



**USAC**  
TRICENTENARIA  
Universidad de San Carlos de Guatemala

Facultad de  Humanidades

# REVISTA DE FILOSOFÍA





REVISTA DE FILOSOFÍA

06

Presentación

08

Avisados estamos  
*Margarita Estrada Pérez*

37

Opúsculos al dualismo: Descartes  
y el inicio del problema mente-cuerpo  
*Pablo De la Vega*

19

La República o de lo justo como  
fundamento para el concepto  
renacentista de utopía  
*Otto Alfredo Custodio García*

76

La libertad:  
base y fundamento de la Historia  
*Julio César de León Barbero*

49

La Novena sinfonía de Beethoven como  
obra de arte bella y sublime, aproximación  
analítica desde el pensamiento estético  
de Immanuel Kant  
*Efraín Estrada Herrera*

98

Sobre los autores

89

La elección de Pierce  
*Sergio Custodio C. (†)*

99

Normas para la entrega de contribuciones

La **Revista de Filosofía** es una publicación del **Departamento de Filosofía de la Facultad de Humanidades de la Universidad de San Carlos de Guatemala**. Se publica anualmente y en ella se dan a conocer los resultados de las investigaciones, ensayos, ponencias, reseñas de libros o artículos inéditos de los profesores de dicho Departamento o de otras universidades. Su objetivo principal es generar ideas y contribuir con aportaciones, serias y rigurosas, al debate actual sobre temas de interés filosófico desde un enfoque eminentemente académico.

## PRESENTACIÓN

Nuevamente tenemos el gusto de poner en sus manos el número más reciente de la Revista de Filosofía, una publicación del Departamento de Filosofía de la Facultad de Humanidades de la Universidad de San Carlos de Guatemala.

Este, el número VIII de nuestra Revista es, en cierto sentido, muy especial.

En efecto, esta publicación aparece en un momento complicado para la humanidad en general y, en especial para nuestro país. Nos encontramos, por un lado, en medio de una pandemia que ha venido a trastocar la vida de todos y, por el otro, en un contexto social bastante polémico debido a la cuestionada celebración o conmemoración de los doscientos años de lo que algunos llaman independencia y, otros, el cambio de mando de unas élites por otras. Es casi inevitable no mencionar estos hechos, pues nos afectan de una u otra manera.

Esta desdichada pandemia, que ya ha cobrado la vida de miles de seres humanos alrededor del mundo, ha hecho que recordemos que somos seres cuya naturaleza, frágil e impotente, nos hace totalmente vulnerables ante la tragedia. Hay una obra literaria, de corte filosófico, *La Peste* de Albert Camus, que nos recuerda precisamente dicha fragilidad e impotencia, además del sentido absurdo de la existencia humana. En este contexto de dolor y desesperanza, es inevitable no pensar en dicha obra y relacionarla con lo que vivimos actualmente. Porque, es precisamente ante estas situaciones límite, como las define Jaspers, cuando se revela la importancia de pensar en la condición humana desde la filosofía. Muchos creerán que ante el drama que vivimos por esta enfermedad, lo que menos necesitamos es reflexionar en términos filosóficos, pero resulta ser todo lo contrario. Junto a la capacidad de la ciencia y los científicos por combatir esta enfermedad, también se hace perentorio

pensar, desde la filosofía, sobre nuestra existencia y la realidad en la que estamos.

Por el otro lado, nos encontramos ante las puertas de una fecha histórica para nuestro país. En este año se cumplen doscientos de lo que muchos llaman la Independencia, pero cuyo sentido y valor es cuestionable si tomamos en cuenta la realidad material en la que nos encontramos. Después de doscientos años de supuesta independencia y libertad, tenemos un país completamente injusto y desigual, donde las grandes mayorías siguen estando en la miseria y la explotación. Una minoría privilegiada, sigue definiendo los destinos del país y si a esto agregamos los niveles de corrupción generalizada en la que nos encontramos, provocada por las mismas élites que nos gobiernan, la pregunta inevitable es ¿qué es lo que debemos celebrar?, ¿acaso debemos celebrar el vivir en estas condiciones? Aquí, nuevamente, la filosofía puede servirnos de mucho, porque precisamente, haciendo uso del aparato filosófico-crítico, podemos analizar las causas y los fundamentos de ese proceso político-económico que denominamos Independencia.

Me he referido a dos hechos que, por su magnitud y cercanía, no podemos ignorar. Por un lado, una maldita pandemia, que ni en nuestras peores pesadillas podíamos imaginar que viviríamos y, por el otro, un hecho histórico, y por lo mismo muy humano, que nos cuestiona sobre nuestro ser ciudadanos y nos revela la responsabilidad que tenemos ante las generaciones futuras que habrán de heredar un país que no termina de construirse en definitiva. Me he referido a estos dos hechos, decía, para mostrar no solo ese sentido absurdo y complejo de nuestra existencia, como afirmaba Camus, sino para evidenciar que todo aquello que acontece en la realidad es objeto de análisis y crítica de la filosofía, lo que vendría a demostrarnos que esta disciplina, como un saber meramente humano, se ocupa de todo lo que acontece a nuestro alrededor, nos interpela, nos cuestiona, nos hace críticos ante aquello que no comprendemos o, que muchas veces, damos por sentado. Todo esto lo que nos revela es, en definitiva, la importancia de la filosofía.

Comenzamos este número de la Revista de Filosofía, con el artículo titulado *Avisados estamos*, de la licenciada Margarita Estrada Pérez quien, con un título muy sugerente aborda un tema de suyo importante: la naturaleza humana. Una naturaleza compleja y problemática que nos lleva a convertirnos en santos o demonios, según sea nuestra decisión. Con un lenguaje accesible y ameno, a lo largo del texto su autora nos muestra la importancia de conocernos a nosotros mismos, como hace mucho tiempo lo pedía Sócrates, con el fin de buscar el bien en cada acción que emprendemos. Luego, aparece el artículo del maestro Otto Alfredo Custodio García, *La República o de lo justo como fundamento para el concepto renacentista de utopía*, en el cual su autor indaga sobre las posibles relaciones conceptuales entre el famoso diálogo platónico y aquellos utópicos proyectos políticos, muy propios del Renacimiento.

Después, encontramos el texto *Opúsculos al dualismo: Descartes y el inicio del problema mente-cuerpo*, del doctor Pablo De la Vega. En dicho escrito, su autor, el doctor De la Vega, aborda uno de los problemas filosóficos más importantes de la modernidad, que deriva del pensamiento cartesiano. Efectivamente, es el famoso pensador francés, René Descartes quien, a partir de establecer que la mente y el cuerpo son sustancias totalmente diferentes, abre el camino a este interesantísimo problema filosófico.

A continuación, encontramos el artículo titulado *La Novena sinfonía de Beethoven como obra de arte bella y sublime, aproximación analítica desde el pensamiento estético de Immanuel Kant*, del licenciado Efraín Estrada Herrera. Ya en el sugerente título de este texto, se vislumbra la intención de su autor. En efecto, el licenciado Estrada Herrera, sirviéndose de la concepción estética de Kant, indaga sobre los elementos sublimes que habrán de aparecer en la magna obra del Genio de Bonn.

Le sigue el texto del doctor Julio César de León Barbero,

cuyo título, *La libertad: base y fundamento de la Historia*, ya nos da indicios sobre la temática. Según el doctor de León Barbero, la Historia pertenece a la esfera espiritual del ser humano y, por tanto, tiene en la libertad su fundamento principal. Ahora bien, en este contexto la libertad debe ser entendida como autodeterminación, y dicho significado deriva del pensamiento judeocristiano. Ampliar y demostrar dicha idea, es la tarea que su autor se propone en este escrito.

Por último, encontramos el texto del licenciado Sergio Custodio, *La elección de Pierce*. Este es un texto que su autor, recientemente fallecido, escribió hace algún tiempo y que, gracias a la gentileza de su familia, publicamos en este número de la Revista de Filosofía. En él, se aborda un tema que se ha venido discutiendo desde hace mucho tiempo, y el cual consiste en establecer si la filosofía es contemplación o acción. Apoyándose en el pensamiento de Pierce, el licenciado Custodio pretende dar luces sobre este dilema.

Finalmente, queremos agradecer a todos aquéllos que han colaborado en la elaboración de este nuevo número de la Revista de Filosofía que ahora, estimado lector, ponemos en sus manos. Esperamos que sea de su agrado pero, especialmente, esperamos que despierte en cada uno de ustedes ese sentido crítico de la realidad, tan necesario hoy en día para la construcción de un mundo más justo y humano.

Harold Soberanis

# AVISADOS ESTAMOS

Por: Margarita Estrada Pérez

# RESUMEN

Los seres humanos contamos con una naturaleza común a todos. Esta naturaleza nos faculta para ejecutar tanto actos altruistas como actos deleznable y, es de estos últimos actos, sobre todo, de los que debemos ocuparnos, por las consecuencias irreparables que tienen para nuestros contemporáneos y para nosotros mismos. Como tenemos conocimiento de esta dimensión humana es importante tomarla en cuenta. Construir cuidadosamente el lugar desde el cual podemos reflexionar y crear de esta manera una defensa que nos puede proteger de nosotros mismos.

**Palabras clave:**

- Banal
- Naturaleza
- Repositorio
- Reflexión
- Juicio

# ABSTRACT

Human beings have a common nature to everyone. Such nature empowers us to carry on with altruistic acts as much as despicable ones, and we must take care of these very last acts, due to the unfixable consequences that have for our contemporaneous and for ourselves. It is important to take this into account, since we have conscious of this human dimension. So, we have to carefully build the place from which we can ponder and create a defense that allow us to protect ourselves.

**Key words:**

- Trivial
- Nature
- Repository
- Reflection
- Judgment.

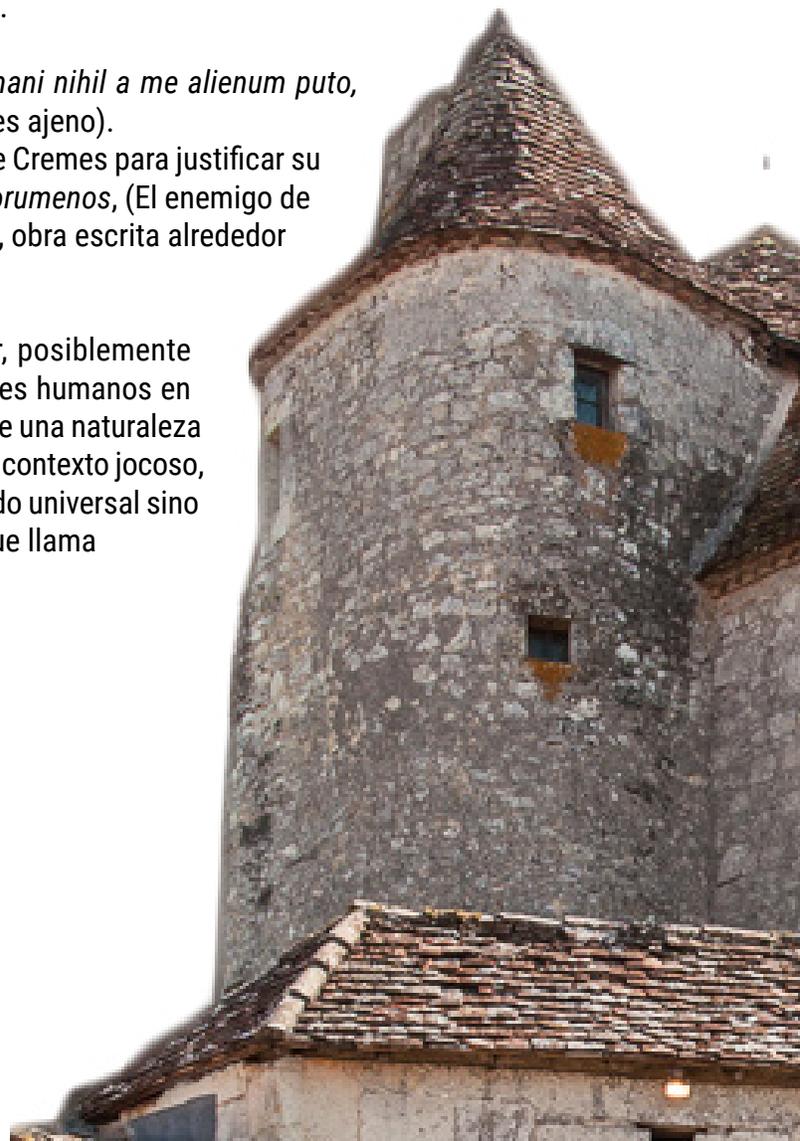
## INTRODUCCIÓN

**E**n el pequeño pueblo de San Michel de Montaigne, en la región de la Dordoña, Francia; se encuentra una torre de origen medieval. Única edificación que se salvó de ser consumida por un incendio ocurrido a finales del siglo XIX. En dicho incendio se destruyó el castillo de la familia Montaigne, lugar donde nació y vivió Michel Eyquem de Montaigne (1533-1592), filósofo y creador del género literario conocido como ensayo

El edificio destruido fue reconstruido en estilo neorenacentista y, actualmente, es propiedad privada. En la torre que se libró del incendio, la cual data del siglo XIV, conocida como Torre de la biblioteca, lugar donde se dice escribía Montaigne, se conservan las vigas originales de madera de roble. En dichas vigas hay cincuenta y seis inscripciones en total, de frases que, sin lugar a dudas, tenían significado para este humanista.

En una de ellas se lee: *Homo sum humani nihil a me alienum puto*, (hombre soy y nada de lo humano me es ajeno). Palabras pronunciadas por el personaje Cremes para justificar su intromisión en la comedia *Heautontimorumenos*, (El enemigo de sí mismo), de Publio Terencio Africano, obra escrita alrededor del año 165 a.C.

Esta frase que Montaigne hizo grabar, posiblemente para tenerla presente, coloca a los seres humanos en un nivel igual para todos. Poseedores de una naturaleza común, aunque la frase se originó en un contexto jocoso, con los años no solo no perdió su sentido universal sino adquirió un sentido serio y profundo que llama a la reflexión.



Miguel de Unamuno (1864-1936) en el libro *Del sentimiento trágico de la vida*, en el primer capítulo: *El hombre de carne y hueso*, parte de esta frase de Publio Terencio Africano y dice:

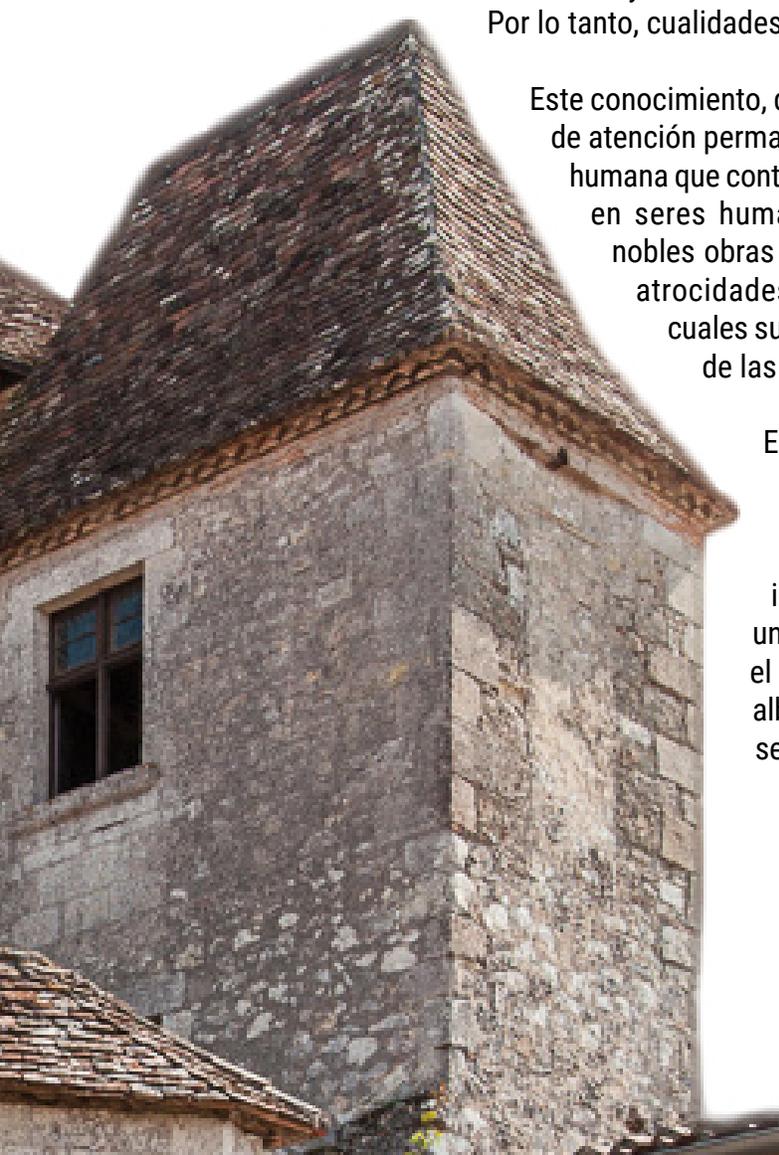
**“Yo diría más bien; *nullum hominem a me alienum puto*; soy hombre, a ningún otro hombre estimo extraño. Porque el adjetivo *humanus* me es tan sospechoso como su sustantivo abstracto *humanitas*, la humanidad. Ni lo humano, ni la humanidad, ni el adjetivo simple, ni el sustantivo, sino el sustantivo concreto: el hombre. El hombre de carne y hueso, el que nace, sufre y muere -sobre todo muere- el que come y bebe y juega y duerme y piensa y quiere, el hombre que se ve y a quien se oye”<sup>1</sup>.**

De esta manera, tanto la inscripción de la Torre de la biblioteca como las palabras de Unamuno, advierten que los seres humanos estamos sujetos por iguales necesidades y condiciones.

Por lo tanto, cualidades comunes a todos.

Este conocimiento, que escrito está, debería ser una llamada de atención permanente para tener en cuenta la naturaleza humana que contiene el germen para convertirse lo mismo en seres humanos capaces de desarrollar las más nobles obras como de llevar a cabo las más terribles atrocidades en determinadas circunstancias las cuales suceden en el tiempo que transcurre la vida de las personas.

Estas determinadas circunstancias colocan consiguientemente a los seres humanos en posiciones sumamente peligrosas para ellos mismos y para los individuos con los cuales se comparte una específica época histórica. Sin contar el daño colateral al destruir el hábitat que alberga una diversidad de vida que cada día se conoce mejor la importancia que tiene.



---

1 Unamuno, M. *Del sentimiento trágico de la vida*. P. 1

Masacres, hambrunas, exterminios, campos de concentración, etc., etc., han sido organizados por seres humanos, hijos nacidos de otros seres humanos y por lo tanto herederos de una naturaleza humana, aunque en ciertos casos sea difícil poderlo reconocer.

Es precisamente esta condición humana lo que nos ha facultado para cometer atrocidades justificadas siempre, estas atrocidades como necesarias para conseguir un bien mayor. Hannah Arendt, (1906-1975), nos narra una realidad escalofriante, terrible, en el libro *Eichmann en Jerusalén*, publicado en 1963, cuando nos presenta a Adolfo Eichmann<sup>2</sup>, como un hombre normal, sin ninguna patología que pudiera afectar su mente, un individuo común y corriente, que quería lo que desea cualquiera, conservar su trabajo y ascender en el mismo.

Hannah Arendt, fue enviada en 1961 por el *New Yorker*, a Jerusalén para cubrir e informar a los lectores de este medio, el curso del juicio de Eichmann. Lo sucedido en este juicio es lo que recoge en el libro antes mencionado. Cabe señalar que, Arendt, no era una periodista ni una reportera más, como muchos de los enviados de diferentes países para informar de este juicio histórico. Arendt, era filósofa y teórica política, formada en Alemania. Evidentemente, esta formación le permitió seguir los sucesos del juicio con ojo crítico y profundo y también le permitió poner en el foco de atención una nueva, en su momento, dimensión humana que es, ni más ni menos, que presentarnos a Eichmann, como una persona absolutamente normal.

**“Los jueces sabían que hubiera sido muy confortante poder creer que Eichmann era un monstruo, incluso teniendo en cuenta que llegar a tal convicción significaba la frustración de los deseos de Israel, o, por lo menos, que el caso perdiera todo interés. Evidentemente, no hubiera valido la pena convocar a los corresponsales de prensa de todos los rincones del mundo con el fin de exhibir ante ellos a un nuevo Barba Azul. Lo más grave, en el caso de Eichmann, era precisamente que hubo muchos hombres como él, y que estos hombres no fueron pervertidos y sádicos, sino que fueron y siguen siendo terrible y terroríficamente normales. Desde el punto de vista de nuestras instituciones jurídicas y de nuestras críticas morales esta normalidad resultaba mucho más terrorífica que todas las atrocidades juntas, por cuanto implicaba que este nuevo tipo de delincuente -tal como los acusados y sus defensores dijeron hasta la saciedad en Nuremberg-, que en realidad merece la calificación de *hostis humani generis*, comete sus delitos en circunstancias que casi le impiden saber o intuir que realizan actos de maldad.”<sup>3</sup>**

En esta obra Arendt, nos habla de la “banalidad del mal”, concepto acuñado por ella y, que ya en su momento tuvo gran impacto y fue motivo de acaloradas discusiones.

---

<sup>2</sup> Otto Adolf Eichmann, (1906-1962). Criminal de guerra alemán, de alto rango en el régimen nazi durante la Segunda Guerra Mundial. Uno de los mayores organizadores y responsable directo de la “solución final” en Polonia. Ejecutado en Israel acusado de crímenes contra el pueblo judío.

<sup>3</sup> Arendt, H. *Eichmann en Jerusalén*, P. 402-403.

**“También comprendo que el subtítulo de la presente obra puede dar lugar a una auténtica controversia, ya que cuando hablo de banalidad del mal lo hago solamente a un nivel estrictamente objetivo, y me limito a señalar un fenómeno que, en el curso del juicio, resultó evidente. Eichmann no era un Yago ni era un Macbeth y nada pudo estar más lejos de sus intenciones que <<resultar un villano>>, al decir de Ricardo III. Eichmann carecía de motivos, salvo aquellos demostrados por su extraordinaria diligencia en orden a su personal progreso. Y, en sí mismo, tal diligencia no era criminal; Eichmann hubiera sido absolutamente incapaz de asesinar a su superior para heredar su cargo...”<sup>4</sup>**  
**Y continúa Arendt, “Eichmann no era estúpido. Únicamente la pura y simple irreflexión -que en modo alguno podemos equiparar a la estupidez- fue lo que le predispuso a convertirse en el mayor criminal de su tiempo. Y si bien esto merece ser clasificado como <<banalidad>>, e incluso puede parecer cómico, y ni siquiera con la mejor voluntad cabe atribuir a Eichmann diabólica profundidad...”<sup>5</sup>**

Esta terrible concepción de la “banalidad del mal”<sup>6</sup>, vale la pena traerla nuevamente a colación y unirla a la inscripción de la viga de madera de la Torre de la biblioteca de Montaigne, y aunque se nos abra una dimensión y visión dantesca de lo que los seres humanos somos, no por eso deja de ser verdad, y precisamente por esto es que este aspecto de lo que puede llegar a ser capaz una persona nos debe ocupar. Si es intrínseco de la naturaleza del *homo sapiens* proceder de maneras que cuestan creer que se pueden presentar en la naturaleza humana, es importante asumir esta condición, partir de que es un hecho; los sucesos históricos, objetivos y por lo tanto rigurosos así lo demuestran. Los hechos sucedidos y documentados durante la Segunda Guerra Mundial no son los únicos, desafortunadamente los encontramos antes y después de esta fecha y con mayor frecuencia de lo que quisiéramos conocer.

Por consiguiente y tomando en cuenta la gravedad de los daños, debería ser importante, y es aquí precisamente cuando cabe señalar que lo importante se vuelve urgente, primero no olvidar lo escrito en la viga de madera, esa voz de alarma, pues el tiempo de una vida es corto y desde el primer momento cuenta, y consecuentemente robustecer y ejercitar todo lo que haga falta para contar con algo que proteja, que blinde a este ser humano, de esta vertiente oscura y de esta manera evitar dejar al descubierto esa condición nefasta que poco a poco casi imperceptiblemente, se va instalando en las personas y que les permite justificar hechos deleznable con una normalidad que es lo más alarmante y monstruoso, como nos hace ver la filósofa alemana en su obra que es también, entre otras cosas, un documento histórico.

---

4 *Ibid.* P. 417-418

5 *Ibid.* P.418

6 Banal. (Del fr. Banal). adj. Trivial, común, insustancial.

Banalidad. Calidad de banal. RAE, Diccionario de la lengua española. P.280

Gregorio Luri,<sup>7</sup> señala la importancia de que los contenidos de estudio y las lecturas sean sobre todo de temas científicos y menos de contenido ideológico, ya que las ciencias por su misma naturaleza son anti dogmáticas, en cambio las ideologías siempre están compuestas por dogmas. Lo que es valioso tomar en cuenta, si recordamos a manera de ejemplo, entre otros, que las juventudes nazis fueron educadas dentro de contenidos ideológicos y, que ni el arte con todas sus cualidades y bondades fue capaz de hablar en contra de estas ideas de adoctrinamiento sino más bien contribuyeron, al ser manipuladas dentro de un contexto específico, a fortalecer las ideas reduccionistas y tendenciosas que perseguía el régimen Social Nacionalista. Este fue el caso de las obras de Richard Wagner (1813-1883) que, sin lugar a duda no fueron escogidas al azar, ya que son obras de exaltación de nacionalismos y sentimientos tomando en cuenta que unos y otros se abren camino con facilidad para penetrar en el fondo de las personas y permanecer ahí, es decir, en ellas.

La observación de Luri, en cuanto a la importancia de los contenidos abre una puerta que conduce a un camino que puede ayudar a construir el andamiaje indispensable que sirva para disminuir por lo menos y en el mejor de los casos eliminar por completo esta parte tan poco edificante de los seres humanos y, que en ningún momento debemos olvidar que es común a todos.

Es así como esta puerta que se abre y toma una dirección opuesta al dogmatismo se dirige a la construcción del pensamiento crítico el cual se genera desde la reflexión. Ahora bien, dónde está este sitio, en el cual surge la reflexión. Jacinto Choza dice al respecto:

**“En el lenguaje ordinario reflexionar significa recogerse sobre sí mismo y darle vueltas a lo que ha pasado o lo que puede pasar. Pero para recogerse sobre sí mismo hace falta de alguna manera ser sí mismo, tener una “intimidad” un “dentro” o al menos poder tenerlo”<sup>8</sup>.**

Este “dentro”, del que habla Choza, se va construyendo paso a paso, durante la vida de las personas, por medio de lo que se va introduciendo, en ese individuo, acontecimientos, experiencias, conocimientos son los materiales indispensables, para crear y nutrir esa hondura que contiene la suma de la vida de las personas y es desde esa hondura precisamente en donde se reflexiona.

---

<sup>7</sup> Gregorio Luri Medrano, (1965-). Azagra, España. Doctor en Filosofía, escritor, ensayista, experto en educación.

<sup>8</sup> Choza, J. *Manual de Antropología Filosófica*. P.50

Jacinto Choza, nos lo explica con las siguientes palabras:

**“Vida significa capacidad de realizar operaciones por sí mismo y desde sí mismo, o sea, recoger y transmitir información autónomamente por parte del emisor-receptor. Esto es lo que en algunas formas de lenguaje filosófico se denomina *inmanencia*. La palabra *inmanencia* proviene del latín *manere in* (=in-manere) que significa *permanecer en*. *Inmanencia* significa que hay un sí mismo en el ser vivo que permanece siempre y en el cual permanecen también los efectos de las operaciones realizadas, del recoger y transmitir información. Estar vivo quiere decir, para un ser, que se le queda “dentro” lo que ha hecho o lo que le ha pasado, o bien que lo que le pasa o lo que hace le va abriendo un “dentro” una hondura, que las cosas que le han pasado o ha hecho no se escapen de él, como si nunca le hubieran pasado, sino que su haber pasado queda dentro del viviente como queda el alimento, los recuerdos, las destrezas adquiridas, el saber, etc., es decir, queda dentro del viviente como información recibida y lo modifica en su capacidad de recoger y transmitir información precisamente porque quedan con él. La noción de quedar o *quedarse* es solidaria de la de *sí mismo* y *mismidad*: quedar quiere decir reflexión.”**<sup>9</sup>

Por lo expuesto, es crucial ir almacenando adecuadamente los acontecimientos y conocimientos que se dan en el transcurso de la vida, no todo es bueno y por eso la importancia de contar con un pensamiento crítico que permita desechar las simientes que pueden transformarse en acciones que dan origen a conductas irreflexivas y, guardar en lugar seguro aquellas que siempre serán un referente lo cual dará respuestas coherentes y en consecuencia serán producto de la meditación, cualidad que es inherente de la especie humana.

---

<sup>9</sup> *Ibid.* P.50

Ese almacenamiento a su vez construye la memoria “*se ha dicho alguna vez que los seres humanos somos memoria y lenguaje*”<sup>10</sup> y es sumamente enriquecedor notar cómo el lenguaje encontró la manera de no terminar en el olvido por medio de la escritura que fue la primera medida para construir la memoria o bien como ya se menciona en el mito de Teuth y Thamus, en el *Fedro* de Platón, fue una medicina para la memoria.

Es así como dice Lledó<sup>11</sup>, “la escritura abrió al <<animal que habla>>, condenado a la inmediatez de los instintos compartidos, el inesperado enriquecimiento de una nueva forma de diálogo: el diálogo con <<otro>> tiempo, el diálogo con el pasado.”<sup>12</sup>

Este diálogo con el pasado que es posible entablarlo gracias a la escritura, se convierte en algo fundamental, porque permite conocer los hechos y acontecimientos que fueron ejecutados por este “animal que habla”, como dice Lledó, y nos permite reflexionar, en tantas cosas como escritos existen, pero para los efectos en algo que Arendt consigna en su obra, “es propio de la historia de la naturaleza humana que todo acto ejecutado una vez e inscrito en los anales de la humanidad siga siendo una posibilidad mucho después de que su actualización haya pasado a formar parte de la historia. Jamás ha habido castigo dotado del suficiente poder de ejemplaridad para impedir la comisión de delitos. Ciertamente, sea cual fuese el castigo, tan pronto un delito ha hecho su primera aparición en la historia, su repetición se convierte en una posibilidad mucho más probable que su primera aparición.”<sup>13</sup>

Lledó, nos habla de la importancia de la palabra escrita la cual se encuentra en los libros, y es justamente en ellos, los libros, en donde podemos encontrar los argumentos epistemológicos que son útiles para construir la memoria que servirá como repositorio de estos conocimientos y es cabalmente en este depósito donde se encuentra ese espacio para la reflexión y desde donde se genera por lo tanto el pensamiento crítico que finalmente proporcionará la libertad necesaria capaz de proteger al ser humano de su propia naturaleza, pues como nos recuerda una vez más Arendt, “En realidad, una de las lecciones que nos dio el proceso de Jerusalén fue que tal alejamiento de la realidad y tal irreflexión pueden causar más daño que todos los malos instintos, inherentes, quizá a la naturaleza humana”.<sup>14</sup>

*Así pues,  
avisados  
estamos.*

Y, como estamos avisados de los peligros que encierra el no reflexionar y por consiguiente estar fuera de la realidad, lo cual es una posibilidad que siempre está latente y, puede abrirse camino, si nos descuidamos, dentro de nosotros.

10 Lledó, E. *Los libros y la libertad*. P.9

11 Emilio Lledó (1927), Sevilla España. Filósofo, filólogo y catedrático. Universidad de Madrid y Heidelberg, Alemania.

12 Lledó, E. *Los libros y la libertad*. P.11

13 Arendt, H. *Eichmann en Jerusalén*. P.397-398

14 *Ibid.* P.418

**P**or eso, se convierte en necesario, indispensable e impostergable el ejercitar, metafóricamente hablando, los músculos de la reflexión a través de lecturas edificantes, que permitan conocer personas, hechos y circunstancias distintas, en épocas remotas, no tan remotas y actuales y, que de una u otra manera nos conducirán a todo tipo de conocimientos, entre los cuales vale la pena mencionar el encuentro con el arte, en todas sus manifestaciones, lo cual abre puertas y ventanas para este ejercicio que es la reflexión.

Y, es al reflexionar, solo al hacerlo, que tenemos una completa y profunda visión del ser humano, que uno más una forma la especie humana. Este sujeto que es capaz de caer en el más profundo de los abismos, en determinadas ocasiones y también es capaz de salir de ellos y que está habilitado para reconstruirse a sí mismo y en consecuencia a toda la humanidad.

Para esta nueva construcción, para este reconstruirse está persona, cuenta con un valioso patrimonio y un acervo igualmente valiosos, que entre otras cosas son las palabras escritas, con todo su contenido y que es significativo notar que son obra de este mismo individuo, el cual recurre a estas obras, ya que en ellas encuentra respuestas a las preguntas que surgen al salir de las profundidades de los abismos en los cuales ha caído.

Por lo tanto este “animal que habla”, que es un interesante calificativo, y que lee, cuenta con su propia naturaleza, lo cual no es poco y esa naturaleza le faculta para conocer la importancia de dialogar con el pasado y con el presente a través de los libros y por qué no, con las vigas de madera de roble, que se encuentran en la Torre de la biblioteca, que recordemos que tienen cincuenta y seis inscripciones, escogidas por Michel de Montaigne, las cuales recogen sentencias de un hondo conocimiento de este ser, que pese a todo y por todo, es humano.

## ***Bibliografía:***

Arendt, Hannah. *Eichmann en Jerusalén*. Penguin Random House Grupo Editorial, España, 2015. P. 440.

Choza, Jacinto. *Manual de Antropología Filosófica*. THÉMATA, Sevilla, España, 2016. P. 726.

*Diccionario de la lengua española, Real Academia Española*. Editorial Espasa, México, 2001. P. 1180.

Lledó, Emilio. *Los libros y la libertad*. Editorial RBA Actualidad, Barcelona, 2013. P.162.

Unamuno, Miguel. *Del sentimiento trágico de la vida*. Atalaya, Barcelona, España, 1993. P. 259.

# LA REPÚBLICA O DE LO JUSTO COMO FUNDAMENTO PARA EL CONCEPTO RENACENTISTA DE UTOPIA

Por: Otto Alfredo Custodio García

# RESUMEN

La formación de la ciudad-estado ideal, como consecuencia de buscar la comprensión de la justicia, es la temática fundamental desarrollada por Platón en el diálogo “La República (o de lo Justo)”. Las ideas contenidas en dicho Diálogo pudieron haber servido como base para preceptos sociopolíticos presentes en las utopías del Renacimiento. En este ensayo se pretende averiguar la existencia de tal relación.

**Palabras clave:**

- Utopía
- Estado
- Sociopolítico
- Epistemología
- Individuo

# ABSTRACT

The ideal city-state formation, as a consequence of searching the understanding of justice is the founding topic presented by Plato in the Dialogue, Republic. The ideas contained in such Dialogue could serve as basis for the sociopolitical precepts in the Utopias of Renaissance. The intention in this Essay is to find out the existence of such connection.

**Key words:**

- Utopia
- State
- Sociopolitical
- Epistemology
- Individual

## INTRODUCCIÓN.

No pretendo que este breve ensayo sea de carácter sociopolítico, por lo que no le concierne –en su mayoría– al espectro social y político de la filosofía; mas, resulta interesante y enriquecedor para el acervo literario y filosófico, el analizar y comparar las ideas fundamentales de las utopías del renacimiento, (Utopía, La Ciudad del Sol y Nueva Atlántida), con la concepción filosófica de la sociedad ideal propuesta por Platón en el diálogo “La República (o de lo Justo)”.

Los elementos por considerar al momento de pensar una sociedad ideal son –esencialmente– las cualidades inherentes al sistemas social, político, judicial, económico, etc., no obstante, Platón orienta sus esfuerzos, no solo al funcionamiento de los componentes políticos (como bien lo indica el título “La República”) sino, también, al funcionamiento integral del individuo o ciudadano que conformará el concepto de utopía (como bien se indica en la segunda parte del título, “(de lo Justo)” –siendo la justicia una cualidad que puede ejercer el individuo ya sea de forma personal o grupal–); arguyendo acerca de las características ética-moral, metafísica y lógica del individuo, cosa a la que son ajenos los dos grandes sistemas socio-políticos (actuales). En el caso del liberalismo, el individuo es una abstracción que se toma por sentada, como el componente que mantiene en funcionamiento el libre mercado y defiende su individualidad, la cual tendrá sentido, principalmente, en la consecución de objetivos, metas y fines, orientados, generalmente, al ámbito económico. Polarmente, el socialismo considera al individuo, no en su individualidad antropológica, más únicamente como componente dialéctico que busca la revolución violenta, con el fin de adueñarse de los medios de producción y perentoriamente eliminar la idea de Estado.

Aunque, en un inicio hago la aclaración de no orientar este escrito hacia el ámbito social y político clásico, resulta interesante, cómo los anteriores sistemas promueven el concepto de utopía, uno afirmando que, a través de la producción y el libre mercado se posibilita la multiplicación exacerbada de la riqueza, mientras que el otro promueve el bien común a través de la solidaridad colectivista. Ambas ideas son irrealizables y la historia nos permite ser testigo de ello.

Pero ¿qué se entiende por el concepto de utopía? Partiendo de su etimología, el término utopía se deriva del griego *ού, no*; y *τόπος*, lugar; siendo su significado “no lugar”, en ese sentido se interpreta como el lugar que no tiene lugar, que no existe. Fue con Tomás Moro que el término utopía obtuvo mayor presencia, principalmente, en el campo de la literatura, al entenderse esta como un género independiente. También, gracias a los trabajos de Tommaso Campanella y Francis Bacon, se logró edificar la idea literaria de la utopía. Posteriormente, tal vocablo termina siendo adjudicado al diálogo de Platón, “La República (o de lo Justo)”. En la actualidad se entiende la idea de utopía como la reivindicación de las ideologías a través de la voluntad, por consiguiente, la ideología presenta –en esencia y aunque parezca contrario– la realización de una utopía.



## DEL MÉTODO

Sin incurrir en mayor descripción de un método filosófico o literario, se pretende comparar las características más importantes de las utopías del Renacimiento, en relación con los preceptos planteados por Platón en el diálogo “La República (o de lo Justo)”; formulándose, de esta forma, la hipótesis: el concepto (implícito) de utopía desarrollado por Platón en el diálogo “La República (o de lo Justo)”, puede considerarse como fundamento de las ideas en las utopías del Renacimiento.

La utopía primera se inicia con la *Utopía* de Tomás Moro, posteriormente se compara, *La ciudad del sol* de Tommaso Campanella y, por último, el trabajo inconcluso, pero sustancial de Francis Bacon, *Nueva Atlántida*. Finalmente, se presenta una conclusión que reafirme o refute la hipótesis previamente formulada.

## UTOPIÍA DE TOMÁS MORO

Con el propósito de mantener la imparcialidad ante la hipótesis inicialmente planteada, no sería ético describir únicamente los puntos comunes entre Moro y Platón, por lo que se analizan los puntos por su naturaleza e importancia, mas no por su capacidad de paridad. Una de las primeras características que designa Moro para describir *Utopía*, es la no existencia de un ejército. Estas ideas se encuentran en el discurso que presenta Rafael Hitlodeo respecto al mejor Estado de la República. Para Moro, el ejército no es necesario, el anglicano argumenta: **En verdad, de cualquier manera que se considere la cuestión, no me parece que favorezca en absoluto al Estado mantener, para una posibilidad de guerra, que nunca se presentará si no se la desea, [...]**<sup>1</sup>. Moro, considerando que en su Estado no puede existir la invasión, porque no existe –a su vez– la codicia, motor que empuja a los hombres y a las naciones al acto bélico, concluye que un ejército no encuentra la necesidad de ser en Utopía. En este sentido, Moro entiende unidimensionalmente al ejército. No obstante, Platón señala la función de un ejército afirmando que los guerreros del Estado deben imitar las virtudes, igual que los poetas imitan la realidad. Las virtudes que estos deben mimetizar son: santidad, valor, templanza, grandeza del alma, entre otras; y principalmente defender la libertad del Estado<sup>2</sup>. De esta forma, se evidencia una dicotomía en el planteamiento platónico, primero, el individuo que conforma al ejército (individuación –no se conceptualiza la idea de ejército, sino el concepto se forma por los individuos que constituyen ese colectivo en su particularidad–) debe representar, miméticamente, las virtudes que tiene una aplicación más allá del acto bélico,

en ese sentido el individuo que conforma al ejército, le servirá a la sociedad fuera de la guerra, porque, no solo conoce el arte bélico, sino porque posee grandeza del alma, o bien, a través de la templanza, ya que no cae en los vicios sociales. Segundo, entendido el ejército como el colectivo de individuos virtuosos, su función esencial es garantizar la libertad del Estado, ante la posibilidad de guerra, o bien rencillas internas. A este respecto Moro discrepa con Platón.

Ahora bien, un punto común entre ambos autores yace en la concepción del ocio. En la utopía de Moro, la ociosidad es el principal enemigo del orden social, a menos que se cultive la inteligencia a través de esta, principalmente en las letras, entendidas como: literatura, arte y filosofía. En cierto sentido, el correcto enfoque del ocio guía a la productividad artística y espiritual, desembocando –usualmente– en la experiencia de la felicidad. Platón entiende el ocio en dos sentidos, primero, como un enemigo del Estado, principalmente cuando es practicado en exceso por los gobernantes, generando –de esta forma y al apegarse a los vicios– al tirano. En un segundo sentido, se encuentra el ocio creador, *Theorein* (contemplación o capacidad especulativa), el cual, como bien señala Moro, cultiva la inteligencia a través del ejercicio de diversas artes (principalmente filosofía).

Las letras, literatura y lecturas públicas son actividades que realizan diariamente los trabajadores de Utopía, a manera de ocio. Los religiosos, por su parte, pertenecen a los trabajos de ocio, por lo que también participan en dichas tertulias. No obstante, es a raíz de estas reuniones y actividades literarias, que surgen los jefes o gobernantes religiosos<sup>3</sup>. Continuando la línea anterior respecto a la literatura, Moro indica que las obras literarias

1 MORO. *Utopías del Renacimiento*. P. 52.

2 Cfr. PLATÓN. *Diálogos*. P. 479.

y científicas griegas, así como la poesía, producen placer en las ocupaciones del espíritu, que lleva a elevar a estas a la imitación (mimesis aristotélica). Por otra parte, para Platón, la justicia dentro del Estado es la ley que debe tratar de mantener bajo control los deseos o vicios tiránicos de los ciudadanos. El poeta, por otra parte, es considerado por Sócrates (en el diálogo) un imitador de la realidad, porque cree poder crear todo cuanto existe en su poesía, lo cual refleja ignorancia; solo engaña a través de la imitación de la naturaleza, a tal punto es su desacuerdo con los poetas, que arguye:

**“Por consiguiente, ¿apruebas nuestra segunda ley, que prohíbe hablar o escribir acerca de los dioses en forma que nos mueva a considerarlos como encantadores que asumen diversas formas, y que tratan de engañarnos con sus discursos y actos? – sí que la apruebo<sup>4</sup>”.**

El poeta, para Platón, debe ser desterrado del Estado, porque induce en los ciudadanos sentimientos contrarios a la razón; a través de sus odas y poemas provoca en las personas dolor y vergüenza, aflicción ajena y estas terminan corrompiendo el raciocinio y los sentimientos fuertes del lector:

**“Así, hemos demostrado suficientemente dos cosas: la primera, que todo imitador no tiene sino conciencia superficialísima de lo que imita, que su arte no tiene nada de serio y es no más que un juego de niños; la segunda, que todos aquellos que se aplican a la poesía dramática, ya sea que compongan versos yámbicos, ya versos heroicos, son imitadores tanto como pueda serlo cualquiera<sup>5</sup>”.**

En el Estado ideal –para Platón– se prohíben los poetas por impiedad, lo cual conduce al vicio de los ciudadanos, mientras que Moro, considera a la poesía como la elevación de la capacidad del espíritu, evidentemente, las consideraciones a este respecto se encuentran en polos opuestos entre ambos autores.

El siguiente factor a analizar es la unificación de un Estado. Moro considera que los integrantes de un Estado deben unirse por solidaridad, mas no, –únicamente– por la legislación: **“[...] Los hombres están mejor unidos por la mutua benevolencia que por los tratados y más por el espíritu que por las palabras<sup>6</sup>”**. Por consiguiente, para Moro, la generación de leyes y tratados utilizando el lenguaje más exacto posible, tiene menos autoridad, valía y efecto, que un vínculo moral entre individuos, cultivado en el espíritu (literatura y filosofía). En ese sentido, el hombre es guiado a una correcta actuación social, no por medio de la coacción jurídica, sino, a través de la elevación de la conciencia moral. Por su parte, Platón concuerda que el mayor bien de un Estado es la unidad, o sea, que el ciudadano pueda ver a otro ciudadano como un hermano; esto a través de la comunidad entre mujeres e hijos. Se maneja la idea de igualdad de derechos. Esto, se demuestra en el origen del Estado primitivo, en el que cada hombre no puede bastarse asimismo por lo que busca la unidad. Platón lo describe brevemente en su:

**“¿No nace la sociedad de la impotencia en que de bastarse a sí mismo se encuentra cada hombre y de la necesidad que siente de muchas cosas? ¿Tiene alguna otra causa su origen? – ninguna otra sino esa<sup>7</sup>”.**

---

3 Cfr. MORO. *Utopías del Renacimiento*. PP. 82, 83, 84.

4 PLATÓN. *Diálogos*. P. 472.

5 *Ibidem*. P. 607.

6 MORO. *Utopías del Renacimiento*. PP. 115, 116.

El desarrollo y la conciencia del espíritu tiene fuerte presencia en la utopía de Moro; dado que la creencia en la recompensa y en el castigo posterior a la muerte son tomadas como una característica de un espíritu elevado, no obstante, el individuo que es ajeno a las creencias del espíritu, no puede optar a puestos públicos como *triumvirus*, miembros del triunvirato (forma de gobierno conformado por tres cuerpos), por lo que se le considera como alguien vil e infame. El individuo que no tema a un poder mayor es muy probable que corrompa las leyes terrenales. El respeto a las creencias y tradiciones es fundamental para el orden en una civilización desarrollada. Por su parte, Platón considera que el alma debe estar en un equilibrio, sin lanzarse a ser impía en sus acciones. Tanto el justo como el injusto reciben castigo o premio de acuerdo con sus acciones. Esto se encuentra explicado en la fábula de "Her, el armenio"<sup>8</sup> (última parte del diálogo – libro décimo), la cual es relatada a Glauco, no solamente para explicar la constitución del Alma, sino, también para explicar la trascendencia de la misma y el apego a una vida virtuosa:

**"[...] si quieres creerme, convencidos de que nuestra alma es inmoral y de que, por su naturaleza, es capaz así de todos los bienes como de todos los males, seguiremos siempre por el camino que lleva a lo alto y nos dedicaremos con todas nuestras fuerzas a la práctica de la justicia y de la sabiduría"<sup>9</sup>.**

Lo importante que se debe resaltar en lo anterior, es que Platón propone seguir una vida virtuosa, debido a la recompensa en un plano trascendente. Por lo tanto, el hombre debe apegarse a una ley trascendente, lo cual, concomitantemente repercute de forma positiva en el bien común y la armonía social.

Resulta interesante cómo el ser supremo es denominado con el término latín *Mitra*, que significa banda o turbante, el cual se vincula a los cargos de arzobispo u obispo. En Utopía existen diversidad de religiones, pero todos confluyen en la idea de la divinidad (*Mitra*), excluyendo de esta forma conflictos particulares (como se evidencia en las divisiones cristianas o bien, entre musulmanes e israelitas) y apegándose a lo esencial, la concepción de la divinidad y la trascendencia del hombre. En término de divinidad, Platón, al ser griego, menciona las divinidades políticas-sociales, como son: Zeus, Poseidón, Ares..., (se incluye toda parafernalia: rituales, celebraciones, alabanzas, etc.) mientras que, los encargados del juicio de las almas son descritos –en la "Fábula de Her, el armenio"–, como "los jueces", pudiendo referirse a los tres jueces del inframundo: Minos, Radamantis y Éaco; finalmente y en término de filosofía, la idea del bien es la noción de perfección al conformar a todas las virtudes, es la aspiración del filósofo y el fundamento de lo justo. Ora, en términos de propiedad,

7 PLATÓN. *Diálogos*. P. 463.

8 Con el propósito de no extender este ensayo innecesariamente, se invita al lector a confrontar el contenido de la fábula de Her, el armenio, la cual relata el viaje de las almas puras e impías hacia los Campos Elíseos (paraíso) o al Tártaro, así como la recompensa y suplicio que reciben las almas respectivamente. También se incluye el tema de la unidad del alma y su transmigración, la cual trasciende a la especie humana, por ejemplo: Orfeo pide reencarnar en un cisne por el odio hacia las mujeres debido a experiencias pasadas.

9 PLATÓN. *Diálogos*. P. 621.

Moro explica: **“En Utopía, en cambio, como no existe nada privado, se mira únicamente a la común utilidad<sup>10</sup>”**. **En esta sentencia se engloba el ser de la utopía de Moro, la negación de la propiedad privada<sup>11</sup>**, empero, sería un anacronismo exorbitante indicar una tendencia socialista o colectivista en la utopía de Moro, aun así, resulta innegable la hibridación entre el socialismo e individualismo; aunque no validan a la propiedad privada como tal (en relación al libre mercado), tampoco hay una idea de Estado como institución enfocada al cuidado de la comunidad, más el individuo, es quien se preocupa por su igual y por sí mismo, repercutiendo tal actuación en el bienestar común. De catalogarse esta visión social de Moro, esta encajaría en la visión judeocristiana con la idea fundamental, “Amarás a tu prójimo como a ti mismo”. Al existir un cuidado genuino hacia el paradigma del miembro de la comunidad, se eliminan las clases sociales, no existen: ricos, pobres, clase media o, incluso mendigos.

Por su parte, Platón, señala la existencia y unidad del Estado dentro de la República:

**“–Pues ahí tienes los justos límites que pueden dar nuestros magistrados al aumento de su Estado y territorio, más allá de los cuales no deberán extenderse. –¿y cuáles son esos límites? –a mi juicio, dejar que el Estado se extienda tanto como pueda, sin que por eso deje de ser uno, ni que vaya nunca más allá de eso<sup>12</sup>”**.

Además –Platón– arguye acerca de la preservación del Estado al asegurarse que los magistrados no manejen propiedades o fondos, dado que de hacerlo concentran su energía en tratar de conservarlos y adquirir más, en lugar de velar por el interés del pueblo.

Se maneja la idea de propiedad privada, pero no en sentido exacerbado, permitida para los productores, mas no para los guardianes o magistrados, por ende, esto debido a que el ateniense prepondera la unidad y la armonía de los ciudadanos sobre la producción –como bien se mencionó con anterioridad–. Ahora, El inicio de la magistratura y en general del Estado es el que va a determinar su correcto funcionamiento, un buen inicio, consiste en proveer la adecuada educación a los futuros miembros del Estado<sup>13</sup>, manteniendo así a las clases sociales dentro de la misma estructura.

Las ideas respecto al Estado y la propiedad privada son semejantes entre Platón y Moro; asimismo, la trascendencia y alma (espíritu) del hombre, el ocio creador, etc., mantiene similitudes, mientras que, su único punto de disociación yace en la poesía.



10 MORO. *Utopías del Renacimiento*. P. 135.

11 Es posible que, en cierta forma, Moro se haya adelantado a Rousseau en considerar a la propiedad privada como el origen del vicio, siendo esta la que distorsiona y pervierte a la sociedad.

12 PLATÓN. *Diálogos*. P. 497.

13 Confronta el contenido del libro cuarto de la República o de lo Justo respecto a los elementos esenciales de la educación (música y otros saberes).

## LA CIUDAD DEL SOL DE TOMMASO CAMPANELLA

Una vez analizados algunos puntos similares respecto a la constitución de una república ideal entre Platón y Moro, es menester comprender también, cómo Tommaso Campanella idealizaba al Estado en su obra utópica, *La ciudad del sol*; y de igual forma verificar si hay correspondencia con los preceptos platónicos en la República o de lo Justo.

Primeramente, el concepto político-romano Triunvirato, entendido como la magistratura romana conformada por tres personas, se retoma en *La ciudad del sol*, enfocado ya no a tres individuos, sino a tres cualidades esenciales que deben poseer y ostentar dichos individuos; estas son: amor, sabiduría y poder. El triunviro, en términos de conocimiento, se dirige –principalmente– a las letras y filosofía, dado que esta sociedad utópica está conformada por filósofos, empero, existe una fuerte presencia de gramáticos, médicos, políticos etc.; Campanella no deja a un lado el conocimiento científico, al respecto asevera que este puede apreciarse en los templos, al describirse los saberes de la zoología, astronomía, anatomía, entre otras disciplinas, estas con propósitos taxonómicos<sup>14</sup>. No existe una prevalencia entre las cualidades mencionadas, dado que, la sabiduría (conocimiento) debe ser guiada por el amor ciudadano, el cual, a su vez, debe ser defendido y ejercido a través del poder soberano (la ley).

Previo discutir la postura del filósofo en relación con el Estado, resulta mandatorio atender la idea que presenta

Campanella respecto a su concepto de Triunvirato. Este es –considero, sin lugar a duda– una alusión al concepto de virtud platónico. El ateniense la define de la siguiente manera: “La virtud es, pues, si así puedo expresarme, la salud, la belleza, la buena disposición del alma; el vicio, por el contrario, es su enfermedad, su deformidad y flaqueza”<sup>15</sup>. El punto confluyente en este párrafo consiste en “la buena disposición del alma”, la cual puede entenderse como una amalgama entre el amor y la sabiduría –dotes que expone Campanella–, pero ¿en qué sentido? Sin amor, la disposición no puede surgir, mientras que puede existir gran disposición, pero si se encuentra ausente de sabiduría no podrá ejercerse la auténtica virtud, resultando así, una dicotomía necesaria entre ambos elementos. De ahí que Campanella no excluye a la ciencia en la formación del filósofo, dado que son estos, quienes deben gobernar.

Resulta interesante el origen que asigna Campanella a los primeros miembros de *La ciudad del sol*, siendo estas personas provenientes de la India, las cuales huían del misticismo (magos) con el fin de vivir de una forma más filosófica. Con esto se evidencia la primacía del logos ante los saberes culturales, el no haber descubierto la idea del “ser” como principio ontológico de la realidad, hace que ciertas culturas queden relegadas al plano del misticismo. En este caso, la India, cuyos grandes avances en la ciencia numérica, fabricación textil, gramática, entre otros, no logran compensar la ausencia del estudio del saber por el saber, la filosofía, por lo que Campanella, a manera de posicionar en gran estima el papel del filósofo en un estadio social-político, coloca, a su vez, a la filosofía como fundamento que erige toda sociedad correctamente estructurada en sus poderes y funciones según sus miembros.

14 Cfr. CAMPANELLA. *Utopías del Renacimiento*. P.147.

15 PLATÓN. *Diálogos*. P. 511.

Al igual que Campanella, Platón defiende que el Estado perfecto, es aquel en el que los filósofos gobiernan:

**“A menos que los filósofos no gobiernen los Estados, o que aquellos que hoy se llaman reyes y soberanos no sea verdadera y seriamente filósofos, de suerte que la autoridad pública y el mismo sujeto, y que se excluya en absoluto al gobierno en tantas personas como hoy aspiran a uno de esos dos términos; a menos de eso mi querido Glaucón, no hay remedio para los males que desolan a los Estados, ni aun para los del género humano, y jamás el Estado perfecto cuyo plan hemos trazado aparecerá sobre la tierra ni verá la luz del día”<sup>16</sup>.**

Respecto a la formación de los “Padres”, como los denomina Campanella y siendo estos, las personas con el cargo más alto en la sociedad, entiéndase un tipo de gobernador, debe incluirse, en su preparación intelectual: artes mecánicas (pintura), ciencias físicas (matemática) y sobre todo metafísica y teología, porque, las personas a cargo de los puestos políticos deben conocer el fundamento y clasificación de estas disciplinas, artes y ciencias, a manera de dirigirse óptimamente hacia la sociedad y discernir correctamente respecto a sus problemáticas.

Se evidencia una equilibrada formación entre lo espiritual y las ciencias puras, siendo, la teología y metafísica las encargadas de analizar el problema de la trascendencia y el ser, respectivamente; mientras que la mecánica al formar parte de la física ayuda a explicar las leyes que rigen al mundo, las cuales se fundamentan en la matemática. Por su parte, Platón afirmaba que el filósofo debe amar a las ciencias del espíritu y del cuerpo por igual. Para la auténtica formación del filósofo, existen

cuatro ciencias fundamentales: (1) cálculo: estudia la relación de las cosas por medio de la idea de unidad; (2) geometría: estudia lo permanente; atrae el alma a la verdad, dado que esta es inmutable. (3) astronomía: estudia los cuerpos sólidos en movimiento; y (4) música: estudia la medida de tonos y acordes. Tanto la geometría como la música son consideradas por el ateniense como ciencias del espíritu, la primera porque a través de las formas puede entenderse el orden de la realidad, la música, por su parte embellece el alma en la contemplación sensible. El cálculo y la astronomía se dedican al espectro científico<sup>17</sup>.

Otro constituyente nuclear de la sociedad es la procreación como medio para la continuidad de la sociedad. Al apoyarse en Santo Tomás, Campanella explica: “la procreación es la conservación de la especie y no la del individuo”. Negando la posibilidad de una procreación sin medida, por lo que debe ser regulada por expertos; aunque es un derecho público ejercido por particulares, los efectos que estos tengan, repercute –perentoriamente– en la comunidad. La razón está de parte de la comunidad, mas no del particular. Al respecto Platón se inclinaba, igualmente, por una idea comunal, los hijos y las mujeres son de la comunidad como miembros de la República (libro quinto de la República o de lo Justo), lo que conllevaba a disociar la abstracción de la familia y formar la idea de Estado, más la regulación de la procreación no es un tema desarrollado en la *República o de lo Justo*, pero sus integrantes son comunes a todos los ciudadanos.

<sup>16</sup> PLATÓN. *Diálogos*. P. 528.

<sup>17</sup> Para comprender la concepción acerca de estas ciencias según Platón confrontar el libro siete de la República o de lo Justo, apartado posterior al mito de la caverna.

En *La ciudad del sol*, el Almirante desacuerda con Aristóteles, en términos del ocio creador al decantarse por una postura platónica, la cual se señaló con anterioridad, respecto al ocio creador. Campanella, por su parte, explica al ocio como:

**“[...] existe una costumbre muy buena y digna de imitación, a saber, que ningún defecto es motivo suficiente para que estén ociosos los hombres, a no ser los de edad decrepita, los cuales pueden incluso servir a veces para dar consejos. El cojo presta servicio como centinela, empleando para ellos los ojos que posee. El ciego carda la lana con sus manos y prepara plumas para llenar colchones y almohadas. El que a la vez es ciego y manco pone a contribución su voz y sus oídos. Finalmente, quien posee un único miembro, sirve con él a la República en el campo, [...]”<sup>18</sup>**

La profesión ideal parte de la virtudes como capacidades de desarrollar un oficio, el cual es electo por la inclinación que el sujeto tenga hacia ciertas faenas. La virtud y la propensión son los fundamentos para la conformación laboral de un Estado utópico; Campanella argumenta:

**“Prolijo resultaría hablar de los exploradores y de sus maestros, de los centinelas y de las ordenanzas y costumbres vigentes dentro y fuera de la Ciudad. Mas todo esto puedes imaginártelo fácilmente tú mismo, porque ya desde la niñez es elegido cada cual según su propia inclinación y teniendo en cuenta la constelación que presidió su nacimiento. Por eso, como cada uno obra de acuerdo con su natural propensión, ejecutan perfectamente y con alegría cualquier función que se les encomienda por ser apropiada a su naturaleza”<sup>19</sup>.**

Ahora, para explicar el desempeño laboral, Platón se vale del concepto de Justicia, el cual discute con Trasímaco al inicio del Diálogo, afirmando que, la justicia es una virtud y la injusticia un vicio en el sentido de que la primera pertenece al hombre habilidoso, mientras que la segunda, al ignorante. Asimismo, la injusticia es debilidad porque disgrega a los grupos y a la sociedad, por ser un vicio hace que el hombre viva mal (hacer mal las labores), lo hace verse desdichado, por ser un vicio del alma (siendo el alma lo que “anima” [mantiene con vida]). Por lo tanto, la justicia como virtud es la que permitirá –a través del equilibrio o armonía– desempeñarse correctamente en sociedad. Por su parte y siempre referente a las faenas en comunidad<sup>20</sup>. Campanella arguye, no directamente, pero si en contra de la idea platónica respecto a que el individuo debe dedicarse, de forma exclusiva, a una sola profesión, dado que de practicar o ejercer varias disciplinas simultáneamente se descuidan todas y no se perfecciona tal ejercicio a manera de imitación. Platón lo argumenta de la siguiente manera:

**“Por esa misma razón ocurre que en nuestro Estado solo el zapatero es simplemente zapatero, y no, a más de eso, piloto; el labrador, labrador, y no juez; el guerrero, guerrero, y no comerciante, y a este tenor los demás”<sup>21</sup>.**

Por consiguiente, Campanella y Platón desacuerdan respecto a cómo debe desarrollarse el trabajo en comunidad, dado que el primero defiende la idea de la inclinación o propensión a múltiples faenas, mientras que el segundo afirma que la virtud es lo que permite el correcto desempeño a una sola profesión.

---

18 CAMPANELLA. *Utopías del Renacimiento*. P. 168.

19 *Ibidem*. P. 174.

20 Confrontar con el Libro Primero de la República o de lo Justo.

21 PLATÓN. *Diálogos*. P. 481.

Seguidamente, Campanella defiende la elección democrática orientada al sistema aristocrático con base a la meritocracia:

**“En la elección no hay sorteo, a no ser que exista duda del partido que deban tomar. Siempre que el pueblo lo pide, todos los magistrados (a excepción de los cuatro primeros) son reemplazados, a no ser que ellos mismo, luego de celebrar una consulta entre sí, cedan su cargo a la persona tenida por más sabia, más inteligente y de costumbres más puras que ellos<sup>22</sup>”.**

Platón también defiende a la democracia como sistema de elección, no obstante, se inclina por un gobierno de carácter monárquico, dicha elección –también, al igual que Campanella– encuentra su fundamento en los conceptos de meritocracia y virtud<sup>23</sup>. Según lo anterior, Platón considera que el mejor Estado es el monárquico, siempre y cuando sea justo y virtuoso el gobernante. Lo arguye así:

**“¿Quieres que hagamos venir un heraldo, o que yo mismo publique en voz alta que el hijo de Aristón ha declarado que el más dichoso de los hombres es el más justo y virtuoso, es decir, aquel que reina sobre sí mismo y se rige con arreglo a los principios del Estado monárquico, y que el más desventurado es el más injusto y malvado, esto es, aquel que, dotado del carácter más tiránico, ejerce sobre sí mismo y sobre los demás la más absoluta tiranía? – Te permito que lo publiques<sup>24</sup>”.**

Platón se decanta por el gobierno monárquico, con la condición *sine qua non*, que el gobernante no descienda en la tiranía. No obstante, no se cierra ante la posibilidad de

optar por distintas formas de gobierno, siempre y cuando los gobernantes ejerzan las virtudes fundamentales en la educación, afirmando también, que, se manejará una sola ley independiente de la forma de gobierno que se adopte. Lo describe a continuación:

**“Si gobierna solamente uno, se llamará al gobierno monarquía, y si la autoridad está repartida entre varios, aristocracia. – Perfectamente. – Digo que aquí no hay más que una sola forma de gobierno; porque el hecho de que el mando esté en manos de uno o en manos de varios, no cambia nada de las leyes fundamentales del Estado, si los principios de educación que hemos establecido se hallan en vigor en él<sup>25</sup>”.**

Platón no rechaza la aristocracia completamente solo considera más eficiente, para el funcionamiento de las leyes, al modelo monárquico. Por consiguiente, lo fundamental no es la forma de gobierno, sino, los valores y la idea de virtud subyacente en ambos autores.

---

22 CAMPANELLA. *Utopías del Renacimiento*. P. 183.

23 Aunque Campanella, en el fragmento anterior no alude directamente a los conceptos de democracia, aristocracia o meritocracia, por su contenido, pueden identificarse estos sistemas y modelos. De igual forma, si bien, no se menciona el concepto de virtud en la Ciudad del Sol, este queda aludido en la frase “más inteligente y de costumbres más puras”.

24 PLATÓN. *Diálogos*. P. 593.

25 *Ibidem*. P. 511.

Seguidamente se analiza, el papel de la mujer. Según Campanella: **“La mujer no puede ser magistrado ni instruir a los hombres, sino solo entre mujeres y en el ministerio de la procreación. A las mujeres se les encontraba ocupaciones que exigen poca fatiga [...]”**<sup>26</sup>. Distintamente, Platón entiende a la mujer como otro ciudadano, señalando su distinción en la constitución natural. La mujer se le debe proveer de la misma educación que los hombres (guerreros<sup>27</sup>), no obstante, referente a los trabajos, en la República pueden ser ejercidos tanto por el hombre como por la mujer, sin embargo, la mujer será inferior en la mayoría, por sus capacidades físicas, en la cocina por otra parte, serán superiores a los hombres<sup>28</sup>. Entrando al campo de la teoría del conocimiento, Campanella expone que la ignorancia (la participación del no ser) conlleva, necesariamente, al pecado y a la maldad.

**“La esencia metafísica de todos los seres deriva del Poder, de la Sabiduría y el Amor en cuanto poseen un ser; y de la impotencia, de la ignorancia y del desamor en cuanto que participan del no ser. Por las primeras contraen mérito; por las segundas pecan, bien con errores naturales procedentes de las dos primeras, [...] Por esto mismo, una cosa particular peca por impotencia o por ignorancia cuando produce algo monstruoso”**<sup>29</sup>.

Igualmente, Platón argumentaba que el desconocimiento y la ignorancia era la causa de la maldad expresada en la injusticia, mientras que la justicia se daba por conocimiento. En Teoría del conocimiento, todo lo que existe puede ser conocido, la opinión (*doxa*) se encuentra entre el ser y el no ser, pero el cual no llega a la ignorancia, sino solo a una apreciación de la cosa. La taxonomía epistemológica griega radica en:  
ciencia → opinión → ignorancia.

**“[...] que lo que es en toda manera, puede de la misma suerte ser conocido, y que aquello que en modo alguno es, no puede ser de ningún modo conocido. – Seguros estamos de eso – Pero ¿y si hubiese alguna cosa que a la vez participase del ser y del no ser, no ocuparía el término medio entre todo lo que realmente es y lo que no es en absoluto? – Sí – por lo tanto, si la ciencia tiene por objeto el ser, y la ignorancia el no ser, fuerza es que busquemos para aquello a que corresponde el término medio entre el ser y el no ser, una manera de conocer intermedia entre la ciencia y la ignorancia, supuesto que exista alguna”**<sup>30</sup>.

La maldad descrita con anterioridad, por Campanella, no se suscribe exclusivamente al plano real, está –en efecto– en nosotros pero no posee entidad, más bien cuando el pecado es engendrado por la ignorancia se crea algo monstruoso, el no ser, la negación de la esencia. Por consiguiente el pecado vendría a consistir, formado en el hombre por el desconocimiento del ser.

Campanella, en su apartado “Cuestiones sobre la república ideal”, crítica la idea de una sociedad utópica; en cierto sentido –y por ser considerada la utopía primigenia– “cuestiona” los principios contenidos en la República de Platón. Dicha crítica se presenta en seis incisos sintetizados así: (1) es una pérdida de tiempo pensar en que pueda existir una república sin crimines (misma objeción que le hace el filósofo y escritor sirio Luciano de Samósata a Platón); (2) de ser posible una república de este tipo, no podría extenderse a más regiones, dado que se vería asediada y subyugada por las regiones aledañas, o bien, las relaciones comerciales la corromperían; (3) la longevidad, específicamente la eternidad propuesta por Platón respecto a su *República*

26 CAMPANELLA. *Utopías del Renacimiento*. P. 221.

27 No se afirma directamente si las mujeres pueden optar a puestos políticos, sin embargo, por designar el tipo de educación (igual a la de los guerreros), en cierto sentido y por costumbre cultural se le excluye del ámbito político.

28 Confrontar este contenido al inicio del libro quinto de la República o de lo Justo.

29 CAMPANELLA. *Utopías del Renacimiento*. PP. 193-194.

30 PLATÓN. *Diálogos*. P. 531.

es cuestionada no solo por Campanella, sino por el mismo Aristóteles, quien afirma, la comunidad de bienes y mujeres vician a la República; (4) el modelo expuesto en *La ciudad del sol*, y por ende, –como se describe en este escrito– en la República de Platón, es rechazado por las demás naciones y es más factible aplicar lo que ya se ejecuta en varios lugares; (5) la tutela de pedagogos y la imposición de leyes tan severas, provocaría, rebeliones, como bien se ha dado en las órdenes religiosas; (6) la exploración, experimentación y aprendizaje de nuevas culturas y saberes es natural al hombre, de modo que, si en una república se leyera o discutiera algo externo a su cultura, generaría desacuerdos y caos.

Resulta interesante que el mismo Campanella, en relación al punto sexto, hace alusión al descubrimiento de un nuevo mundo (América) y a los estudios de Galileo, lo cual provocó grandes desbalances de poder y dudas entre ciudadanos y miembros de la iglesia durante el siglo XV.

Finalmente, vemos que la mayoría de los elementos, a excepción de ciertas nimiedades como: la procreación, la idea de la mujer, la terminología en las formas de gobierno..., confluyen en una concepción similar respecto a la utopía; manteniendo un modelo sociopolítico, epistemológico y en general filosófico altamente análogo.



## NUEVA ATLÁNTIDA DE FRANCIS BACON

**E**sta obra de Francis Bacon, aunque es un trabajo incompleto, se posiciona –hasta la fecha– como uno de los modelos utópicos insignes. La primera parte se centra en describir la hospitalidad cristiana hacía los extranjeros, mientras que, en la segunda, busca resaltar las invenciones en distintos ámbitos de conocimiento: agricultura, arte bélica (guerra), panadería, enología, climatología, etc. Bacon propone el avance del conocimiento y primordialmente de las ciencias aplicadas para el desarrollo y el correcto convivir en sociedad. Lamentablemente la obra carece en gran medida y a diferencia de las anteriores, de una visión antropológica y sociopolítica.

En términos de solidaridad, se remarca la ayuda a los extranjeros por humanidad y –fundamentalmente– cristiandad:

**“Y aunque es verdad que entre las antiguas leyes del reino de China existe una semejante contra la admisión de extranjeros sin licencia, que todavía continúa en uso, por sus condiciones, es una ley mezquina de muy distinta índole que la que dictó nuestro gobernador, sobre todo porque en esta se dan órdenes y se dictan disposiciones para el socorro de extranjeros en desgracias, conservando así un sentido de humanidad [...]”<sup>31</sup>**

Solo como acotación a la idea de cristiandad, altamente presente en finales del siglo XV, Bacon hace alusión a la ley “antigua” de China, o sea, a su religión, cuyos pilares fundamentales eran: confucianismo, taoísmo y budismo; denominando a dicha ley como “mezquina”, tal vez, porque Bacon perteneció a la visión anglicana del cristianismo. No obstante, otra de las razones por las que se ayudaba a los extranjeros en breves, era con la idea de convertirlos en ciudadanos de la Nueva Atlántida (Casa de Salomón) con el fin de aumentar su población.

Platón hace una referencia a cómo, en teoría, se podría corromper el Estado a través de la tiranía. El tirano, para el filósofo ateniense, es aquella persona que se apropia y consume las riquezas de la ciudad; es el individuo que se cansa de la libertad. Pero, ¿qué relación existen con los extranjeros?, Platón lo explica al final de libro octavo:

**“– ¿No es cierto que cuanto más odioso se haga a sus conciudadanos por sus crueldades, más necesidad tendrá de una guardia numerosa y fiel? –Sin duda. –Pero ¿dónde encontrará gente fiel? ¿De dónde va a hacerla venir? –Como les pague bien, en tropel acudirán de todas partes. –Me parece que te entiendo. Llegarán enjambres de avispones de todos los países”<sup>32</sup>.**

Entonces, a diferencia de Campanella, Platón entiende la presencia de los extranjeros como un mal provocado por el tirano, mas, aunque la causa sea distinta, para ambos autores, los extranjeros se convierten en ciudadanos.

Posteriormente, Bacon presenta la idea dicotómica de la luz y el conocimiento en relación a Dios, esto lo explica a través del tipo de comercio, el cual, es de sumo interés para los miembros de la Casa de Salomón:

**“[...] que cada doce años se habían de enviar fuera de este reino dos naves designadas para varios viajes, y que en cada una partiría una comisión de tres individuos de la hermandad de la Casa De Salomón, cuya misión consistiría únicamente en traernos informes del estado y asuntos de los países que se les señalaba, sobre todo de las ciencias, artes, fabricaciones, invenciones y descubrimientos de todo el mundo. [...] Pero con esto veréis que el comercio que mantenemos no es por el oro, la plata, las joyas, especias, ni por ninguna otra comodidad material, sino solo por adquirir la primera creación de Dios, que fue la luz; para tener conocimiento, [...]”<sup>33</sup>.**

31 BACON. *Utopías del Renacimiento*. P. 251.

32 PLATÓN. *Diálogos*. P. 585.

33 BACON. *Utopías del Renacimiento*. P. 253

Consonantemente, Platón anexa la idea de la luz a la verdad de la ciencia (conocimiento); esta facultad de conocer es conferida a través del bien, en términos de Bacon, Dios:

**“Ten, pues, por cierto que lo que esparce sobre los objetos de las ciencias de la luz de la verdad, lo que confiere al alma la facultad de conocer, es la idea del bien, y que esa misma idea es el principio de la ciencia y de la verdad, en cuanto éstas pertenecen al dominio de la inteligencia. Por hermosas que sea la ciencia y la verdad, puedes asegurar, sin temor a equivocarte, que la idea del bien es distinta de ellas, y que las aventaja en belleza<sup>34</sup>”.**

Existen tres tipos de hombres según Sócrates, el ambicioso, el interesado y el filósofo; este último es quien alcanza el verdadero placer a través de la razón, porque no experimenta las cosas mundanas y mutables, sino lo inmutable en el mundo. Los otros dos pueden experimentar placeres elevados, solo si se dejan guiar por la razón. Por lo tanto, la auténtica búsqueda del conocimiento (a través de la razón –no como los sofistas–) es lo que hace al hombre filósofo y es a través de este que se produce el Estado perfecto:

**“Por tanto, si ha acontecido en el espacio de los siglos transcurridos ya que un verdadero filósofo se haya hallado en la necesidad de empuñar el timón del Estado, o si ello ocurre actualmente en alguna bárbara región situada a tal distancia que la hurta a nuestros ojos, o si ha de ocurrir algún día, dispuestos estamos a sostener que ha habido, que hay, o que habrá un Estado tal como será el nuestro cuando esta musa (la filosofía) posea en él la misma autoridad<sup>35</sup>”.**

Por consiguiente en el instante que los hijos de la Casa de Salomón se preocupan genuinamente por la búsqueda del conocimiento, obtienen la categoría de filósofos; y estos son los que puede formar el Estado ideal. De esta forma se vincula la idea de la búsqueda del conocimiento con la formación de la utopía.



34 PLATÓN. *Diálogos*. P. 549.

35 *Ibidem*. P. 543.

## A MANERA DE CONCLUSIÓN

Resulta menester definir el concepto de utopía, previo a validar o invalidar la hipótesis: el concepto de utopía de Platón contenido en el Diálogo, La República o de lo Justo, sirve como fundamento a las ideas presentes en las utopías del Renacimiento. El concepto de utopía, desarrollado a través de los preceptos políticos, sociales, epistemológicos, metafísicos y culturales de Platón, puede sintetizarse como: el Estado constituido por extensión, ciudadanos y soberanía, cuyos elementos fundan su cohesión armoniosa, en la idea de la filosofía como medio para comprender el mundo social y así, atisbar la idea de la justicia como el actuar virtuoso guiado por la búsqueda de la verdad. En consecuencia, es posible afirmar que, los autores de las utopías previamente analizadas toman la idea fundamental de la filosofía como medio cohesivo de los elementos estatales, así como la búsqueda del conocimiento filosófico y de otra índole (ciencia) para dirigir su gobernabilidad; y por último, la formación de sus ciudadanos constituye el valor supremo para toda dinámica social. De esta forma, es posible validar la hipótesis inicial, ya que comparten –como se demostró anteriormente– similitudes de carácter esencial entre el ciudadano, el saber y el Estado.

## ***Bibliografía:***

PLATÓN. *Diálogos*. México: Editorial Porrúa, S.A. 1975. PP. 733.

MORO, CAMPANELLA, BACON. *Utopías del Renacimiento*. Traductores: Utopía de Tomas Moro, Agustín millares Carlo; La Ciudad del Sol de Tommaso Campanella y Nueva Atlántida de Francis Bacon, Agustín Mateos. México: Fondo de Cultura Económica. 1995. PP. 273.

# OPÚSCULOS AL DUALISMO: DESCARTES, ELISABETH Y EL INICIO DEL PROBLEMA MENTE-CUERPO

Por: Pablo De la Vega

# RESUMEN

Este trabajo expone el inicio de la propuesta más relevante en la filosofía de la mente: el problema mente-cuerpo. Para ello, se destacan algunas posturas clásicas y medievales sobre el dualismo, que sirven de base para entender cómo se argumenta el problema, y se expone la filosofía de Descartes, que patentizaría la división y le daría relevancia ontológica. Pero, a través de las falencias de su argumentación se constituiría el eje del problema. Esto se da gracias a los diálogos que Isabel de Bohemia mantiene con la filosofía cartesiana, deviniendo así en el inicio del problema mente-cuerpo.

**Palabras clave:**

- Descartes
- Isabel de Bohemia y del Palatinado
- Dualismo
- Filosofía de la mente
- Mente y cuerpo

# ABSTRACT

The following work presents the beginning of the most relevant proposal in the philosophy of mind: the mind-body problem. For this purpose, some classical and medieval positions on dualism are highlighted, which serve as the basis for the understanding of how the problem is argued, and the philosophy of Descartes is exposed, which would make the division evident and give it ontological relevance. But, through the flaws in his argumentation the axis of the problem would be constituted. This is thanks to the dialogues that Isabel de Bohemia maintains with Cartesian philosophy, thus becoming the beginning of the mind-body problem.

**Key words:**

- Descartes
- Elisabeth of the Palatinate
- Dualism
- Philosophy of Mind
- Mind and body.

## LOS ORÍGENES OCCIDENTALES DEL DUALISMO

Si bien la duda metódica constituyó la base del procedimiento filosófico cartesiano a mediados del siglo XVII, fueron las inquietudes derivadas de este planteamiento las que repercutirían indefectiblemente en el posterior devenir del problema mente-cuerpo. Especial relevancia adquieren los argumentos postulados en sus *Meditationes de prima philosophia* (1641) donde se profundiza en la diferenciación y vinculación entre estos elementos. Ciertamente, esta distinción carece de originalidad, más no es ese su cometido. Ahondar el problema demuestra todo el bagaje antiguo y medieval que Descartes poseía y la vigencia de esta dualidad, la cual el cristianismo reforzó desde los primeros siglos al relacionarse con la filosofía helénica y el Medioevo enfatizó con su exploración del alma humana.

A este respecto constituye Platón (s. IV a.C.) el germen del análisis dualista en Occidente y, aunque la relevancia de su idealismo matiza de forma integral su filosofía, el planteamiento de la diferenciación y vinculación entre la mente y el cuerpo se puede ver en dos de sus diálogos maduros. En el *Fedón*, como es usual, pone su teoría en boca de Sócrates al discurrir con Cebes sobre las dos clases de realidades existentes: “una visible y otra invisible”<sup>1</sup>, correspondiendo la primera al ámbito del cuerpo (σῶμα) y la segunda al del alma (ψυχή). Con ello, marcaba radicalmente la diferenciación entre el mundo sensible y el mundo ininteligible. Por su parte,

en el *Timeo* se expone cómo se da la vinculación entre ambas. Para ello Platón identifica un elemento adicional: el intelecto (νοῦς). Este es “puesto en el alma y el alma en el cuerpo”<sup>2</sup>, constituyendo así una jerarquización vinculatoria que integra en su conjunto al ser humano. Una cuestión resalta con estas líneas. Platón hace uso del término psyjé (ψυχή), el cual es traducido desde la antigüedad como alma. Sin embargo, en la connotación de la época, la noción de alma pertenece al campo cognitivo, el cual es distinto al del cuerpo: mientras que a través de este se obtiene un conocimiento de lo sensible, contingente y modificable, el alma nos permite ahondar en lo ideal, eterno e inmutable. Esta característica no la ata al mundo sensible, sino le permite trascender las fronteras materiales y aprehender las ideas mediante la ejecución de sus facultades, logrando así la generación de conocimiento. Por ello psyjé<sup>3</sup> no debe reducirse en su significado óntico sino comprenderse también desde su funcionalidad, destacando las propiedades mentales. De ahí se aprecia como psyjé puede traducirse también como mente, siendo este el sentido actual del término, diferenciado siempre de lo corporal.

La posterior filosofía dialoga alrededor de estas características, en especial los discípulos de Platón (Plotino, Porfirio y Proclo), fieles a los argumentos de su maestro. Para ellos el ser humano dispone de “un alma diferente al cuerpo, que tiene lo mental como elemento esencial, la capacidad de pensar, de captar el contenido espiritual, de ser consciente, pero a lo que también pertenecen fuerzas de diferente carácter emocional”<sup>4</sup>. Los detractores del idealismo platónico también profundizan en estas facultades, en especial Aristóteles, quien, si bien es materialista, no deja por ello de profundizar en el cuerpo y el alma. Para él, la relación entre ambas es indiscutible y, pese a no corresponder a la misma entidad, unidas conforman al ser humano.

1 Platón, Phaidon, en *Platons Werke* (traducido por Friedrich Schleiermacher), Editorial Georg Reimer Verlag, Berlin, 1861, pág. 79a6. Esta y las siguientes traducciones son hechas por el autor.

2 Platón, *Timaios*, *Op. Cit.*, pág. 30b3

3 No queriendo hacer una profundización filológica intempestiva que lleve a la misma conclusión, se omite aquí la evolución del término psyjé. Vale decir que, en la amplitud etimológica, ha llegado a ser comprendido de distintas maneras, generando así una plétora de palabras para aludir al concepto. Véase, verbigracia su relación con otros términos griegos como πνεῦμα (*pneuma*) o νοῦς (*nous*), de significados muy parecidos, los cuales fueron origen de conceptos como mens, spiritus y animus (latín), mind y spirit (inglés), esprit (francés), Seele y Geist (alemán) o mente y espíritu. Por ello no es raro que el problema mente-cuerpo se traduzca como *Mind-body problem*, *Problème corps-esprit* o *Leib-Seele Problem*, haciendo siempre alusión a la psyjé helénica.

4 Alt, Karin, *Zur Auffassung von Seele und Geist bei Platon, Mittelplatonikern, Plotin, Hyperboreus*, 11, 2015, pág. 30.

Es tal el punto de vinculación que incluso Aristóteles llega a afirmar que las “experiencias del alma están todas conectadas con las del cuerpo”<sup>5</sup>. Es de recordar que el estagirita, al postular esta vinculación, estaría presentando un ámbito de reflexión novedoso y poco tratado en la antigüedad que daría cuenta de la univocidad que puede existir entre ambas. Sin embargo, el olvido posterior en el que caería durante la Edad Media hizo que sus aportes fueran vistos con recelo y relegados por el dualismo separatista de su maestro.

Más adelante, es la influencia del cristianismo la que ejercería un papel preponderante para mantener el auge del dualismo durante el primer milenio, puesto que la doctrina de los Evangelios, explayada por las epístolas paulistas y el resto de los textos neotestamentarios, hacía énfasis en la composición dual del ser humano a través del discurso salvífico: el alma, libre del pecado corporal, es la que tendrá vida después de la muerte. Con esta perspectiva y tras el desarrollo de las primeras comunidades cristianas, los pensadores posteriores buscarían la manera de vincular la nueva religión con el helenismo filosófico predominante.

Ejemplo de ello son los argumentos de Orígenes, quien por el año 230 ya postulaba el desligamiento entre lo mental y lo corpóreo, adjudicando a la primera “una magnitud ininteligible que no crece corporalmente”<sup>6</sup> y que constituye la imagen intelectual de Dios. La dualidad, influenciada por el platonismo, fue expuesta en su *Tratado de los principios*. Estas ideas continuaron desarrollándose en la Edad Media con los argumentos dualistas de pensadores patristicos como Justino Martir, san Agustín; del Medioevo temprano como Scotus Eriugena; y de posteriores escolásticos como san Anselmo, santo Tomás, Duns Scotus y Ockham. Vale la pena hacer algunas anotaciones sobre las nociones dualistas de final de la Edad Media, ya que corresponden a los esbozos del camino que, posteriormente, Descartes recorrería.

---

5 Aristóteles, *Über der Seele*. De Anima, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2017, pág. 403a16.

6 Orígenes, Obras escogidas. *Tratado de los principios*. Editorial CLIE, Barcelona, 2018, pág. 68.

Una primera mención son las características de la mente sobre el cuerpo que san Anselmo (1033-1109) ahonda en su propuesta realista, las cuales se integran a la discusión del problema de los universales. En el *Monologion* observa, al igual que Orígenes, como el alma es el reflejo del ser supremo y cuya eficacia en llegar al “conocimiento de la naturaleza suprema está en proporción directa con el entusiasmo de su intención de aprender sobre sí misma”<sup>7</sup>. Aquí se destaca el reconocimiento del carácter diferencial de la mente, la cual no posee la misma naturaleza que el resto de los objetos cognoscibles, sino es capaz de elevar su conocimiento a lo trascendente. Siglos más tarde John Duns Scotus (1266-1308), en sus *Opus Oxoniense*, con marcado acento aristotélico, resalta cómo la mente no utiliza completamente el cuerpo para desempeñar sus operaciones, pudiendo prescindir de esta y teniendo “*per se esse*” (por sí misma existencia)<sup>8</sup>. Por último, William of Ockham (1285-1347), afín al nominalismo, cuestiona cómo es posible que la esencia de las cosas pueda convertirse en un concepto universal presente en el ámbito de la mente. Para ello destaca la división de aquello que es “existente en la mente y existente fuera de la mente”<sup>9</sup>, enfatizando la dualidad, empero, dando el carácter ontológico a la realidad no mental (*esse subiectivum*), mientras que la existencia en la mente corresponde más bien a una conceptualización lógica de lo existente (*esse obiectivum*).

Al destacar las ideas principales de estas tres propuestas, salen a relucir tres cuestiones: la primera es sobre la naturaleza de la mente, la cual no posee las mismas características de los objetos materiales. Esto lleva a la segunda cuestión: si lo mental tiene una naturaleza distinta de lo material ¿tienen entonces existencia propia los objetos mentales?

Por último, la tercera cuestión que arrojan estos planteamientos medievales es si la mente puede verdaderamente prescindir del cuerpo para llevar a cabo sus funciones, no teniendo una vinculación imperativa y pudiendo ser esta contingente.

Con esto se destacan varios niveles que serán de utilidad para el análisis: uno ontológico y otro epistemológico. En el primero, la dualidad alma-cuerpo se extiende al terreno de la realidad donde se reconoce la existencia de fenómenos físicos y fenómenos no-físicos, es decir, de una realidad material y otra ideal. Esto es el nivel ontológico (correspondiendo con la primera y segunda cuestión planteada). El segundo nivel emerge de la interrogante de cómo el alma, i. e. la mente, puede acceder a la realidad sensorial y cómo los acontecimientos físicos pueden tener un origen ideal (correspondiendo con la última cuestión). Esto es lo que se denomina el “problema psicofísico”<sup>10</sup>. En él se reconoce el aspecto epistémico y profundiza en cómo se da la relación entre ciertos elementos como el cuerpo, la mente y la conciencia, pero al mismo tiempo entre los estados físicos y los estados psíquicos, e incluso la vinculación entre los eventos (como eventos fuera de la mente) y las experiencias (como eventos que involucran a la mente)<sup>11</sup>. Estas distintas cuestiones, así como el problema psicofísico, van a ser abordados en el siglo XVI en las obras de René Descartes.

7 Anselm of Canterbury, *Monologion*, en *The Major Works including Monologion, Proslogion and Why God Became Man*, Oxford University Press, Oxford, 2008 [1998], pág. 72.

8 Duns Scotus, John, *De spirituale et immortalitate animae humanae (Opus Oxoniense)*, en *Philosophical Writings*, Hackett Publishing Company, Inc., Indiana, 1987, pág. 153.

9 Ockham, William of, *Ordinatio*, en *Philosophical Writings*, Hackett Publishing Company, Inc., Indiana, 1990, pág. 42.

10 Sturma, Dieter, *Philosophie des Geistes*, Reclam Verlag, Leipzig, 2005, pág. 14.

11 Cfr. Loc. Cit.

## ONTOLOGÍA DUAL EN LA FILOSOFÍA CARTESIANA

Un momento fundamental para la constitución del problema mente-cuerpo desde la perspectiva dualista corresponde a reflexión racionalista presente en las obras de René Descartes (1596-1650). A diferencia de los filósofos anteriores, Descartes “vio con claridad la necesidad de definir el concepto de alma y dar una prueba de la existencia independiente del alma al cuerpo”<sup>12</sup>. Aquí serán retomadas las tres cuestiones que se trataron durante la Edad Media: sobre la naturaleza de la mente, sobre su existencia y si la mente puede prescindir del cuerpo. Para dar respuesta a las mismas el filósofo francés se vale de su duda metódica, con la cual inicia el segundo capítulo de sus *Meditationes de prima philosophia*.

Tras plantear la duda y para dirigir la meditación, Descartes principia su discurso cuestionándose qué es él, lo que lo lleva a una definición tradicional: un ser humano. Pero más que conjeturar nociones imprecisas o confusas (como que somos animales racionales, lo cual implicaría ahondar en estos términos), se encamina en ver aquello que él mismo daba cuenta como propio de sí y que constituía sus características: “Primero me vi a mí mismo con cara, manos, brazos y toda esta máquina hecha de huesos y carne, tal como aparecía en un cadáver, al que me refería como un cuerpo”<sup>13</sup>. Esta mención se perfila como un primer elemento con el que puedo dar cuenta de mi ser y de mi existencia, pues tengo la capacidad de conocer mi corporeidad. ¿Qué es entonces para Descartes el cuerpo?

“Por cuerpo me refiero a cualquier cosa que pueda delimitar con alguna figura; que pueda ser comprendido en cualquier lugar, y llene un espacio de modo que cualquier otro cuerpo quede excluido; que puede ser sentido por el tacto, la vista, el oído, el gusto o el olfato; que puede ser movido de muchas maneras, no por sí mismo, sino por otra cosa con la que se toca y de la que recibe la impresión”<sup>14</sup>.

El reconocimiento del cuerpo y sus características permite a Descartes marcar un límite del primer concepto que parece constituir mi ser. Al definir lo corporal se da cuenta de las barreras que posee en el ámbito ontológico, ya que sus cualidades se corresponden con lo físico y lo material, lo cual entra en relación con el cuerpo a través de su función sensorial. Esto motiva al movimiento y la nutrición, aspectos que destaca el filósofo francés. Pero ¿dónde queda aquí el pensamiento? Esta facultad es posicionada por Descartes en el alma. Sin embargo, aquí debe entenderse el pensamiento no solo como la facultad de intelección (que la neurociencia moderna defendería indubitable como producto del cuerpo), sino aquel ámbito en donde yacen las ideas, los conceptos y los pensamientos en el sentido ontológico, muy al estilo platónico.

A partir de aquí, y pese a que puede decir que es un ser corpóreo, Descartes duda de esta constatación de lo sensorio, pues existen ocasiones en las que lo sensible se manifiesta sin necesidad de un cuerpo. Él pone de ejemplo los sueños, y la imaginación, donde uno puede ver, oler o sentir sin estar en contacto inmediato con el objeto del que se origina esa sensación. Esto devuelve al punto de dubitación y, pese a afirmar que es algo y reconocer que efectivamente está siendo, no puede asegurar que el cuerpo sea un elemento imprescindible de su existencia. Concluyente tras este análisis, Descartes aborda la cuestión medieval de si el cuerpo y la mente deben estar unidos, respondiendo que no es imprescindible esta vinculación.

12 Beckermann, Ansgar, *Das Leib-Seele-Problem. Eine Einführung in die Philosophie des Geistes*, Wilhelm Fink GmbH & Co. Verlags-KG, Paderborn, 2011, pág. 31.

13 Descartes, René, *Méditations métaphysiques. Objections et Réponses*, Flammarion, Paris, 1992, pág. 75.

14 Loc. Cit.

Después de esta reflexión, vuelve a preguntarse qué es él entonces, de lo cual solo puede afirmar que es algo que piensa, dirigiendo de nuevo sus inquietudes al ámbito de lo mental. La desconfianza que el cuerpo le patentiza se refleja en su argumentación, donde, pese al examen que hace sobre lo corpóreo, los resultados no son suficientes para confiar del mismo y, con él, confirmar su propia existencia. En su deseo de afirmar lo verdadero, arguye que la existencia únicamente se prueba en el ámbito mental, es decir, en la acción de pensar: “soy, por tanto, precisamente hablando, sólo una cosa que piensa [*res cogitans*], es decir, una mente, un entendimiento o una razón”<sup>15</sup>. Descartes patentiza la división de la *res cogitans* (mente) y la *res extensa* (cuerpo) y, al asegurar su existencia y probar su desvinculación, está dándole carácter ontológico a la mente.

Es de mencionar que la noción de extensión implica aquello que está fuera de sí, i. e.: “extendido en el espacio, es decir, y definido por propiedades tales como longitud, profundidad, altura, masa, movimiento y ubicación espacial”<sup>16</sup>, lo cual es capaz de ser entendido tal cual por lo cognitivo. Con esto se responde la segunda cuestión, dando un carácter ontológico a lo mental distinto de lo corpóreo, y a la tercera cuestión que en el Medioevo se abordaba, donde, al ver la diferenciación ontológica, se destaca lo distinto de ambas naturalezas. Por tanto, al hablar de la mente, estamos hablando de un ámbito del ser distinto al de lo físico.

El argumento expuesto es conocido como el “argumento metafísico”, el primero de los dos argumentos con el que Descartes da cuenta de la diferenciación entre el cuerpo y el alma<sup>17</sup>. El análisis continúa en la sexta meditación. No está de más recordar aquí la importancia que para Descartes adquiere lo “claro” y “distinto” como un aspecto diferencial que se puede encontrar en lo verdadero. Mientras que lo físico no me presenta estas cualidades para probar la existencia, pudiendo dudar de ello, de algo sí se puede estar seguro con claridad y distinción:

**“Y aunque quizás, o mejor dicho con certeza, como diré más adelante, tengo un cuerpo al que estoy muy unido, sin embargo, porque por un lado tengo una idea clara y distinta de mí mismo, ya que soy sólo una cosa que piensa y no se extiende, y por otro lado tengo una idea distinta del cuerpo, en tanto que es solo una cosa extendida que no piensa, es cierto que yo, es decir mi alma, por la que soy lo que soy, es total y verdaderamente distinta de mi cuerpo, y puede ser o existir sin él”<sup>18</sup>.**

La novedad del argumento cartesiano radica en la diferenciación ontológica, donde, pese a que somos un ser constituido de dos partes, el cuerpo adquiere un papel secundario y se vuelve solo un lugar de habitación para el alma, lo que constituye mi esencia. Pero el argumento cartesiano no se vuelve infalible. Sus contemporáneos así lo mostraron y, entre todas las discusiones, destaca sobremanera la que tuvo con la princesa Elisabeth von der Pfalz (1618-1680), cuya reflexión representa un germen para la discusión de la filosofía de la mente.

<sup>15</sup> *Ibid.*, pág. 77.

<sup>16</sup> Feser, Edward, *Philosophy of Mind. A Short Introduction*, Oneworld Publication, Oxford, 2005, pág. 16.

<sup>17</sup> Cfr. Beckermann, Ansgar, *Op. Cit.*, pág. 31. Más adelante se expondrá el segundo argumento, el filosófico natural.

<sup>18</sup> Descartes, René, *Op. Cit.*, pág. 187-189.

## ELISABETH VON DER PFALZ Y EL PROBLEMA MENTE-CUERPO

La princesa palatina, conocida también como Isabel de Bohemia, fue una intelectual de su época que tuvo contacto con los pensadores más reputados de su tiempo. Destaca el haber sido asidua lectora de los textos cartesianos, llegando a intercambiar correspondencia con el filósofo francés. Son estas misivas las que perpetúan en la historia como los primeros argumentos en contra del dualismo ontológico y la profundización en lo que correspondería con el problema mente-cuerpo. Cobra amplia relevancia el texto escrito el 6 de mayo de 1643 donde, tras leer sus postulados en las *Meditaciones*, plantea una pregunta a Descartes de amplia trascendencia:

“Por favor dígame ¿cómo el alma del ser humano puede determinar los espíritus del cuerpo, para realizar acciones voluntarias (siendo solo una sustancia pensante)?”<sup>19</sup>.

Aquí Elisabeth está yendo más allá de la exposición ontológica dualista, cuestionando la funcionalidad de una



19 Descartes, René, *Correspondance avec Élisabeth de Bohême et Christine de Suède*. Éditions Gallimard, Francia, 2018, pág. 36.



aparente compe-netración de dos naturalezas distintas. Si, como Descartes tanto lo ha afirmado, existe diferenciación entre ambos elementos ¿cómo es que estos pueden funcionar en un ser humano tan de la mano?

El análisis de Elisabeth von der Pfalz destaca cómo el argumento de Descartes falla en intentar dar respuesta a la pregunta, reduciéndose únicamente a la exposición de la dualidad. Sin embargo, si se sigue la línea de Descartes y es el alma el constitutivo nuclear de mi persona, pudiendo con ella dar cuenta de mi ser corporal e influenciarlo (para realizar movimientos, verbigracia), ella reitera su argumento y cuestiona nuevamente cómo el alma llega a tener este tipo de influencia, más allá de su naturaleza, en los cuerpos materiales. Puesto que la respuesta cartesiana no le convence por dudar de lo material, ella indica lo contrario: que le “resultaría más fácil conceder la materia y extensión al alma, que conceder la capacidad de mover un cuerpo y que este sea movido por una cosa inmaterial”<sup>20</sup>. Este argumento representa un cambio de perspectiva a la lógica manejada por el racionalismo dualista y se perfila hacia el

“fiscalismo”<sup>21</sup>. Esta corriente, contraria al dualismo cartesiano, declara que todo puede entenderse y explicarse en términos físicos, lo que lleva a reconocer la realidad material por sobre lo mental, e incluso dudar de elementos que no se pueden explicar en términos abstractos, como el alma y el espíritu.

A este respecto, si la relación entre la mente y el cuerpo es condicionada por el ámbito físico, se ve la imperativa necesidad de una estructura mecánica que ponga en movimiento la realidad del ser humano, que sea capaz de configurar su funcionamiento, ordenando su esencia, y que direcciona los fenómenos del mundo del cuerpo a la mente. Esto, incluso, puede llegar a radicalizarse coligiendo que la mente y todos sus fenómenos son producto exclusivamente de lo físico (lo que se llamaría posteriormente epifenomenalismo<sup>22</sup>).

20 Ibid. pág. 43.

21 Jaegwon Kim, incluso, llega a considerar su argumentación como el primero que postula el fiscalismo, al “fiscalizar la mente”. Kim, Jaegwon, *Mental Causation*, en McLaughlin, B., Beckermann, A. and Walter, S., eds., *The Oxford Handbook of Philosophy of Mind*, Oxford University Press, New York, 2009, pág. 31.

22 El epifenomenalismo es la postura en la filosofía de la mente que considera “que los eventos en el cerebro y el cuerpo producen eventos en la mente, pero que esos eventos mentales al contrario no tienen influencia causal en lo que pasa en el cerebro y el cuerpo”. Feser, Edwar, Op. Cit, pág. 34.

Pese a que la cuestión de Elisabeth vino después de las *Meditaciones*, Descartes había considerado con anterioridad lo que un mecanicismo implicaría. Él infiere que los seres humanos tienen capacidades y características que lo maquina no posee. Esto conforma el “sistema psíquico”<sup>23</sup>, el cual es condicionado por la naturaleza humana y le permiten a esta ser diferenciada de otros organismos que poseen habilidades similares (como los primates, con características biológicas muy parecidas, o las computadoras, con la capacidad de realizar operaciones idénticas a los seres humanos). En este caso, lo que distingue al ser humano y no lo hace ser simplemente una “máquina pensante” corresponde con su “habilidad para hablar y la habilidad para actuar inteligentemente”<sup>24</sup>. Estas dos características constituyen herramientas únicas en la funcionalidad psíquica del ser humano y le permiten razonar sobre distintas ideas y seleccionar cuales compartirá. Al mismo tiempo, en el diálogo con otros seres humanos es capaz de recibir información y responder, siempre de manera racional, a dicha información. Este tipo de conversaciones es imposible en las máquinas<sup>25</sup> y se presenta en los seres humanos exclusivamente por la presencia del alma.

Las ideas expuestas con anterioridad por el filósofo francés corresponden al segundo argumento con el que Descartes da cuenta de la diferenciación entre el cuerpo y el alma: el argumento filosófico natural, el cual argumenta la diferencia entre la funcionalidad mecanicista de ciertos cuerpos en comparación con la capacidad racional del ser humano. Sin embargo, pese al esfuerzo del pensador francés, estas ideas siguen sin explicar la cuestión planteada por Elisabeth von der Pfalz en cómo se da la afectación de un elemento no físico en el ámbito físico. La importancia de la cuestión planteada por la

filósofa radica en que deja ver las faltas de la propuesta dualista y el reduccionismo de la existencia a un ámbito puramente mental, como lo afirma Descartes. Con ello marca el camino que siglos más tarde tratará de resolver el problema mente cuerpo.

La posterior profundización del planteamiento cartesiano sobre el alma y el cuerpo se convertiría en lo que los estudiosos de la filosofía de la mente denominarían el “dualismo de la substancia”. Esta postura propone que “cada ser humano tiene un alma a la par del cuerpo; esta alma es inmaterial, una substancia independiente del cuerpo, que constituye lo propio del ser humano y que puede seguir existiendo sin el cuerpo tras la muerte”<sup>26</sup>. Como se ve, este argumento permite postular distintas interrogantes que funcionarían como ejes posteriores para la filosofía de la mente<sup>27</sup>. La primera cuestión constituye el “argumento de concebibilidad” (conceivability argument), que plantea cómo es posible concebir la mente como una entidad si de ella no se tienen más que nociones abstractas e imprecisas, difícilmente “claras y distintas”. La segunda interrogante corresponde con el “argumento de indivisibilidad” (indivisibility argument), donde se cuestiona sobre los constituyentes de la mente y si esta es divisible o no. La tercera profundizará sobre el “problema de la interacción” (interaction problem), el cual se basa en la propuesta de Elisabeth von der Pfalz, que intenta dar cuenta de la vinculación entre las distintas naturalezas del cuerpo y de la mente y cómo ambas, en continuo y efectivo desempeño, logran establecerse en un solo ente: el ser humano.

23 Beckermann, Ansgar, Op. Cit., pág. 34.

24 *Ibid.*, pág. 35.

25 Recuérdese el contexto cartesiano con un nivel moderno de desarrollo tecnológico en el cual, las máquinas no funcionaban con los algoritmos computacionales que hoy en día permiten a distintos ordenadores responder fluidamente a distintas comandas, siguiendo el hilo de una conversación. Lo que sí es criticable actualmente es que la inteligencia artificial depende de cierto parámetro de programación tener altos niveles de respuesta. En el ser humano esta “programación” (por el momento) no ha sido descubierta, siendo uno de los misterios sin resolver de la mente humana.

26 Beckermann, Ansgar, Op. Cit., pág. 20.

27 Cf. Feser, Edward, Op. Cit.

## CONSIDERACIONES ULTERIORES

**E**n la actualidad, los avances de los ámbitos científicos y la neurociencia posicionan a la filosofía de la mente como una postura que retrotrae a las discusiones que manejan la dualidad alma y cuerpo y que, aun sin soluciones, profundizan en los postulados que se han dado a lo largo de la historia de la filosofía, persiguiendo aun el objetivo de encontrar elementos que puedan dar respuesta a las inquietudes de cómo funciona nuestra mente. No está de más destacar los grandes aportes que se han dado desde épocas primigenias y que se han desarrollado a lo largo de la historia por distintos filósofos, dando notoriedad y validez a una realidad dual que constituye la existencia.

El aporte de Descartes se sustenta en el andamiaje clásico y medieval que, desde Platón, al separar el mundo en dos ámbitos, marcaría el camino posterior de la comprensión epistemológica humana. Descartes, fiel a la tradición, acentúa esta división y la patentiza en el ser humano, destacando la dualidad ontológica en el cuerpo y la mente, empero, argumentando cómo el ser humano está, en esencia, únicamente en lo no corporal. Con esta caracterización, el alma brinda toda la capacidad racional y cognitiva, permitiendo conocer el mundo a través de lo mental. De esta manera, epistemología y ontología emergen de la misma esfera y dan cuenta de lo que en apariencia es absolutamente indudable: que soy un ser pensante.

Si bien la confianza de Descartes en su argumento lo hizo posicionarse como un pensador reputado en su época, no logra más que presentar la dualidad sin dar explicación al meollo del asunto: cómo es que lo corpóreo y lo mental logran interactuar y constituir una misma entidad. Elisabeth von der Pfalz aventajó sobremanera el genio cartesiano y, tal vez adrede, marca la pauta de lo que correspondería el futuro devenir del problema mente-cuerpo, fundamentado en las fragilidades de la propuesta de Descartes. Es de esta forma como el dualismo cartesiano se posiciona como el eje fundamental, no solo para la filosofía moderna, sino también para el problema mente cuerpo y, con ello, la filosofía de la mente posterior y tan relevante hoy en día.

## ***Bibliografía:***

Anselm of Canterbury, *The Major Works including Monologion, Proslogion and Why God Became Man*, Oxford University Press, Oxford, 2008 [1998].

Aristóteles, *Über der Seele. De Anima*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2017.

Beckermann, Ansgar, *Das Leib-Seele-Problem. Eine Einführung in die Philosophie des Geistes*, Wilhelm Fink GmbH & Co. Verlags-KG, Paderborn, 2011.

Descartes, René, *Méditations métaphysiques. Objections et Réponses*, Flammarion, Paris, 1992.

Descartes, René, *Correspondance avec Élisabeth de Bohême et Christine de Suède*. Éditions Gallimard, Francia, 2018.

Duns Scotus, John, *De spirituale et immortalitate animae humana (Opus Oxoniense)*, en *Philosophical Writings*, Hackett Publishing Company, Inc., Indiana, 1987.

Feser, Edward, *Philosophy of Mind. A Short Introduction*, Oneworld Publication, Oxford, 2005.

Kim, Jaegwon, *Mental Causation*, en McLaughlin, B., Beckermann, A. and Walter, S., eds., *The Oxford Handbook of Philosophy of Mind*, Oxford University Press, New York, 2009.

Ockham, William of, *Ordinatio*, en *Philosophical Writings*, Hackett Publishing Company, Inc., Indiana, 1990

Orígenes, *Obras escogidas. Tratado de los principios*. Editorial CLIE, Barcelona, 2018.

Alt, Karin, *Zur Auffassung von Seele und Geist bei Platon, Mittelplatonikern, Plotin*, Hyperboreus, 11, 2015.

Platón, *Phaidon*, en *Platons Werke* (traducido por Friedrich Schleiermacher), Editorial Georg Reimer Verlag, Berlin, 1861.

Platón, *Timaios*, en *Platons Werke* (traducido por Friedrich Schleiermacher), Editorial Georg Reimer Verlag, Berlin, 1861.

Sturma, Dieter, *Philosophie des Geistes*, Reclam Verlag, Leipzig, 2005.

# LA NOVENA SINFONÍA DE BEETHOVEN COMO OBRA DE ARTE BELLA Y SUBLIME, APROXIMACIÓN ANALÍTICA DESDE EL PENSAMIENTO ESTÉTICO DE IMMANUEL KANT

Por: Efraín Estrada Herrera

# RESUMEN

El Siglo XVIII está signado por la Ilustración como un movimiento que tañó en las entrañas intelectuales y culturales del continente europeo. De este ardor no escaparon tres grandes personajes de Alemania como Kant<sup>1</sup>, Schiller<sup>2</sup> y Beethoven<sup>3</sup>. En ellos advertimos: una filosofía dedicada a temas de la más alta teorización, una poesía que ensancha bellamente lo “inverbalizable” de los conceptos, y una música que recoge los ideales de la Revolución Francesa y la música clásica<sup>4</sup>. Buscaremos analizar desde dos obras del pensamiento de Immanuel Kant, cual lazareto, la composición poético-musical de la Novena sinfonía de Beethoven<sup>5</sup>. *La primera, Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime*; la segunda, *Critica del juicio*<sup>6</sup>; ambas serán ayuda y báculo para comprender el genio y el espíritu de dos grandes artistas como Schiller y Beethoven, quienes, gracias al segundo, se funden en la Novena sinfonía como obra de arte bello cuyo Movimiento coral, conocido como la *An die Freude* (Oda a la alegría) es referente de valores y sentimientos universales. La circunspección y la pulcritud del pensamiento kantiano nos aclararán, cómo el juego o “danza” entre la *libertad* de la *imaginación* y la *legalidad del entendimiento*, constituirán la estructura del *juicio* de gusto que nos permitirá contemplar y afirmar la forma *bella* universal de la Novena sinfonía. Finalmente, si esta belleza es sustituida en y por la dignidad humana, como fin en *sí misma*, la *razón práctica* emitirá un juicio universal de bondad *moral* en los fines de esta obra de arte.

## Palabras clave:

- Bello
- Sublime
- Poesía
- Música
- Sinfonía
- Alegría
- Amistad
- Libertad
- Composición
- Imaginación
- Entendimiento
- Agradable
- Placer
- Gusto
- Juicio lógico
- Juicio de gusto
- Moralidad
- Arte
- Espíritu
- Genio
- Universal

---

1 Immanuel Kant, Königsberg-Prusia (1724-1804).

2 Friedrich Schiller, Weimar (1759-1805).

3 Ludwig Van Beethoven, Bonn (1770-1827).

4 Me refiero a los maestros e influencias principales en la música de Beethoven, id est, Salieri, Mozart y Haydn.

5 Declarada Patrimonio de la Humanidad en 2003 por la UNESCO. Actualmente es también himno de la Unión Europea.

6 La primera es su período precrítico y publicada en 1764. La segunda corresponde al período crítico y se publicó en 1790.

# ABSTRACT

The 18th century is marked by the Enlightenment as a movement that played in the intellectual and cultural bowels of the European continent. Three great figures from Germany such as Kant, Schiller and Beethoven did not escape this ardor. In them we notice: a philosophy dedicated to themes of the highest theorization, a poetry that beautifully expands the “unpronounceable” of the concepts, and a music that gathers the ideals of the French Revolution and classical music. We will seek to analyze from two works of the thought of Immanuel Kant, which guides, the poetic-musical composition of Beethoven’s Ninth Symphony. The first, “Observations on the feeling of the beautiful and the sublime”; the second, “Critique of the Judgment”; both will be help and staff to understand, the genius and the spirit of two great artists like Schiller and Beethoven, who, thanks to the second, merge in the Ninth Symphony as a work of beautiful art whose Choral Movement, known as the *An die Freude* (Ode to Joy) is a reference of universal values and feelings. The circumspection and neatness of Kantian Thought will clarify for us, how the game or “dance” between the *freedom* of the *imagination* and the *legality* of the *understanding*, will constitute the structure of the *judgment* of taste that will allow us to contemplate and affirm the *universal beautiful* form of the Ninth Symphony. Finally, if this beauty is substituted in and by human dignity, as an end in itself, the practical reason will issue a *universal judgment of moral goodness* in the aims of this work of art.

**Key words:**

- Beautiful
- Sublime
- Poetry
- Music
- Symphony
- Joy
- Friendship
- Freedom
- Composition
- Imagination
- Understanding
- Pleasant
- Pleasure
- Taste
- Logical judgment
- Judgment of taste
- Morality
- Art
- Spirit
- Genius
- Universal

## LEIT MOTIV DEL PROBLEMA

El leitmotiv de este escrito es un análisis del arte bello en la Novena sinfonía desde el pensamiento de Emmanuel Kant; su obra *Crítica del juicio*<sup>7</sup>, será la *forma* desde la cual procuraré explicar aspectos relacionados con lo *agradable*, lo *bello* y lo *bueno*. En el *plácet* de esta empresa se encuentra así la venia filosófica del gran pensador de Königsberg, ya que él mismo dedicó buena parte de su pensamiento a la reflexión sobre lo bello y lo sublime, al entendimiento de los juicios de gusto, e incluso a la relación de lo bello con la moralidad. Con el latinazo *sapere aude* de la segunda "Epístola de Horacio"<sup>8</sup> usado por el mismo Kant en su escrito "¿Qué es la Ilustración?" parto al análisis de la Novena sinfonía con dos bastiones del pensamiento kantiano; en primer lugar, con la *Crítica del juicio*, y en segundo con las *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime*. En ambas obras está patente la prueba de la cercanía que la filosofía tiene con el arte y el análisis estético. Ya en la época de Kant estaba en boga el neoclasicismo, un movimiento estético-artístico que reverberaba los fundamentos del pensamiento ilustrado que nacían en el seno de la filosofía del siglo XVIII.

Previo a proseguir es importante hacer una pausa preliminar o quizás propedéutica sobre el asunto "composición músico-poética", ya que Ludwig Van Beethoven no es precisamente un poeta, más si un hombre sensible y con la fuerza artística para canalizar en la música sin intereses empíricos, la *finalidad* sin fin de conceptos como *libertad*, *amistad*, *alegría*. Pero es en la inspiración de la poesía, una de las bellas artes, quizás la más apreciada para Kant, que se nos hace llana la

posibilidad de encontrar convergencia entre la filosofía de Kant y la música de Beethoven; y el asunto más que una suposición es un hecho real; con ello me refiero a la existencia del filósofo, dramaturgo, historiador, literato y poeta, Friedrich Schiller<sup>9</sup>, quien con su puño y letra da a luz la Oda alegría (*An die Freude*); obra cercana a los ideales revolucionarios y generadora de un apólogo de la libertad, motivo por el cual podría haber sido además una *Oda a la libertad* (*Ode An die Freiheit*).

Como dato coincidente más que forzado, quisiera resaltar una sintonía de Kant con la *Oda a la alegría*. La sociabilidad para Kant no era un "simple modal", muy por el contrario, tenía en una estima alta la *amistad*, virtud bella que descansaba incluso sobre el mismo amor ya que reclama respeto. En la Oda a la alegría Schiller recita: "Nos dio besos y vino, y un amigo fiel hasta la muerte", y el pensador prusiano desde su libertad interior se decantará por la amistad auténtica. A su vez martillaba su vocación antropológica, el encuentro con el semblante de otros filósofos como Rousseau, quien parece encenderle en otra visión por la humanidad y los derechos; por la sublimidad y belleza del espíritu humano. Así el mismo Kant escribirá sobre el pensamiento del filósofo ginebrino: "Newton vio por vez primera el orden y la regularidad combinados con la mayor sencillez allí donde, antes de venir él, sólo se encontraba el desorden y la desorbitada multiplicidad, y desde entonces recorren los cometas una trayectoria geométrica; Rousseau descubrió por vez primera, entre la variedad de las formas humanas, la naturaleza profundamente escondida del hombre y la ley oculta por virtud de la cual queda justificada la providencia de acuerdo a sus observaciones"<sup>10</sup>.

7 *Kritik der Urteilskraft*, publicada en 1990.

8 *Dimidium facti, qui coepit, habet: sapere aude...* ("Quien ha comenzado, ya ha hecho la mitad: atrévete a saber, empieza"), "Epistularum liber primus" II, 40 en The Latin Library.

9 Friedrich Schiller (1759-1805). Reconocido como una de las principales figuras del clasicismo de Weimar. Es a su vez contemporáneo de Emmanuel Kant. En 1786 se publicó su *Ain Die Freude*, Oda a la alegría.

10 KANT Immanuel, *Observaciones sobre el sentimiento...*, o.c., p.XX

Kant en sus *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime* manifiesta su esperanza y optimismo por la humanidad soslayando incluso su disposición intelectual e investigadora:

**“Siento una gran sed de conocimientos y la inquietud afanosa de seguir adelante, y cualquier progreso produce en mí una profunda satisfacción. Hubo un tiempo en que creía que todo esto podía constituir el honor de la humanidad y en el que despreciaba a la plebe ignorante, pero Rousseau me ha sacado de mi error: aquella ilusoria superioridad ha desaparecido; he aprendido a respetar al ser humano, y me consideraría mucho más inútil que el más humilde trabajador si no creyera que los esfuerzos del pensamiento pueden dar un valor a los demás seres humanos y contribuir a restaurar los derechos de la humanidad”<sup>11</sup>.**



---

11 Cf. *Ibidem*, pp. XX-XXI.

En el fragmento anterior considero que existe el salvoconducto para abordar el tema de *la belleza y el arte bello*; allende un criticismo, la biografía de Kant y su contexto histórico-social manifiestan una sensibilidad que tiene dimensiones éticas y sociales, como también lo lograrán la música de Beethoven y la poesía de Schiller en la Novena sinfonía. En su obra *Observaciones...* Kant parece enseñarnos disposiciones prácticas y naturales de la humanidad que demuestran esto. Lo bello y lo sublime son ingredientes connaturales e inherentes de la moral y la vida social del hombre, es decir, no podría hablarse de sociabilidad humana con una actitud que excluyese la capacidad de contemplar lo bello de manera universal. Y en relación con esto la Novena sinfonía es una obra de arte, no en ella misma, sino en la humanidad que hace un ejercicio catártico y liberador desde el drama poético que conmueve, que exige respeto por la humanidad.

En el canto poético del cuarto movimiento se hace posible lo que Kant afirma cuando se refiere al principio básico que rige una vida de virtud: "la verdadera virtud sólo puede basarse en principios tales que, entre más generales sean, más sublime y noble la harán. Estos principios no son reglas especulativas, sino la conciencia de un sentimiento que vive en todo corazón humano y que se extiende mucho más allá de las causas particulares de la compasión y la complacencia. Creo englobar todo su contenido diciendo que es *el sentimiento de la belleza y la dignidad de la naturaleza humana*. Lo primero es un fundamento de la benevolencia universal, lo segundo del respeto universal; y si este sentimiento alcanzara la más alta perfección en algún corazón humano, ese hombre se amaría y se estimaría a sí mismo, pero sólo en la medida en que es uno de todos aquellos a los cuales se extiende su vasto y noble sentimiento"<sup>12</sup>.

Estimo que este fragmento es propicio para acercarse a la conciencia de *sentimientos* que vive la humanidad ante la magnificencia de la Novena sinfonía, ya que la obra de arte sobrecoge la debilidad de nuestra naturaleza e incluso la poquedad moral que puede alcanzar la "mayor parte de corazones". Y considerando esto, Beethoven incluye gracias a Schiller la presencia de la providencia en el fragmento: "...sobre la bóveda estrellada debe habitar un Padre amoroso...", y luego continúa, "**¿No presentes, oh mundo, a tu Creador?**".

Haciendo énfasis en esta última reflexión, que suma el *pensamiento estético* Kantiano con la fuerza *artística bella* de la Novena sinfonía, recorro a un ejemplo, quizás utilitario por fines explicativos. Me referiré a un país que por historia y geografía es ajeno a la cultura occidental, hablo de Japón, un país donde la Novena sinfonía es un hito universal más que cultural, en otras palabras, no es moda. Los habitantes de la "Tierra del Sol naciente" han nombrado a la Oda a la alegría "Daiku", que significa "La grande". La adoración que los japoneses sienten por "Daiku" es única y no tiene parangón en el mundo. La magnificencia de la pieza llegó a tal punto que reúne en Osaka a diez mil cantantes aficionados que hacen los coros en el cuarto movimiento. No obstante, el asunto va más allá y lo encontramos en la dignidad universal de la naturaleza humana que recoge esta composición artística. Desde la filosofía de Kant podría hacerse un acercamiento al ejemplo japonés para entender el arquetipo de virtud que los mueve a la realización del "Daiku". Más allá de la compasión y la complacencia que podrían superar el burdo sentimiento de egoísmo humano, debe haber una virtud que descansa sobre principios, una virtud genuina, que supere el simple encanto y sea "sublime y digna de respeto", que contenga un sentimiento de placer inmediato en las acciones bondadosas y benevolentes<sup>13</sup>.

<sup>12</sup> KANT Immanuel, *Observaciones sobre el sentimiento...*, o.c., p.15.

<sup>13</sup> Cfr. *Idem*, p.16.

Kant escribirá algo que probablemente explicaría lo que motivaría los “Daikus”: “El hombre de buen corazón, sin tener otro interés y por espontánea complacencia, los tratará a ustedes pacífica y cortésmente y sentirá una compasión sincera ante las miserias de otro”<sup>14</sup>; o bien en palabras poéticas de Schiller sublimemente musicalizadas por Beethoven: “Todos beben de alegría en el seno de la Naturaleza. Los buenos, los malos, siguen su camino de rosas”<sup>15</sup>.”

La Novena es un *todo sustancial* donde la heteronomía entre la poesía y la música dan razón de la causa, naturaleza y finalidad de la obra. Este *todo* fluye como río en la vida de un artista, quien desde su condición existencial y temperamental (por no decir psicoantropológica), no podría sentir la profundidad de la belleza y la dignidad, si su semblante estuviera afinado con el diapasón de la frivolidad que está a flor de piel en las alegrías pasajeras e inconstancia. Kant explicaría esta vivencia, afirmando que la belleza y la dignidad de la naturaleza humana son sentimientos profundos que requieren actitud y fortaleza de ánimo, para referir todas las acciones a este sentimiento. Esta postura (de actitud y fortaleza) se “aproxima a la melancolía, sentimiento suave y noble, en tanto que se funda sobre el temor que sufre un alma limitada cuando, llena de un gran propósito, ve los peligros que debe vencer y tiene ante los ojos la difícil pero gran victoria de superarse a sí misma”<sup>16</sup>. Con esta cita no afirmo que Kant esté haciendo un análisis psicológico de la personalidad o carácter de Beethoven, allende alude a la melancolía como temperamento que armoniza con la genuina virtud. Es una fortuna para los fines de este artículo encontrar esta similitud entre el análisis de temperamentos realizado por Kant y el temperamento de Beethoven, cuyo temperamento puede

ser conceptualizado como melancólico. En su escrito, *Observaciones...*, Kant define este temperamento como *finsterer schwermut härrmt* (afrenta melancólica sombría), y la vive “aquel cuyo sentimiento cae en lo melancólico...”, y luego sigue, “no se llama así (melancólico) porque privándose de los goces de la vida, se consume en una sombría melancolía, sino porque sus sentimientos, intensificados más allá de cierto grado o dirigidos por determinadas causas hacia una dirección errónea, acabarían más fácilmente en esta melancolía que en otro estado de ánimo. Este temperamento (melancólico) tiene principalmente *sensibilidad para lo sublime*”<sup>17</sup>, como considero lo tiene el temperamento del Genio de Bonn. La carta o testamento de Heiligenstadt<sup>18</sup> guarda un hermoso paralelismo, con la bien construida definición que hace Kant alrededor de la melancolía y la inédita armonía que guarda esta con la sensibilidad estética del hombre. Veamos algunos fragmentos para luego reflexionarlos desde las Observaciones sobre lo bello y lo sublime:

**“Oh, hombres, que pensáis o decís que soy malévol, obcecado o misantrópico, que poco me comprendéis”.**

**“Ah, ¿cómo podría aceptar una enfermedad en el único de los sentidos que, en mi caso, debe ser más perfecto que los otros...? Oh, no puedo hacerlo, y por ello os pido que me perdonéis cuando veis que me retiro”.**

**“Incidentes como esos me llevan a la desesperación; un poco más y habría puesto fin a mi vida. Solo mi arte me ha detenido. Oh, me parecía imposible dejar este mundo antes de haber creado todo aquello que soy capaz de crear”.**

**“Divinidad, tú ves mi alma más recóndita, tú sabes que en ella mora el amor por la humanidad y el deseo de hacer el bien”.**

<sup>14</sup> *Ibidem*

<sup>15</sup> Fragmento de la *An die Freude*, Oda a la alegría de Schiller.

<sup>16</sup> KANT Immanuel, *Observaciones...*, o.c., p.18

<sup>17</sup> *Idem*, p.19.

<sup>18</sup> Escrita por Beethoven a sus hermanos manifestándoles la tristeza y melancolía que le provocaba la sordera diagnosticada.

Estos fragmentos fueron definidos por el historiador británico de música clásica, Philip Down, como apología *pro vita sua*, “una defensa de su existencia no solo destinada a sus hermanos, sino también a la humanidad, como su música”. Según el pensamiento Kantiano, podríamos afirmar que esta melancolía provoca que Beethoven someta sus sentimientos a principios, dígase el amor por la humanidad y el deseo de hacer el bien, ambos unidos constituyen el núcleo del mensaje de la Novena sinfonía. La cúspide comparativa o analogía de los fragmentos de la carta del Genio de Bonn con el pensamiento Kantiano se podría alcanzar con un fragmento<sup>19</sup> en el que el filósofo prusiano cita al poeta cómico latino, Publio Terencio en una de sus comedias: “Tengo que auxiliar a este hombre porque sufre; no porque sea mi amigo o mi conocido ni porque lo considere capaz de agradecérmelo algún día. No es el momento de sutílizar y detenerse en preguntas: ¿es un ser humano y lo que afecta a un ser humano también me concierne a mí”? “Entonces su proceder se apoya sobre el fundamento más elevado de la benevolencia que existe en la naturaleza humana y es sublime en grado sumo, tanto por su invariabilidad como por la universalidad de su aplicación”<sup>20</sup>.

---

19 Tácitamente el fragmento emana el amor por la humanidad y el deseo de hacer al bien.  
20 *Idem*, p.20.

## BELLEZA Y SUBLIMIDAD EN LA NOVENA: LA HUMANIDAD

Lo anterior dará pie para entender desde el pensamiento Kantiano el contenido moral de la Novena sinfonía. El filósofo de Königsberg dirá que no es viable concebir una razón ajena a los sentimientos, que el conocimiento está emotivamente condicionado, y que los afectos influyen en las acciones. Esto se sistematiza de manera brillante en su obra *Crítica de la razón práctica*<sup>21</sup>, donde se analiza magistralmente la reflexión sobre la ética. El propósito de esta mención es explicar cómo el ser humano puede ser movido por el sentimiento de respeto a la ley, es decir por el deber. De aquí se discurre que este deber como motivo determinante del obrar, nos facultará para distinguir que todo ser humano es un fin en sí mismo, que no podemos instrumentalizarle o ponerle precio ya que tiene dignidad. La presencia de este imperativo es a todas luces patente en la Novena sinfonía, y como “apoyatura” del asunto se mencionan algunos de sus alcances y nombramientos, a saber: declarada desde 2003 Patrimonio de la Humanidad.

Desde el pensamiento de Kant se puede entender finalmente que la Novena sinfonía motiva acciones morales, donde la voluntad se hincha por el anhelo de libertad, fraternidad, amistad y alegría, es decir suscita en la humanidad (de todas las edades, razas, tiempos y culturas) la contemplación del ser del hombre como fin en sí mismo y de la ley moral con su terrible majestad<sup>22</sup>. Lo que aflora en el que escucha la Novena sinfonía, no es simplemente un agradable entretenimiento; muy distante

de eso, Ella nos suscita en el espíritu el sentimiento de algo sublime, bello y sagrado. Sin embargo, allende de que estos sentimientos nos conmuevan, hace falta indagar si los mismos pueden extractar una especie de *sancta sanctorum* de los sentimientos, el mayor e ideal de los sentimientos, uno que más allá de condicionar nuestras decisiones y orientar nuestra existencia pueda sobrepasar y exceder los mecanismos naturales-biológicos. Es aquí donde se manifestarían para Kant los sentimientos de lo *bello* y lo *sublime*: “categorías típicas, expresivas y denotativas de la trascendencia humana”<sup>23</sup>.

Lo *sublime* y lo *bello* contienen, abrazan y dan sentido a los sentimientos que conviven en el seno de la Novena sinfonía, me refiero al amor por la humanidad y la libertad. En ambos esta la esencia del respeto en sentido kantiano, es decir, el respeto como “sentimiento de la inadecuación de nuestra facultad para alcanzar lo que es para nosotros ley”. Por ello la humanidad siente *respeto* por la Novena sinfonía. Cuando la respetamos, no estamos respetando la composición musical en sí, sino la *idea de la humanidad en nuestro sujeto*. Ahora bien, surge la pregunta sobre la distinción entre el sentimiento de lo bello y el de lo sublime ya que, según Kant, a pesar de que ambos tienen relación con las facultades del sujeto, no son lo mismo. Considero pertinente plantear dos posibles vertientes de contemplación en la Novena sinfonía; por un lado lo bello, que para Kant engendra un plácido deleite. Llamaría desde mi perspectiva a este deleite plácido, una contemplación no-plena de la Novena, ya que quedaría limitada al sentimiento de seguridad o confianza que podemos poner en nuestras facultades cognoscitivas y la conciencia que tenemos de que están en conformidad con el mundo externo.

21 Publicada por primera vez en 1788. *Kritik der praktischen Vernunft*

22 Cfr. KANT Inmanuel, *Observaciones...*, o.c., p.LII, estudio preliminar.

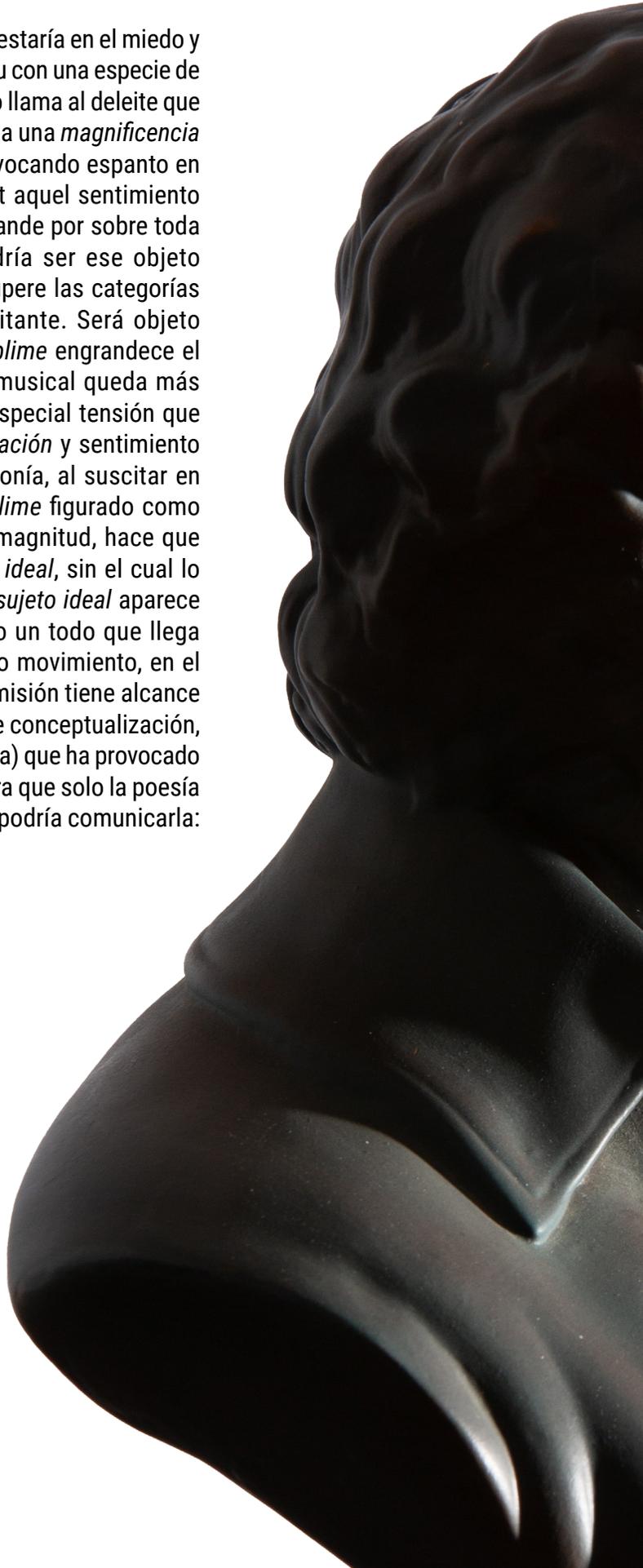
23 *Idem*, p.LVI

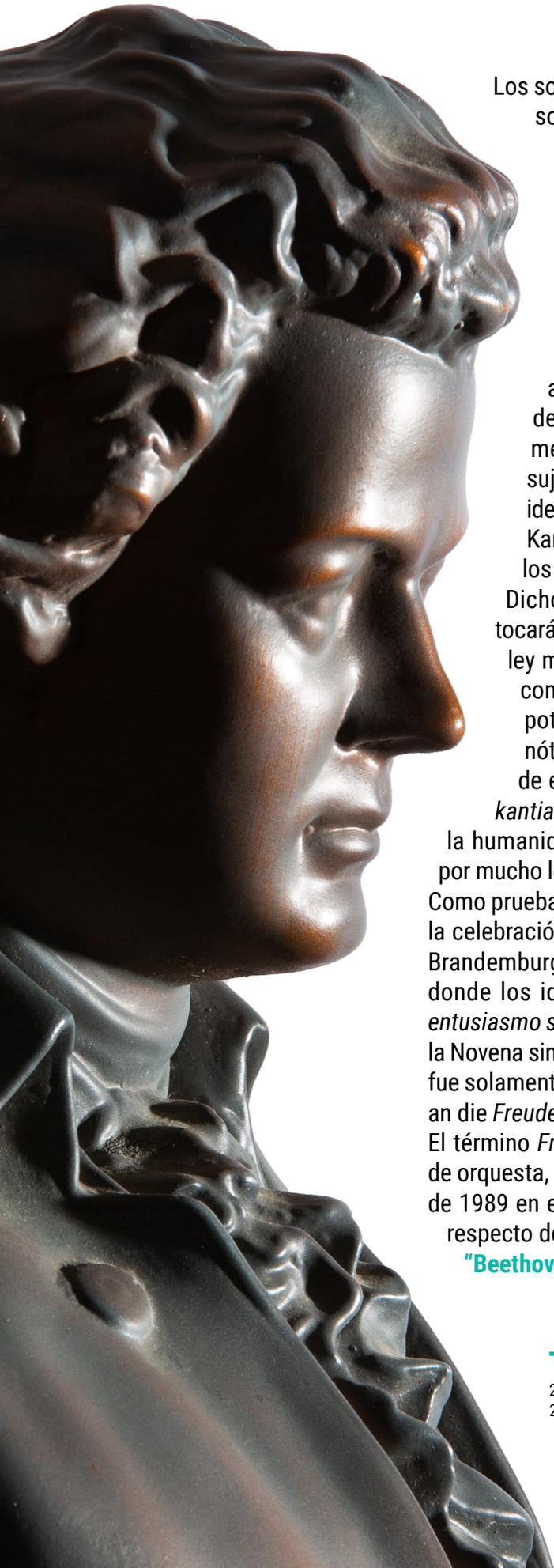
La siguiente vertiente de contemplación estaría en el miedo y terror que sobrecogen y afectan al espíritu con una especie de *voz de temor*. Es aquí donde la Novena no llama al deleite que provoca lo bello, sino a lo *sublime*, o sea a una *magnificencia* y una *magnanimidad* que subyugan provocando espanto en el espíritu. Y si lo *sublime* es para Kant aquel sentimiento que agujereja en nosotros un objeto grande por sobre toda comparación; la Novena sinfonía podría ser ese objeto grande, siempre y cuando el espíritu supere las categorías de lo sencillamente agradable o deleitante. Será objeto grande, ya que en la vertiente de lo *sublime* engrandece el espíritu debido a que la composición musical queda más que superada y es sustituida por una especial tensión que podría dar cuenta de un *anhelo de elevación* y sentimiento de impotencia. Por ello la Novena sinfonía, al suscitar en esta vertiente el sentimiento de lo *sublime* figurado como percepción de excelente intensidad o magnitud, hace que mane y se alce en el hombre un *sujeto ideal*, sin el cual lo *sublime* adolecería de resonancia. Ese *sujeto ideal* aparece en la Novena sinfonía expresado como un todo que llega a lo *majestuoso e cantábile* en el cuarto movimiento, en el que la humanidad es enaltecida. La permisión tiene alcance únicamente de nombramiento más no de conceptualización, ya que la forma del objeto bello (la Novena) que ha provocado esta *sublimidad* se expande de tal manera que solo la poesía de Schiller musicalizada por Beethoven podría comunicarla:

**Besos, vides, fiel amigo  
Hasta el morir nos dio;  
el deleite, a los gusanos;  
y al querube, un gran Dios.  
Cual los soles en su vía  
magna, juntos! Oh! Marchad!  
Y como héroes disfrutad  
dicha triunfos y felicidad!** <sup>24</sup>

---

<sup>24</sup> Fragmento de la Oda a la alegría escrita por Friedrich Schiller.





Los sonidos de los instrumentos y las voces como tal son objeto de nuestros sentidos y seguramente provocarán un *sentimiento bello* de deleitación y agrado, mas no nos serán suficientes para arrogarnos un *sentimiento sublime*, y esto por el simple dato de que lo *sublime* no puede ser “encarcelado” por forma sensible alguna. Siguiendo la senda filosófica kantiana, debe afirmarse con propiedad que lo sublime, en el hecho de ser sencillamente concebido, es ya argumento y muestra de una licencia o facultad del ánimo del sujeto que trasciende el ámbito y medida de los sentidos; *id est* una facultad del sujeto que sea ella misma *suprasensible*<sup>25</sup>. Estos ideales exigen a todas luces una osadía ética según Kant, y en el sujeto requerirán el ánimo para vencer los impedimentos, manifestando su preeminencia. Dicho de manera llana, *el bien moral es sublime* y tocará la disposición de ánimo del sujeto; por tanto, la ley moral desde la perspectiva kantiana se revelará como principios de la vida humana que tienen la potencia de determinarnos a un actuar bueno. Y nótese que no basta la conceptualización teórica de esos ideales; hago hincapié en ese *entusiasmo kantiano* que es en sí mismo *sublime* y que eyecta a la humanidad con una fuerza arrolladora que sobrepasa por mucho los impulsos provocados por el deleite sensible. Como prueba de esta fuerza arrolladora, quisiera mencionar la celebración del 31 de diciembre de 1989 en la Puerta de Brandemburgo con motivo de la caída del Muro de Berlín, donde los ideales mencionados fueron vividos por este *entusiasmo sublime* que fue recogido con magnificencia por la Novena sinfonía, que además fue renombrada, o sea, ya no fue solamente *Ode an die Freude* (Oda a la Alegría), sino *Ode an die Freude und Freinheit* (Oda a la Alegría y la Libertad)<sup>26</sup>. El término *Freiheit* fue incluido por el reconocido director de orquesta, Leonard Bernstein en el concierto de diciembre de 1989 en el teatro *Konzerthaus* de Berlín, quien afirmaba respecto de esta modificación:

**“Beethoven ha dado su bendición”<sup>27</sup>.**

25 Cfr. KANT Immanuel, *Crítica del juicio*, o.c., p.257

26 El director de orquesta, Leonard Bernstein agregó la palabra libertad (*Freiheit*), pues creía que la fraternidad solo se puede suscitar en la libertad y a “Beethoven no le hubiera importado”.

27 Si el lector desea documentarse más sobre ese asunto recomiendo ver el documental “Oda a la alegría y la libertad. La caída del Muro de Berlín” de Beate Schubert. El mismo está disponible en YouTube.

## LA ANALÍTICA DE LO BELLO: LO AGRADABLE, LO BELLO Y LO BUENO

Para entender la analítica de lo bello es necesario ir a la *Crítica del juicio*<sup>28</sup> como cantera referencial de ideas. Con esta obra el pensador de Königsberg parece pontificar entre la *Crítica de la razón pura*<sup>29</sup> y la *Crítica de la razón práctica*<sup>30</sup>. Ahora bien, lo que Kant buscará en la *Crítica del juicio* será determinar los principios a priori del sentimiento de placer o bien su contrario, o sea el sentimiento de displacer. Para entender la relación de las obras del criticismo kantiano en relación con la analítica de lo bello, considero oportuno decir que para la época de Kant ya había una considerable y extensa reflexión sobre los conceptos arte, belleza y estética.

Para Kant el intento de reducir la consideración crítica de lo bello a principios eminentemente racionales era algo infecundo, ya que las reglas o criterios se reducirían a lo empírico, por ende, mencionaba Kant, no podrían ser provechosos y oportunos para establecer leyes a priori por las que tendría que conducirse nuestro juicio de gusto. La propuesta de Kant se dirige hacia el uso de la estética como término referido a un marco formal o doctrinal que fundamentase una auténtica ciencia, que en este caso sería la ciencia de la percepción. Así Kant afirmará, “no hay ciencia de lo bello, sino sólo crítica, ni ciencia bella, sino sólo arte bello”<sup>31</sup>; y esto, sin pretender calificar a Kant, tiene sentido ya que para que hubiera ciencia de lo bello deberíamos de ser capaces de resolver con argumento científicos, si algo o un objeto debe ser calificado como bello o no-bello.

La crítica de la facultad estética en su contenido (especialmente el referido a lo bello), nos requiere identificar algunas diferencias que el filósofo de Königsberg señala entre lo agradable, lo bueno y lo bello. Si empezamos por lo agradable, veremos que el juicio que aparece cuando un individuo menciona que “algo le resulta agradable”, será en el pensamiento de Kant un juicio de carácter particular, un juicio que parte de un sentimiento íntimo o privado, por ende, sería un género de juicio que no podríamos postular como juicio válido para todos (una especie de universalidad). Como ejemplo ilustrativo y en referencia a la Novena sinfonía, sería como que alguien dijese que la ejecución de las primeras notas de los violines en el tercer movimiento<sup>32</sup> “es agradable”. Para Kant si alguien exterioriza este juicio, debería pronunciar mejor, que la ejecución mencionada del tercer movimiento “le es agradable”, pues su juicio se limitaría a una opinión particular. Esta opinión particular poco tendría de universal.

Pero si hablamos de lo bello la perspectiva es distinta. Para Kant es absurdo que alguien dijera “estas notas de la Novena a ‘a mí’ me parecen bellas”, pues el juicio sobre lo bello, que es un juicio de gusto trae consigo una cualidad estética de universalidad, “es decir, de validez para todos, cualidad que no se encuentra en el juicio sobre lo agradable”<sup>33</sup>. Esta vinculación de la universalidad con lo bello no es sencilla, ya que en la actualidad hay muchas consideraciones que relativizan lo bello. En el primer libro de la *Crítica del juicio*, que está enfocado en la analítica de lo bello, si alguien “pretende que algo es bello, atribuye a los demás ese mismo placer; no juzga solo para sí, sino para todos los demás”<sup>34</sup>. Es así como podemos ya aproximarnos a las diferencias entre los dos tipos de juicios estéticos, es decir, los juicios empíricos (juicios del sentido o estéticos materiales) y los juicios puros. Los primeros, “son los que predicán de un objeto, o de su modo de representación, si es grato o no”. Un ejemplo de este tipo de juicio podría ser la mención que hicimos de la expresión de alguien que dice, “la ejecución

28 Publicada por primera vez en 1790.

29 Publicada en 1781

30 La cual vio la luz en 1788

31 KANT Immanuel, *Crítica del juicio*, o.c., p.156.

32 Adagio molto e cantabile.

33 *Idem*, p.56.

34 *Idem*, p.54.

del tercer movimiento de la Novena me parece agradable". Luego vienen los juicios estéticos puros<sup>35</sup>, que son los que realizamos cuando se dice que un objeto es bello, o bien que no lo es. A los mismos Kant se referirá como "los únicos juicios de gusto genuinos"<sup>36</sup>. Al contrario de los juicios de gusto empíricos, estos juicios (estéticos puros) llevarían implícitamente una apreciación de validez universal.

Después de hablar de los juicios empíricos y los juicios estéticos puros es crucial aclarar las diferencias que para Kant existen entre estos juicios y los juicios sobre lo bueno, ya que estos serían en la filosofía kantiana, distintos a los juicios ya descritos. En su explicación sobre este asunto, Kant nos dirá que "lo bueno se representa sólo mediante un concepto como objeto de un placer general, cosa que no ocurre con lo agradable ni con lo bello"<sup>37</sup>, esto tendería como se explicó anteriormente a lo sublime. Y es precisamente este punto donde la doble vertiente de contemplación de la Novena sinfonía puede abordarse. Es decir, se reconoce, desde los juicios estéticos puros como objeto artístico bello, sin embargo, desde los juicios sobre lo bueno se catapulta hacia la esfera de lo sublime, ya que el "objeto de arte bello" es sustituido por la humanidad universal (ideal de hombre) que, más allá de un intelectualismo ensancha esas virtudes buenas que hacen de la sublimidad una bondad moral. Y es que, en un juicio sobre lo bueno, partimos del placer que produce la representación de la utilidad del objeto, es decir, no nos estaríamos basando en un placer en sí del objeto, tampoco por la forma del mismo. En esa perspectiva, los juicios sobre lo bueno tendrían una universalidad, pero la misma sería una universalidad lógica, no estética (que se encuentra en el contexto de los juicios de gusto o bien sobre lo bello). Este párrafo me es muy útil para explicar la aproximación a la Novena sinfonía, que como composición músico-poética nos puede llevar a un placer universal, sin embargo, entendiendo las motivaciones de

Beethoven y su inspiración en los ideales de la Revolución Francesa, no podemos negar que, incluso la Oda a la alegría de Schiller, se integra armónicamente a la finalidad lógica de la Sinfonía, ya que esta pretende resaltar como finalidad, más allá de la contemplación de la Sinfonía como objeto bello, la contemplación de la humanidad, que en su buena voluntad busca la fraternidad, la amistad, la alegría y la libertad.

Un juicio estético puro estará basado en el placer por la forma del objeto, es decir sin contemplársele adecuado a otro u otros conceptos. La base de este tipo de juicios no tiene que ver necesariamente con lo que agrada a la sensación, sino lo que gusta por su forma; sería así como el juicio de lo bello tendría una finalidad formal, o bien una finalidad sin fin. Esta "finalidad sin fin", es esencialmente estética, es decir formal, ya que el juicio de gusto es ajeno a todo interés; y este asunto tiene una distinción y autenticidad muy profunda en Beethoven, ya que como sabemos compuso la Novena sinfonía estando sordo<sup>38</sup>, y al parecer en uno de sus oídos lo que persistía era una serie de acufenos<sup>39</sup>; quizás Beethoven tenía entre veintisiete y veintiocho años cuando empezaron los problemas de sordera (cerca de 1798). El mal fue degenerando hasta que aproximadamente cayó en una profunda tristeza que le llevó en 1802 a caer en un estilo de vida triste y solitario. Esta pequeña remembranza biográfica nos lleva a una conclusión sencilla; cuando Beethoven compuso la Novena Sinfonía estaba completamente sordo, y entonces nos preguntamos, ¿cómo era que contemplaba lo que componía?, El asunto o réplica no es simple, ya que los que han oído la Novena sinfonía saben algo sobre la complejidad de la misma, ya que además de haber incluido nuevos instrumentos, requería de la voz humana en el último movimiento. Es así como la Novena se convierte en algo más monumental para la humanidad, ya que el órgano que le es afín al músico para componer no funciona en este caso, o se ha desnaturalizado.

35 En ocasiones Kant mencionará a este tipo de juicios como juicios formales.

36 *Idem*, p.54

37 *Idem*, p.55

38 La sordera se había empezado a manifestar antes de los treinta años.

39 Sonidos o silbidos que se escuchan en uno de los oídos sin la existencia de una fuente externa que los provoque.

## EL JUICIO DE GUSTO COMO AJENO A TODO INTERÉS

La nota más importante de los juicios de gusto es que el placer que los causa es “ajeno a todo interés”<sup>40</sup>. Con esto Kant se refiere al interés como el placer que asociamos a la representación de la existencia de un objeto. En un *juicio de gusto*, todo interés lo corrompe y le arrebató su imparcialidad y rectitud. Esto ocurriría si pretendiésemos un juicio de gusto acerca de la Novena simplemente porque tenemos una admiración muy particular por Beethoven como individuo, esto para Kant sería imposible. Sería en esta línea deleznable, para el caso del arte, pensar que podemos dar una utilidad con atavismos a intereses particulares, políticos, o bien ideológicos, a una obra como la Novena sinfonía<sup>41</sup>. “Para hacer de juez en cosas de gusto, se requiere no tener la menor preocupación por la existencia de la cosa, antes bien que nos sintamos perfectamente indiferentes a este respecto”<sup>42</sup>. De esta manera, el *juicio de gusto* es meramente contemplativo, es un juicio que, indiferente con respecto a la existencia del objeto, confronta solo su cualidad con el sentimiento de agrado o desagrado que nos produce.

El que juzga lo bello “no puede descubrir como motivo de su placer ninguna condición privada a la que solo su sujeto se adhiera y, en consecuencia, tiene que considerarlo fundado en lo que él puede presuponer también en cualquier otra persona; por consiguiente, debe creer que tiene motivo para atribuir a todos un placer semejante”<sup>43</sup>. Esta belleza experimentada en el placer encontrado en la

Novena sinfonía podría ser inquirido en los juicios que de la misma tienen los grandes directores de orquesta, y en los cuales se percibe la superación de las inclinaciones particulares y los prejuicios. Como ejemplo comparto el mensaje del director Gustavo Dudamel: **“El profundo mensaje poético, humano y artístico de esta pieza es mucho más poderoso ahora que cuando la escribió Beethoven”, “...su mensaje universalista tiene mucho más poder ahora”. El término “universalista” tiene mucho sentido en esta estructura de lo bello que Kant nos explica y escribe: “por consiguiente, el juicio de gusto (...) tiene que implicar una pretensión de validez para todos (...) necesita llevar asociada a él una pretensión a universalidad subjetiva”<sup>44</sup>.**

Ante este posicionamiento Kantiano respecto de la belleza y el *juicio estético* aparece el escritor de la Oda a la alegría, Friedrich Schiller, quien secunda la postura de Kant. Me refiero a que negará toda relación entre la pasión sensible y lo bello, afirmando en su texto filosófico *Kallias Briefe* de 1793, que un arte apasionado, es un contrasentido.

Después de lo avanzado puede ser el momento para señalar las notas fundamentales que Kant atribuye a los *juicios de gusto* o *juicios de lo bello*. Como primera nota habremos de señalar que, “el juicio de gusto determina su objeto con respecto al placer (como belleza) y aspira al asentimiento de todos, como si fuese objetivo”, aspira a una validez universal. La segunda característica nos señala que, “el juicio de gusto no es en modo alguno determinable por argumento”. Así, el que no encuentra bella una pieza musical, un poema, una vista bella, o un edificio, no dará íntimamente su aplauso ante la coacción de cientos de opiniones que lo ensalcen, o sea, el aplauso

40 Idem, p.46.

41 De hecho, este tipo de intereses particulares han ocurrido con la Novena. Personajes como Hitler y Mussolini la usaron para sus intereses políticos. También ocurrió cuando una nación pro-apartheid, como Rodesia la usó como inspiración de la música de su himno nacional. En estos casos, y con este tipo de intereses particulares es imposible que se pueda emitir un juicio de gusto bello.

42 Ibidem.

43 Idem, p.53.

44 Idem, pp. 53-54.

de los demás no nos da ninguna prueba válida para juzgar la belleza. Entonces no existe ningún argumento empírico para imponer el *juicio de gusto a nadie*, dado que el juicio de gusto se genera totalmente como un juicio singular de objeto y no puede ser sometido a reglas o consideraciones *a priori* que no tengan relación directa con la experiencia directa del objeto.

Kant proyecta en su *Crítica del juicio* dos tipos de belleza, la *pulchritudo vaga*<sup>45</sup> y la *pulchritudo adhaerens*.

La segunda, será llamada “meramente adherente (*pulchritudo adhaerens*)” e implica un concepto; además presupone la perfección del objeto bajo ese concepto. Esta belleza dice Kant implica o incluye objetos que se hayan bajo el concepto de un fin especial, esto podría ser un palacio o una iglesia; es decir, la *pulchritudo adhaerens*, “presupone un concepto del fin al que está destinado, de lo que la cosa debe ser, y por ende un concepto de su perfección, siendo, por consiguiente, belleza adherente”<sup>46</sup>. En este caso, podemos hacer un análisis de la Novena sinfonía desde este concepto de *pulchritudo adherens*, puesto que la misma tiene un “fin especial” que se puede considerar dentro de la sublimidad de lo bueno moralmente hablando. O escrito de otra forma, la Novena sinfonía sería una especie de unión de lo bello con lo bueno. No sólo es bella en su forma sino también es buena en su fin, es bella y sublime. Análogamente me atrevo a afirmar esto respecto de la Novena sinfonía, que es una composición musical con texto, una *pulchritudo adhaerens*, ya que la inclusión poética en el Cuarto movimiento (coral) le genera una heteronomía hacia su bien moral (como finalidad o teleología).

---

45 No se aborda en este artículo, sin embargo, se recomienda al lector documentarse acerca de la misma en la obra *Crítica del juicio*. La misma podría ejemplificarse con los objetos de la naturaleza a los cuales llamamos bellos, como una flor.

46 *Idem*, pp.71-72

## JUICIOS LÓGICOS Y JUICIOS DE GUSTO

Para facilitar la comprensión de estos juicios en la *analítica* de lo bello, y la relación que tienen con el *leit motiv* de este escrito, es pertinente hacer ver las características que Kant formaliza, entre los *juicios lógicos* que se proyectan al conocimiento de su objeto y los *juicios de gusto*. En su opinión, un *juicio lógico* es el que aporta un conocimiento de su objeto y actúa según esta descripción:

**“Para que llegue a convertirse en conocimiento una representación por medio de la cual se da un objeto, se requiere imaginación, que combine lo diverso de la intuición, y el entendimiento, para la unidad del concepto que una las representaciones”<sup>47</sup>.**

Esto significa que la imaginación combinaría la pluralidad de los elementos que son percibidos por el sujeto desde los sentidos. Luego el entendimiento procede a la unión de esas representaciones diversas que han emergido de la imaginación, es así como las une en un concepto determinado<sup>48</sup>.

Corresponde ahora hablar sobre los juicios de gusto, que en el pensamiento kantiano “no proporcionan un conocimiento de objeto”. Y es así como el *juicio estético* no tiene como razón determinante un *concepto*, sino solamente el sentimiento de la concordancia que aparece en el juego de las facultades espirituales, o sea, un género de concordancia o adecuación idónea entre imaginación y entendimiento. Es pertinente hacer aquí la observación, como incluso lo dirá Kant acerca de los críticos del gusto, quienes en ocasiones mencionan ejemplos más simples

de lo bello, esto es figuras geométricas regulares (círculo, cuadrado, cubo, etc.). Empero para el filósofo prusiano, esas formas no son sino exposiciones de un concepto determinado que prescribe la regla a aquella figura. Para Kant las formas geométricas no nos son agradables puntualmente por su forma, sino que podríamos hallarlas agradables por su referencia a conceptos, que podrían ser el de cuadrado, círculo, etc., de tal manera Kant se aparta a una propia definición de lo bello, que no tiene relación o heteronomía con conceptos. Esta afirmación es casi un postulado esencial para entender la estética en el pensamiento de Kant; “bello es lo que, sin concepto, gusta universalmente”<sup>49</sup>. Así podemos inteligir que la facultad de juzgar estética lo que realiza, es juzgar formas pero sin conceptos; para entenderlo sale nuevamente al encuentro Friedrich Schiller, quien en la obra *Kallias* admite esta postura kantiana respecto de que lo bello, ha de placer sin necesidad de concepto, y con ello hacer posible la afirmación de que la belleza, como defiende Schiller, no puede encontrarse en el ámbito de la razón teórica, ya que como afirmaba el Poeta de Weimar, ella, es decir la belleza, está emancipada de los conceptos, no es heterónoma sino libre de los mismos.

Ante estas explicaciones pueden quedar vacíos o dudas, como la preguntas: si el *juicio de gusto* no puede fundarse en conceptos, ¿sobre qué descansa o se fundamenta?, ¿qué es lo que le da razón de ser? ¿cómo podríamos esperar del juicio de lo bello una universalidad, si no se funda en conceptos que puedan ser entendidos y compartidos por todos? Estas preguntas tienen en su esencia la complejidad de la estética kantiana, y su representante va a resolver ajustando o precisando la afirmación: el juicio de gusto no efectúa subsunción alguna bajo conceptos. La salida o solución dispuesta

47 *Idem*, p.60.

48 Por ejemplo, si contemplo una figura geométrica como un triángulo, el conjunto de representaciones que a través de los sentidos me entrega la facultad de imaginación, serían luego unificadas por el entendimiento, o bien por la facultad de conceptualizar que me permite al final afirmar que lo que está frente a mí es un triángulo y no un amasijo de líneas incommunicadas o sin sentido.

49 *Idem*, p.62.

por Kant, está en la existencia de un concepto impropio para el conocimiento, que será denominado por el mismo Kant como concepto racional trascendental de lo suprasensible; *un concepto al que si está referido el juicio de gusto*<sup>50</sup>.

La vía usada por Kant propone el *concepto racional trascendental de lo suprasensible*, que es un concepto indeterminado en sí y al propio tiempo indeterminable, como el concepto al que se refiere, o del que parte el *juicio de gusto*. De esta manera, lo bello parece tomado como representación de un indeterminado concepto de entendimiento. Para aclarar este asunto de "indeterminado y al mismo tiempo indeterminable concepto del entendimiento", hago uso del siguiente fragmento escrito por Kant: "el juicio de gusto se funda en un concepto (fundamento, propiamente, de la idoneidad subjetiva de la naturaleza para la facultad de juzgar), pero a base del cual nada puede conocerse ni demostrarse con respecto al objeto, porque ese concepto es en sí indeterminable e impropio para el conocimiento; sin embargo, gracias a ese concepto, el juicio de gusto adquiere al propio tiempo validez para todos (en todo juicio como singular, directamente concomitante a la intuición) porque su fundamento determinante se halla tal vez en aquello que puede considerar como el *sustrato suprasensible de la humanidad*". De ese *sustrato suprasensible* nace la posibilidad del juicio de gusto que afirmaría que la Novena sinfonía es bella; no es una cuestión de demostración y de conocimiento, sino de una universalidad inherente en cada sujeto, es decir su facultad de juzgar, un *sensus communis aestheticus*<sup>51</sup>.

Siguiendo con el análisis de los juicios de gusto, se dirá que es menester que tengan un principio subjetivo que

a través del sentimiento y no por conceptos, pero con validez general, determine lo que gusta o disgusta. Mas, este principio sólo podrá considerarse como sentido común (*sensus communis aestheticus*), esencialmente distinto del entendimiento común. Ese principio subjetivo del sentimiento permite ese *status communis* respecto de lo bello, es lo que permitiría a la humanidad la emisión del *juicio de gusto* que afirma y determina la belleza universal de la Novena sinfonía. Este sentido común, debe aclararse enfáticamente, ya que no es lógico o de entendimiento; y solo gracias a él "entendemos" el efecto del libre juego de nuestras facultades cognoscitivas. Este *sensus communis* de gusto, no está en perspectiva de entender sentidos empíricos externos. Incluso nótese que el mismo Beethoven no escucha auditivamente las notas y sonidos cuando compone la Novena sinfonía debido a la sordera, su *forma mentis* musical es un "conservatorio mental", iluminado por un *sustrato suprasensible* que entrega un objeto bello a la humanidad.

El placer que nos provoca lo bello está relacionado por Kant con una *imaginación libre*, que juega adecuándose en su libertad a la legalidad exigida por el entendimiento. Entonces, el placer que nos produce lo bello vendría a ser "el sentimiento de la concordancia en el juego de las facultades espirituales"; entiéndase este juego como un ámbito donde brilla el sentimiento de concordancia entre imaginación y entendimiento. El objeto bello, en este caso la Novena sinfonía, avivaría el juego libre entre ambas facultades (imaginación y entendimiento), que además se alimentarían en reciprocidad. Esto no será un conocimiento, sino el sentimiento que brota de nuestra disposición espiritual, el *sustrato suprasensible* de la humanidad. Algo que sin estar atado a la formalidad de un concepto nos permite una elevación universal. Por ello es que tengo el atrevimiento de afirmar la Novena

50 "A algún concepto tiene que referirse el juicio de gusto, pues de lo contrario, en modo alguno podría aspirar a tener validez necesaria para todos. Pero eso no quiere decir precisamente que ese juicio haya de mostrarse a base de un concepto, porque un concepto puede ser, bien determinable, bien indeterminado en sí y al propio tiempo indeterminable. De la primera clase es el concepto de entendimiento... y de la segunda el concepto racional trascendental de lo suprasensible, que sirve de fundamento a todas esas intuiciones y, por tanto, no es susceptible de ulterior determinación teórica". Idem, p.191.

51 Que sería el gusto. Por su parte el entendimiento humano sería el *sensus communis logicus*. Cfr. Idem, pp.144-148.

sinfonía como objeto bello del cual puede nacer, gracias al *sensus communis aestheticus*, el juicio de gusto que la declara universalmente bella. Kant es muy cuidadoso al ordenar el cúmulo de ideas que implica el análisis de lo bello cuando se habla del juicio de gusto. Es decir, no nos deja a merced de un desorden de interpretaciones que puedan conducirnos a un relativismo respecto de lo bello. Él mismo dirá: “si se concede que en un juicio de gusto puro el placer por el objeto va asociado al mero juicio de su forma, lo que en el espíritu sentimos unido a la representación del objeto no es sino la idoneidad subjetiva de esa forma para la facultad de juzgar”. En otras palabras, el juicio de gusto que genera el placer de la Novena sinfonía tiene que ver con su forma. Lo sentido en nuestra disposición espiritual (juego entendimiento-imaginación) se une a la representación del objeto (la Novena sinfonía).

El placer que nos provoca lo bello viene de una “feliz coincidencia”, de una adecuación entre entendimiento e imaginación, pero en un “libre juego”. Esta idoneidad está presente en todos, pero no tiene fundamento en los conceptos o en juicios lógicos, sino en *conceptos indeterminados e indeterminables*. El *juicio de gusto* tendrá su raíz fundante en lo que Kant llama “la mera condición subjetiva formal de un juicio”, se fundamentará en el agrado de un objeto dado, en la *adecuatio* a una disposición subjetiva que valga generalmente para todos, pero sin partir de conceptos de la cosa u objeto. Ante la Novena Sinfonía como objeto bello, por ejemplo, el cúmulo de impresiones y representaciones que la imaginación proporciona al *entendimiento* en ese libre juego, el entendimiento no las puede conceptualizar o “subsumir-someter” a concepto; imaginación y entendimiento se disponen jugando libremente, y producen ese placer que viene vinculado a la experiencia de lo bello.

El *juicio de gusto* contiene según Kant un principio de subsunción, como el de *entendimiento* cuando subsume conceptos. Pero en el caso del *juicio de gusto* esta subsunción no es de intuiciones bajo conceptos, sino de la facultad de las intuiciones o exposiciones (o sea de la imaginación) bajo la de los conceptos (o sea, el entendimiento) en cuanto la primera coincide en su libertad con la última en su legalidad. Libertad en el caso de la imaginación por los *juicios de gusto*, y legalidad en el caso del entendimiento, por los juicios lógicos.<sup>52</sup> Así que cuando contemplamos una obra de arte bella como la Novena sinfonía, la imaginación proporciona impresiones que nuestro entendimiento no unificará como concepto; ambos se darán a la tarea de jugar libremente, y según Kant, la imaginación se subsume al entendimiento, pero en el juego libre del que brota *placer*.

El juego entre la imaginación en su libertad y el entendimiento en su legalidad, hace que la representación se comunique, no como pensamiento, sino como sentimiento interno de un estado idóneo del espíritu; eso es precisamente lo que constituye la comunicabilidad de la Novena sinfonía, no como pensamiento, sino como sentimiento nacido de ese “baile perfecto placentero” entre *imaginación y entendimiento*.

---

52 Cfr. *Idem*, pp. 137-138.

## LO BELLO Y LA MORALIDAD

**E**n la Crítica del juicio existe una relación entre lo bello y lo bueno, belleza y bondad, estética y moralidad. Esta relación queda bastante límpida y entendible desde la siguiente frase: “lo bello es el símbolo de lo moralmente bueno”. Para explicarlo mejor, Kant navegará a través de algunas comparaciones que va descubriendo entre el juicio de gusto puro y el juicio moral; y no encuentra pocas coincidencias entre ambos. De primera mano ambos juicios serían autónomos de todo interés; así ocurrirá con el juicio moral, ya que una acción moral, animada por un interés particular, sería una acción interesada, no una acción moral.

De segunda mano, el filósofo de Königsberg descubre otra clase de juicio respecto del concepto de libertad, y nos lo explica como sigue: en el juicio moral, “la libertad de la voluntad se concibe como coincidencia de esta última consigo misma según las leyes universales de la razón”<sup>53</sup>. Por otro lado, en el caso del juicio de lo bello: “la libertad de la imaginación (o sea, de la sensibilidad de nuestra capacidad) se representa de acuerdo con la legalidad del entendimiento en el juicio de lo bello”<sup>54</sup>.

Como tercera coincidencia, Kant reflexionará sobre la universalidad del juicio de lo bello y del juicio moral, dejando la siguiente constancia escrita: “el principio subjetivo del juicio de lo bello se representa como universal, esto es como válido para todos”. Y esta similitud se verá con el principio objetivo de la moralidad, el cual “es declarado también universal, esto es, para todos los sujetos”<sup>55</sup>. Después de esto no se puede guardar indiferencia al hecho de que en la Crítica del juicio, nuestro filósofo ya ha discurrecido un asunto que será útil para clarear y despejar

esta analogía entre juicios de gusto y juicios morales. De su puño y letra surge un fragmento más que ilustrativo: “aunque el agrado directo por lo bello de la naturaleza requiera y cultive cierta liberalidad del modo de pensar, es decir, emancipando del mero goce sensual el placer, con ello se tiene más bien la representación de estar en juego la libertad, que no de ejecutar algo con sujeción a una ley, asunto este último que constituye la verdadera índole de la moralidad del hombre, en que la razón hace violencia a la sensibilidad”<sup>56</sup>. Esta es una analogía entre el juicio moral y el juicio de lo bello, que abrirá la puerta al asentimiento kantiano de que tenemos razones para suponer una idoneidad para los sentimientos morales buenos “en aquél que se interese directamente por lo bello de la naturaleza”<sup>57</sup>.

El desarrollo de ideas morales y el cultivo del sentimiento moral, son en el pensamiento kantiano necesariamente propedéuticos para la fundamentación del gusto. Pues cuando se armoniza con el sentimiento moral, la sensibilidad debería asumir el verdadero gusto, que sería una facultad de juzgar la sensibilización de las ideas morales. Aquí cabría prevenir, que la relación de lo bueno y lo bello en la Novena sinfonía, no estaría puntualmente entre la sinfonía como obra de arte y los valores morales que exalta la composición músico poética. Considero que lo bello de la naturaleza estaría en la HUMANIDAD MISMA, y Beethoven está interesado en ella. De manera dramática lo expresa en su testamento de Heiligenstadt, donde hay una relación entre la admiración por la belleza de la naturaleza y la bondad moral de la humanidad. El arte de Beethoven en la Novena sinfonía es dedicado a la naturaleza en la humanidad, a la que admira y ama. “Divinidad, tú que desde lo alto ves el fondo de mi ser sabes que viven en mi el deseo de hacer el bien, y el amor a la humanidad”<sup>58</sup>.

53 *Idem*, p.206.

54 *Ibidem*.

55 *Ibidem*.

56 *Idem*, p.116

57 *Idem*, p.152

58 Tomado del testamento de Heiligenstadt.

## EL ARTE EN LA CRÍTICA DEL JUICIO: LAS ARTES AGRADABLES Y EL ARTE BELLO

Es en esta parte donde es posible visualizar con más precisión el pensamiento de Kant acerca de lo bello. Si la obra *Crítica del juicio* fue publicada en 1790, es sustancial señalar que por esta época brillaba el Neoclasicismo<sup>59</sup>. Es en ese contexto artístico de finales del siglo XVIII que Kant, a pesar de no tener un profundo conocimiento del arte, se zambullirá en una reflexión sobre el tema. En esta tarea tuvo quien creyese en él, como el mencionado Friedrich Schiller; así como opositores, entre ellos Schelling, quien pronuncia el siguiente comentario sobre la *Crítica del juicio*: con esta obra de Kant “sucedió lo que con las restantes obras. Naturalmente, de los kantianos ha de esperarse la mayor falta de gusto, de la misma manera que en la filosofía la mayor falta de espíritu”. Pese a esta dialéctica, Kant hace en su obra un consistente análisis del arte partiendo de una división entre arte mecánico y arte estético, y es de este último del que nos convendrá discurrir más.

Cuando aborda el arte estético, manifiesta que este se puede fraccionar en artes agradables y arte bello. En el caso del primero (agradable), el propósito estará en el goce. Por su parte el arte bello estará concernido a un modo de representación propicio por sí mismo, y que aún sin finalidad, favorece el cultivo de las fuerzas espirituales para la comunicación social. Esta definición de concepto ayudará al filósofo prusiano a distinguir entre juicios empíricos y juicios puros, donde los primeros o de la sensación serán los que se predicen de un objeto o

de su modo de representación, es decir, si es grato o no. Con estos juicios comunicamos si algo nos es agradable o no, y al transmitir un sentir tan privativo no podrían ser tener una validez universal.

Kant seguirá su reflexión sobre los juicios estéticos puros que indicarán si algo es o no bello; en los mismos aparecerá implicada una cualidad estética de validez para todos o bien de validez universal. Ahora bien, para seguir desglosando esta relación entre el arte y lo bello, la filosofía kantiana nos plantea una división que versa sobre dos conceptos: el arte agradable y el arte bello. La primera tendrá con fin el goce que puede deleitar por ejemplo a los comensales que se sientan alrededor de una mesa; habrá algún relato jocoso, una música que ameniza; es decir, asuntos cuya finalidad es mantener avivado el ambiente y el espíritu.

Luego aparecerá el *arte bello*, que será regido por la norma de la facultad de juzgar especulativa y no por la sensación (sensorial). Este tipo de arte será demarcado por Kant como un modo de representación idóneo por sí mismo y que aún sin finalidad estimula el cultivo de las fuerzas espirituales para la comunicación social. Otra cuestión importante será la distinción de arte que hacemos respecto de las creaciones de la naturaleza: “solo cabría calificar de arte lo producido con libertad, es decir, mediante una voluntad cuyos actos tienen por fundamento la razón”<sup>60</sup>. En el pensamiento de Kant no tiene cabida denominar arte al producto u obra de los animales, como lo logrado por ejemplo por las abejas, ya que su trabajo no está fundado en una reflexión racional, sino que es efecto de su naturaleza, de su instinto.

59 Movimiento estético en cuya esencia se reflejaban los principios intelectuales de la Ilustración que se habían esparcido en la cultura del siglo XVIII. Después de la caída de Bonaparte fue perdiendo fuerza para dar paso al Romanticismo.

60 *Idem*, p.155.

No hay ambigüedad permitida cuando algo es calificado como obra de arte. Y para diferenciar esto de algún efecto natural Kant explicará:

**“Se entiende siempre por ello una obra de los hombres”, ya que “un producto de arte bello tiene que dar la conciencia de que es arte y no naturaleza; pero la idoneidad de su forma tiene que presentarse tan libre de toda sujeción a reglas voluntarias como si fuera producto de la naturaleza”<sup>61</sup>.**

Entonces, es en ese sentimiento de la libertad en el juego de nuestras facultades, que al propio tiempo tiene que ser conforme a un fin; en donde para Kant se basaría ese agrado sin par que concede y depara lo bello, y que al mismo tiempo es susceptible de comunicarse universalmente. El escritor de la *An die Freude* (Schiller) tomará esta analogía kantiana, entre la obra de arte y un producto de la naturaleza, como procedencia para la construcción de su *teoría de la belleza*; y siguiendo esta consideración nos abre la puerta para entender las razones causales que hacen del genio o talento para el arte bello, un don natural que da la regla al arte y que es una facultad productiva del artista que pertenece a la naturaleza. En otras palabras, la naturaleza humana hace surgir ese genio talentoso y dispuesto, que como don natural da regla al arte; y como el talento es una facultad innata productiva del artista que pertenece a la naturaleza, podría afirmarse que el *genio*, es una potencia natural del espíritu humano (un *ingenio*) mediante la cual nuestra naturaleza (humana) da regla al arte. Esta síntesis del arte bello y su relación con el arte la vemos patente en la Novena sinfonía, que además de ser una composición musical, es composición de genio y talento que emerge de la disposición de su creador y artista (Beethoven), una disposición que es parte de la naturaleza innata de la humanidad que produce una obra de *arte bello*.

Desde el genio filosófico de Kant, sin afán de reducirlo, pretendo analizar el encuentro de dos genios en la composición de la Novena sinfonía, me refiero a Schiller y Beethoven. Esta “música con texto”, deja de ser eso para convertirse en una *obra bella* producto de la genialidad músico-poética, que se adhiere a un fin mayor, cuando además de ser *bella* está llena de *bondad* por los fines que alcanzará para el destino de la humanidad. Genio es así para Kant, aquello que innatamente es potencia y capacidad de ideas estéticas<sup>62</sup>.

El concepto de *idea estética* del que habla Kant sería quizás parecido a lo que conocemos como una *metáfora*, es decir, el principio más esencial y sustantivo de la actividad poética. Para asimilar bien este tópico, debemos volver a algo que abordamos en la sección dedicada a lo *bello*; en efecto, se explicó que en el *juicio lógico* o de conocimiento, las intuiciones dadas por la imaginación eran unificadas por el entendimiento mediante conceptos. Esto no ocurrirá con el *juicio de gusto*, ya que el placer que nos produce lo bello lo relaciona Kant con una imaginación libre que juega adecuándose en su libertad a la legalidad exigida por el entendimiento, pero sin dejar que el entendimiento unifique totalmente todas esas intuiciones que proporciona la imaginación en un concepto. Esto es una especie de concordancia entre *imaginación* y *entendimiento*; la misma sucede cuando el artista consigue combinar las energías espirituales, es decir la *imaginación* y el *entendimiento* en una proporción justa, exitosa y óptima que es hacedora así de *belleza*. Aquí es donde aparece el drama del artista que ha quedado sordo y en soledad, mas conserva la posibilidad del *juicio de gusto*, es decir, una imaginación libre que juega y danza con un entendimiento sin permitirle a este último hacerle ataduras lógico-conceptuales. La Novena sinfonía evoca acuerdo entre la imaginación en su libertad y el entendimiento en su legalidad. El artista, Beethoven potencia lo más necesario para producir la obra de arte, sus energías espirituales.

61 *Idem*, p.158.

62 Cf. p.196.

Avanzados hasta este punto no podemos ignorar que las representaciones de la imaginación como *ideas estéticas*, lo que buscarían según la filosofía kantiana, es acercarse a la exposición de conceptos racionales de ideas del intelecto. Esto se da, aunque estas ideas racionales sean conceptos, que desde la postura de Kant no pueden tener ninguna intuición, es decir, no pueden tener ninguna representación de la imaginación adecuada. Si analizamos la *Ode an die Freude*, que más que un agregado en el cuarto movimiento de la Novena sinfonía, forma un todo con ella, podremos constatar la presencia de una metáfora como alma de la mística poética; Kant lo explicará procurando dar a entender la adecuación armónica entre la libertad de la imaginación y la legalidad del entendimiento:

**“El poeta se atreve a sensibilizar ideas racionales de seres invisibles: el reino de los bienaventurados, el infierno, la eternidad, la creación, etc., o también lo que, aun encontrando ejemplos de ello en la experiencia (por ejemplo: la muerte, la envidia y todos los vicios, como igualmente el amor, la gloria, etc.), es presentado de modo sensible, saltando por encima de los límites de la experiencia, por una imaginación que quiere rivalizar con el preludio de la razón en la obtención de un máximo...”<sup>63</sup>.**

Cabría por supuesto aquí la presencia de la libertad, la amistad, la alegría. Schiller como poeta, y su *Ode An die Freude* (Oda a la alegría) constituyen juntos un magnífica verbigracia para ilustrar este asunto. Schiller sensibiliza racionalmente seres no asequibles a los sentidos:

**“...destello de los dioses...”, “...diosa celestial...”, “...todos los hombres vuelven a ser hermanos...”, “...todos beben de alegría...” “...siguen su camino de rosas...”, “...lujuria por la vida...”, y así siguen otros fragmentos del poema<sup>64</sup>.**

Es en la poesía donde Beethoven encuentra libertad, alegría y amistad sensibilizados racionalmente, es decir en una plenitud que no es posible para un conocimiento lógico.

De acuerdo con Kant y siguiendo estos ejemplos, la finalidad del arte bello sería la expresión, a través de *ideas estéticas y metáforas de ideas de la razón*, es decir aquello que solo se podría plasmar *simbólicamente* del entendimiento o de aquello que en definitiva está allende de todo concepto determinado, de aquello que no cabe en conceptos empíricos tangibles. “La idea estética sería una representación de la imaginación asociada a un concepto dado que en el uso libre de esa facultad va unida a una variedad de representaciones parciales que en vano se buscaría para ella una expresión que designara un concepto determinado, una representación, pues que hace pensar de un concepto muchas cosas innominables”<sup>65</sup>.

---

63 *Idem*, p.165

64 Se citan fragmentos de manera aislada para poder ejemplificar. Sin embargo, se recomienda al lector leer el poema completo.

65 *Idem*, p.168

Tras esta definición podemos aproximarnos a entender efectivamente lo que experimentamos ante una obra de arte, especialmente si la misma es una poesía<sup>66</sup>, pues es en el arte poético, donde se puede patentizar en toda su medida la potencia de las *ideas estéticas*. Y me viene, después de esto una agudeza extraída de la relación filosófico-poética entre Kant y Schiller, considerando que el pensamiento de ambos respecto de la estética era bastante afín. La agudeza está en que, si Kant hubiera estado en la presentación de la Novena sinfonía la hubiera contemplado con *juicio estético*, en primer lugar porque fue solicitada a Beethoven por la Sociedad Filarmónica de Londres<sup>67</sup>, y Kant era muy afín a los ingleses, al punto de que algunos le señalen como anglófilo, luego hubiera contemplado en sobremedida el cuarto movimiento, por su afinidad con la poesía; y esto aún más al saber que era de Schiller el escritor de la *Ode An die Freude*. Así en el teatro Kärntnertortheater de Viena en 1824, hubiese sido testigo de cómo a través de la composición músico-poética de la Novena sinfonía, producto del espíritu y genio beethoveniano, se ensanchaba en el Movimiento coral, la regla de oro presente en su *imperativo categórico*, un reconocimiento a la dignidad y derechos universales de la humanidad.

El poema de Schiller integrado por Beethoven en la Novena, anima la idea racional de un sentimiento universalista asociándola a la imaginación para avivar en la humanidad una serie de sensaciones y representaciones accesorias, aumentando este concepto, ensanchando esta idea racional estéticamente de un modo ilimitado. Estos sentimientos son *innominables*, de tal forma que quedamos impedidos para la búsqueda (en el caso de esa representación), de una expresión que designara un concepto determinado. Consecuentemente, según la filosofía de Kant y tomando el ejemplo de la Novena sinfonía, el genio de Beethoven se encuentra “en la feliz proporción”, que ninguna ciencia puede enseñar, ni ninguna diligencia aprender, de descubrir *ideas estéticas* para un concepto dado, acertando por otra parte a expresarlas, de suerte que el estado de ánimo subjetivo así provocado, como acompañamiento de un concepto, pueda comunicarse a otros.

---

66 Kant daba entre todas las artes un trato especial y encumbrado a la poesía.

67 Esto ocurrió en 1817.

## DE LO QUE EL ARTE BELLO REQUIERE

Para Kant, el espíritu es una facultad que nos autoriza y posibilita para representar ideas estéticas, es una capacidad creativa que se hace poesía, metáfora, que se hace, no una sinfonía más, sino la "Novena", "la Grande", "la Oda a la alegría", himno "a" y "de" la humanidad. Esta capacidad como ímpetu, está en el genio artístico de Beethoven, quien desde el esquema kantiano sería descifrado, como el genio artístico que logra belleza; y para esto dice el filósofo de Königsberg, "no es necesario tener un gran cúmulo de ideas y originales, sino el acierto en armonizar con la legalidad del entendimiento aquella imaginación en su libertad"<sup>68</sup>. Esta armonía es explicada por Kant en la Crítica del juicio con la nitidez y la consistencia que contrarrestan las posturas que relativizan la percepción del arte y la belleza; así la libertad de la imaginación no puede ser frenética y desbocada por muy prolífica que pueda ser, ya que esto conduciría al absurdo y la desmesura. Será en este caso, la facultad de juzgar cuya intervención concilia esta imaginación con el entendimiento.

La facultad de juzgar imprescindible será el gusto, que se constituirá como disciplina del genio, al que metafóricamente "cortará las alas" para evitar un caos y moldearlo pulidamente. Sin embargo, este "cortar las alas", fungirá como guía para que el gusto sepa hasta y por donde "volar", si es que quiere ser idóneo. La facultad de juzgar, desde el gusto, imprimirá calidad y orden en la riqueza de pensamiento, como una especie de almacén que da sostén a las ideas y las ubica en condiciones de ser meritorias de un standing ovation, un aplauso duradero,

como el que brindaba la sociedad vienesa a la Novena sinfonía y a Beethoven en 1824 al final de la presentación. Es en esta explicación donde vemos desde la filosofía kantiana la convergencia de entendimiento, espíritu y gusto; la "Novena" como coronamiento donde intervienen y actúan juntas, la libertad exigida por la imaginación y la legalidad impuesta por el entendimiento. Oportunamente la filosofía de Kant ofrece una aproximación a la legalidad impuesta por el entendimiento, que protagoniza la magnificencia de la Sinfonía Beethoveniana; estas serán: para la poesía el uso adecuando del lenguaje; y luego para la música, reglas básicas de composición. Luego a estas reglas se une lo exigido por la imaginación, ya que, en este derrotero, las reglas del entendimiento se tendrán que mancomunar con los principios vivificantes del espíritu como la capacidad que el artista tiene para crear ideas estéticas y metáforas que son moduladas por el gusto, quien tiene la "llave" para alcanzar la adecuada coincidencia entre imaginación y entendimiento, sin la cual sería imposible, según Kant hablar de belleza. Y ese juicio de gusto va creciendo en el artista como una especie de acompañante que le asiste en el desarrollo de su obra, diciéndole qué es lo que debe cambiar, modificar, corregir e incluso eliminar. Esta apertura de juicio de gusto que asiste al espíritu del artista, la vemos ejemplificada en la composición de Beethoven, quien pasó por varias etapas antes de la finalización y presentación de su más grande sinfonía. El itinerario da inicio seguramente con los ideales de la Revolución Francesa presentes en el ímpetu de su temperamento artístico-musical; luego podríamos aproximarnos a la lectura que el Maestro de Bonn hizo en 1793, de la obra *An Die Freude* de Schiller<sup>69</sup>, misma que le inflamaría en su admiración por la amistad, la libertad y la alegría; próximamente vendría el punto de inflexión, cuando en 1817 la Sociedad Filarmónica

68 *Idem*, p.171.

69 Publicada en 1786.

de Londres que le requiere la creación de una sinfonía; pasaron después de esta petición, siete años antes de la primera presentación de 1824 en Austria. Y es importante mencionar que esos siete años, estuvieron marcados por un proceso de escritura "agónico", ya que proliferaron más de doscientas versiones diferentes de la Oda que se inserta en el cuarto movimiento. La unión de la poesía y la música demandaba encontrar la justa proporción entre las voces y los instrumentos, y la fusión de varios estilos musicales como, elegía, cantata, opera italiana y germana, fanfarria militar y réquiem. El genio esta acompañado por el juicio de gusto que le asiste en el juego virtuoso de su imaginación y entendimiento, que juntos darán vida a un juego virtuoso entre la libertad y el orden.

Respecto del arte sin estructura, Kant hará una crítica bien construida donde pone en el "ojo del huracán" al estilo educativo que fomenta el "arte libre", prescindiendo de los elementos: imaginación, entendimiento, espíritu, y gusto. Antagónico a estas visiones Kant escribirá: "no será inoportuno recordar que en todas las artes liberales se requiere alguna sujeción, o como se llama, un mecanismo (por ejemplo, en el arte poético, la corrección y riqueza del lenguaje, al igual que la prosodia y la medida de las silabas), sin el cual el espíritu que tiene que ser libre en el arte, animando únicamente la obra, carecería de cuerpo y se evaporaría enteramente"<sup>70</sup>.

Debe haber convergencia del entendimiento y el gusto como sosiego de los desvaríos de una imaginación "libertina", y como andamiaje de sus aportaciones; no podrá haber arte sin lo académico como una de sus condiciones esenciales, ya que para realizar un fin se requiere de normas o reglas, de la cuales, si se quiere realizar una obra de arte, no es posible liberarse. Esto

no será idéntico a la postura de que todo arte se debe derivar única y exclusivamente de reglas como lo exponían muchos de los teóricos, críticos y artistas neoclásicos. Ante estas posiciones, Kant encontrará un salvoconducto que será el genio, es decir el talento y la idoneidad para producir aquello, para lo cual no cabría dar una regla determinada, sino una habilidad para aquello que pudiera ser aprendido mediante alguna regla. En ese sentido Kant defenderá la originalidad, como una especie de "termino medio", entre el "libertinaje" de la imaginación y el excesivo normalismo de los teóricos neoclásicos; ella será la cualidad primera del genio, ella aparecerá en la Novena sinfonía como algo, que a pesar de estar sujeta a reglas poéticas y musicales, aporta elementos inéditos y novedosos que, gracias al juicio de gusto adquieren validez universal.

La facultad de juzgar sería aquello a través de lo cual es posible comunicar el sentimiento propio a los demás, es decir un camino para la comunicabilidad del sentimiento de lo bello a los demás. Y es así como esta facultad es medio para fomentar aquello a lo que por inclinación natural todos tendemos. Esta tendencia no es otra cosa sino la sociabilidad. Esta sería la dimensión social de lo bello en el pensamiento de Kant.

---

70 *Idem*, p.156.

Antes de concluir menciono la distinción que se hace en el pensamiento kantiano entre la belleza natural y la belleza artística. De esta manera, “una belleza natural es una cosa bella; la belleza artística es una representación bella de la cosa”<sup>71</sup>; de ahí viene la afirmación sobre la excelencia del arte bello, que tiene como basamento, el describir bellamente cosas que en la naturaleza podrían ser feas o desagradables”. Como ejemplo mencionó “El retorno del hijo pródigo” de Rembrandt de 1662 . Ciertamente más allá del interés religioso del cuadro, o de la profunda vergüenza del hijo andrajoso que regresa, se describe bellamente este conjunto de miserias humanas. Así mismo, la Novena reivindica la “fealdad”, de la situación de la población de Francia y la humanidad antes de la Revolución, es decir, unas circunstancias de poca justicia, ausencia de igualdad y escaso sentido de la fraternidad. Esta calamidad es reivindicada con la magnificencia y nobleza de la representación bella de la Novena sinfonía, que proyectará siempre que sea ejecutada, la belleza de la humanidad; y cuando esta última es sustituida por la dignidad del hombre como fin universal en sí mismo; además de ser bella será buena, por los sentimientos universales de la amistad y la libertad.

*Así la Novena  
será siempre,  
bella y sublime.*



---

<sup>71</sup> *Idem*, p.163.

## ***Bibliografía:***

ALVEAR ACEVEDO Carlos, *Introducción a la historia del arte*, Limusa, México 2008.

HAMEL y HÜRLIMANN, *Enciclopedia de la música*, Grijalbo, Barcelona 1970.

HIRSCHBERGER Johanes, *Historia de la filosofía II*, Herder, Barcelona 1994.

KANT Immanuel, *Crítica del juicio*, Losada, S.A., Buenos Aires 1961.

KANT Immanuel, *Crítica de la razón pura*, Porrúa, México 2012.

KANT Immanuel, *Crítica de la razón práctica*, Porrúa, México 2013.

KANT Immanuel, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Porrúa, México 2013.

KANT Immanuel, *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime*, Fondo de Cultura Económica, México 2004.

*El mundo de la música*, Océano Grupo Editorial, Barcelona.

# LA LIBERTAD: BASE Y FUNDAMENTO DE LA HISTORIA

Por: **Julio César De León Barbero**

# RESUMEN

La libertad entendida como auto-determinación se considera la matriz del acontecer histórico y social, dado que el mundo humano constituye la esfera del espíritu, no atada a la necesidad imperante en la naturaleza.

**Palabras clave:**

- Libertad
- Historia
- Humano
- Pensamiento cristiano
- Determinismo

# ABSTRACT

Freedom understood as self-determination is considered the matrix of historical and social events since the human world constitutes the sphere of the spirit, not tied to the prevailing need in nature.

**Key words:**

- Freedom
- History
- Human
- Christian thinking
- Determinism

# El hombre En vez de naturaleza tiene historia

- José Ortega y Gasset <sup>1</sup>

Desde el siglo XIX, arrancando específicamente de Dilthey, se viene afirmando que el hombre es una realidad histórica. Ortega le concedió una importancia fundamental a lo histórico como constitutivo de la vida humana. Se negó a aceptar que el hombre sólo cuenta con un sitio más en la taxonomía de las cosas. Afirmó en *Historia como sistema*: “La vida humana, por lo visto, no es una cosa, no tiene naturaleza y, en consecuencia, es preciso resolverse a pensarla con categorías, con conceptos radicalmente distintos de los que nos aclaran los fenómenos de la materia.”<sup>2</sup>

Una de las categorías con las que debe abordarse la cuestión de la vida es, por supuesto, la de la historia. Ahora bien, tantas veces se nos ha dicho que fundamentalmente somos una realidad histórica, que no podemos imaginar que en otros tiempos la vida humana haya sido pensada de diversa manera.

Únicamente basta con recordar que el cientificismo se resistió a aceptar la existencia de otras ciencias que no rindieran culto al panfísicismo surgido en los siglos XVII y XVIII. Las ciencias del espíritu o ciencias de la cultura fueron vistas con sospecha y aún hoy son vistas con desconfianza. Hasta se discute su estatus científico, aceptándolo a regañadientes.

El mismo Arturo Schopenhauer inquiría: *Geist? Wer ist denn der Bursche? (¿Espíritu? ¿Quién es ese mozo?)*. Normal reacción ante “algo” que pretendía ser diferente (y hasta opuesto) a la naturaleza. Reacción que, en Comte, llegó a su máximo extremo al rechazar toda referencia a entidades metafísicas. No se pueden sacrificar las relaciones positivas entre los fenómenos en el altar de lo inverificable.

Pero estos intentos de tratarlo todo -incluido el hombre- con los parámetros naturalistas están relacionados con el concepto acuñado por Descartes de que el hombre es mera *res cogitans*. Somos pensantes... pero al fin cosas. ¿Y después de todo qué diferencia existe entre una cosa pensante y otra cosa que es extensa? Estrictamente hablando, ontológicamente hablando, parece no existir ninguna diferencia fundamental puesto que ambas cosas tienen en común ser *naturaleza*. El ser de ambas está ya determinado. Ni eligen su ser ni están en posibilidad de cambiarlo o modificarlo. Estas nociones, como podemos

<sup>1</sup> Ortega y Gasset, José, *Pasado y porvenir para el hombre actual*, Madrid, Revista de Occidente, 1962, p. 61.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 23.

verlo en este viaje hacia el pasado, son tributarias del pensamiento griego, tan apegado, en general, a la visión parmenídea del ser, estático, inmutable y eterno. El platonismo, que quería explicar el cambio y lo contingente, concluyó aniquilando todo movimiento y espontaneidad. En vez de justificar la Vida terminó ensalzando una cierta forma de ser permanente: la Idea o Sustancia.

Platónicos, aristotélicos, estoicos, redujeron lo histórico a lo no-histórico, lo diverso y múltiple a lo uno. No quiere esto decir que no tuviesen, los griegos -y los latinos!- cierto sentido de la historia. Lo que queremos afirmar es que nunca hicieron de lo histórico un verdadero problema. En una sola palabra: su interés estaba centrado más bien en el mundo y no en la historia.

Occidente le debe al pensamiento hebreo y al pensamiento cristiano el haber introducido la preocupación por lo histórico. En ese sentido, el cambio, aquello que el pensar griego se empeñó en eliminar, constituyó algo esencial para la tradición judeocristiana. Es posible que la razón para ello sea el que ambos "pueblos" el judío y el cristiano (la iglesia), tuvieron siempre conciencia de ser algo así como el eje o pivote del acontecer histórico. De cualquier manera, la historia es para ambas tradiciones algo irrenunciable.

En las palabras de José Ferrater Mora:

**"Lo mismo que para el cristiano, la historia es para el hebreo un acontecimiento único, dramático y decisivo."**

Agregando:

**"Antes del cristianismo, la historia -la historia universal- fue, según los casos, algo eliminable o algo inefable. Después del cristianismo se convirtió en una realidad acerca de la cual se podía -y se debía- hablar."<sup>3</sup>**

No siempre, pues, se ha tenido plena conciencia del carácter histórico de la vida humana. A menudo ha dominado la idea de tratar al hombre en el contexto de una ontología general en la que lo mismo se habla de las piedras que del ser humano.

Ahora bien, existen un sinnúmero de preguntas en torno a la historia: ¿Cómo acontece? ¿Para qué hay historia? ¿Existe un designio tras los acontecimientos históricos? ¿Es un solo proceso? ¿Obedece a alguna teleología? Algunas de estas cuestiones son abordables, con dificultad, pero lo son. Otras, como la del para qué de la historia, parecen únicamente admitir como respuesta productos de la imaginación y los sueños.

**En el presente trabajo sólo abordaremos lo relacionado a la aporía genética de la historia, entendida esta como el acontecer no atado a la necesidad, proponiendo la libertad del hombre como el fértil suelo que da vida y nutre el acontecer histórico. Esta libertad entendida como autodeterminación, no pudo venir de la Grecia antigua sino del pensar judeocristiano. Esta es la hipótesis que esperamos consolidar en el desarrollo de nuestra argumentación.**

---

3 Ferrater Mora, José, *Cuatro visiones de la historia universal*, 6ª. Ed., Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1971, p. 17-18.

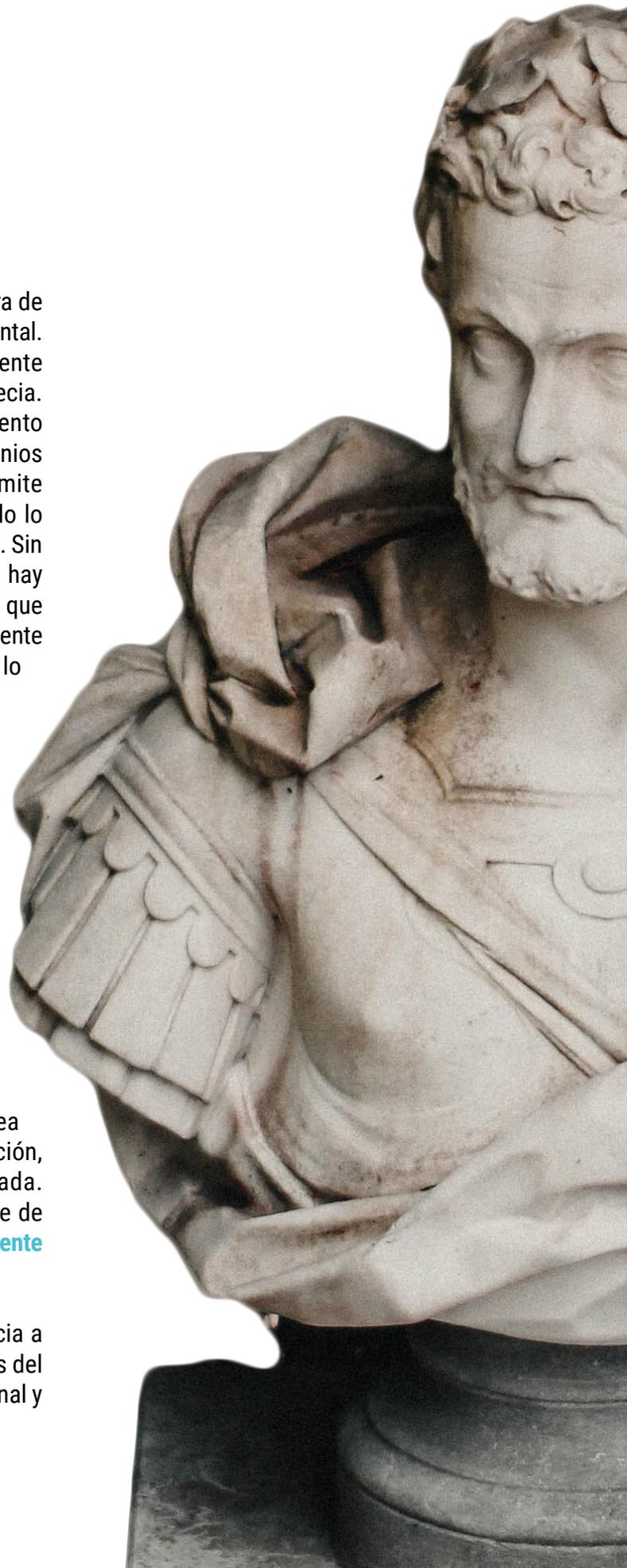
## EL TEMA DE LA LIBERTAD HUMANA

La libertad humana no siempre fue merecedora de aprecio en el contexto del pensamiento occidental. Hasta se diría que tal concepto fue totalmente extraño en la cuna de nuestra civilización: Grecia. El pensar mítico griego, anterior al surgimiento de la filosofía, veía al hombre como presa de designios incomprensibles e ineludibles. La tragedia transmite esa visión fatal de la vida humana. Edipo hace todo lo posible por huir del destino anunciado por el oráculo. Sin embargo, en esta visión del mundo y de la vida no hay sitio para lo posible; impera la ley de la necesidad que garantiza absolutamente la concreción de lo previamente establecido. Edipo termina realizando exactamente lo anunciado. Su intento de conformar su vida por mano propia fracasa estrepitosamente.

A los primeros teóricos jónicos (Anaxímenes, Anaximandro, etc.) les preocupó la *physis*. Como *physis*, la naturaleza es el principio genético de todos los fenómenos y de todos los entes. La *physis* es lo que permanece y constituye la base desde la cual se dan los cambios y el movimiento. La *physis* es el principio estable, desde el cual lo individual se da como una especie de falta, como una inconsistencia.

Para Parménides, el ser es absolutamente estático, no cabe el dinamismo en él. Todo movimiento, sea cualitativo, cuantitativo, de naturaleza o de traslación, es pura *doxa*, ilusión e inconsistencia: es la nada. Igualmente, el tiempo es considerado como carente de consistencia ontológica. **El ser es eterno y absolutamente rígido, estático.**

Sólo los sofistas parecieron darle alguna importancia a fenómenos espontáneos, diversos, como los son los del ámbito de la cultura. Al distinguir entre lo convencional y





lo natural dieron un paso gigantesco fuera del esquema griego tradicional. No obstante, y a pesar de que Sócrates y Aristóteles promovieron de algún modo esta visión dividida de lo fenoménico, se impuso la visión estática de Parménides, sobre todo por medio del platonismo que llevará a su máxima expresión y consecuencias la ontología parmenídea.

Esta visión del mundo, mecanicista, fundada en la causalidad eficiente exclusivamente, ha resurgido bajo diversas máscaras, una y otra vez. Surgió con Galileo y Newton; obtuvo carta de ciudadanía con el pensamiento de Descartes (quien llegó a evitar el discurso ético por salirse del esquema mecánico); se impuso con el pensamiento comtiano, y se tornó moda obligada en el materialismo marxista.

No podía ser de otra manera; en todas estas concepciones del mundo este es existente en sí y por sí, absolutamente autónomo, luego no puede quedar sitio para el azar, la espontaneidad, la posibilidad o la libertad.

Aún Kant, en el contexto de su *Crítica de la razón pura* establece el mundo como un todo fenoménico hilvanado por una legalidad rígida. El mundo kantiano es un conjunto de fenómenos previsibles, un todo cerrado. Hasta el yo empírico, no consiste más que en la suma de lo constatable experiencialmente. Esta visión mecanicista, materialista y matemática del mundo constituye la matriz desde la cual se pretende relegar a las ciencias del espíritu (Dilthey) a la condición de especulación infundada. Llámese positivismo, científicismo, panfísicismo, esta postura empalma de maravilla con el punto de vista dominante en los orígenes de la cultura occidental.

Así pues, parece ser que la noción de que el hombre es libre, dueño y artífice de su destino, se instaló en la mentalidad occidental gracias a la influencia judía y cristiana.

## LA TRADICIÓN HEBREA Y CRISTIANA

**E**l pensamiento hebreo desarrolló la idea de que el mundo es creatura y no un todo absoluto. Absoluto (que es en sí y por sí mismo) sólo lo es Dios, el Creador. Él ha hecho todo por un acto libre de su voluntad. He aquí un principio cosmológico totalmente ajeno a la mentalidad griega.

Este acto creador voluntario de la divinidad es la base para una concepción del tiempo igualmente ajena al pensar griego. Los griegos, al negarle consistencia al cambio, al devenir, restaban importancia a la temporalidad. Enfatizaban, entonces, la eternidad inmóvil del ser al relegar los cambios al ámbito de lo ficticio. El pensamiento judío concede a la temporalidad total importancia para la vida y la historia humanas. Por eso el *En el principio creó Dios...* (Génesis 1:1) no pretende ser una declaración de hechos, un protocolo científico -como equivocadamente lo interpreta el fundamentalismo bíblico o el marxismo recalcitrante-. Esa declaración del Génesis es más bien una declaración humano-existencial. Corresponde a la cosmovisión judía en la cual el tiempo es real y consustancial a lo humano.

Pero la creaturidad de la que participa el hombre no es emanación meramente de la divinidad, no es extensión de Dios. La creatura es ontológicamente distinta del Creador. Posee la facultad de desligarse, incluso, de quien lo ha creado. La caída en el pecado constituye la prueba fehaciente de que el hombre tiene en sus manos su propio destino. Tan lo tiene en manos propias que decide configurarlo de espaldas al Creador.

Hay algo que el Dios hebreo no puede hacer: intervenir y violentar la libertad del hombre creado. En este discurso el ser humano no es, como en la tragedia griega, un juguete del caprichoso destino. El elevado valor que se le confiere a la vida humana radica, en parte, en que es una vida libre, no meramente un títere en manos de Dios. Esta es la esencia de la dignidad humana en el pensar judío.

Para confirmar lo anterior, nos referimos al pensamiento judío:

**La libertad del hombre de resistir u obedecer la voluntad de Dios constituye una restricción al poder de la Deidad que es totalmente desconocido en el universo físico. Debemos agregar, sin embargo, que esta restricción es un acto de auto-limitación divina. En su amor al hombre, Dios ha separado, por así decirlo, una àrea de libertad, en cuyos límites el hombre puede elegir entre el bien y el mal... En el lenguaje rabínico: "Todo está en poder del cielo, excepto la reverencia al cielo" (Bejarot, 33b). De este modo, el hombre es salvado de ser un autómeta.<sup>4</sup>**

El concepto mismo de desobediencia no tendría sentido si no es por la libertad inherente al hombre. Hasta podría afirmarse que la historia humana, propiamente dicha, no arranca sino, precisamente, con la desobediencia humana. Es el pecado, la rebelión contra el Creador, el punto del cual ha de partirse para explicar todo aquello que es cultura, todo aquello que, en su afán de someter la naturaleza a su dominio y control, el hombre ha ido creando o descubriendo.

Por esta insistencia en la libertad humana, es que la historia, entendida como los acontecimientos humanos, constituye el ámbito más importante de las escrituras judías. No hay sitio para el animismo ni para la divinización de las fuerzas de la naturaleza. Hay una insistencia en el carácter histórico del hombre, de la nación, de la fe, de las teofanías. Es lo vital el aquí y el ahora. Tan radical es esta insistencia, que en el judaísmo las ideas sobre la inmortalidad aparecieron muy tardíamente: por el tiempo de los Macabeos.

---

<sup>4</sup> Comay, Arié, ed., *Valores del judaísmo*, Jerusalén, Keter Publishing House, 1981, p. 78.

Esta idea de lo histórico, de lo temporal, fue heredada por el cristianismo. El pensamiento cristiano ve y afirma una teleología en la Creación. No es todo cuestión de leyes y principios eternos. Antes que nada, el mundo es producto de la voluntad divina y el hombre ha sido creado con un propósito. Para el cristianismo esta teleología constituye la razón misma de la venida de Cristo. Él ha llegado para recordarle al hombre la voluntad de Dios, así como a abrir una esperanza escatológica que se concretará en la parousía, en el retorno triunfal del Cristo resucitado al final de los tiempos.

La historia, muy en concordancia con el judaísmo, es de nuevo aquí el ámbito de la teofanía. Y es en la historia, en este lapso que tiene visos de paréntesis entre las “dos” eternidades, que el hombre ha de decidirse a favor o en contra de Dios.

Aquí lo humano, lo cultural, lo histórico, no es sueño, ilusión cercana a la nada, sino definición propia de lo que no es mera naturaleza. Y Dios mismo reconoce y asume esta realidad al hacerse hombre en la encarnación.

En palabras de Hans Küng:

***“El acontecimiento de Cristo no queda desvirtuado pietísticamente como tal acontecimiento en aras de la devoción privada ni capitalizado teológicamente en favor de la iglesia institucional, sino que aparece como acontecimiento universal del espíritu con todo su significado para la humanidad entera.”<sup>5</sup>***

Esta manera de ver la historia, propia de la tradición judeo-cristiana, implica el poder, la condición de ser el hombre dueño de su actuar. Sólo así puede su actuar ser propiamente suyo. Por esta razón, tanto los escritos judíos como los cristianos cargan sobre el hombre la responsabilidad de sus acciones.

No se coloca al hombre a la par de la inconciencia animal. Todo lo contrario: aún cuando está en medio de la naturaleza y es parte de la sociedad, no se encuentra determinísticamente lanzado a hacer cosas por fuerzas impersonales, ni se halla inerte ante los dictados tiránicos del estado. Siendo lo que es, determina esencial y concretamente sus propias acciones.

Por estas razones es que el filósofo español Xavier Zubiri, fiel al punto de vista judeocristiano, llegó a afirmar que:

***“La vida es realización personal. Y esta realización se lleva a cabo ejecutando acciones. Las acciones no son la vida, sino que, por el contrario, la vida se va plasmando en acciones, y sólo por esto tales acciones son vitales porque son la posesión de sí mismo.”<sup>6</sup>***

De este modo, el concepto mismo de pecado constituye e implica la creencia en la plena y total responsabilidad del hombre por lo que hace o deja de hacer. Esta es la diferencia radical existente entre el pensamiento griego (Platón, sobre todo) y el pensar de un cristiano como San Agustín.

Los griegos veían el mal como siendo u originándose en la materia. Para San Agustín el mal no es. Para Agustín afirmar que el mal es sería una auténtica excusa, una salida comodona. Al rechazar, sin embargo, que el mal sea una substancia, una naturaleza, un objeto autónomo, San Agustín viene a relacionar íntimamente la libertad humana con el mal. El mal es mal precisamente porque es producto y obra de una libertad: nosotros somos los autores del mal.

---

5 Küng, Hans, *¿Existe Dios? Respuesta al problema de Dios en nuestro tiempo*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 4ª. edición, 1979, p. 229.

6 Zubiri, Xavier, *El hombre y Dios*, Madrid, Alianza Editorial, 1988, 4ª. ed., p. 75.

El mal, así entendido, viene a revelar la libertad, la devela, la pone en evidencia. Si soy capaz de hacer el mal, luego soy libre.

Para Paul Ricoeur esta posición cristiana agustiniana, no sólo es un mentís al maniqueísmo, sino también a todo determinismo psicológico o sociológico. En sus propias palabras:

*“...tomar sobre uno mismo el origen del mal es apartar de sí, como una debilidad, la afirmación de que el mal es algo, que es el efecto, en el mundo de las cosas observables, de realidades sean físicas, psíquicas o sociales. Digo: Soy yo quien lo ha hecho... Ego sum qui feci. Ya no hay un mal-ser, sólo queda el mal hacer por mí.”<sup>7</sup>*

Pero la noción cristiana de pecado implica, así mismo, la plena conciencia de haber podido actuar de otro modo. Consecuentemente, es parte del hombre como ser libre el reconocer deberes, y este reconocimiento de deberes implica, a su vez, reconocer en el hombre cierta facultad, cierto poder para realizar lo que debe hacer. Este razonamiento quiso emplear Kant pero, a mi parecer, fracasó por haber sustituido “hacer el mal” por “cumplir con el deber” (si debo, puedo, soy libre). De ahí que el razonamiento kantiano se vea negado en la realidad concreta, ya que pretendía un comportamiento eminentemente racional, cuando, de hecho, actuamos por otras muchas causas y motivaciones. Esto claramente niega el supuesto actuar humano en apego al imperativo categórico. De manera que es esta concepción cristiana del mal como una dimensión ética, como el actuar de la manera en que no debí haber actuado, la que revela, certeramente, la libertad humana. El hombre no es un ser que actúa compelido por el deseo, el miedo o la invariabilidad de lo fatal. Actúa porque decide hacerlo.

Esta concepción del hombre y su actuar, como ya dijimos, entró a Occidente por la influencia judeocristiana. Quien ve, así las cosas, tan sólo por eso, aunque sea ateo, no puede decirse no-cristiano.

---

<sup>7</sup> Ricoeur, Paul, *Introducción a la simbólica del mal*, Buenos Aires, Editorial La Aurora, 1976, p. 174.

## ALGUNAS IMPLICACIONES DE ESTA CONCEPCIÓN

**B**ien, si el hombre es libre “a la fuerza” como diría Ortega y Gasset, no podemos plantear dogmáticamente que el futuro consistirá en esto o lo otro. La idea dieciochesca del progreso entendido como “lo mejor está por venir” carece de significado. Sobre todo después de que el arte de la guerra -apoyada por la acción científica de la fusión del átomo del uranio- nos enseñó que todo lo contrario podía suceder. El futuro, pues, se torna para el mortal humano en un abanico de posibilidades. La vida adquiere ribetes de arriesgada aventura. Y esto, esencialmente, se encuentra en franca oposición con la tendencia racionalista de ejercer control, sobre todo; de encontrar claras explicaciones a todo. De ahí que se hayan dado en Occidente dos tendencias respecto al orden de la sociedad: la posición totalitaria, basada en un poder omnicompreensivo, y la postura que propugna la no-intervención del Estado si no es en los casos de clara violación de la libertad ajena.

La posición del total control de la vida social, es producto directo del cientificismo que pobre comprensión ha tenido siempre de la existencia y la vida humanas. Hans-Georg Gadamer se quejaba en 1966, en un escrito titulado *Sobre la planificación del futuro*, diciendo:

***“A mí me parece funesto que el pensamiento científico moderno gire siempre en su propio círculo, es decir, que únicamente tenga presentes los métodos y las***

***posibilidades del dominio científico de las cosas... como si no se diera esa desproporción entre el ámbito tan asequible de los medios y de los recursos y las posibilidades, y las normas y fines de la vida. Aparece incluso la tendencia inmanente en el pensamiento científico mismo a hacer superflua la pregunta por los fines en virtud del afán de progreso creciente en la consecución y “dominio” de los recursos, incurriendo así en la más profunda incertidumbre.”<sup>8</sup>***

En sí mismo es funesto este espíritu tecnocrático, pero sus efectos han sido un poco más que eso, han resultado monstruosos y, a menudo, criminales, puesto que para organizar la sociedad de un modo específico no sólo hay que ir en contra de las normas y finalidades de la vida; hay que reducir a los demás a meros objetos sacrificables en aras de la ingeniería social.

En mi opinión, la ciencia de la sociedad nació marcada por esta visión de las cosas. Comte le llamó originalmente, en el contexto del *Curso de filosofía positiva*, “física social”. Implica esto, supongo, la posible formación de “técnicos” capaces de “fabricar” un orden social determinado.

Una característica fundamental, por supuesto, de esta concepción de lo social tendiente a ordenarlo todo es que su marco referencial no está constituido por principios objetivos como sucede en la verdadera física, sino por unos fines determinados subjetivamente y, en consecuencia, arbitrariamente. Cediendo a esa tentación de controlarlo “racionalmente” todo, e ignorando la espontaneidad de la vida -conformada gracias a la autodeterminación- doctrinas totalitarias sometieron a los países de la Europa del Este a todo tipo de abusos y coerción. Pero a pesar de haber sucumbido el marxismo como sistema político y hallarse bajo un poderoso fuego de revisión como filosofía, la concepción “racionalista” de una sociedad centralmente planeada surge en otros

---

<sup>8</sup> Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y método II*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1992, p. 157.

lugares inspirada en otros ideales. Un ejemplo de esto lo constituyen los fundamentalismos religiosos que brotan aquí y allá.

De acuerdo con el teólogo estadounidense Harvey Gallagher Cox, Jr., esta tendencia se explica como una reacción al proceso de secularización y al secularismo. En su más reciente obra, *La religión en la ciudad secular*, en la cual analiza el fenómeno del resurgir de lo religioso en la ciudad secular, descubre que la manifestación religiosa en este período post-moderno ha tomado formas de fundamentalismo y de teología de la liberación.

Afirma Cox:

***“En cuanto ideología, el fundamentalismo contiene una imagen implícita de cómo debería ser la sociedad. Los fundamentalistas no sólo insisten en preservar los fundamentos de la fe, sino que además piensan en un mundo en el que dichos fundamentos gocen de una más general aceptación teórica y práctica. Desean no sólo “preservar la fe”, sino también transformar el mundo de tal manera que la fe pueda ser más fácilmente preservada.”***<sup>9</sup>

Esta idea de transformar el mundo y dominarlo, organizándolo de acuerdo a ciertos principios y valores, es un punto en el cual fundamentalistas y teólogos de la liberación se tornan algo así como hermanos de leche.

Afirma Cox:

***“Los fundamentalistas y los teólogos de la liberación, por su parte, no tienen excesivo interés en interpretar. No desean tanto hablar y ser oídos por el mundo, cuanto transformarlo.”***<sup>10</sup>

¿Qué vemos aquí? Una franca resistencia a aceptar la vida humana como consecuencia de las decisiones libres de cada quien. Dicho de otro modo, como resultado de la libertad como autodeterminación. Dicho de otro modo, se torna insoportable el que ya no exista una visión unitaria, total, completa del mundo. Parece demencial que tengamos que vivir en un mundo despedazado en el cual a lo más que llegamos es a tener “orientaciones” a cuáles más contradictorias unas de otras. ¿Cómo va a ser la existencia algo “valioso” si es abierta, si nadie sabe con certeza lo que va a suceder? De este modo podríamos afirmar que las viejas filosofías de la historia han sido sustituidas por el fanatismo político-religioso.

Tal parece que sólo los filósofos de la posguerra tuvieron la valentía de apurar su *kairós* hasta las últimas consecuencias: Recibieron sin protestar la imagen despedazada del mundo; renunciaron al conocimiento del ser y a lo más que llegaron fue a los seres (y con ciertas reservas, que conste); se resignaron a un mundo explicado como si Dios no existiera (por ello le dieron baja); se vieron a sí mismos simplemente (como si fuera poco) como nada, nada de ser y por eso en franquía por lo menos para intentar ser esto o aquello.

Entre estos pensadores, los existencialistas, Karl Jaspers le concedió una importancia especial a la *circunstancia*. No sólo teorizando acerca de ella sino instalado plenamente en ella. Así lo demuestran tanto sus logros como su lucha contra la enfermedad que siempre lo aquejó, todo ello expuesto en su escrito autobiográfico, *Entre el destino y la voluntad*, publicado originalmente en 1967<sup>11</sup>.

---

<sup>9</sup> Cox, Harvey, *La religión en la ciudad secular*, Santander, Sal Terrae, 1985, p. 57.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 59.

<sup>11</sup> Jaspers, Karl, *Entre el destino y la voluntad*, Madrid, Guadarrama, 1969.

Para Jaspers, la situación se caracteriza por una dimensión que escapa a la objetivación. Aquí no es suficiente el conocimiento objetivo de los datos para saber plenamente a qué atenerse. Todo el instrumental, el teorizar, el proceder "científico" es inútil al sujeto que se encuentra en la situación. Sucede, sencillamente, que lo realmente determinante en las personas es el alter ego y la cultura que liga a los individuos, todo lo cual es un fluir permanente, espontáneo, como la vida misma que se halla en juego.

Quizás es hora de que quienes acceden al poder, al gobierno, entiendan que se encuentran sobre un sistema integrado por la dinamicidad de la vida y la cultura, y no por encima de objetos manipulables gracias a la tecné. Es más, que cualquier intento de erradicar posibles "obstáculos" del sistema (cuyo equilibrio es inestable) puede provocar alteraciones irreparables en otros aspectos igualmente importantes para su constitución y funcionamiento. Tal vez si abandonamos la idea de que gobernar es "fabricar" o "construir", y que consiste más en adaptarse a las circunstancias, aquel preciado concepto de libertad como autodeterminación haga sitio, en lo social, a aquel otro: el de la libertad como ausencia de coacción arbitraria.



## ***Bibliografía:***

Comay, Arié, ed., *Valores del judaísmo*, Jerusalén, Keter Publishing House, 1981.

Cox, Harvey, *La religión en la ciudad secular*, Santander, Sal Terrae, 1985.

Ferrater Mora, José, *Cuatro visiones de la historia universal*, 6ª. Ed., Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1971.

Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y método II*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1992.

Jaspers, Karl, *Entre el destino y la voluntad*, Madrid, Guadarrama, 1969.

Küng, Hans, *¿Existe Dios? Respuesta al problema de Dios en nuestro tiempo*, 4ª. edición, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1979.

Ortega y Gasset, José, *Pasado y porvenir para el hombre actual*, Madrid, Revista de Occidente, 1962.

Ricoeur, Paul, *Introducción a la simbólica del mal*, 4ª. ed., Buenos Aires, Editorial La Aurora, 1976.

Zubiri, Xavier, *El hombre y Dios*, Madrid, Alianza Editorial, 1988.

# LA ELECCIÓN DE PEIRCE

Por: Sergio Custodio C. (†)

# RESUMEN

En este ensayo se analiza la idea de elección entre contemplación o acción. En la filosofía la decisión es categórica; o se es pasivo y se contempla el mundo o el sujeto acciona en este. Para los filósofos griegos Platón y Aristóteles, así como los autores medievales San Buenaventura y San Agustín, la decisión está tomada, el mundo debe contemplarse, mientras que, filósofos como D. Hume y C. Marx se decantan por el actuar; la primera postura pertenece al ámbito metafísico y la segunda a lo sensible, a la empírica. Con el fin de comprender la auténtica acción (fundamentada en el conocimiento científico) es menester describir la postura de Charles Sanders Peirce respecto a la fe, duda y validación.

**Palabras clave:**

- Elección
- Acción
- Contemplación
- Metafísica
- Método científico.

# ABSTRACT

On this paper the idea of choice between contemplation and action is analyzed. In philosophy the choice is categorical; either one is passive and contemplates the world or the subject acts on it. For the Greek philosophers such as Plato and Aristotle with medieval authors like Saint Bonaventure and Saint Agustin, the decision is already made, the world must be contemplated, on the other hand philosophers such as D. Hume and C. Marx tend to the action; the first posture belongs to the metaphysics scope and the second one to the empiric and sensible area. With the purpose of understanding the authentic action (base in scientific knowledge) it is mandatory to describe Charles Sanders Peirce's posture about faith, doubt and validation.

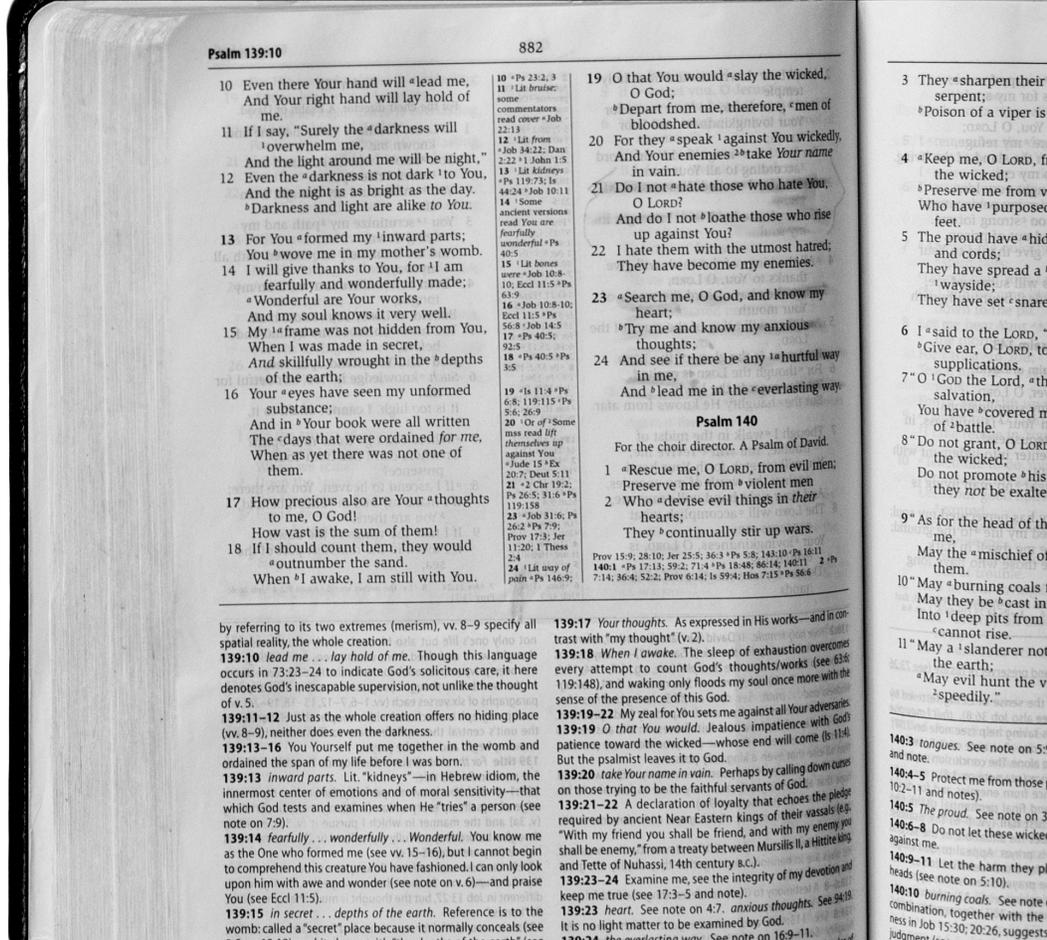
**Key words:**

- Choice
- Action
- Contemplation
- Metaphysics
- Scientific method

**E**n el Evangelio de San Lucas 10-38 -42, cuenta la visita de Jesús a María y Marta, las hermanas de su amigo Lázaro, en la aldea de Bethania; Jesús comienza a predicar y María escucha atentamente, descuidando sus quehaceres domésticos, esto molesta a Martha por lo que le pide a Jesús que intervenga, para que María pueda retomar sus quehaceres domésticos: “Martha, Martha –responde Jesús –te preocupas de muchas cosas cuando solo una es necesaria; María ha escogido la mejor y nunca se le podrá apartar de ella”. Aunque el hombre en general y los filósofos en particular tienen una elección que hacer, también es verdad que algunas veces no se hace de manera consciente, racional o explícita.

Tal decisión es tomada de una forma u otra, eso es si la decisión sería fundamentalmente contemplación o acción. También es verdad que la decisión no siempre es clara: **principalmente en filosofía, la acción necesita contemplación para su descubrimiento filosófico como tal.**

Aunque, en esta modalidad, una prioridad es establecida, una sobre otra, lo que significa que la contemplación o meditación se necesita para eso. Sin embargo, la contemplación podría ser un resultado de una decisión irracional o no meditada, es el fruto de la necesidad por la acción y consecuentemente sin reflexión.



Psalm 139:10

- 10 Even there Your hand will <sup>a</sup>lead me, And Your right hand will lay hold of me.
- 11 If I say, "Surely the <sup>a</sup>darkness will overwhelm me, And the light around me will be night."
- 12 Even the <sup>a</sup>darkness is not dark <sup>1</sup>to You. And the night is as bright as the day. <sup>b</sup>Darkness and light are alike <sup>to</sup> You.
- 13 For You <sup>a</sup>formed my <sup>1</sup>inward parts; You <sup>b</sup>wove me in my mother's womb.
- 14 I will give thanks to You, for I am fearfully and wonderfully made; <sup>a</sup>Wonderful are Your works, And my soul knows it very well.
- 15 My <sup>1</sup>frame was not hidden from You. When I was made in secret, And skillfully wrought in the <sup>b</sup>depths of the earth;
- 16 Your <sup>a</sup>eyes have seen my unformed substance; And in <sup>b</sup>Your book were all written The <sup>c</sup>days that were ordained <sup>for</sup> me, When as yet there was not one of them.
- 17 How precious also are Your <sup>a</sup>thoughts to me, O God! How vast is the sum of them! If I should count them, they would <sup>b</sup>outnumber the sand. When <sup>1</sup>I awake, I am still with You.

- 10 <sup>a</sup>Ps 23:2, 3; 11 <sup>a</sup>Lit. bruiser; some commentators read cover <sup>a</sup>Job 22:13
- 12 <sup>a</sup>Lit. from <sup>a</sup>Job 34:22; Dan 2:22 <sup>1</sup>John 1:5
- 13 <sup>a</sup>Lit. kidneys <sup>a</sup>Ps 119:73; Is 44:24 <sup>a</sup>Job 10:11
- 14 <sup>a</sup>Some ancient versions read You are fearfully wonderful <sup>a</sup>Ps 40:5
- 15 <sup>a</sup>Lit. bones were <sup>a</sup>Job 10:8-10; Eccl 11:5 <sup>a</sup>Ps 56:8; Job 14:5
- 17 <sup>a</sup>Ps 40:5; 92:5
- 18 <sup>a</sup>Ps 40:5 <sup>a</sup>Ps 35
- 19 <sup>a</sup>Is 11:4 <sup>a</sup>Ps 68; 119:15 <sup>a</sup>Ps 5:6; 26:9
- 20 <sup>a</sup>Or of: Some read lift themselves up against You <sup>a</sup>Jude 15 <sup>a</sup>Ex 20:7; Deut 5:11
- 21 <sup>a</sup>2 Chr 19:2; Ps 26:5; 31:6 <sup>a</sup>Ps 119:158
- 23 <sup>a</sup>Job 31:6; Ps 26:2 <sup>a</sup>Ps 79; Jer 17:3; Jer 17:20; 1 Thess 2:4
- 24 <sup>a</sup>Lit. way of pain <sup>a</sup>Ps 146:9;

- 19 O that You would <sup>a</sup>slay the wicked, O God; <sup>b</sup>Depart from me, therefore, <sup>c</sup>men of bloodshed.
- 20 For they <sup>a</sup>speak <sup>1</sup>against You wickedly, And Your enemies <sup>2</sup>take Your name in vain.
- 21 Do I not <sup>a</sup>hate those who hate You, O LORD? And do I not <sup>a</sup>loathe those who rise up against You? I hate them with the utmost hatred; They have become my enemies.
- 23 <sup>a</sup>Search me, O God, and know my heart; <sup>b</sup>Try me and know my anxious thoughts;
- 24 And see if there be any <sup>1</sup>hurtful way in me, And <sup>b</sup>lead me in the <sup>c</sup>everlasting way.

Psalm 140

For the choir director. A Psalm of David.  
 1 <sup>a</sup>Rescue me, O LORD, from evil men; Preserve me from <sup>b</sup>violent men  
 2 Who <sup>a</sup>devise evil things in their hearts;  
 They <sup>b</sup>continually stir up wars.

Prov 15:9; 28:10; Jer 25:5; 36:3 <sup>a</sup>Ps 5:8; 143:10 <sup>a</sup>Ps 18:11; 140:1 <sup>a</sup>Ps 17:13; 59:2; 71:4 <sup>a</sup>Ps 18:48; 86:14; 140:11 <sup>a</sup>Ps 7:14; 36:8; 52:2; Prov 6:14; Is 59:4; Hos 7:15 <sup>a</sup>Ps 56:6

by referring to its two extremes (merism), vv. 8-9 specify all spatial reality, the whole creation.  
**139:10** *lead me . . . lay hold of me.* Though this language occurs in 73:23-24 to indicate God's solicitous care, it here denotes God's inescapable supervision, not unlike the thought of v. 5.  
**139:11-12** Just as the whole creation offers no hiding place (vv. 8-9), neither does even the darkness.  
**139:13-16** You Yourself put me together in the womb and ordained the span of my life before I was born.  
**139:13** *inward parts.* Lit. "kidneys"—in Hebrew idiom, the innermost center of emotions and of moral sensitivity—that which God tests and examines when He "tries" a person (see note on 7:9).  
**139:14** *fearfully . . . wonderfully . . . Wonderful.* You know me as the One who formed me (see vv. 15-16), but I cannot begin to comprehend this creature You have fashioned. I can only look upon him with awe and wonder (see note on v. 6)—and praise You (see Eccl 11:5).  
**139:15** *in secret . . . depths of the earth.* Reference is to the womb called a "secret" place because it normally conceals (see 2 Sam. 12:13) and it shares with "the depths of the earth" (see

**139:17** *Your thoughts.* As expressed in His works—and in contrast with "my thought" (v. 2).  
**139:18** *When I awake.* The sleep of exhaustion overcomes every attempt to count God's thoughts/works (see 63:6; 119:148), and waking only floods my soul once more with the sense of the presence of this God.  
**139:19-22** My zeal for You sets me against all Your adversaries.  
**139:19** *O that You would.* Jealous impatience with God's patience toward the wicked—whose end will come (Is 11:4). But the psalmist leaves it to God.  
**139:20** *take Your name in vain.* Perhaps by calling down curses on those trying to be the faithful servants of God.  
**139:21-22** A declaration of loyalty that echoes the pledge required by ancient Near Eastern kings of their vassals (e.g., "With my friend you shall be friend, and with my enemy you shall be enemy," from a treaty between Mursilis II, a Hittite king, and Tette of Nuhasi, 14th century B.C.).  
**139:23-24** Examine me, see the integrity of my devotion and keep me true (see 17:3-5 and note).  
**139:23** *heart.* See note on 4:7, *anxious thoughts.* See 94:19. It is no light matter to be examined by God.  
**139:24** *the everlasting way.* See note on 169-11.

- 3 They <sup>a</sup>sharpen their serpent; <sup>b</sup>Poison of a viper is <sup>c</sup>shed.
- 4 <sup>a</sup>Keep me, O LORD, from the wicked; <sup>b</sup>Preserve me from violent men; Who have <sup>1</sup>purposed evil feet, <sup>2</sup>They have spread a <sup>3</sup>wayside; <sup>4</sup>They have set <sup>5</sup>snare.
- 6 I <sup>a</sup>said to the LORD, "Give ear, O LORD, to my supplications, <sup>b</sup>God the LORD, the salvation, You have <sup>c</sup>covered my <sup>d</sup>of <sup>e</sup>battle.
- 8 <sup>a</sup>Do not grant, O LORD, the wicked; <sup>b</sup>Do not promote <sup>c</sup>his <sup>d</sup>they not be exalted.
- 9 <sup>a</sup>As for the head of the me, <sup>b</sup>May the <sup>c</sup>mischief of them.
- 10 <sup>a</sup>May <sup>b</sup>burning coals fall <sup>c</sup>May they be <sup>d</sup>cast into <sup>e</sup>Into <sup>f</sup>deep pits from <sup>g</sup>cannot rise.
- 11 <sup>a</sup>May <sup>b</sup>slanderer not <sup>c</sup>the earth; <sup>d</sup>May evil hunt the vi <sup>e</sup>speedily."

**140:3** *tongues.* See note on 5:9 and note.  
**140:4-5** Protect me from those p 102-11 and notes).  
**140:5** *The proud.* See note on 31  
**140:6-8** Do not let these wicked against me.  
**140:9-11** Let the harm they plo heads (see note on 5:10).  
**140:10** *burning coals.* See note o combination, together with the c ness in Job 15:30; 20:26, suggest judgment (see e.g., 71:24).

Tal y como fue dicho en el Evangelio de S. Lucas, la contemplación ha tenido algún tipo de prioridad en el pensamiento, espíritu o cultura de Occidente, la cual es, griega, latina y de orientación cristiana. En sus *Confesiones* S. Agustín anuncia que su alma nunca encontrará satisfacción o paz hasta que se una con Dios que es de donde provienen. El alma está buscando a Dios, pero por distintas razones –especialmente el pecado– no es capaz de percatarse de su único propósito en este mundo: la contemplación de Dios; esta situación desafortunada provoca la inquietud espiritual, la cual no será abatida hasta la esperada muerte, en la gracia de Dios.

En los *Soliloquios*, S. Agustín enfatiza: “Solo quiero saber acerca de Dios y mi alma: ¿hay algo más?” Quien, como un buen neoplatónico, -por lo menos en este aspecto- valores eminentemente de contemplación sobre acción puesto que Platón<sup>1</sup> describe ambas, el sentido de la vida humana y el destino de la filosofía en la contemplación final de las ideas, en los Tópos Noetós, del cual el alma humana viene al salir de la cueva, del mito platónico, es hacia la luz a la contemplación de la Idea del Bien, justo de donde toda la dialéctica viene a descansar, el cual en términos aristotélicos, significa que el hombre finalmente encontrará, de acuerdo con los pensadores de Estagira, absoluta y eterna felicidad, en la contemplación de Dios.<sup>2</sup>

Aristóteles cree que la felicidad del verdadero sabio consiste en la contemplación, en la cual el ideal de satisfacción es Dios, donde ningún otro medio se necesita para su realización verdadera; esta idea aristotélica encuentra subsiguiente desarrollo a través de la filosofía estoica de la ataraxia y autarquía,<sup>3</sup> virtudes altamente estimadas para los estoicos, las cuales revelan la actitud ideal del sabio: la contemplación de la verdad de la autarquía y su significado de acción, pero su intimidad interna la cual carga el ideal agustino, socrático y aristotélico del descubrimiento del hombre interior.

En cierta forma, S. Buenaventura<sup>4</sup> primeramente descubre las cosas sensibles y en segundo lugar, el rastro de Dios hacia quien la mente humana, alma o razón debe alcanzarse y contemplarse. Aunque, no es una acción que el hombre deba desarrollar hacia el mundo, sin embargo, la contemplación que probablemente el hombre pueda lograr en él, la cual no solo es la tarea más noble, sino adquiere un mandato moral, desde que la “Verdad” no está en el mundo sino, en la medida de una criatura, la cual mora en el Creador o por lo menos en un mundo ideal estructurado por un demiurgo, en términos platónicos. No obstante, su actitud más que una decisión definitiva en la cultura occidental, parecer ser uno de los muchos polos hacia los cuales el péndulo de la existencia se mueve, tan lejos como al contrario, la acción alternativa muestra sus fundamentos y efectos en la cultura occidental. Por ejemplo, en el Génesis 1.28 – 29 Dios le dice a Adán, representante de toda la raza humana: “sé fecundo y multiplícate, puebla y somete a la tierra; domina a los peces del océano, a las aves en los cielos y cualquier animal que se mueva sobre la tierra. Dios agregó: te entrego a todas las plantas sobre la superficie y a cada árbol que produzca fruto con semilla. Ese será tu alimento”.

El pensamiento cristiano y hebreo enfatiza la acción, no la contemplación en ciertas circunstancias; eso podría empujarlo a uno a pensar que la decisión en la cultura occidental es unilateral, unidimensional; o que podría haber una contradicción en la postura de ambos textos; sin embargo, el caso es que el pensamiento cristiano y hebreo no excluye las posibilidades de acción o contemplación: hay tiempo para cada decisión. No obstante, el pensamiento filosófico parece ser más fuerte: **uno fundamental o el otro, pero no ambos**. Parece que los dos son mutuamente excluyentes en lo concerniente a su condición fundamental.

1 Cfr. *El Fedro y el Fedón*, párrafos 245 – 257 y el libro VII de La República.

2 Cfr. *Ética de Nicomaco*, Libro I capítulos 4 – 13 y libro X capítulos 6 – 9

3 Cfr. Por ejemplo, *Pensamientos por Marco Aurelio*, Libro III.

4 Cfr. *Itinerario de la mente hacia Dios* capítulo II.

Si la acción fundamenta la decisión final y por tanto, la contemplación es el resultado de la anterior o viceversa, eso es que la contemplación da origen a la acción. Por ejemplo, Descartes<sup>5</sup> investigando por un nuevo método y una nueva filosofía, eso es un nuevo camino para la cosecha de frutos nuevos en la ciencia. Para Descartes, la certeza de la matemática era incuestionable, pero no tenía ninguna “utilidad”, lo que significa que no está dirigida a la acción; esto es lo que Descartes denomina como *arsmechanica*. Descartes es conocido como el primer hombre moderno, básicamente buscó la acción, no la contemplación, el uso del conocimiento; La filosofía debería, según Descartes, encontrar el conocimiento científico; del mismo modo que un árbol –donde la filosofía es el tronco que da frutos –la ciencia– la cual resulta finalmente en acción, eso es lo que los griegos conocían como *πρᾶγμα* (*pragma*) la cual no es acción de manera exclusiva a los términos movimiento o realización, pero también significa resultados, comprensiones. Según Descartes la voluntad cartesiana<sup>6</sup> es como pensamiento, perspectiva: deseo, sentimiento, afirmación, negación, son diferentes manifestaciones de la voluntad.

**La percepción no es solo contemplación, sin embargo, la pragmática cartesiana busca el entendimiento. No existe otra función más importante para el entendimiento cartesiano<sup>7</sup> que mostrar la voluntad de la acción correcta, ya sea moral, filosófica o teológica, e incluso en la teología su propósito no es solo la contemplación de Dios en la verdadera forma platónica, pero también se dirige hacia el cielo.<sup>8</sup>**

Generalmente, la elección por acción determina el resultado de los efectos de lo que se piensa, se desea o se quiere. No hay lugar para lo que se desea, se quiere o se piensa en el sentido platónico. Y los filósofos, quienes piensan como fundamento a la acción, están pensando en los efectos de la filosofía en la ciencia, eso pertenece estrictamente a los resultados teológicos exitosos; empero, esta decisión no se parece a la manera en que Peirce explica la operación intelectual<sup>9</sup>: nombrando el conjunto de premisas, conclusiones, argumentos y demostraciones, es estrictamente un ejercicio de la voluntad, sin embargo, podría dirigir a la fijación de hábitos y creencias, cuyos efectos podrían resultar contrarios al espíritu de la ciencia y de los científicos.

5 Cfr. *Discurso del método*. Primera, tercera y sexta partes y la carta a Abate Claude.

6 Cfr. *Los principios de la filosofía*. XXXII, XXXV, XXXVII.

7 Cfr. *Reglas para la dirección del espíritu*. Por ejemplo, I y II.

8 Cfr. *Discurso del método*. Primera parte.

9 Cfr. *The Fixation of Belief, in Chance, Love and Logic*. Philosophical Essays. New York, George Braziller. Inc. 1956, PP. 3, 29. 30

Aceptando cualquier método científico por preferencia, es una decisión de la voluntad vinculada al método, según el punto de vista de Peirce. Esa es la decisión de Peirce: acción sobre contemplación no es el origen del conocimiento, de tal forma que el conocimiento dependa, tanto en sus orígenes como en su propósito, del juicio de la acción,<sup>10</sup> aunque, no es un absoluto en sí mismo, en el sentido de acción por acción misma, de esa forma, no es criterio de verdad; los hechos son los que verdaderamente determinan la validez de los hallazgos filosóficos y científicos. La acción es la decisión orientada a funcionar como criterio para guiar la contemplación, no a la contemplación por la contemplación misma, sino, orientarla a los resultados satisfactorios, convirtiéndolos en los contenidos verdaderos de la “maquinaria de la mente”; de tal forma que los “hechos de la observación” no son otra cosa que los efectos exitosos del entendimiento, conjunto en función como resultados de una decisión, así es, la disipación final de la duda. El funcionamiento de la mente en el conocimiento es unificar las sensaciones pluralistas; la mente provee un verdadero sentido a la diversidad de información, la cual es proporcionada por los sentidos; ciertamente, sin este, dicha información no podría ser transformada o convertida en verdadera información.<sup>11</sup> Los contenidos de la mente son los hechos de la observación, desde el punto de vista de Peirce, son la última instancia que determina la validez del conocimiento y hacia la cual la acción está dirigida.<sup>12</sup>

Lo anterior hace referencia a un distinguido antecesor de Peirce, desde que Hume<sup>13</sup> redujo todo el conocimiento verdadero y válido, a la cantidad, número o razonamiento experimental que puede suministrar; por esta razón, no resulta difícil comprender por qué una de las tareas comprometidas por Peirce consistía en determinar qué es el conocimiento científico, su validez, su método, inducción y deducción, etc.; cuáles son, de manera última, los productos de la acción del hombre sobre la naturaleza cuyo único propósito es el de dominar y utilizar.

Aunque, paradójicamente, en el otro extremo de la posición política, Marx puede encontrarse sustentando preferentemente a la acción sobre la contemplación, particularmente en el buen-saber en la tesis de Feuerbach –especialmente el XI – y también Engels en El final de la filosofía clásica germánica. Marx dice: filosofía siempre ha contemplado el mundo, ahora lo que se debe hacer es actuar en él. Sin embargo, está claro, que en este ejemplo, para Marx, la acción significa transformación de la naturaleza a través del conocimiento científico, aunque, posteriormente, las ideas de Peirce fueron, naturalmente, extendidas a las bases políticas, sociales y temas económicos. De cualquier forma, Hume, Marx y Peirce parecían concordar en rechazar a la metafísica como la mayor expresión de contemplación y sus mejores esfuerzos están dirigidos hacia la ciencia en general como la verdadera manifestación de la acción.

---

10 Cfr. *The fixation of belief*, P. 35.

11 Cfr. *How to make our ideas clear. In Chance, love and logic. Philosophical Essays.* New York, George Braziller, Inc. 1956.P. 40.

12 *Idem.*

13 Cfr. Hume, David. *Inquire concerning human understanding.* Indianápolis. The Babbs-Merril Co. Inc. 1955.

Para Peirce, la metafísica es “un tema mucho más curioso que útil”<sup>14</sup> el cual no proporciona las respuestas que Peirce estaba buscando: la solución para problemas científicos. Aunque, la metafísica particular que tenía en mente Peirce, al igual que el positivismo, consistía en ir más allá de la demostración científica, la cual busca una cualidad misteriosa en cada objeto,<sup>15</sup> solo una fantasía; el sistema hegeliano era lo que Peirce tenía en mente, lo cual era posible. La metafísica, desde el punto de vista de Peirce consistía en un acto subjetivo buscando oscuridad donde no había. Puede ser disipado a través de la acción, de tal manera que un objeto no tiene un significado más que supuestamente el que yace en las sombras del pensamiento; pero se mueve a la acción; de tal manera que un objeto puede ser explicado por la acción, la cual se dirige a la producción de hechos sensibles.<sup>16</sup> Está en los hechos sensibles o hechos de la observación donde la respuesta a tal objeto está, puede y debe ser encontrado. Aunque, por ejemplo, un problema teórico, acción, desde el punto de vista de Peirce, puede servir como un criterio para disipar la disputa. La acción sobre los objetos solo provee los caracteres físicos<sup>17</sup> del vino y el pan y para respaldar que, en realidad, son sangre y carne, es una jerga metafísica. Sin embargo, siendo un problema teológico, los ojos del destino son aquellos que ven, no los del cuerpo, sería afirmado por un estudiante de teología, fundamentos en los que la acción, suposición y resultados de Peirce no producen fruto.

Desde asumir que el objeto total es su efecto práctico<sup>18</sup> cierra toda posibilidad al camino de la fe, es movimiento de la voluntad hacia creer en lo que no se puede ver y esperar lo que se ha prometido; aunque, para Peirce, la duda y la fe no solo significan asuntos religiosos y moral, sino, involucran todas las preguntas posibles;<sup>19</sup> de hecho, la duda y la fe son el punto inicial para cualquier pregunta, específicamente, científica, filosófica, política, etc., no importa que tan relevantes y serias puedan ser, y consecuentemente, su respuesta. Para Peirce, la duda y la fe están dinámicamente relacionadas, una existe gracias a la otra. La fe<sup>20</sup> consiste en estar consciente de algo y está dirigida a disipar la duda, la cual es un estado de inquietud. La fe está orientada a servir como criterio para la acción. La duda es, también, un estado de inconformidad, una lucha interna del sujeto por disiparla<sup>21</sup> y alcanzar un estado de fe. De tal manera, puede asumirse que alcanzar un estado de fe es un acto racional, total y subjetivo. No obstante, como lo explicó Peirce, está claro que es una lucha psicológica, interna, similar a la reñida por Descartes en su primer Meditación, eso comienza con la emoción individual de la pasión, sin embargo, está dirigida al consenso social,<sup>22</sup> por esa razón, los marxistas dirían que las creencias están determinadas en la acción social (práctica).

---

14 Cfr. *How to make our ideas clear*. P. 42

15 *Ibidem*. P. 52

16 *Ibidem*. P. 44

17 *Ibidem*. P. 45

18 Cfr. *How to make our ideas clear*. P. 45

19 *Ibidem* P. 38

20 *Ibidem*. P. 41

21 Cfr. *Fixation of belief*. P. 13.

22 Cfr. *The doctrine of the chances*. P. 75.

Empero, para Peirce, el consenso social no está determinado. Para abandonar el fanatismo orientado y para alcanzar un alto grado de probabilidades hasta donde le concierne a la validez, son necesarios los hechos de observación los cuales determinarán a largo plazo la validez de nuestro conocimiento y voluntad, de la misma manera se muestra a través de la acción.<sup>23</sup> Los hechos de la observación despiertan al hombre de sus sueños placenteros; o poniéndolo en palabras de Kant, ellos lo despertarán de su sueño dogmático. Uno de los problemas más serios de las creencias es que estas se transforman en hábitos de acción fácilmente y pueden provocar fanatismo; pero, la reflexión y los hechos de la observación de contenidos de acción “despiertan” o exceden a las creencias<sup>24</sup> rompiendo los hábitos o las rutinas.

Es verdad que los contenidos de acción son comprendidos como criterios para la validación de la fe, cuyo rango parte de meras opiniones<sup>25</sup> (las verdades, como son) religiosas, morales y hasta axiomas científicos, también está el caso en que las diferentes creencias o axiomas científicos pueden conducir a acciones idénticas;<sup>26</sup> o más específicamente si diferentes creencias disipan dudas idénticas y producen criterios de acción idénticos, entonces no existen características esenciales distintas entre ellos. Aun cuando, el modo de expresar esta idea depende en la consecuencia práctica o si estos son solo uno de los criterios para evaluar el contenido de tal idea; puede asumirse que Peirce debería ser interpretado como está establecido en el primer ejemplo, tal como W. James lo hizo en su libro *The pragmatism*. De ser este el caso, hay un verdadero problema, como sucede con la teología, por ejemplo. La misma acción podría tener diferentes creencias, eso es, si el contenido de la fe es Dios o materia; lo mismo parece suceder al axioma de la lógica donde, debido al hábito, el cual resulta del éxito o el fracaso, y de nuevo tal grado de validez puede ser pensado como absolutamente válido. Este punto de vista puede ser considerado verdadero, si las leyes lógicas son efectivamente funcionales, como es explicado por M. Scheler,<sup>27</sup> pero mientras esta creencia no sea demostrada, debe ser entendida como un *merum suppositum*; es igualmente válido pensarlos de otra manera, como lo hace Kant, estable y en consecuencia absolutamente válido.

---

23 Cfr. *The Fixation of belief*. P. 28

24 *Ibidem*. P 30

25 *Ibidem*. P 16

26 Cfr. *How to make our ideas clear*. P. 41 – 42.

27 Cfr. Scheler, Max. *Conocimiento y trabajo*. Traducción Nelly Fortuny. Ed. Nova. Buenos Aires, 1969. P. 50, 51 y 52.

## Bibliografía:

Aristotle. *Nicomachean Ethics*. In W. D. Ross The Works of Aristotle. 12 Vols. Oxford, TheClarendonPress, 1950-1952.

\_\_\_\_\_, *Ética a Nicómaco*. Espasa-Calpe. Madrid.

Dewey, John. *The pragmatism of Peirce*. In Chance, love and logic.PhilosophicalEssays. New York, George Braziller, Inc. 1956.

Descartes, René. *Discurso del método*. En obras escogidas. Trad. Ezequiel de Olaso y Tomás Zwanck. Buenos Aires, Editorial Sudamérica 1967.

\_\_\_\_\_, *Los principios de la Filosofía*. En obras escogidas. Trad. Ezequiel de Olaso y Tomás Zwanck. Buenos Aires, Editorial Sudamérica 1967.

\_\_\_\_\_, *Meditaciones metafísicas*. En obras escogidas. Trad. Ezequiel de Olaso y Tomás Zwanck. Buenos Aires, Editorial Sudamérica 1967.

\_\_\_\_\_, *Reglas para la dirección del espíritu*. En obras escogidas. Trad. Ezequiel de Olaso y Tomás Zwanck. Buenos Aires, Editorial Sudamérica 1967.

Engels, Federico. *Ludwing Feuerbach y el fin de la Filosofía Clásica alemana*. Madrid, Ricardo Aguilera, Editor 1969.

Hume, David. *Enquire Concerning human understanding*. Indianapolis, TheBabbs-Marril Co. Inc. 1955.

La Santa Biblia. *Trad.* Bajo la dirección de Evaristo Martin Nieto. Madrid. EdicionesPaulinas, 1964.

Peirce, Charles. *The fixation of the belief*. In Chance, love and logic.Philosophical Essays.New York, George Braziller, Inc. 1956.

\_\_\_\_\_, *How to make our ideas clear*. In Chance, love and logic.Philosophical Essays.New York, George Braziller, Inc. 1956.

\_\_\_\_\_, *The doctrine of chances*. In Chance, love and logic.Philosophical Essays.New York, George Braziller, Inc. 1956.

\_\_\_\_\_, *The probability of induction*. In Chance, love and logic.Philosophical Essays.New York, George Braziller, Inc. 1956.

\_\_\_\_\_, *The order of nature*. In Chance, love and logic.Philosophical Essays.New York, George Braziller, Inc. 1956.

\_\_\_\_\_, *Deduction, induction and hypothesis*. In Chance, love and logic.Philosophical Essays.New York, George Braziller, Inc. 1956.

\_\_\_\_\_, *The architecture of theories*. In Chance, love and logic.Philosophical Essays.New York, George Braziller, Inc. 1956.

\_\_\_\_\_, *The doctrine of necessity examined*. In Chance, love and logic.Philosophical Essays.New York, George Braziller, Inc. 1956.

\_\_\_\_\_, *The law of mind*. In Chance, love and logic.Philosophical Essays.New York, George Braziller, Inc. 1956.

\_\_\_\_\_, *Man's glassy essence*. In Chance, love and logic.Philosophical Essays.New York, George Braziller, Inc. 1956.

\_\_\_\_\_, *Evolutionary love*. In Chance, love and logic.Philosophical Essays.New York, George Braziller, Inc. 1956.

Plato. *Dialogues*. 5 vols. London, Oxford University press, Inc. 1892.

San Buenaventura. *Itinerario de la mente hacia Dios*. En la filosofía en sus textos. Julián Marías. Tomo I, Ed. Labor, S.A. Barcelona, 1950.

Scheler, Max. *Conocimiento y trabajo*. Trad. Nelly Fortuny. Ed. Nova, Buenos Aires, 1969.

## SOBRE LOS AUTORES

**Margarita Estrada Pérez**, licenciada en Filosofía, profesora del Departamento de Filosofía de la Facultad de Humanidades, Universidad de San Carlos de Guatemala.

**Otto Alfredo Custodio García**, Msc. en Ciencias Lingüísticas, profesor del Departamento de Letras de la Facultad de Humanidades, Universidad de San Carlos de Guatemala.

**Pablo De la Vega**, Máster of Arts en filosofía por la Hochschule für Philosophie en Múnich, Alemania (becado KAAD); Máster en Estudios Avanzados en Literatura Española e Hispanoamericana, Universidad de Barcelona; y licenciado en Letras y Filosofía por la Universidad Rafael Landívar (Becado Loyola). Director de Posgrados de la Facultad de Humanidades en la Universidad Rafael Landívar. Catedrático en distintas universidades de Guatemala en el área de ética, literatura y filosofía, a nivel de pregrado y posgrado. Ha sido consultor de Naciones Unidas y formador de docentes en el área de lectura y pensamiento crítico.

**Efraín Estrada Herrera**, licenciado en Filosofía, profesor del Departamento de Filosofía de la Facultad de Humanidades, Universidad de San Carlos de Guatemala.

**Julio César de León**, doctor en Filosofía, profesor del Departamento de Filosofía de la Facultad de Humanidades, Universidad de San Carlos de Guatemala.

**Sergio Alfredo Custodio (†)**, licenciado en Filosofía, profesor emérito del Departamento de Filosofía de la Facultad de Humanidades, Universidad de San Carlos de Guatemala.

# NORMAS PARA LA ENTREGA DE CONTRIBUCIONES

Toda contribución será sometida a revisión por parte del Consejo Editorial de la Revista de Filosofía, reservándose el derecho de aceptar o rechazar los textos si no se ajustan a las normas establecidas y que son de conocimiento previo de los autores. La decisión será comunicada en un plazo no mayor de un mes a partir de la fecha en que se cierra el plazo de recepción. Toda contribución que haya sido aceptada se acogerá a las normas vigentes de Derechos de Autor. No se devolverá ningún texto.

## 1. Normas de presentación de las contribuciones

Los artículos, ensayos y reseñas de libros deberán ser inéditos y no estar en proceso de publicación en otra revista. Además, deberán observar las siguientes condiciones de presentación:

### 1.1 Artículos

**1.1.1** Los artículos no podrán tener menos de 15 páginas ni más de 30 incluyendo la bibliografía, en tamaño carta, con márgenes derecho e izquierdo de 3 centímetros, en formato Word, letra Arial 12 puntos e interlineado de 1.5, bibliografía consultada y anexos.

**1.1.2** El título del escrito centrado, en negrilla y con mayúsculas y minúsculas. Abajo, a la derecha el nombre del autor. Resumen del texto que no exceda las 150 palabras en español e inglés y 5 Palabras clave en español e inglés.

**1.1.3** Los subtítulos deberán ir a la izquierda, en negrilla y con mayúsculas y minúsculas.

**1.1.4** Las citas textuales, las notas a pie de página, las citas bibliográficas y la bibliografía consultada irán de acuerdo con el sistema Clásico Francés.

## 1.2 Reseñas de libros

**1.2.1** Las reseñas de libros no podrán exceder de 8 páginas, en tamaño carta, con márgenes derecho e izquierdo de 3 centímetros, en formato Word, letra Arial 12 puntos e interlineado de 1.5.

## 2. Envío de contribuciones

**2.1** Una vez abierta la convocatoria de recepción de contribuciones, estas deberán enviarse en formato Word a la siguiente dirección: [consejoeditorialfilosofia@hotmail.com](mailto:consejoeditorialfilosofia@hotmail.com). Tomar nota que esta es la única dirección electrónica a donde deberán enviar sus textos.

**2.2** Todos los artículos deberán ir acompañados de un documento aparte donde se indiquen los siguientes datos: nombre del autor, profesión y grado académico, afiliación institucional a la que pertenece, ciudad en la que esta se ubica, nacionalidad, dirección electrónica y una breve descripción de sí mismo y de su trabajo profesional.

**2.3** Una vez el Consejo Editorial de la Revista de Filosofía considere que el artículo, ensayo o reseña cumple con todos los requisitos para su publicación, el autor aceptará realizar los cambios y/o correcciones que se le indiquen por parte del Consejo de Redacción de la Facultad de Humanidades de la Universidad de San Carlos de Guatemala.

**2.4** Tomar en cuenta que la fecha límite para recibir los artículos a publicar será el último día de mayo de cada año.

La creatividad, diseño, diagramación, y proceso metodológico para la realización de esta publicación fue llevado a cabo por la estudiante **Dulce María Luco Colmenares** como parte del Ejercicio Profesional Supervisado y Proyecto de Graduación del año 2021 de la Licenciatura en Diseño Gráfico de la Escuela de Diseño Gráfico de la Facultad de Arquitectura de la Universidad de San Carlos de Guatemala para el Departamento de Filosofía de la Facultad de Humanidades de la Universidad de San Carlos de Guatemala. Es la forma en que se retribuye a la sociedad guatemalteca lo invertido en la Educación Superior Estatal.

Licda. Andrea Valle  
**Asesora metodológica**

Licda. Cindy Ruano  
**Asesora gráfica**

Lic. Jaime Cabrera  
**Tercer asesor**

