerlo a veces del texto latino, cuando le parezca que refleje mejor el propósito del autor o que así evite las distorsiones de Clerselier¹. Valga aclarar que tales

¹ Introducción a Descartes: *Meditaciones Metafísicas con objeciones y respuestas.*

distorsiones provendrían de las ediciones ulteriores, en las que el traductor se tomó cierta libertad, inconsulta esta vez, respecto de la opinión de Descartes, lo que no fue el caso de la primera edición. Pareciera que el problema de la mano de Clerselier en las *Meditaciones* ya se hubiera solucionado con el criterio que estableció Adam, el editor: no valen como originales cartesianos las variantes que Clerselier introdujo después de la primera edición francesa de 1647², por la sencilla razón de que Descartes, ni las concibió, ni mucho menos las aprobó.

Esta edición nos ofrece, como interesante primicia, los dos originales con sus correspondientes traducciones, además de las anotaciones a las más significativas variantes entre ellas. Hasta donde estoy informado, podremos por primera vez leer las *Meditaciones* de Descartes en español en una versión enteramente proveniente del original en latín.

Una segunda ventaja está en que contiene las objeciones y respuestas. Como se sabe, Descartes hizo circular restringidamente sus *Meditaciones* en una especie de lo que hoy llamamos un *preprint* (prepublicación), y acopió observaciones de filósofos y teólogos prestantes, nada menos que Hobbes y Gassendi entre los primeros, y Mersenne y Arnauld entre los segundos. Las objeciones recogidas y sus réplicas constituyen el material que se ha vuelto imprescindible para conocer el contexto intelectual y cultural en que se produce el quiebre moderno de la filosofía.

Contiene además las advertencias editoriales de Charles Adam, en las que se exponen y sustentan los criterios que guían la edición de las *Meditaciones* tanto en latín como en francés; allí se aprecia el esfuerzo del editor por eliminar cualquier rastro que atente contra la originalidad y autenticidad del texto cartesiano. Para efectos de orientación y citación, la presente edición brinda también la paginación original según la edición canónica de las obras de Descartes por Charles Adam y Paul Tannery, citadas siempre como AT.

Observando los facsímiles de los frontispicios (35-41) de las ediciones de las *Meditaciones*, recordamos ciertas vicisitudes relacionadas con el título mismo de la obra, el cual era objeto ya de controversia entre Descartes y su corresponsal predilecto, Mersenne. Éste, haciendo uso de cierta libertad que le había concedido el autor, había aludido en el subtítulo de las *Meditaciones* a la demostración de la inmortalidad del alma, lo cual molestó a Descartes, quien en la edición de 1642 substituyó la alusión por la más filosófica, metafísica si se prefiere, de demostración de la distinción del alma respecto del cuerpo. Descartes alega que en realidad él no ha demostrado la inmortalidad del alma, aunque en cierto sentido ello se desprenda de la distinción propuesta; es decir, sólo en el sentido de que no muere con el cuerpo, lo cual no quita a Dios el poder de aniquilarla. Estas son las sutilezas que ya desde el título de la obra se empiezan a poner de manifiesto, y que invitan a la lectura de esta clásica pieza de la literatura filosófica.

Introducción, traducción y notas por Vidal Peña. Madrid: Alfaguara, 1977: XLIV.

2 *Oeuvres de Descartes*, editadas por Adam, Ch. y Tannery, P. París: Vrin, 1996: AT IX, ix.

GONZALO SERRANO ESCALLÓN
 Universidad Nacional de Colombia
 gserrano@unal.edu.co

Acosta López, María del Rosario. *La tragedia como conjuro: el problema de lo sublime en Friedrich Schiller.* Prólogo de José Luis Villacañas. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia – Universidad de los Andes, 2008. 365pp.

Quintana, Laura. *Gusto y comunicabilidad en la estética de Kant.* Bogotá: Universidad Nacional de Colombia – Universidad de los Andes, 2008. 459pp.

Estética y construcción de ciudadanía*

Un lanzamiento puede ser tanto un impulso, un empujón, una proyección, como también puede ser una expulsión, un desahucio, un desalojo, un despido. Hoy por hoy, se “lanza” no importa qué: una candidatura política, un plan turístico, una nueva cerveza o un producto de esos que llaman multiusos. En ese sentido, un acto de “lanzamiento” va de la mano con el propósito de asegurar un mercado de consumidores. ¿Y ocurre lo mismo con los libros? Hasta cierto punto sí, pues un libro es también un objeto que se pone en circulación en el mundo del mercado. Y, sin embargo, hay en ciertos libros una fuerza, un poder que los sustrae del puro reino de los objetos. Cuando eso ocurre, cuando aparece uno de esos libros, podemos decir, creo, que su lanzamiento no es otra cosa que una reunión de amigos en torno a él, entendiendo por amigos a aquellos lectores que están dispuestos, como decía Sartre, a establecer un pacto de generosidad con el autor y su obra.

Para fortuna nuestra, hoy nos reúne no sólo uno sino dos de esos libros que no se dejan simplemente “lanzar”. Se trata, como sabemos, de *La tragedia como*

conjuro: el problema de lo sublime en Friedrich Schiller y Gusto y comunicabilidad en la estética de Kant de María del Rosario Acosta y Laura Quintana, respectivamente. Antes de su conversión en libros, estos densos volúmenes fueron las tesis que sus autoras presentaron para obtener el Doctorado en Filosofía en la Universidad Nacional. Fueron sustentadas ante jurados nacionales y extranjeros y, en reconocimiento a la conjunción de notables méritos académicos que presentan, ambas fueron distinguidas por unanimidad con la mención Laureada.

Antes de referirme a los méritos académicos de estos trabajos, quisiera hacer un reconocimiento. La vida del espíritu y de la cultura recibe a veces el regalo de un venturoso azar. ¿Qué hizo posible que, más allá del hecho de ser más o menos coetáneos y de tener intereses comunes, se hubiera encontrado un grupo de personas en las que el interés teórico por el lenguaje era paralelo, en un buen número de ellas, a la creación artística? Poetas que eran también lingüistas y lingüistas que, si no escribían poemas, escribían sobre poética; novelistas que escribían eruditos ensayos críticos, y críticos que lo mismo producían un riguroso texto de lingüística que escribían un ensayo, alado y penetrante, sobre un tema cultural o social. Los historiadores y sociólogos de la cultura nos aportan, por supuesto, valiosas informaciones al respecto, pero eso no impide que subsista la pregunta sobre cómo se conjugaron todas las circunstancias que hicieron posible la conformación de lo que se conoce como el grupo o la escuela de los formalistas rusos. Pues bien, detrás de estos libros hay también un afortunado azar: el que un par de brillantes filósofas, interesadas en la estética, se hubieran encontrado con el profesor que, con ejemplar obstinación, ha mantenido vivo ese campo de

* Palabras pronunciadas con motivo del lanzamiento de ambos libros.

reflexión en el Departamento de Filosofía de la Universidad Nacional de Colombia. Cuando digo esto no estoy sugiriendo que nuestras autoras no hubieran encontrado su camino sin el concurso de Lisímaco Parra (pues es a él quien está dirigido este reconocimiento). No tengo la menor duda de que por su propio impulso y por sus propias capacidades se habrían orientado solas en el pensamiento. Lo que quiero señalar es que el feliz encuentro que se dio entre ellos se ha convertido –tal es mi convicción– en un mojón, en un sólido punto de partida para la consolidación de los estudios de estética en nuestro medio. En otras palabras: de ese encuentro surgió un tejido vivo que, sin duda, habrá de multiplicarse, y eso es lo que suele llamarse la creación de una comunidad académica.

Si, de acuerdo con la precisa formulación de Georges Canguilhem, “trabajar un concepto es hacer variar la extensión y la comprensión, generalizarlo por la incorporación de rasgos de excepción, exportarlo fuera de su región de origen, tomarlo como modelo, en resumen, conferirle de un modo progresivo, por transformaciones regladas, la función de una forma”, estos dos libros son la prueba de un trabajo filosófico plenamente logrado. En efecto, en cada uno de ellos el lector asiste a la delimitación rigurosa de un tema, y a su despliegue y tratamiento en detalle, tanto si se lo considera internamente, como si se rastrean sus múltiples relaciones con otras temáticas.

En el caso del libro de María del Rosario Acosta, la autora, para “intentar comprender y rescatar la pertinencia de la propuesta estético-política” de Schiller, sigue paso a paso la evolución del pensamiento del autor de *Los bandidos*, mostrando qué lo condujo a pasar de lo ingenuo a lo sentimental, es decir,

a abandonar una forma de existencia fundada en una nostalgia contemplativa, en la que se idealiza un pasado irrecuperable, para optar por un pensamiento y una forma de vida que asume lo trágico de la existencia escindida del hombre moderno. La nostalgia se convierte así en el impulso para hacer un análisis crítico del presente, es decir, para pensar, más allá de cualquier idealización, en una conciliación entre lo sensible y lo racional, entre el placer y el deber, o sea, para pensar en una cultura que permita la manifestación de la libertad. Como muestran muy bien los análisis del libro, son las reflexiones de Schiller sobre lo sublime y sobre la tragedia las que lo llevan a pensar en la necesidad y en la posibilidad de una educación estética que libere a los hombres de la compulsión a la dominación de lo racional sobre lo sensible.

Por lo que respecta al libro de Laura Quintana, en él la autora quiere dar cuenta de un problema crucial: el de saber si es posible y cómo, en el caso de serlo, “pensar lo común desde el reconocimiento de la pluralidad humana”, es decir, cómo es posible “vincular lo individual a una perspectiva general”. El hilo conductor que sigue para tratar este tema es el estudio arqueológico de la noción de gusto, tal como se presenta en el siglo XVIII, y en particular en la estética de Kant. La mediación entre los hombres se convierte en un problema decisivo precisamente en el momento en que la afirmación de la individualidad en el mundo moderno termina por separar al individuo de un orden externo que le sirva de referente y lo confina a su propia interioridad. ¿Cómo asegurar entonces la comunicación en aquellas esferas en las que, como en el gusto estético y la política, no es posible exigir e imponer

la unanimidad? También aquí surge la necesidad de pensar en una cultura que asegure la existencia de una racionalidad discursiva, es decir, de una racionalidad que permita el reconocimiento de la pluralidad.

Este resumen, en exceso recortado, de cada libro no les hace, por supuesto, plena justicia. Habría todavía que decir –y esto hace parte de las razones que justifican la mención Laureada que recibieron en su estado de tesis, así como de su aporte a la constitución de una comunidad académica– que son trabajos que cumplirían, en cualquier universidad de primera línea del mundo, con todas las exigencias de una auténtica investigación filosófica. Utilización de las fuentes primarias y de la bibliografía en sus lenguas originales; escrupuloso análisis filológico de los textos; discusiones a fondo con los autores estudiados y con sus comentaristas más reputados. Todo ello como soporte de una estrategia argumentativa que les permite a las autoras moverse paralelamente en distintos planos sin perder el norte de la investigación. En efecto, ambos libros dejan ver en funcionamiento un movimiento expositivo y argumentativo en el que, al tiempo que se sigue internamente la constitución y la formulación de un problema, se lo mira, como quien dice, desde afuera, pero sin que, al hacerlo, caigan en la dispersión o en un abigarramiento artificioso, de esos que confunden la oscuridad con la profundidad. Siguiendo el precepto de Azorín, nuestras autoras no ponen una cosa dentro de otra, sino una después de otra. Con esto quiero decir que una de las cualidades más notables de estos libros es su escritura. En ambos es evidente lo que alguien llamó “la voluntad de estilo”: precisión, claridad y preocupación por el lector. Pero, en especial, con

sus tonos y diferencias particulares, son prosas en las que se siente que avanzan pensando, que no tienen por anticipado las respuestas, y que lo que saben lo pueden arriesgar en la siguiente frase.

Estos libros tienen un rasgo en común que quisiera resaltar: a partir del tema abordado en cada uno de ellos, pero, al mismo tiempo, más allá de él, las autoras se proponen pensar críticamente nuestro presente. En ambos casos hay la declaración explícita y reiterada de que, a partir de sus respectivas investigaciones, lo que se proponen es ver hasta qué punto las problemáticas que han dilucidado aportan herramientas conceptuales para dar cuenta del mundo en que vivimos. En esta decisión se revela una actitud con respecto a la cultura. Es como si partieran del presupuesto de que una auténtica relación con la cultura (y no solamente con la filosofía) nos debe ayudar a vivir, es decir, a descifrar el momento en el que estamos inmersos. María del Rosario Acosta dice abiertamente que su trabajo es, “de cierta manera”, “una autobiografía”. Laura Quintana, por su parte, señala que su trabajo no se limita a analizar el problema de la comunicabilidad del gusto desde la perspectiva kantiana, sino que se propone entender el problema en términos generales, “que no lo restringen al ámbito estético, y lo tratan como una cuestión que se relaciona con una serie de rasgos característicos de la modernidad”.

Como ya se ha indicado, el punto de partida de los análisis de ambas autoras es la situación del hombre en la modernidad. Schiller y Kant nos interpelan directamente, son nuestros contemporáneos, porque enfrentaron los mismos problemas con los que nos seguimos debatiendo. “Escisión”, “existencia en exilio”, dispersión, atomización, predominio de lo

particular y lo contingente, son expresiones con las que nuestras autoras caracterizan la modernidad, y es a partir de esas caracterizaciones que cada una modula sus preguntas y sus respuestas. En el caso de los análisis que desarrolla María del Rosario Acosta, la pregunta, siguiendo a Schiller, es la de saber cómo asumir como destino una situación de exilio y extrañamiento, sin abandonarse a la añoranza y a la mistificación. En otras palabras: ¿cómo dotar de sentido a un mundo y a unas existencias que quedaron a la deriva? Si el reto es escapar tanto al nihilismo como a un optimismo ingenuo, ¿cómo conseguir, se pregunta Laura Quintana, que la interacción dialógica juegue en nuestras vidas un papel determinante? O, en otras palabras, ¿cómo concebir una racionalidad que no reclame un fundamento y que, sin sentirse en condiciones de exigir un asentimiento total, confíe sin embargo en los efectos liberadores que tendría en la vida social el reconocer y preservar unos ámbitos que no existen sino gracias a la confrontación permanente de diversos puntos de vista?

Comoseve, ambas autoras desembocan, a partir de sus respectivas investigaciones, en uno de los problemas que siguen estando en el centro de las discusiones contemporáneas: el de las relaciones entre estética y política. La lección de Schiller, de acuerdo con los análisis de María del Rosario Acosta, sería la de mostrarnos que, sin negar o anular el conflicto, es posible pensar la existencia en términos estéticos, entendiendo esta afirmación en el sentido de que es posible transformar la vida si se apunta a que las experiencias humanas puedan ser expresadas tanto en conceptos como en imágenes, es decir, si se busca una conciliación, como ya se indicó, entre sensibilidad y razón. Así concebida, la

educación estética se revela como un proyecto de formación moral y política, es decir, como una apertura hacia los otros que no se funda en ningún modelo de dominación. Para Laura Quintana, la lección que nos deja la forma como Kant trató el problema del gusto es que, si se asume una concepción enfática de la razón (la que resulta de adoptar el punto de vista trascendental), se termina por aplicar a todos los objetos el mismo criterio de verdad y racionalidad que se aplica a los juicios de saber. De esta forma se termina por desconocer la especificidad de áreas centrales en la vida humana, como son el arte y la política. Para la autora, Kant incurrió en una “inconsecuencia”: la de que, después de haber reconocido el carácter *sui generis* de los juicios de gusto, quiso, no obstante, ajustarlos al modelo de los juicios de saber, lo cual lleva a justificar la exigencia de asentimiento total allí donde no es posible que se alcance la unanimidad plena, precisamente porque se trata de esferas abiertas a una permanente discusión.

Y ese es el punto, me parece, en el que confluyen ambas investigaciones: el de preguntarse cómo se construye “lo común”, cómo asegurar unas relaciones humanas que hagan posible el ejercicio de una racionalidad que no sólo tolera, sino que necesita, para poder desplegarse, de la pluralidad. Como quien dice que, después de haber cumplido plenamente sus compromisos académicos, las autoras, a través de sus libros, nos interpelan, nos invitan a pensar en una democracia posible, a trabajar en la construcción de ciudadanía.

BERNARDO CORREA

Universidad Nacional de Colombia

bcorrea@gmail.com

