



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO**

Posgrado en Filosofía  
Facultad de Filosofía y Letras  
Instituto de Investigaciones Filosóficas  
Doctorado en Filosofía

La Distancia Ontológica: Pasión y Música en la Modernidad

Tesis  
QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:  
Doctorado en Filosofía

PRESENTA:  
Carlos David García Mancilla

TUTOR  
Dr. Crescenciano Grave Tirado  
Facultad de Filosofía y Letras  
MIEMBROS DEL COMITÉ TUTOR  
Dr. Alberto Constante López  
Facultad de Filosofía y Letras  
Dra. Rebeca Maldonado Rodríguez  
Facultad de Filosofía y Letras

MÉXICO, D. F. Junio de 2015



Universidad Nacional  
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

**Biblioteca Central**



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

## **La distancia ontológica. Pasión y música en la modernidad.**

**Carlos David García Mancilla**

Pienso luego existo es el comentario de un intelectual que subestima el dolor de muelas. Mi yo no se diferencia del de ustedes por lo que piensa [...]. Todos pensamos aproximadamente lo mismo y las ideas nos las traspasamos, las pedimos prestadas, las robamos. Pero cuando alguien me pisa un pie, el dolor sólo lo siento yo. La base del yo no es el pensamiento sino el sufrimiento, que es el más básico de todos los sentimientos.

*Milán Kundera*

Tenemos los que vivimos,  
Una vida que es vivida  
Y otra vida que es pensada,  
Y la única en la que existimos  
Es la que está dividida  
Entre la cierta y la errada.

*Fernando Pessoa*

## **Introducción.**

Desde cierto punto de vista, se puede decir que la modernidad ha olvidado a la pasión. Para cualquier ojo filosófico o con mediano dejo de análisis, esta primera frase aparentemente clara y con una idea completa, es ciertamente ambigua y llena de supuestos. En efecto, cada elemento en ella habría de ser justificado y acaso para hacerlo haya que partir de otros supuestos. No preocupan los supuestos siempre que se señalen como tales y sean fundacionales; de otro modo o el andamiaje es débil, puede nada decirse o todo destruirse –si se busca de alguna manera partir sin supuestos. El supuesto fundamental-fundacional del que parto en todo este escrito no es en modo alguno inmune a la crítica, aunque rebatirlo supone cierta dificultad. Tal supuesto es: mi vivir de la pasión es similar al de usted. Y aunque el sentido más básico de esta afirmación es el verdadero supuesto, cada una de las palabras con que se cifra en este momento irá también adquiriendo un sentido muy específico a lo largo del texto, de manera que el principio es también parte del final.

Un inicio para tal aclaración se hará en estos momentos justamente acerca del olvido de la pasión. *Olvidar* es aquí un tomar parcialmente en cuenta; una parcialidad que ilumina a la vez que oscurece y, más específicamente, una parcialidad que hace de la pasión un problema sin problematizarle. Existen dos maneras principales en las cuales se fragua este olvido.

En primer lugar, el bien moral es en definitiva una de las más acuciantes y presentes preocupaciones en el pensamiento de la modernidad e incluso de la filosofía en general; y la pasión parece ser aquello que obstaculiza su realización. Son en definitiva un problema; pero no un problema como suele entender esta palabra el filósofos; a saber, como aquello

que ha de ser resuelto, como lo que asombra y da inicio al pensamiento, y que ha ganado la virtud de ser atendido, centrado y de detenerse en él. La pasión, en contraste, suele ser un problema negativo; más que aclararlas, el camino ha sido el de buscar la manera de acallarlas.

El segundo olvido se refiere al lugar en que la pasión se coloca en el sistema. Es siempre un problema “de paso”, y se le adhiere todo lo que la estela le herede o lo que la tendencia le marque. La pasión no es centro ni fundamento; nunca lo ha sido y quizás tampoco pueda serlo.

Pero la búsqueda del fundamento y del sistema a partir de tal fundamento en la pasión no es una que se quiera o se pueda hacer en este escrito o en esta época. Y aunque de la idea de “sistema” se hablará más ampliamente en el segundo capítulo, conviene ahora decir que algunas de sus propiedades aquí se siguen. Este escrito es el desarrollo de una sola idea: la distancia ontológica. El olvido filosófico de la pasión implica otros dos sucedáneos olvidos: el olvido de mí –del “mero” individuo- y el de la vida. En un primer momento –el primer capítulo- este olvido aparece bajo la forma de la separación entre el Yo del sujeto y el *yo* del individuo, que es la forma que se entiende como la distancia ontológica que, como se verá, es la artífice moderna de la distancia que hay entre la filosofía y la vida.

Esta última distancia es más amplia y más antigua, a la vez que resultaría falso afirmar que en toda filosofía hasta la modernidad habita. Tal afirmación ni siquiera se puede hacer de la distancia entre el sujeto y el individuo en toda filosofía moderna. La tradición empirista señaladamente carece de esta estructura, y su distancia para con la pasión y la vida –su *olvido*- en muchos casos radica más en la reducción de la primera a una forma de juicio de creencia. Lamentablemente, y por razones de mero límite cronológico,

este trabajo no pudo incluir a los filósofos de esta tradición. La misma “mera” justificación tengo para no haber incluido, sobre todo, a Schelling, Hegel y Nietzsche, que guardan un mayor parentesco con los pensadores sí considerados, y que para los fines del tema principal a tratar, son del todo relevantes. Aquellos, pues, aquí considerados son Descartes, Spinoza, Leibniz, Diderot, Rousseau, Kant y Schopenhauer. Además de ellos, me remito a otros varios filósofos -algunos bastante menos conocidos- importantes para ciertos temas que se tratarán.

Con estas aclaraciones parece disolverse el tema de “la Modernidad” que el título enarbola. No es ello falso; pero tampoco es falso que la claridad del concepto de modernidad no sea necesaria para este trabajo. Principalmente debido a que no se considera al objeto principal de análisis, a la pasión, como histórico. El límite epocal del estudio -la modernidad- es sólo eso, un lapso de tiempo en el cual los filósofos que me ha interesado explorar vivieron. Que sea o no la historia relevante o definitoria para la pasión, no es algo que se niegue o afirme. Sin duda las pasiones se diversifican en tiempos y lugares; pero al punto de vista y al supuesto principal de los que se parte les resulta aún irrelevante.<sup>1</sup> En un estudio –o estudios- a futuro, además de la consideración de los filósofos desdichadamente relegados, se habrá de explorar con más detalle la pertinencia o no de la historia en el problema de la pasión.

Sin embargo, no es meramente accidental apelar a la modernidad para explorar a la pasión, y no solamente considerada laxamente como la “suma” de los pensadores elegidos, sino como el periodo previo al que de ahora somos habitantes. Más que en otros temas de la filosofía, en aquel de la pasión es notorio el descrédito que se hace de pensadores de antaño

---

<sup>1</sup> El por qué de tal irrelevancia resultará claro en el transcurso del estudio, y se hará eco de esta omisión sobre todo en el capítulo final.

muy similar al que manifiesta la ciencia experimental con sus teorías ya rebasadas. La pasión no es un “gran” tema, aunque considero que debería serlo; y las investigaciones filosóficas acerca de aquella en los últimos años echan mano mucho más de la psicología actual y la neurobiología que de la propia filosofía. No se intenta en modo alguno negar aquí la importancia de los resultados de aquellas ciencias pero, aunque aparezca muy soterradamente en este escrito aún, dentro de mis objetivos se encuentra el señalar el error de tal descrédito, así como consolidar ciertas bases para el debate contemporáneo acerca de la pasión. Con lo que resta decir que el objetivo principal del trabajo es alcanzar una comprensión de la pasión a partir de los filósofos señalados.

A partir del supuesto mencionado, igualmente, se puede decir que este escrito bebe de la fuente de la intimidad y procura explicarla. Es íntimo, porque así son las pasiones, pero no por ello ha de tildarse de meramente subjetivo; situación de la que se ha intentado escapar por todos los medios. Es una recuperación y reivindicación del individuo, de aquel dice “yo” en cada caso, pero cuidándose igualmente del pardo individualismo. Más bien, en tanto que ese “yo” es centro y punto de partida, todo “yo” lo es en la misma medida y sin jerarquía. No hay el “gran” individuo, solamente muchos “como yo”.

#### *Sobre el método.*

Considerando al método como un “más allá del camino” (*meta-odós*) antes que como el camino mismo que se recorre, puede decirse que este trabajo carece de un método preestablecido. No hay una manera específica de interpretar a los pensadores elegidos, desarrollar las ideas y ganar conclusiones; o no la hay en tanto que una manera preestablecida de recorrido. Es decir, no puedo afirmar el haber seguido un método tal

como el hermenéutico, la fenomenología o la analítica. Se toma, de hecho, un poco de varios de ellos según el tema de la pasión lo exija. Y aunque en cierto sentido este fue un camino hecho al andar, la estructura principal es firme y visible. Todo el texto es un desarrollo de lo que se ha dicho que es la distancia ontológica, hecho desde una perspectiva muy particular manada del supuesto ya señalado y aplicado a las filosofías concertadas.

Acerca del primer elemento, la distancia ontológica -o alejamiento entre el Yo del sujeto y el *yo* del individuo-, se plasma como inicio del recorrido a partir de lo que aquí se denomina *metáfora filosófica*. Se trata de términos centrales para las filosofías exploradas que guardan sentidos múltiples, sobre todo señalando hacia los dos polos de la distancia ontológica. Ambos sentidos se contrastan en función de la pasión. La pasión, el padecer, lo ha señalado marcadamente la modernidad como indeterminado, oscuro, fuera del alcance del poder y del pensar. ¿Será la pasión, en sí misma, oscura? Pero si es, a decir de Descartes, lo más cercano e íntimo. Cuando el pensar se desteje y aleja del arraigo a la vida y se la ve a ésta como si fuésemos no más que espectadores en una gran obra, cuando la “vida es sueño” y el mundo un gran teatro, la distancia se abre y el pensamiento, sin saberlo ni quererlo, secretamente lo padece y sufre; esta es la pasión de la modernidad.

Tales metáforas pueden considerarse como equívocos, términos no terminados y que guardan al menos dos sentidos que son coincidentes con los dos extremos de la distancia – el sujeto y el individuo. Pero más allá de simples equívocos, y como estos conceptos “abiertos” tienen la virtud de hacer coincidir aquellos dos polos no necesariamente contrarios entre sí, son las herramientas principales para la comprensión sucedánea de la pasión. Por tales propiedades trascienden la equivocidad para devenir luego estructura abierta de la pasión para no caer en el error de separar por abstracción lo que se vive como uno.

Igualmente, hay conceptos en los más de estos filósofos que parecen indicar tácitamente que se busca volver a reunir, enmendar la distancia y que, como las metáforas de las que se habló, guardan un sentido al menos doble, señalando a ambos polos de la distancia. Suelen tales términos ser fundamentales para las filosofías; y es de sospecharse el que aparezcan con tal ambigüedad. A tales términos acompañados de tal sospecha, se le denomina síntoma. El síntoma “cae conjuntamente” (*syn-piptein*) o aparece junto con lo pensado, como una de las consecuencias de lo logrado por el camino que el pensar ha elegido, mas indicando hacia aquello que, aún siendo patente, no es considerado, como si siempre hubiese estado allí. Sin embargo, también guarda el sentido del que le ha dotado la medicina. El síntoma indica algo más que aquello inmediato y evidente, un cierto padecimiento cuyo carácter ha de ser descifrado pero que, a diferencia del símbolo, le acompaña de manera natural o necesaria. El hecho de que sea un padecer es de importancia; sin darle la connotación ética de un mal o de una enfermedad, el padecer acompaña al pensamiento como una piedra en el zapato; algo duele al pensamiento, y esto es su separación con la vida.

El “vivirse como” es la perspectiva general desde la que se relea a los filósofos y, sobre todo, a los conceptos de importancia para entender a la pasión. Al señalar los polos distanciados se elige aquel *olvidado* para realizar tal relectura. Es importante aclarar que no se señalan errores, se niega o refuta ninguna de las filosofías presentadas; solamente se les reinterpreta desde esta perspectiva que es la *mía*, es decir, la del individuo que vive. Por ello fue posible conjugar sistemas que, por su propia naturaleza, son incompatibles entre sí; por ello también se llega a conclusiones a partir de tales sistemas que parecieran a veces muy ajenos a la postura original de cada filósofo. Mas se trata solamente de un cambio de perspectiva, de una “desdistanciación” de sus filosofías, es decir, acortar la distancia entre

el pensamiento y la vida.

La perspectiva desde el individuo hace rememorar la forma fundamental del método de Schopenhauer, “de lo más cercano a lo más lejano a nosotros mismos”, y no es del todo diferente a lo que aquí se hace. Sin embargo, es lo cercano lo que aquí interesa, porque así es la pasión. Y es en esta manera de proceder -desde lo cercano- que el supuesto principal mencionado se usa.

Se toman en préstamo diversas apreciaciones y términos de la fenomenología de Heidegger –y de varios otros filósofos no necesariamente principales para este texto-, pero el hacerlo se debe más a una coincidencia de la combinación de palabras que a una coincidencia de sus sentidos. V.g. el “cómo me va” es una combinación adecuada de palabras para decir lo que aquí se busca decir, así como lo fue en la filosofía de Heidegger aunque los sentidos no sean los mismos. Similarmente sucede con el “cuerpo utópico” de Foucault o el “extracuerpo” de Ortega y Gasset. Los neologismos y los conceptos frase que de varios filósofos aledaños se toman en préstamo o que se acuñan aquí mismo tienen el objetivo de señalar un fenómeno complejo como la pasión, y que como tal ha de ser tomado. Pero esa complejidad se da también por mor de los ya mencionados términos no terminados o, más bien, abiertos, las *metáforas filosóficas*. No solamente lo indicado con tales conceptos es complejo, sino que sus partes no son realmente partes sino unidad vivida.

Al partir de *mi* perspectiva se podría decir que la investigación es *a-priori*. Sin embargo, no puede tratar de una investigación trascendental en la medida en que la pasión tiene que ser experimentada. Pero tampoco es *a-posteriori* pues el juicio que implica pasiones es siempre subjetivo en su sentido de individual y relativo. Ciertamente ninguna de las dos tomadas de esta manera es la más precisa. “Vivir las pasiones como las vive usted” es más cercano a un juicio reflexionante que, como aquel de Schopenhauer, es

nuestro supuesto fundacional.

El resto de la estructura es más sencillo. La pasión es *olvidada* pero nunca es una nada. Se encuentra en la periferia pero con presencia constante, y a veces incluso como ignorada causa eficiente de las filosofías.<sup>2</sup> Si difícilmente se le dedica una plena atención allende la estructura de un pensamiento cerrado, jamás se deja de hablar de ella, aunque sea con el fin de minimizar su injerencia en la acción. Ese hablar secundario es el protagonista en este estudio. A las pasiones se les relaciona íntimamente, sea de manera positiva o negativa, con ciertos problemas que sí son tomados como relevantes para la filosofía: el individuo, la libertad, el mal, el cuerpo, el gusto, el arte y –particularmente dentro de ésta– la música. Así, estos temas son los que forman la estructura “visible”. De cada uno de ellos –y desde la perspectiva mencionada– se realiza un análisis para encontrar qué dicen los pensadores modernos acerca de la pasión al tratarle indirectamente en estos temas. No son, huelga decir, en modo alguno, temas tomados al azar, aunque dentro de ellos podría sumarse o restarse alguno. Son aquellos tópicos que la propia filosofía moderna va relacionando y entendiendo a partir de la pasión, sea cual fuese la manera en la que la entiende u oculta. De igual modo, los posibles añadidos o sustracciones de problemas a partir de la pasión comprendidos, pueden ser reducidos a alguno de los que sí se exploran. Aquello que haya sido ganado con la comprensión de la pasión al explorarle indirectamente en estos temas, habrá de ser lo que servirá al final para ensayar una definición de aquélla que busque no restringirse a la sola filosofía moderna.

Una de las partes fundamentales tanto del método como de la estructura es la voluntad por “reconciliar”, por hacer caber todas las perspectivas analizadas en una sola que es la que concluiría cada apartado de cada tema y, por supuesto, la sección final. Al

---

<sup>2</sup> Véase para explicar esta afirmación el apartado sobre el mal.

respecto he de decir que no se trata de un resumen final ni un abigarramiento ecléctico. También a ello se ha querido escapar por todos los medios. Esta operación se la hace en lo posible y, reitero, el cambio de perspectiva lo permite. Lo buscado es una unidad coherente, aunque sus partes hayan sido tomadas de multiplicidad de pensamientos.

Finalmente, es necesario decir que, debido a la ya mencionada apertura de algunos términos, es necesario aclarar el sentido en el que se emplean. Para hacerlo se usan entrecorchetos, cursivas, palabras compuestas con guiones y frases, aunados a la explicación del sentido con que la palabra se ha de tomar teniendo o careciendo de alguno de estos atributos visuales. El texto se encuentra ricamente poblado de estas diversidades morfológicas, por lo que se ruega mantener en mente su específico sentido. Ningún uso de comillas o cursivas es accidental; y si alguna palabra o frase –sobre todo entrecorchetada– las tiene sin explicación, ha de tomarse en su sentido normal ya sea de metalenguaje o de ironía –o, por supuesto, de cita textual.

### *Estructura.*

Siguiendo lo planteado con relación al método, las divisiones obedecen a los temas arriba mencionados. Como ahí se dice, la perspectiva es desde el individuo por lo que el primer capítulo busca consolidar el punto de partida y estructurar la perspectiva. Por esta razón el tema principal es el “yo”. Además, en este primer capítulo se plantean las características fundamentales de la distancia ontológica y se efectúa una exposición breve de las filosofías elegidas en evidente dirección hacia el tema en cuestión. Dentro de los

escritos de estos filósofos, los discursos que enmarcan las reflexiones acerca del sujeto<sup>3</sup> y del individuo –la distancia ontológica- son distintos aunque a veces se encuentren mezclados. Por esta razón, en este primer capítulo en particular y para resaltar tal distancia, se analiza cada filosofía por separado y, a su vez, se divide cada apartado según la perspectiva de que se trate –sea uno u otro de los polos de la distancia ontológica.

El segundo capítulo trata los principales factores condicionantes de la pasión: la libertad, el mal y el cuerpo. Principales pues, como se verá, bien pueden ser considerados como la razón del ponerse en marcha del pensamiento. Pues, salvo Schopenhauer –y ello de manera parcial-, los demás autores consideran que el fin principal de la filosofía tiene que ser moral, y que debe dirigirse hacia el bien en la vida. De manera que la libertad, el mal y el cuerpo constituyen en muchos casos los problemas centrales de sus filosofías.

El tercer capítulo sigue la estructura del segundo pero, evidentemente, con los temas que le competen. He de señalar que, aunque la música se encuentra en el título general de esta investigación, es hasta este capítulo en donde se aborda directamente. La pasión es el tema principal de la tesis. En otros trabajos míos lo ha sido la música y la pasión un medio para comprenderla. En el caso del presente trabajo, la relación será inversa. Mas no por ello es la música tomada como cualquier otro de los temas tratados, de manera que su aparecer dentro del título se encuentre ayuno de justificación, pues la música es aquí la *metáfora* principal a partir de la cual se entiende a la pasión.

El cuarto capítulo presenta, a la vez, dos conclusiones de esta tesis: una explicación general de la pasión en la modernidad, además de una postura propia acerca de la pasión,

---

<sup>3</sup> También creo necesario aclarar desde ahora que la distancia de la que se habla no solamente es del individuo para con el sujeto, sino del individuo para con los postulados de la metafísica. Sucede así, v.g. en los sistemas de Spinoza y Schopenhauer, en donde el sujeto no es la figura central, pero aquella que lo es –Dios o la Voluntad- no deja de ser distante al individuo.

ganada a partir de la lectura y análisis de los filósofos concertados con el método propuesto. Enseguida, se plantea la postura propia ante teorías contemporáneas sobre la pasión. Ya que el espacio para hacerlo es muy breve, y no es parte principal de este escrito, el diálogo con tales posturas es más un prolegómeno para una reflexión posterior.

Ha de ser señalado que cada tema, además de lo que los pensadores principales acerca de aquel dicen, se enriquece con lo que filósofos e intérpretes contemporáneos dicen. Si por mor del método no se hace refutación ni crítica de los pensadores principales elegidos, no es este a veces el caso respecto de los pensadores contemporáneos.

Finalmente, para facilidad de lectura y por claridad en la estructura, se anotan las consecuencias relevantes para el resto del texto al final de cada tema (a excepción de la parte final que es de por sí conclusiva). A aquellos espacios se les denomina “escolios” y tienen el objetivo de poner junto lo que de cada tema y de cada filósofo se ha interpretado y que constituyen mi postura ante la pasión y lo implicado en ésta.

Se emplea este término pues tales secciones no son estrictamente conclusiones ni meros aún resúmenes, aunque en algunos casos en ellos se repitan ideas. En geometría se considera al escolio como notas que desarrollan una demostración, y Spinoza supone emplearlos en este sentido. Sin embargo, Deleuze comenta que en los escolios “se trata más bien de una segunda *Ética* que coexiste con la primera a otro ritmo, con otro tono, y duplica el movimiento del concepto mediante todas las potencias del afecto”.<sup>4</sup> Y es en este sentido en que se emplea.

---

<sup>4</sup> Deleuze, G. *Spinoza et le problème de l'expression*. p.84.

## **Capítulo I. Las Perspectivas del Yo.**

En este capítulo se pretenden llevar a cabo varias tareas de manera simultánea. Cada apartado se encuentra dedicado a un filósofo en particular. Ello se debe, primordialmente, a que trata de diversas filosofías que difícilmente se podrían reducir a una sola perspectiva. Una de las máximas metodológicas en el presente trabajo es buscar iluminar el fenómeno señalado de la pasión sin oscurecer las fuentes o los cauces que le sirven de asidero. Una explicación separada de cada sistema filosófico aparece como necesaria. Por supuesto, no se trata de una mera descripción de dichas filosofías, sino que se muestra la manera en que la pasión forja rupturas, obliga a dualismos y debates intestinos en los sistemas. En última instancia, aquello que señalan estos dualismos, es la dificultad de la filosofía, o de los pensamientos aquí expuestos, por comprender la vida.

La pasión, en los autores analizados, tiene varios cauces de acercamiento, y cada capítulo de este trabajo habrá de abordar uno de ellos; de manera que, al final y presumiblemente, se pueda lograr una comprensión de la pasión. En el caso del presente capítulo, se trata de la individualidad y el Yo. Y, de manera conclusiva, de mostrar cómo es únicamente a partir de la pasión que el *yo* individual realmente puede ser comprendido, ser algo, y teorizar sobre aquel. Por otra parte, la duplicidad del Yo que se explicará es también el criterio de división de las partes del capítulo. Las perspectivas del Yo son expuestas con este esquema ordenador primigenio pero resguardando la unicidad y particularidades de cada filosofía.

## **Primera perspectiva. El Yo distante.**

### ***Descartes y el mundo entre fábulas***

#### **1. *La fábula del sujeto.***<sup>5</sup>

El proceso de negación de la individualidad es lo que conduce esta primera perspectiva, de la que haremos partícipes a Descartes y después a Kant. De una u otra manera, en la individualidad y, señaladamente, en la persona<sup>6</sup>, transcurren los métodos y las aseveraciones generales de estos pensadores. Desindividualizar es el paso más importante de sus métodos. Borrar todo lo que nos hace únicos abre las puertas a la universalidad. Las razones son múltiples y serán señaladas. Sin embargo, este proceso no es apuntado claramente en sus textos.<sup>7</sup> Incluso podría decirse que no es la intención de los pensadores abstraer e, incluso, negar a la individualidad. Es parte del *síntoma* del que se habló en la sección dedicada al método del presente trabajo. Podría decirse que han olvidado que han olvidado al individuo. Siendo el primer olvido el síntoma que abre nuestra investigación, y el segundo olvido la necesidad metódica de abstraer por mor de la certeza. Y es en esta certeza en donde inicia la primera de las fábulas.

“Mi objetivo es el de levantar el edificio de mis ideas y de mis creencias sobre un cimiento

---

<sup>5</sup> Más adelante se explica en qué sentido el propio Descartes emplea la palabra “fábula” y en qué sentido se la interpreta en este trabajo.

<sup>6</sup> No hay que confundir, por supuesto, al principio de individuación, cuya tradición dentro de la filosofía le hace referirse no sólo a seres humanos sino a la manera en que pueda decirse que algo es *un* algo (para ello recomiendo la lectura de C. Gracia. *Introducción al problema de la individuación en la Edad Media*. Ed. UNAM), y aquello que hace que una persona sea tal; que podría denominarse *principio de personificación*. Sin embargo, el término “persona” conlleva una carga moral y política dentro de la filosofía que no es adecuado mezclar por ahora. Por ello emplearé el término “individuo” que, además, es el que los filósofos aquí invocados emplean.

<sup>7</sup> En el caso de Schopenhauer, esta afirmación es sólo parcial y en su caso se expondrá el significado de esa consciencia del olvido del individuo.

exclusivamente mío”.<sup>8</sup> Esta frase del *Discurso del Método* de Descartes tomada como punto de partida, nos revela una cierta contradicción. ¿Es el método que forjará el edificio completo de la ciencia algo privado e individual? ¿A qué yo se refiere Descartes? De una forma sutil, la contradicción muestra la profunda trinchera entre el sujeto y el individuo que el método cartesiano va formando. No resulta novedoso el señalar y voltear la vista hacia la diferencia clásica de la modernidad, la que hay entre sujeto y objeto. La lectura tradicional de aquellos textos de del filósofo francés considerados como paradigmáticos hace eco de aquella, y el idealismo<sup>9</sup> le debe, en gran medida, su florecimiento. Pero la diferencia que aquí se ensalza no es reductible a la que hay entre el sujeto y el objeto. Son, acaso, puntos de vista complementarios.

Tomemos, en seguida, la proposición de Descartes que postula como indubitable: *cogito ergo sum*. Resulta indudable porque es simple, por ser clara y distinta. Desde la obra citada de este filósofo, los intermedios y las relaciones oscurecen la perspectiva del pensar. La razón difícilmente puede atender a más de una cosa sin que alguna de ellas se le escape a la memoria o a la atención. Sufre de una radical finitud e impotencia en la medida en que su mirada abarca únicamente a la naturaleza simple; sólo la unicidad y lo absoluto –en el sentido de carente de relaciones- le resultan claros de manera inmediata e intuitiva. Por ello, para Descartes, la certeza y la simplicidad se identifican, y la investigación de la filosofía no puede iniciar más que desde este punto solitario. Cualquier consideración o tesis de la filosofía anterior es deducida; los pasos y encadenamientos de tal deducción son confusos y el principio en el que la red deductiva se fundamenta suele ser oscuro. La única certeza primaria, *cogito ergo sum*, no es fruto de la deducción ni, por supuesto, de la inducción. Es evidente de suyo porque es simple como ningún

---

8 *Discours de la Méthode*. Oeuvres I. p.293.

9 Por supuesto, cada filósofo tomado aquí o no en cuenta, y de los cuales se dice que pertenecen al idealismo, tiene su muy particular manera de serlo. Sin embargo, y cifrado de la manera más general posible, se considera, en esta frase al menos, al idealismo como la perspectiva filosófica que supone la investigación de aquel que conoce como previo o como condición de posibilidad del conocer.

otro contenido que el pensar pueda llegar a entender. Cualquier ser racional, estaría convencido de la verdad de aquella proposición. No ha menester de largas reflexiones ni explicaciones para aceptarla como verdadera. Incluso la cadena de razonamientos que el propio Descartes realiza para concluir esta proposición, no pueden adscribirse a la patria del pensamiento deductivo. De hecho, aquella proposición no es, propiamente, una conclusión, sino el residuo, lo que ha sobrevivido a través del método. La duda general no es un conocimiento, sino la conciencia del pleno desconocimiento. Y, más preponderante para nuestros propósitos, el camino de la duda es la subsecuente desindividualización del yo, la conversión del individuo en sujeto del conocimiento. Todo lo que atañe, lo que forja a la individualidad, es dubitable. Con ello, aquella se abstrae, se separa y se posiciona en el reino de la duda.

La duda, a diferencia del error y la falsedad, no posee sustento alguno. Lo falso, en tanto es conocido como tal, es filosóficamente tan valioso como lo verdadero. Al saber que algo es falso, se acerca el conocimiento de la verdad, se sabe qué camino no es el correcto; además, para conocer que algo es falso, se ha de saber algo de lo verdadero que lo diferencie de lo falso. Distinguir lo falso de lo verdadero conlleva, pues, el conocer algo de ambas naturalezas. En la duda, sin embargo, esta posibilidad y acercamiento preparatorio a la verdad son inexistentes. En ella lo falso y lo verdadero se encuentran confundidos enteramente. En la oscura individualidad, ningún camino es preferible al otro ni se encuentra señalado. Toda posible verdad o falsedad se aplanan en la sola perspectiva de lo dubitable. Toda experiencia posible, imagen o idea se reducen a la misma naturaleza que no es clara ni oscura, pues la sola duda nada ilumina.

La verdad no tiene grados, se identifica con *lo que es*. Aquello en lo que quepa la posibilidad de la falsedad, bien puede nada ser; y, por ello, hay que hacer como si fuesen

realmente una nada. La imaginación<sup>10</sup>, esa facultad tan equívoca por su constante relación con la experiencia, hace posible la hipótesis, el *como si*. La imaginación abre la brecha entre mundo y el sujeto en una primera instancia, y antes de establecer y reconstruir sobre los escombros del mundo al sólido sujeto cartesiano. Justo en una de las búsquedas más radicales de la verdad bien redonda que ha habido en la filosofía, se requería de un utensilio que no presupusiese nada verdadero, que desdeñado siempre del conocimiento por no proporcionar más que fantasmas pudiese instituir no algo falso o verdadero, sino a la duda. La imaginación, cuyo valor de certeza en la acepción en la que Descartes la emplea en este caso, se corresponde con la duda. No señala a la verdad ni descubre a lo falso. La imaginación no tiene aquí la acepción de una facultad cuya estructura y función se desteje, como lo hace Kant. Descartes se limita a llegar al momento en el que la certeza de que soy es alcanzada. Qué *soy*, qué es el Yo que piensa –y con él la imaginación–, no es aún parte de su itinerario ni conclusiones. El proceder es simple, la imaginación añade a cada cosa y juicio la circunstancia en la que pudiese falsearse sin ser, de manera real y conocida, efectivamente falso. La imaginación, en fin, hace posible la primera fábula, la fábula del sujeto solitario. Abstrae las escarpadas planicies del individuo y sus experiencias y deseos. En el *como si* del sujeto, derrumba los cimientos del *yo* en tanto que individuo, esto es, del mundo en tanto que experiencia y acción, y deja sólo la pureza de la simplicidad, el *yo pienso* del sujeto.

La condición de claridad, exigida por el método para la certeza, es sólo asequible a partir de lo simple, pues la razón no puede atender a muchas cosas a la vez sin llegar a la confusión. Puede verse que es una condición que impone la finitud de la razón, y no la cosa o la certeza en sí. La duda general, aunque no es el todo del método, va configurando al pensamiento no para conocer, sino para desconocer, para quitar prejuicios, el más grande de los cuales es aquel que

---

10 No será la primera vez que se invoque a la imaginación, de manera que este procedimiento del método cartesiano no enmarca todo el sentido que la imaginación puede tener.

predica semejanza o igualdad entre las percepciones y las cosas.<sup>11</sup> La intuición sigue siendo el primer paso para el conocimiento, pues es donde la razón encuentra con inmediatez algo claro y distinto. Mas la imaginación simplemente maquina la posibilidad de la falsedad de lo que se creía saber. El conocido argumento del sueño, en donde las notas distintivas que diferencian a éste de lo real pudieran no encontrarse, pone en entredicho a la experiencia en su conjunto. Mas su sentido es algo más complejo. La experiencia tiene como fundamento, fruto del prejuicio que se acaba de señalar, a la verdad como adecuación. En este paraje imaginario, la experiencia no puede rectificarse a sí misma distinguiendo ambos estados porque ella misma está con-fundida con el sueño. Aquí la adecuación no tiene sentido, pues el mundo externo es interno. El argumento del sueño acaba con la experiencia porque ataca a la verdad como adecuación, reduce el mundo a una posibilidad dentro del sujeto en donde el juicio no es distinto de la cosa. La noción tradicional de la verdad como adecuación, en donde la experiencia es verdadera y el error cabe sólo en el juicio acerca de ésta, es la segunda de las víctimas del método. Por ello, y por otras razones que se han de explicar, es que la palabra “verdad” ha sido omitida y he empleado aquella de “certeza”. Descartes encuentra certeza, no verdad, y reduce ésta a la primera. Como se ha mencionado, tácitamente sabe que el sujeto no es menos fábula que el dudoso individuo.

La imaginación inicia el *juego*, la fábula del sujeto. Al arribar a su fin, en donde el conocimiento propiamente inicia, se retira y aguarda. La modernidad dícese fruto de este arrebato de la subjetividad, de la necesidad de dar cuenta del que conoce antes de conocer. Y en verdad, ¿quién podría decir tener la posibilidad de escindirse de sí mismo para apreciar el en si de lo otro? En Descartes se trata de un supuesto, una fábula. Haré *como si* no tuviera cuerpo, haré *como si* no hubiese mundo ni cosas. Al inicio de las *Meditaciones*<sup>12</sup> aclara que llevará a cabo, justamente, una

---

11 Cf. *Méditations*. Oeuvres I. p.293.

12 Cf. *Méditations*. Oeuvres I. p.240.

fábula de la que se serviría para encontrar un fundamento epistemológico para las ciencias y para la práctica. No desrealiza al mundo de manera absoluta, sino como medio para aprehenderle con mayor seguridad.

Así, esta primera fábula a la que el método llega, dentro de la presente interpretación, es la abstracción o vacío del individuo. Lo que afirma como dudoso y de aquello que prescinde es de sus experiencias, historia, ideas y pasiones. Es decir, del *yo* empírico del individuo, del propio Descartes, cuyo contenido y realidad se construye a partir de todo aquello que el método pone de lado. Entre el *yo* del individuo y el Yo<sup>13</sup> del sujeto, de la cosa que piensa, se fragua una separación determinante, lo que aquí se denomina la distancia ontológica. Evidentemente el Yo puro no se refiere a nadie en particular, sino al pensar que, sin embargo, no puede dejar de ser yo, que es de donde gana su certeza.

El Yo cartesiano es, a pesar de su primigenia simpleza, un punto de complejidad. La proposición del *cogito ergo sum* es necesariamente cierta en la medida en que es pensada y expuesta por el Yo del sujeto. En esta fábula la síntesis del juicio en el pensar es el cimiento. El pensar que puede conocer e identificarse a sí mismo como verdadero y como existente, es aquel que enjuicia. Mas no es la síntesis de la experiencia propia de la verdad como adecuación; y aún la mera estructura de la síntesis despojada de contenido goza de un contenido propio que se ilumina en el *cogito* al ser pensada. Es decir, el pensar y el ser sin más, sin un qué se piensa y un qué es lo que existe se abisman. Son, claramente, inmensamente oscuros. Una cosa indeterminada e indefinida no puede ser más esquiva para el pensar; es por ello que el método cartesiano exige también distinción. El juicio distingue y separa. Pero ¿de qué ha de ser distinguido el pensar

---

<sup>13</sup> Para aclarar a qué acepción del “yo” se refiere este texto, de ahora en adelante se pondrá al *yo* individual en minúsculas y con cursivas, y al Yo del sujeto con mayúsculas. De la misma manera, el “yo” que hace referencia tanto al uno como al otro se dejará tal cual. Aunque, como se verá, hay variadas acepciones del “yo” cuyas particularidades se explican aun sin diferenciarse de una manera visible como las anteriores.

cuando no hay, certeramente, nada más? Al menos de la nada. El pensar es su contenido al pensarse como siendo, y dentro de este contenedor que sólo es conteniendo, se de-limita y distingue al pensarse a sí. El *yo* se pliega en sí mismo, es aquello que se limita con la necesidad del límite, o que piensa sólo porque piensa en algo, en sí mismo.

## 2. *La moral provisional o la fábula del individuo*

En el desarrollo del método cartesiano, y como escenografía de la búsqueda, hay que “procurar ser más espectador que actor en todas las comedias que se ejecutan en el mundo”.<sup>14</sup> El ámbito de la práctica y de la vida -que desde el proceso de la duda han sido, si no desrealizados, al menos oscurecidos completamente- se obstina a desaparecer de la conciencia. Y aunque esta conciencia es un solo punto de pensamiento-existencia, le asalta la necesidad y la vida. La fábula del sujeto puro erige desde su soledad y unidad, otra fábula dentro de sí: la moral provisional. Aun en ese enclaustramiento o unicidad de lo subjetivo hay una batalla por huir de ello. Mas, para realizarlo, se requieren de reglas o caminos del actuar.

Desde el principio tanto del *Discurso* como de las *Meditaciones*, Descartes nos hace saber que su propósito, o uno de ellos, es llegar a un conocimiento claro que le pueda conducir a una acción apropiada. Sin embargo, el propio andar del método y sus simples reglas, le han enseñado que la mermada razón humana sólo puede –en un primer momento- saber que algo es cierto si es, inicialmente, simple. Muy probablemente las acciones humanas son el ámbito más complejo de aquello que la razón pueda buscar analizar. La complejidad es tan grande que “se podrían encontrar tantos reformadores como cabezas”.<sup>15</sup> El objetivo inicial del método, doble de suyo –en dirección a una fundamentación de la ciencia y de la vida-, encuentra una discontinuidad entre sus

---

<sup>14</sup> Cf. *Discours de la Méthode*. Oeuvres I. p.160.

<sup>15</sup> *Discours de la Méthode*. Oeuvres I. p.182.

finés que, a pesar de sus grandes esfuerzos, se verá intensificada al compás de lo ganado por el conocimiento.

La duda deja en un completo desamparo a las resoluciones para la acción. Nada dentro del método indica qué hacer ni hacia dónde dirigirse en las acciones. Aun desde el núcleo libre del sujeto como infalible y verdadero, deducir una manera completamente cierta para dirigir la vida es sumamente difícil. A pesar de ello, no es un ámbito perdido, trivializado o absolutamente abatido, sino que exige respuesta. La morada elegida para vivir al momento en que la propia casa se encuentra en reedificación, es tomada en préstamo de un amigo confiable.<sup>16</sup> Costumbres, resoluciones, leyes y demás directrices del actuar se toman de fuera; de la nación que nos vio nacer o el pueblo en que el individuo y su razón vagabunda habitan. Es el sujeto, aquel centro simple y apartado, jugando –o actuando- a ser individuo. Es un juego, pues la evidencia que el método cartesiano tiene de la vida es su completa incertidumbre. Las máximas de la moral provisional son a todas luces ajenas a la certeza; es un supuesto, una fábula, pues “es momento de pensar y no de actuar”.<sup>17</sup> Se toman *como si* fueran dictadas por la razón y fuesen ciertas y buenas.

La razón es común a todos; es el principio de unidad y comunidad de la razón. Mas, tras la intuición del pensar, no es una razón que compartan todos los individuos, sino la unidad del sujeto. En virtud sólo de este centro ontológico-epistémico no habría diferencia entre el pensar de uno solo y el de la multiplicidad; por ello no es individual. La individuación es fruto de la experiencia diversificada propia de la vida: la historia personal, los cruces de las acciones, los deseos y pasiones, y todo aquello de empírico y accidental que se le guste añadir a la configuración del individuo. Si hubiese sólo pensar y no individuo, no habrían más opiniones ni resoluciones esquivas, sino la certeza pura del sujeto cartesiano. El individuo es la fuente de la complejidad de

---

<sup>16</sup> Cf. *Discours de la Méthode*. Oeuvres I. p.166.

<sup>17</sup> *Meditations*. Oeuvres I. p.247.

la vida práctica. Mas, justamente, es el método el que escinde al pensar de la acción al entronizar al sujeto. La causa de la escisión es la inaprensible relatividad de la vida en donde reina la individualidad. De manera que el pensar, para dar cuenta de la vida, habría de romper su propia fábula y retornar derrotado a la individualidad. Desde el *cogito* el mundo aparece reducido, certeramente, a la extensión. Conocimiento del que difícilmente puede surgir una directriz para la acción. La moral provisional, que podría ser considerada como el único destello de esta razón práctica, busca enmendar esta discontinuidad. Sin embargo, para hacerlo tiene que jugar o actuar la vida, hacer una distancia con el individuo; hacer *como si* fuera individuo. Como se verá, esta se considera la razón de porqué Descartes, aún pretendiéndolo desde que inicia su aventura reflexiva, no puede dar cuenta de la vida y de la acción; sino que, más bien, su camino le conduce a la ciencia, la técnica y la dominación de la naturaleza antes que a la acción correcta y al bien.

La moral provisional, a diferencia de la dura e infalible verdad del *cogito*, advierte que su única posibilidad es la probabilidad. Aquel, dice Descartes, que se encuentre perdido en un bosque<sup>18</sup> hace mejor en tomar una sola dirección antes de quedarse parado. De esta manera llegará, posiblemente, a donde quiere o, en el peor de los casos, llegará a alguna parte, que es mejor que estar perdido y en medio de la *nada*. En “alguna parte” bien se puede pedir dirección para enmendar la búsqueda lo más posible. Así como el propio Descartes consideraba que los que se decían sabios daban quizás con la verdad más por obra de la casualidad que por un conocimiento claro de cómo apreciarla, así razona en los menesteres del mundo de la vida. Pero como el lugar que se busca, la acción buena y correcta, es en ninguna parte, o bien, en todas partes –hay tantas formas del bien y la virtud como filosofías o, incluso, como individuos hay-, se hará caso de las direcciones proporcionadas.

El resultado es la acción cómoda. Como mero espectador de sus propias batallas, el sujeto-

---

<sup>18</sup> Cf. Discours. Oeuvres I. p.238.

fábula del individuo se acomoda en la silla del teatro tomando las opiniones más moderadas y lejanas a los excesos o dificultades *como si* éstas fueran ciertas.<sup>19</sup> La dogmática del cambio es su regla. Es claro que si las máximas de los más sensatos fueran las mejores no habría razón para modificarlas sino hacia lo peor. Empero, ya que no se sabe de cierto que sean las mejores y buenas, el cambio es necesario. El número posible de caminos que el espíritu vagabundo puede tomar son innumerables. Y aunque no conozca cuál es el correcto, al menos puede tornar y regresar sobre sus pasos si un sendero ha dado muestras de ser menos probable que cualquier otro: “Creo que cometeré una gran falta en contra del buen sentido si, por aprobar una cosa, me vea obligado a tomarla por buena incluso después, aunque haya dejado de serlo o que yo haya cesado de estimarla como tal”.<sup>20</sup> La moral provisional y de término medio -y vago- debe admitir la variación; la razón detrás de cada acción efectiva es provisional dentro de lo provisional. Dentro del punto fijo de hacer lo que la usanza dicta no hay punto fijo. La sola máxima de seguir lo más probable es completamente formal y vacía, y su contenido inseguro y variable. Mas es, sin embargo, el único imperativo de la escueta razón práctica. Pues Descartes dice:

Aunque sea por probabilidad debemos determinarnos a algunas y considerarlas después, no más como dudosas, en tanto que se refieren a la práctica, sino como verdaderas y ciertas *como si* la razón nos hubiese hecho determinarlas como tal. De esta manera me deshago de los arrepentimientos que tienen costumbre de agitar a la conciencia de aquellos espíritus débiles que se dejan llevar inconstantemente a practicar como buenas las cosas que han juzgado como malas.<sup>21</sup>

Como se verá en un momento, incluso tras las deducciones producto de la certeza acerca de la existencia de Dios y su “no ser engañador”, la fábula de la vida se interpone al pensamiento

---

<sup>19</sup> Cf. *Discours*. Oeuvres I. p.150.

<sup>20</sup> *Discours*. Oeuvres I. p.153.

<sup>21</sup> *Discours*. Oeuvres I. p.152.

que la quiere, a todo punto, recuperar. La libertad y el deseo dan muestra de ello.

El sujeto de la modernidad, el sujeto idealista, tiene como una de sus características señaladas su fuerte separación con el individuo. Esta distancia, la distancia ontológica, Descartes la maquina a partir de la fábula. Sin embargo, esta distinción no se encuentra clara dentro de las filas de sus reflexiones. Ora usa el yo de manera individual y refiriéndose a él mismo, ora de forma sustancial y refiriéndose al sujeto. Su método advierte ser sólo personal, aquel que él mismo ha usado y elegido para el proceder de su razón y, en modo alguno, el que deberían seguir todos. Mas ¿cómo no puede ser universal o impersonal dada la intuición y la verdad a las que llega? ¿Cómo ser principio de las ciencias y fundamento de la filosofía sin universalidad? Descartes no echa abajo sólo su propia casa para reedificarla, sino que, desde el sujeto, se lleva tras de sí el reino entero del mundo y del individuo.

Las fábulas se eclipsan una a la otra a la vez que se sostienen entrambas. El individuo, que no puede abandonar la búsqueda de la certeza lleva a cabo –de manera distante para la vida- el supuesto del pensar puro y del solipsismo. El sujeto, que no puede abandonar la vida y la acción, se provee de un mundo y una manera de actuar hipotética e incierta que le devuelve –desde la distancia de la más alta certeza- al *como sí* del individuo. Los antiguos prejuicios se niegan a ser tomados por falsos -aunque la duda les iguale con el error- de modo que sería, tal vez, más racional creerlos que negarlos. Pues él mismo “no sabría estar de acuerdo con esa desconfianza”.<sup>22</sup>

La intuición *cogito ergo sum*, clara en sí misma y por ello intuitiva para el sujeto puro, es ambigua desde el punto de vista del individuo. No es comprensible sin el largo proceso de la duda, la imaginación y la libertad, es decir, de la separación. Que, a su vez, “no puede ser entendida por la mayoría, pues demanda de un espíritu libre de prejuicios y que pueda fácilmente separarse del

---

<sup>22</sup> *Meditations*. Oeuvres I. p.250.

comercio con los sentidos”.<sup>23</sup> Es de notarse que en el *Discurso* habla de esta verdad, tan difícil y que requiere de cierto “temperamento metafísico”, como asequible y aprehensible por la razón en general, y que cualquier ser racional estaría en la posibilidad de comprenderla con inmediatez. La operación es de un arrebató de la individualidad, aquel cúmulo de experiencias, creencias y pasiones únicas. La situación en la que Descartes lleva a cabo sus reflexiones fundamentales no es, en esta medida, trivial. La cabaña aislada fuera de toda distracción moral por la ausencia de un otro, con objetos usuales y demasiado familiares como para despertar deseo, asombro o cualquier pasión y, en fin, sin nada más que él mismo. Al no encontrarnos sobre los prejuicios y los deseos sino medianamente apartado de ellos, al no hacerles actuales por mor de la vida y el mundo, la duda y el entredicho de esa imaginación contrafactual hablan con más fuerza.

Entra en este punto la libertad, cuya acepción es múltiple en Descartes. La imaginación y la duda liberan de prejuicios, de la posibilidad del yerro en las costumbres y en toda creencia en general. La libertad del sujeto es por ello negativa. Esta característica ha llevado a encuadrar su idea de libertad con la ética estoica. La autarquía - exponiendo escuetamente aquella postura - supone una desaprensión de todo aquello que se encuentra fuera de nuestro poder, de manera que la imposibilidad de modificarlo no sea en nosotros ocasión de penas. De ahí la consideración del “bastarse a sí mismo” como consigna estoica primordial. El parecido con la propuesta cartesiana es notable; sin embargo, el caso más radical de la autarquía estoica que se puede apreciar, quizás, en el cinismo, poco se parece al sujeto cartesiano. Éste último es libre de mundo y de sí mismo; es libre porque nada carga sobre su simple naturaleza sino el pensar. El pensamiento es lo único que se encuentra en mi poder, considerando a ese Yo como sujeto.<sup>24</sup>

En el núcleo o centro de la subjetividad, el *cogito*, se encuentra la unidad de la libertad, la

---

<sup>23</sup> *Meditations*. Oeuvres I. p.227.

<sup>24</sup> *Cf. Discours*. Oeuvres I. p.143.

voluntad y el pensar. El saber que soy es casi una investigación absurda; sin duda soy algo. Pero ¿qué soy? La respuesta cartesiana no es sólo el pensar, o más bien, el pensar al pensarse a sí encuentra cierta diversidad de características que, igualmente, son reductibles al pensar. Su extrema “autarquía” le dota de libertad completa por ser sólo pensar que se piensa. Imaginación y pasión se encuentran, por lo pronto, oscurecidas e inactivas porque no hay individuo ni mundo para imaginar o desear. Así, el pensar del sujeto es libre y la libertad está en el pensar de sí mismo.

Pareciera que la intrusión de la libertad se debe a una reflexión paralela a la de la duda en sentido epistémico, a otra en sentido ético. Sin embargo, el carácter de negatividad de la libertad muestra que no se refiere en modo alguno a la acción ni a la elección moral, pues no tiene aquello ningún sentido desde el sujeto puro. Lo mismo sucede con los sentimientos y las pasiones. Saber y querer saber no se distinguen aquí, pues el objeto y el que quiere el objeto tampoco lo hacen; querer saber la verdad es lo mismo que querer saber de sí que, a su vez, es equivalente a pensar sin más. En un primer momento hay una completa asimilación de todo lo que acaece en el sujeto al solo pensar. Todas, imaginaciones y sensaciones, juicios, ideas, sentimientos y deseos –aún si no hubiese objeto alguno como referencia o por desear-, son formas de pensamiento.

Sin embargo, el supuesto, el punto más alto al que la duda le ha llevado, busca desde siempre un camino de regreso. Este tornar y reandar adornado por la moral provisional, lo posibilita Dios -y sólo él lo puede hacer. Es desde este punto en que la filosofía moderna inicia por dar una primera respuesta a la distancia ontológica. Descartes da una salida a su propio abismo luminoso a partir de la idea de Dios.<sup>25</sup> Con la existencia y perfección de éste, como se sabe, es que el resto de las deducciones son posibles. Todas sus investigaciones venideras, desde la luz y los cometas, hasta la medicina y las pasiones, son sólo comprensibles desde esta deducción de la

---

25 Problematizar el papel de la idea de Dios en la filosofía cartesiana o kantiana no es de las principales preocupaciones en el presente escrito. Por ello, la evidente importancia de la misma dentro de los dos sistemas se dará por supuesta.

divinidad. Mucho se ha castigado la estela de su filosofía por sostenerse sobre este Dios, deducido quizás con error. Por ello, igualmente, es que la filosofía que le sigue retoma con mayor ahínco el luminoso abismo de la soledad de la inteligencia y el pensar, antes que todo aquello que le sale al encuentro al saberse necesariamente acompañado por Dios.

## **Kant. Razón pura y mundología.**

### **1. El Yo-apercepción.**

Kant -al igual que Leibniz- hace un puntual señalamiento sobre algunas de las afirmaciones cartesianas señaladas al desarrollar su crítica. En efecto, el *Yo pienso*, como objeto de la psicología racional, no puede ser sino vacío por su carencia de contenido. El pensar no puede hacerse a sí mismo objeto de pensamiento sin devenir en algo distinto y, más puntualmente, sin requerir de algo más aparte del sólo pensar para hacerse objeto. Es vacío tan pronto se le escinde de la posibilidad de la percepción. La proposición *Yo pienso* es percibida y pensada por un *yo* distinto, que no puede ser abarcado por el pensar sin caer en manos de la percepción interna.<sup>26</sup> El *Yo* cartesiano es lo que Kant llama el *sujeto absoluto*<sup>27</sup>, aquello que funge como *sujeto* de todos los posibles predicados interpuestos tras el hecho de pensar. Por ello el *Yo* cartesiano no se puede escindir del pensar. Como se había mencionado arriba, se abisma de no contenerse a sí mismo. Pero al contenerse a sí mismo, parece escindirse. Esta división Kant se la apropia para establecer la diferencia entre el “Yo pienso” de la apercepción y el *yo* empírico<sup>28</sup> –evidentemente, aquel que

---

<sup>26</sup> Según Kant, *KRF. P.331, B403*. El *Yo* ni siquiera puede ser considerado como conceptos, sino como aquello que acompaña a los conceptos en general. Aunque se ahondará en ello, es conveniente señalar la imposibilidad de tal concepto para el filósofo de Königsberg.

<sup>27</sup> *KRV. 333, b349*.

<sup>28</sup> El *yo* empírico de Kant no es equivalente al *yo* del individuo que es en esta investigación la categoría principal, sino que se entiende como sujeto empírico de carácter genérico. Este sujeto será adjetivado como empírico para diferenciarlo del *yo* individual.

sí es percibido. Con ello refuta ciertos paralogismos de la filosofía cartesiana y la postura idealista o racional-psicologista que le siguió, y abre nuevas perspectivas que se habrán de retomar.

Sustancialidad, simplicidad, identidad y extrañeza del mundo externo, son todas ellas refutadas a partir de la nueva división del sujeto. No es posible predicar nada ni tener conocimiento alguno del sujeto absoluto como sustancia, pues se emplearía al mismo sujeto para tener la posibilidad de pensarlo. Un círculo en el que el pensamiento se entretiene con la ilusión de que está obteniendo algún nuevo conocimiento. Por ello es sólo un sujeto lógico-trascendental; un agregado a las representaciones o, más precisamente, un hacedor de representaciones y no una representación él mismo; no puede ser simple porque ontológicamente no es nada. Del Yo-apercepción no se puede decir realmente que sea idéntico a sí mismo; Kant hace de él un mero sujeto lógico y una nada en sí mismo –o una cosa en sí, según se analizará adelante.<sup>29</sup> La confusión cartesiana radica en la mezcla de ambos sujetos.

Descartes tiene un prejuicio, digamos, platónico con respecto al tiempo. Basta recordar los motivos inmediatos que hicieron emerger a la duda general. Temporalidad y sensación, fundidos en la experiencia externa, son fuentes fértiles para los errores. Aunque tras un análisis no muy complicado Kant habría de poner tales yerros en el juicio y, por tanto, en el sujeto, no es en ello, sino en la omisión cartesiana del tiempo en donde enmienda principalmente al francés. El tiempo es la forma del sentido interno, y no habría nada permanente en su continuo devenir si no hubiera percepción externa. Sin embargo, este argumento, que Kant titula la “refutación al idealismo”, conlleva una importante tesis kantiana que se ejemplifica, igualmente, en uno de los paralogismos, el de la personalidad. Descartes no proponía en modo alguno que el Yo del sujeto tuviese una identidad “personal”. Ya se ha visto que en ello radica principalmente la tesis del presente apartado. De igual forma, la noción de persona es el hilo conductor de la distancia ontológica en el

---

<sup>29</sup> Sobre el párrafo anterior, Cf. *KRF* 332-353. A343-a383.

filósofo alemán.

En el cuarto paralogismo, Kant refiere a la personalidad como una permanencia de la experiencia interna a través de todas las representaciones. Es decir, no se trata propiamente de *una* persona, sino de un yo empírico. No es el Yo absoluto y distante de la apercepción ni propiamente del Yo-sujeto cartesiano, sino de una conciencia continuada en el tiempo, la cual

No demuestra en absoluto la identidad numérica de mi sujeto, el cual puede haber cambiado tanto a pesar de la identidad lógica del yo, que no permita seguir sosteniendo su identidad, aunque sí se puede seguir atribuyendo el homónimo “yo” el cual podría, en cualquier estado, incluido el que supusiera transformación del sujeto, conservar el pensamiento del sujeto precedente, así como trasmitirlo al siguiente.<sup>30</sup>

La intuición en Kant pierde la categoría de conocimiento inmediato que con Descartes gozaba. Lo único claro y distinto, el acontecimiento del pensar, no puede ser más que inmediato para el pensar –para Descartes. Sin embargo, esa inmediatez –para Kant- no justifica que el pensar sea una cosa de manera que pueda ser intuita. Es decir, la conciencia de sí mismo –la apercepción-<sup>31</sup>, y la representación del estado interno no sólo son distintos, sino que esta última se percibe a través de las estructuras del entendimiento como a cualquier otra cosa le sucede. La intuición kantiana, como se sabe, es la percepción por medio de las estructuras de la sensibilidad espacio y tiempo. Así, el Yo en ambos casos *se intuye*, pero implica para cada uno de estos filósofos un suceso del todo desemejante.

Diferente cosa sucede con la apercepción. Mucho se ha comentado sobre ésta entre los intérpretes de Kant; puede entenderse, digamos, de muchas maneras. La apercepción como unidad

---

30 *KRV* P.341, a363.

31 P.88. b69. Kant las asimila a ambas. Sin embargo, esta asimilación no deja de ser problemática. Ello se abordará en un momento.

formal es lo que Kant, de vez en vez<sup>32</sup>, llama consciencia. En la primera edición de la deducción trascendental de la *Crítica de la Razón Pura*, el *Yo pienso* dota de unidad a la multiplicidad de representaciones en tanto que son *mías*.<sup>33</sup> Si no hubiese tal unidad, no habría sujeto, un para quién de la representación. El *Yo pienso* se añade a toda representación como colonizador proclamando una tierra como propia. Lo que Kant, así, entiende por conciencia es bastante distinto de aquello que a Descartes parecía fundamentar la evidencia y certeza del pensar. La conciencia cartesiana nunca resultó del todo clara. La proposición *cogito ergo sum* resultaba cierta en la medida en la que era pensada por el *Yo*, y toda afirmación previa o que buscara dar sustento a esta proposición caía en un yerro, pues nada puede haber detrás de tal proposición en Descartes. La conciencia comienza sabiendo que pienso, mas el *Yo pienso* no es equivalente a “este pensamiento es *mío*”.<sup>34</sup> La consciencia es supuesta y pasada por alto al señalar la firmeza del *cogito*. En Kant, empero, se problematiza a la conciencia. Debe de haber alguna manera a través de la cual las representaciones tengan unidad. Debe de haber un sujeto, y éste no puede ser el resultado de la suma de mis estados internos, que son infinitamente variantes. Debe de ser unidad sin ser sustancia, es decir, sin ser un fenómeno.<sup>35</sup> Así, se trata efectivamente de una unidad meramente formal, pues no tiene contenido empírico alguno.

Como se sabe, todo contenido de los conceptos adviene de la intuición. Y esta misma, “no

---

32 Hay también la consideración en Kant de la conciencia en tanto que empírica. De ella y su relación con la trascendental se hablará pronto. Sin embargo, cabe mencionar que ninguna de entrambas satisface las condiciones de una conciencia *mía*. Que es justamente en donde radica, según nuestra interpretación, la identidad del *yo*.

33 Las cursivas de este posesivo son de Kant. Sin embargo, en gran parte de este texto se emplea el mismo posesivo también con cursivas con un sentido muy distinto que, por supuesto, en su momento se aclarará.

34 Se puede considerar que Descartes asume de cierta forma que el *Yo pienso* se añade a toda representación al afirmar que, a pesar de que las ideas pensadas sean falsas, aún hay la certeza de que son pensadas. Sin embargo, la necesidad de mostrar ese *Yo* añadido a todas las representaciones es una operación eminentemente kantiana.

35 Como lo expresa en la *Refutación al Idealismo* y en la parte correspondiente de la *Dialéctica Trascendental*, la sustancia es concebida como aquello que permanece en el cambio, papel que en la filosofía kantiana sólo puede corresponderle al fenómeno, en la medida en que sus afecciones cambian permaneciendo éste el mismo, o con su fórmula “sólo lo que cambia permanece”. Acerca de ello no podemos ahondar demasiado por lo pronto.

sabría de dónde extraer las proposiciones sintéticas de esa unidad de la naturaleza”<sup>36</sup> que resultaría en una unidad “meramente accidental”. Es decir, resultaría en una petición de principio buscar en la experiencia aquello que posibilita la experiencia. Sin embargo, en la segunda edición de la *Crítica de la Razón Pura*, la apercepción toma un rostro distinto al de la sola unidad de la conciencia que haría posible la experiencia. Ese añadido del *Yo pienso* a toda representación indica el hecho de representar; así como en la imagen antes expresada una bandera indica apropiación de la tierra, el *Yo pienso* indica que es el mismo sujeto el que representa. Aunque es justamente esa mismidad la que ahora está en cuestión. El *Yo pienso* es reconocimiento, reflejo, el hecho de representar. No importa, pues, la mismidad del sujeto en cuanto único o diferente a otros sujetos, sino la coherencia de la representación *en general*, de manera que pueda ésta volverse un algo. Por ello, la conciencia, que supondría asentar que una representación es *mía*, más bien indica la unidad coherente de lo natural, un mundo; de manera que la conciencia del *Yo pienso* señala a la coherencia de la representación. Por supuesto, Kant indica con insistencia que la conciencia *a-priori* es “una necesaria condición de la posibilidad de todas las representaciones, ya que estas sólo representan algo en mí en la medida en que forman parte, justamente con todo lo demás, de una misma conciencia y consiguientemente han de estar, al menos dentro de ésta, ligadas entre sí”.<sup>37</sup> Sin embargo, el papel de la conciencia sigue siendo, preponderantemente, el del orden de las representaciones, más que el de la mismidad del sujeto. Ello nos lleva a la segunda forma de entender a la apercepción: la unidad estructural-gnoseológica. Kant divide en tres los procesos a través de los cuales un objeto puede ser algo, un fenómeno: aprehensión, asociación y reconocimiento. Todas ellas necesarias para que un objeto sea conocido y pueda ser algo para

---

36 *KRV*. A114. p.141.

37 *KRV*. A116. p.143.

mí.<sup>38</sup> El papel de la apercepción trascendental<sup>39</sup> se encuentra en la tercera fase del conocimiento, lo que Kant denomina el reconocimiento, cuyos fundamentos son las categorías.<sup>40</sup> En el pasaje citado se muestra la equivalencia entre la autoconciencia y el reconocimiento. Las representaciones, para ser algo *para mí*, requieren ser reconocidas a través de las estructuras de la subjetividad, las categorías. Sin ellas nada serían para mí tales representaciones, o nada serían en general -no existe una verdadera diferencia entre ser un algo y ser un algo *para mí* en la teoría kantiana. El *Yo pienso* de la apercepción identificado con las categorías es intuitivamente vacío y, sin ser fenómeno, no es sustancia alguna. Por ello su característica más marcada es la espontaneidad, el hecho o acontecimiento de la representación. Ello es más visible a partir de la tercera lectura de la apercepción, la unidad ontológica. La cópula en el juicio de conocimiento, dice Kant, designa la relación de las representaciones con la apercepción originaria y la necesaria unidad de las mismas, aunque el juicio sea empírico y, por tanto, contingente.<sup>41</sup> La existencia no puede, por ello, ser un predicado real, pues se trata, de hecho, del añadido necesario que la estructura de la apercepción hace a la cosa de manera que pueda devenir un algo *para mí*. El existir como predicado y el añadido del *Yo pienso* a cada una de mis representaciones no se diferencian. Aunque es de notarse que la cópula en los juicios *señala* el añadido, como el eco del acontecer de la representación.

De igual forma como sucede con Descartes, qué sea ese *Yo pienso* es una investigación distinta y de diferente nivel al hecho de que sea, de que exista. El *Yo pienso* de la apercepción se

---

38 Al menos en la *Crítica de la Razón Pura*, no es posible conocer algo sin un concepto que ordene lo vario en una unidad. Basta recordar la conocida fórmula kantiana “intuiciones sin conceptos son ciegas, conceptos sin intuiciones son vacías.” El que un objeto sea un algo y que sea conocido, igualmente, parecen identificarse en esta crítica, incluyendo las ideas de la razón, cuya dote intuitiva es justamente lo que se pone en duda.

39 En algunos pasajes (*KRV* B132.) Kant denomina apercepción empírica al sentido interno gobernado por el tiempo. Este nombre parecería un contrasentido rotundo; sin embargo, es un medio para diferenciar los dos niveles de la consciencia del sujeto que aquí serán de enorme importancia.

40 *Cf. KRV. A124.* p.148.

41 *Cf. KRV* b142, p.150.

señala a sí mismo como existente, de ello se trata el hecho de la conciencia; “el *Yo pienso* expresa el acto de determinar mi existencia”<sup>42</sup>; pero no puede ir más allá. De hecho, cualquier “más allá” de la apercepción trascendental se topa necesariamente con el estado interno. El *Yo pienso* de la apercepción trascendental es el *como si* de una conciencia. Al carecer de contenido y señalar<sup>43</sup>, más bien, hacia el hecho de la representación, no deja nada para sí. Por ello se dice que es una *cosa en sí*. Como se planteó más arriba, la apercepción asegura la coherencia de la representación en general sin señalar hacia la unicidad del sujeto que representa. No hay un qué soy en el *Yo pienso* fuera del hecho del representar. No es idéntico a sí mismo ni numéricamente uno a la manera de una sustancia.

El *yo*, en tanto que conciencia de mi estado y diferencia para con lo demás sólo pareciera posible encontrarlo en el estado interno. Sin embargo, la temporalidad propia de aquel, vuelve difícil la tarea de encontrar una unidad de *mi mismo* como sujeto. El estado interno es “siempre mutable, sin poder suministrar un *yo* fijo y permanente en medio de esa corriente de fenómenos internos”.<sup>44</sup> El *yo* empírico es una figura intermedia en el problema de la unicidad del *yo* y de la conciencia. Es necesariamente un fenómeno, en la medida en que me he de percibir a mí mismo, ser afectado por mí, en tanto que conciencia trascendental, pero a través de los fenómenos en el espacio. La unidad trascendental de la apercepción, que hemos identificado con la espontaneidad de la representación, es por ello la condición de posibilidad de la experiencia en general, sea interna o externa. No es precisamente, como lo apunta Kant, que sea afectado por mí mismo y ser pasivo a mí mismo para poder tener una posible percepción de mí. En efecto, aquel se trata de uno de los principales argumentos en contra de la filosofía cartesiana. Sin embargo, el *yo* empírico, en

---

42 *KRV*. B157, p.170.

43 El carácter de la apercepción al señalar hacia algo más allá de sí misma, aunque tiene semejanza con lo que por símbolo se entiende, no pareciera apropiado adjudicárselo dada la concepción del símbolo que el propio Kant tiene.

44 *KRV*. p.136. A107.

tanto que experiencia interna y según señala con otros argumentos contra cartesianos -la refutación al idealismo-, es posible sólo a través de la experiencia externa. En la forma pura de la temporalidad nada permanece. Un cúmulo abigarrado de percepciones no puede ser algo para mí; es decir, no puede volverse un algo, ni puede haber un *yo* que sea afectado por ello. El *yo* empírico es, así, producto de la experiencia externa,<sup>45</sup> el resultado de la permanencia de una sustancia en el espacio mientras alguna otra resulta modificada.

Continuando el mismo patrón del *Yo pienso* de la apercepción, el *yo* empírico se identifica, entonces, con esta o aquella representación, sin haber un medio para que estas representaciones separadas puedan unificarse en un solo *yo* -como se citó más arriba. Sin embargo, como se ha planteado, el *Yo* que supone ser la unidad, el *Yo pienso* de la apercepción, se identifica con la espontaneidad de la representación. El *Yo pienso* es numéricamente uno, por supuesto, no debido a que sea individual, sino porque “es un *singular* que no puede resolverse en una pluralidad de sujetos, un *yo* que designa, por lo tanto, un sujeto lógicamente simple”.<sup>46</sup>

Se podría decir que al *Yo* kantiano, hasta la *Crítica de la Razón Pura*, le hace falta el concepto de *persona*. El *Yo pienso* no solamente es un *Yo* abstracto y no individual como lo es el cartesiano, ni siquiera señala específicamente a un sujeto como sí lo hace el segundo, sino que lo hace al representar. Si bien con Kant ello rompe la barrera tan presente en el idealismo entre el sujeto y el objeto y posiciona a la representación en el centro, deja en desamparo a la consciencia, a un *yo que pueda llamar mío*. Similar cosa sucede con el *yo* empírico, cuya unidad es, acaso, dada por la apercepción, pero que su significatividad le viene dada sólo por medio de una cierta representación. Podría decirse en síntesis, con Cassirer, que el *Yo* de la apercepción es la Razón –

---

45 Cf. *KRV*. B275, p.148.

46 *KRV*. B407, p.367.

la facultad racional<sup>47</sup>, mientras que el yo empírico es una construcción de la representación. Ninguna de ambas puede ser realmente considerada como *una* persona –como un individuo humano. Podría decirse que ello sucede porque la obra kantiana que se ha explorado hasta aquí tiene como tema la crítica a la metafísica, y no al deber ser, de manera que el concepto de *persona* pudiese adquirir importancia. Sin embargo, justamente con este preámbulo es posible considerar que la persona moral de la filosofía de Kant, no es asimismo *una* persona en el sentido del *yo* individual.

## 2. *Práctica y Pragmática.*

Similarmente a Descartes, Kant –señaladamente en la razón práctica– tiene una doble perspectiva que confluye en un mismo punto; bilateralidad que puede ser representada por la *Crítica de la Razón Práctica* y la *Antropología*.

Una de las cuestiones primeras que emergen de la lectura de la *Crítica de la Razón Práctica* de Kant tras la consideración de la primera crítica, es la problematización de su mutua unicidad que el mismo filósofo señala y que la secuencia de su discurso de hogaño muestra como inmediatamente discrepante. Es decir, la discontinuidad entre la primera y la segunda crítica sí que es problema. Sin importar que se haya –en muchos casos por parte de algunos comentaristas– prescindido de tal problema en pos de una comprensión más profunda de otras problemáticas, el hecho de que el propio Kant deba justificar la efectiva continuidad entre los discursos, invita a reconsiderar el estado de tal secuencia. Una de las razones de fuerza que impulsan a proclamar ruptura y que el mismo Kant emplea para resarcirla, es la existencia de la metafísica. Aquella que

---

<sup>47</sup> Cassirer, E. *Kant. Vida y doctrina*. p.231. Dice: “El “sujeto” de que se habla aquí no es otro que la “razón” misma en sus fundamentales funciones generales y particulares.”

“más que un profundo deseo de saber es vana curiosidad” y a la que, sin embargo, “es imposible renunciar”, como una bisagra -según la imagen de Trías<sup>48</sup>-, une y separa a la razón especulativa de la razón práctica.

En el momento de separación, Kant asume que las ideas de la metafísica, imprescindibles para la coherencia de la razón práctica, no son en modo alguno objetos de conocimiento. Se trata de ideas vacías. Sin embargo, tomadas tales ideas como una de las acepciones de la *cosa en sí*<sup>49</sup>, las ideas de Dios, la libertad y el alma son demasiado específicas para referirse a una mera *cosa en sí*, de la cual nada, por definición, sabemos. A diferencia de la *cosa en sí* que sirve de base al fenómeno, aquella que hace las veces de límite del conocimiento en general, o aquella que es el *Yo* en la apercepción, las ideas metafísicas-*cosa en sí* -al menos la libertad-, tienen una forma de presencia, se hacen patentes, aunque esta patencia deba de ser aclarada.

La libertad, dice Kant, es un concepto teóricamente vacío al carecer de intuición y que, sin embargo, tiene una “aplicación real que se manifiesta *in concreto* en las convicciones o máximas”.<sup>50</sup> Tales convicciones y máximas, que son siempre empíricas al dirigirse a un objeto y por mor del deseo del objeto, tienen un correlato trascendental que es la forma general de la máxima pero escindida del deseo: la ley moral.

Una vez más, como ‘se señaló en Descartes, la razón sale del suelo firme de sus límites; de nuevo le es insuficiente la metafísica-crítica, o el infalible asidero de pensar sin tener que pensar el mundo. En Descartes, se mostró, la convicción o ímpetu por abandonar tales límites y hacia la práctica fue tejido no sólo por la libertad, facultad infinita del *cogito*, sino también por la necesidad del propio Descartes, como individuo, que se resistía a dejar a la vida huérfana de

---

48 Trías, E. *La aventura filosófica*. p. 81ss.

49 Como es sabido, la *cosa en sí* en la filosofía kantiana se dice de muchas maneras, ninguna de las cuales es reductible a la otra en la medida en que son empleadas en contextos disímiles y se usan para señalar incógnitas de muy diversa índole. Sin embargo, sí que comparten la “forma” básica del “afuera” que es necesario señalar para concebir o aprehender de manera adecuada el “adentro” del conocimiento.

50 K99, 66.

ciencia y de verdad. En el caso de la filosofía de Kant no es muy distinto. Él mismo considera que la investigación acerca de la razón pura en su uso especulativo tiene una importancia eminentemente teórico-académica, mientras que la investigación práctica no conoce tales límites.

El alud de la razón práctica como investigación trascendental se desata por “la voz celestial” de la razón<sup>51</sup>, visible hasta para el ojo más común<sup>52</sup>, y que “no se comprende mediante conceptos, sino sólo se postula mediante la ley moral y para el fin de ésta”.<sup>53</sup> Poca cosa sería la razón si solamente fuese entendimiento. Si invariablemente se pretende siempre conocer más de lo racionalmente posible, es porque la razón es más que entendimiento. La libertad-voluntad “ha estado desde hace mucho tiempo en la razón de todos los hombres, incorporada a su ser”.<sup>54</sup> La razón niega sus propios límites. Justificado como un juego de perspectivas diversas, la razón pura es juez y parte, límite y transgresor. También porque, efectivamente, es una voz celestial al resistirse al examen racional y a la patria de la razón teórica. Su origen inefable lleva a considerarle más como habitante originaria de la razón del sujeto, que heredera de cualquier facultad asociada al conocer. Esta es la libertad o ley moral, madre de la metafísica.<sup>55</sup>

La metafísica, primera señal del conflicto de la razón consigo misma, es después el medio de reconciliación. Pues es “siempre sólo una y la misma razón la que, ya sea bajo el aspecto teórico o bajo el aspecto práctico”<sup>56</sup> la que “tiene una necesidad inevitable [...] de una unidad completamente sistemática de sus conocimientos”<sup>57</sup>. La razón sólo parece llegar a un contento consigo misma a través de la metafísica. Por ello la razón especulativa ha de subordinarse a su uso

---

51 K35, 41.

52 K36, 42.

53 K134, 159.

54 K105, 125.

55 El uso de “ley moral” y “libertad” indistintamente en este contexto se justificará ampliamente. Con evidencia no se pueden asimilar, sin más, el uno al otro, pero en su origen y en su efectividad práctica, su similitud les vuelve interesantes e importantes para los objetivos del escrito.

56 K121, 144.

57 K91, 108.

práctico; de otro modo se “generaría una contradicción de la razón consigo misma”.<sup>58</sup> Y siendo esta subordinación e ímpetu de transgresión el lugar natural de la metafísica, esta última tiene como su objeto a la libertad.

Aunque esto será tema central del siguiente capítulo, se puede adelantar que Kant emplea sintomáticamente<sup>59</sup> el término de voluntad con dos sentidos muy distantes entre sí. Uno de aquellos, que ahora ocupa el estrado, es el de la voluntad como libertad. La voluntad-libertad para Kant es la causa *noúmeno*. Es ininteligible una acción sin un porqué; resultando aún más evidente considerando que la causalidad es una categoría *a-priori* del entendimiento. La razón entiende a través de razones; el porqué-causa y la racionalidad, sin identificarse, íntimamente se entretajan al compartir la misma palabra; evidencia etimológica que no sucede con tal claridad en el lenguaje alemán (a saber *Vernunft* y *Grund*).

Por otra parte, la libertad es *cosa en sí* no por ser un *mero* objeto indeterminado. Habrá que recordar que la *cosa en sí* de Kant tiene una multiplicidad de sentidos: como aquello que subyace al fenómeno y que se encuentra fuera de nuestras posibilidades de conocimiento en tanto que estructura *fenomenizante*; aquello que demarca o delimita los límites del conocimiento en general y del cual, al menos, sabemos que es; aquello que no puede ser fenómeno porque es el fundamento del fenómeno, en el caso de la apercepción; y aquello que, aun teniendo un contenido específico como las ideas de la razón, no poseen en contraste intuición alguna que les respalde. Esta última forma de la *cosa en sí* es la que corresponde a la libertad. Las estructuras *a-priori* de la representación, aun siendo espontáneas en el sentido arriba planteado, Kant las propone como pasivas. Como Descartes, la percepción es un vacío de acción. Por ello la práctica no es reductible

---

58 K122, 145.

59 Recordemos lo que se ha dicho en la parte sobre el método acerca del sintoma. Se señaló la duplicidad de “yoes” en la filosofía de Descartes y su uso indistinto en su filosofía. Lo mismo, y con consecuencias y orígenes similares, sucede en Kant con el término “voluntad”, que guarda un sentido volitivo y de espontaneidad simultáneamente.

a la mera representación. En la práctica el sujeto no sólo percibe, sino que *crea* al objeto. Ese afán de infinitud que Heidegger<sup>60</sup> señala en la metafísica kantiana, sólo es asequible en la práctica. Ciertamente no puede haber experiencia del inicio de una cadena causal en sentido absoluto, de la creación de la nada de una representación. Y, de hecho, las más de las antinomias y paralogismos de la razón son fruto del exceso causal.

Sin embargo, la causa *nóumeno* referido a la libertad-voluntad -aun supeditando la razón teórica a la práctica de manera que no haya contradicción de la razón consigo misma- tropieza en su efectividad con el individuo al dirigirse específicamente a las acciones, cuya causa es siempre la voluntad-amor propio. Toda la primera parte de la *Crítica de la Razón Práctica* busca probar la existencia de tal practicidad de la razón. Si toda acción o inclinación de la voluntad fuese provocada por la experiencia -es decir, por la percepción del objeto que se desean y la acción que procuraría obtenerlos-, no habría ninguna legislación universal ni su correspondiente necesidad trascendental. El método en donde se aplica tal esfuerzo es bastante similar a aquel de la Razón Pura que, a su vez, no es del todo distinto al método cartesiano, al menos en su primera parte del método del francés. Es decir, la *pureza* que busca Kant es asequible mediante la abstracción de lo empírico, así como de la abstracción de todos los caracteres de lo individual. Sin esta ley universal y partiendo del sujeto puro de la práctica, nada podría guiar nuestras acciones sino la inclinación tendiente a la felicidad o al amor propio. La libertad propia de la ley moral es una abstracción muy específica, una separación o purificación no del contenido de la experiencia en general, como lo son las categorías de la razón especulativa, sino de las inclinaciones como causas de la acción, la cual pueden tener solamente a las inclinaciones o a la ley moral como motivos. De esta manera, la libertad kantiana es una ausencia radical de inclinaciones, una renuncia a la felicidad.

Es muy notable que el imperativo categórico o ley moral sean a todas luces inasequibles en

---

<sup>60</sup> Cf. Heidegger, M. *Kant y el problema de la Metafísica*. p.24ss.

su realización plena de manera que sea necesario apelar a las ideas de divinidad e inmortalidad para hacerlas, al menos, pensables. Si hubiese solamente sujeto, el *Yo pienso* que conoce, el imperativo no sería tal. Sin embargo, un sujeto puro como aquel sería una verdadera abstracción, una separación arbitraria que se alejaría notablemente de lo que el sujeto, en tanto que abstracción de la individualidad, es. Ya se ha mencionado que la admisión de la voluntad en la sujetidad<sup>61</sup> no se encuentra en cuestión. Un entendimiento puro, además de ser irreal, no requeriría de la razón práctica. La corporalidad y la inclinación no forman en modo alguno parte de sus estructuras, en tanto que dadas con necesidad y *a-priori*.

La pasividad del conocimiento, en el sentido ya explicado, despoja de herramientas de creación, de espontaneidad de la práctica allende la espontaneidad del conocer. Además, la práctica misma perdería sentido sin un sujeto agente; ese yo-consciencia difuminado e indistinto de la espontaneidad de la representación en la razón especulativa, reaparece en la práctica. Para ésta es necesario un sujeto, una consciencia que, a diferencia del *Yo pienso* de la razón especulativa, sí que posee un estado en el que *esta acción es mía*. El *deber ser* nada sería sin un *yo debo* –es decir, sin el sujeto del deber. Sin embargo, el ser *mía* de la acción, no lo ha dado el conocer en la razón práctica, sino el individuo que actúa. Es por la individualidad que la razón práctica tiene un sustento en el fenómeno y el por qué se debe de apelar a las ideas. Como se mencionó, el sujeto del conocer abstraído de la voluntad, no requiere imperativo<sup>62</sup>, no porque actuase necesariamente según aquél como si fuese una ley de la naturaleza, sino porque no actúa en absoluto. Aquí la relación de comparación es Dios, y solamente él puede serlo. Un ser para el cual el imperativo sea ley, sólo podría serlo en la santidad, casi en la divinidad. Sin embargo, la

---

<sup>61</sup> Se emplea el término “sujetidad” para referirse al sujeto puro. En Kant no hay distinción entre este término y la subjetividad, mas en otros contextos y pensadores, puede interpretarse a la subjetividad como contraria a la objetividad, con lo que su sentido específico se pierde.

<sup>62</sup> En KXX Kant declara que evidentemente se trata de un imperativo la categoría de la práctica porque, a pesar de ser *a-priori*, no necesariamente se lleva a cabo en la práctica por mor del motivo.

práctica requiere a la individualidad, habría que plantear para Kant junto con Descartes. Y la crítica de la razón práctica es justamente en Kant el juego de la desindividuación de manera que pueda haber una legislación universal y que, de nuevo, la razón no se encuentre en conflicto consigo misma. La razón práctica es por ello una encrucijada, una tierra de mestizaje.

Es de común consideración que el imperativo kantiano es inalcanzable para el *hombre real*; que el sujeto kantiano es muy distinto de un sujeto, digamos, como usted o yo, porque la adecuación plena a la ley moral es “una perfección de la cual no es capaz ningún ser del mundo de los sentidos”. Y, efectivamente, la diferencia entre ambos no es distinta a la que Descartes presenta y a la que hemos dado el nombre de distancia ontológica. La naturaleza humana, pensada desde una mundología y estudio propio de la pragmática, “no lo es del sistema de la crítica”.<sup>63</sup> Es de notarse que en el nacimiento de la persona moral kantiana, el sujeto del deber, es preciso vaciarle de personalidad, que no es otra cosa que *a-patizarle*, o despojarle de toda pasión posible. El “amor propio” señala algo más que al mero patronato de los deseos sobre las acciones. La *propiedad* del amor propio está dada en *un sujeto* y no en *el* sujeto de la práctica; es decir, el amor propio es del reino de la individualidad. La *persona* es aquí, en la Razón Práctica de Kant, el sujeto moral, aquel que es portador y actor de la ley moral o del imperativo categórico. El ser que es portador del amor propio -el individuo humano- no es, en esta medida, *persona* ni *una persona*, sino el correlato empírico del sujeto de la práctica, que es la *persona trascendental*.

En la práctica, hay una unidad casi necesaria entre la contingencia y el placer o amor propio. No es, por supuesto, una necesidad en sentido estricto, ya que aquella sólo puede ser dada *a-priori*. Mas esta unión, más allá de la necesidad, se manifiesta con el uso de la sinonimia entre ambos que realiza Kant. Las acciones sin un correlato trascendental son siempre guiadas por el deseo de felicidad-placer, pues sin tal ley moral a la base, no hay en la experiencia más que

---

63 K9, 9.

objetos y deseo de objetos. La aprioricidad de la ley moral toma así un tinte distintivo a aquella del conocimiento trascendental. Un objeto se vuelve deseable o aborrecible, dice Kant, solamente experimentando su efecto sobre la facultad de desear, es decir, solamente *a-posteriori*. La búsqueda de la complacencia de tales deseos es aquella de la felicidad. Por ello, todo amor propio-felicidad será guiado por máximas, y éstas por inclinaciones. De esta forma, el *a-priori* práctico es un vacío de inclinación más que de mera materia o de experiencia, como ocurre con el *a-priori* de la razón pura.

Y no de otra forma podría definirse a la individualidad en Kant sino como amor propio, cúmulo de tendencias y deseos. Porque en la felicidad “cada uno funda su inclinación sobre su propio sujeto, pero otro individuo pone otro sujeto y en cada uno es ora esta, ora otra inclinación la que tiene un influjo mayor”.<sup>64</sup> Empero, solamente se puede decir que *yo soy mis inclinaciones* en contraste con el sujeto de la práctica, que es ontológicamente distinto de *mí* en tanto que individuo. La felicidad, dice Kant, requiere de un “conocimiento del mundo”<sup>65</sup> y es las más de las veces inasequible, mientras que la ley moral está siempre ahí y es *a-priori*. Esta *mundología* – tomando aquí el término acuñado por Schopenhauer-, el conocimiento del *qué deseo* en tanto que *soy mis deseos*, es el *negativo* del reino de la libertad y de la ley moral. Es la necesaria otredad del bien en sentido moral. Y aunque la patria mundológica es aquella del individuo, la razón práctica sólo la considera negativamente, como aquello que *no se debe*.

Esta diferencia se puede apreciar, en contraste, más claramente en el uso específico de palabras alemanas que Kant señala al referirse a la distinción entre el deber y el placer. El bien y mal morales, *Gut und Böse*, se emplean en la lectura de las acciones según la ley moral y la objetividad racional, mientras que *Wohl und Weh* se refieren al bien y mal individuales, aquellos

---

64 K29, 32.

65 K36, 43.

que tienen que ver con el placer y el dolor.<sup>66</sup> Como sucede con el imperativo, el bien supremo (*Gut*) debe escindirse del querer, o expulsarlo a la facultad de desear. Aunque el bien supremo es sólo la forma de una ley en la medida en que es la realización del imperativo categórico, es sin individuo (deseos), sin objetos (lo deseado), y sin cuerpo; el bien supremo parece casi una nada. Sin embargo, desde el *lleno*<sup>67</sup>, desde el individuo y sus deseos, no puede haber tal universalidad o *sujetización* del individuo porque los deseos son sólo *míos*. Un “individuo universal” no es el que hace de sus deseos los de todos, sino el que hace de todos y de todo parte de sus deseos, un solipsista moral, un esclavista universal.<sup>68</sup> Por ello la insistencia de Kant en el descrédito del empirismo en sus consideraciones acerca de la moral, que es “mucho más peligroso en su raíz misma que todo arrebató místico”.<sup>69</sup>

A pesar de la fuerte distancia que se gesta entre el sujeto y el individuo, tal como se ha descrito en la filosofía de Kant, la vacuidad del bien supremo (*Gut*) y el lleno del placer (*Wohl*) se entrecruzan en los motivos de la razón pura en su uso práctico. Huelga repetir que la ley moral en su sentido de voluntad-libertad no es una falta absoluta de motivos, sino la acción según el deber por la libertad o vacío de inclinaciones. La libertad, en este sentido, se entendería como la ausencia absoluta de inclinaciones que, al silenciar, permiten que la “voz celestial” de la voluntad-libertad sea la única que tenga uso de palabra y lleve a la acción buena. Sin embargo, la libertad nada haría sin un móvil, sin una inclinación que, aparentemente, no incline. Kant echa mano del respeto a la ley –esta inclinación desinteresada– para fundamentar a la ley moral. De igual forma como sucede con aquélla, esta inclinación resulta innegable habitante del ánimo en tanto que se

---

<sup>66</sup> Cf. K59, 70.

<sup>67</sup> El uso de “lleno” aún sin ser un término kantiano, se justifica aquí en contraste con el señalado “vacío” de la ley moral. Sin embargo, el “lleno de deseos” como defensorio de la individualidad será ampliamente usado en el resto del texto, por lo que se debe de tomar en este específico sentido.

<sup>68</sup> Esta interpretación de la individualidad es propuesta y ampliamente desarrollada por Schopenhauer, del que, por no romper el hilo de la explicación sobre Kant, se hablará después.

<sup>69</sup> K71, 84.

constata como fundamento de la ley. Es, de hecho, la ley moral misma aquel respeto a la ley, pero desde una perspectiva subjetiva. Es de notarse que Kant hable de ánimo (*Gemüt*) al referirse específicamente al sujeto de la práctica como pensante y volente. El ánimo requiere de un motivo para la acción, pues “cómo una ley pueda inmediatamente y por sí misma ser fundamento determinante de la voluntad es un problema insoluble para la razón humana”.<sup>70</sup>

Un acercamiento a la solución de tal enigma es la *hybris*, el mestizaje del que se ha hablado entre reinos que antaño el propio Kant separaba. La ley moral, que es reino del sujeto puro de la práctica, se torna respeto a la ley desde el punto de vista individual. La finitud del sujeto racional -que suponemos todos ser- se debe a las necesidades propias de un ser sensible, según dice en la Analítica, pero más aún, se debe a la individualidad, al solipsismo moral, en el que “nuestro yo patológicamente determinable (...) se esfuerza, como si constituyese todo nuestro yo, por hacer valer sus pretensiones antes como las primeras y originales”.<sup>71</sup> Patología por la que la ley moral es un imperativo y no, justamente, una ley. Sin embargo, “todo nuestro yo” señala a la bisagra, al punto de unión entre la finitud del individuo plenamente egoísta y la infinitud de la divinidad, “todo nuestro yo” es el punto intermedio, de unión y separación, entre el ser que piensa y el volente, es el *ánimo*. Ese yo-bisagra es un individuo universalizado por el sentimiento moral, el respeto; es decir, es el ser finito pero libre. En esta medida, la *Crítica de la Razón Práctica* tiene en su centro y como fundamento al respeto a la ley. El cómo sea posible una pasión pura<sup>72</sup> como el respeto –una pasión sin deseo- es algo que Kant no explica. De hecho, lo asume abiertamente como un misterio, justamente porque la pureza de las pasiones, una pasión vacía de inclinación es

---

<sup>70</sup> K73, 86.

<sup>71</sup> K74, 88.

<sup>72</sup> Se introduce por vez primera un concepto que será de la mayor importancia en lo venidero aunque por lo pronto tenga una delimitación aún muy escueta: la “pasión pura”. Se ruega al lector aguardar al lugar específico para su mejor aclaración, pues en este punto es aún muy pronto para explicarle cabalmente. Tómese, por lo pronto, a la pasión pura como una inclinación enteramente desinteresada (que ésta sea o no posible es un asunto distinto) que Kant propone en el respeto a la ley para hacer posible la acción según la ley moral.

inconcebible, y su existencia es solamente atestiguada por el extraño *sentimiento moral*.

El *ánimo*, en el sentido en que se ha empleado tal término, requiere de un motor para la acción, de un móvil que solamente puede encontrar allende la pureza. Por eso se subjetiviza la ley moral al devenir respeto a la ley. La ley moral requiere de “algo así” como un sentimiento<sup>73</sup> -el sentimiento moral puro del respeto a la ley- *como si* fuera el móvil del ánimo. Sin el *como si* de la pasión pura, sin la fábula, nada podría hacer la razón práctica para contrarrestar aquella otra fuerza propia de la finitud y la mera individualidad moralmente solipsista. Sin la pasión pura nada, de hecho, sería la razón práctica. Por lo que, en última instancia -y tomando en cuenta lo dicho acerca de la metafísica y la primacía de la razón práctica sobre la especulativa-, se puede decir que el objeto primordial de la metafísica-crítica es la pasión pura.

Pero el *sentimiento moral* no solamente es respeto a la ley o, más bien, aquel respeto-móvil de la razón pura hacia la observancia de la ley moral es también un placer puro. Un placer que, sin ser placentero, es el impulso para una razón sin razones para actuar. Es en este momento en que libertad y pasión pura, en tanto que placer puro, se entrecruzan. La pureza de tal placer radica en la ausencia de inclinaciones, “la complacencia (*Wohlgefallen*) con la propia existencia (...), el contento de sí (*Selbstzufriedenheit*)”<sup>74</sup> como conciencia de no necesitar nada. Es el placer de la nada, el profundo silencio de deseos con el que “la vida no tiene absolutamente ningún valor”<sup>75</sup> en sí misma. La vida para el ser racional pero finito no es sino un vaivén de inclinaciones que siempre “crecen con el favorecimiento que se les otorga y dejan siempre tras de sí un vacío mayor al se pensaba llenar”<sup>76</sup>, de tal manera que infunden un deseo de librarse de ellas. Deseo que necesita de la vida para aborrecerla y para aprender a odiar a la finitud de su ser racional. No es

---

73 Sentimientos y pasiones no necesariamente se han de tomar como sinónimos. Más adelante la diferencia será de importancia; sin embargo, Kant, en este contexto, emplea los términos indistintamente.

74 K117, 140.

75 K88, 105.

76 K118, 141.

una apreciación exacerbada de la filosofía kantiana; según dice al final de la Analítica, el respeto humilla (*demütigen*)<sup>77</sup> al sentimiento *patológico* en tanto no le ofrece lo deseado. La ley moral vista como libertad es un verdadero deseo de nulificar al individuo y su esencia pasional. Si parecía haber una especie de reconciliación entre el sujeto racional y el individuo de la inclinación, la libertad entendida como silencio de deseos, parecen haberla abatido.

No obstante, hay una pequeña omisión de Kant. Afirma, por supuesto, que detrás del respeto no puede haber ninguna inclinación; que éste es, de cierta manera, una pasión originaria. Pero el respeto y el contento de sí pueden solamente ser pro-puestos por la razón práctica a través de la experiencia efectiva, sobre todo, de la derrota, del incumplimiento de lo deseado. De ningún objeto -dice al inicio de la *Crítica de la Razón Práctica*- puede *a-priori* conocerse si será ocasión de placer o displacer. Es algo que se debe de experimentar. El concepto general de inclinación no incluye en sí el hecho de que su ansiado derrotero, digámoslo así, sea al mismo tiempo su derrota. La ley moral para el ser racional pero finito deviene un deseo no puro, sino de pureza. Y la individualidad, las pasiones *patológicas*, se requieren y confabulan para que la razón no se contradiga a sí misma. ¿Acaso rompe esta afirmación con el espíritu apriorista de las críticas? No necesariamente. Igual como sucede con la filosofía moral cartesiana, volvemos al acuse de prioridades dentro de la propia teoría tendiente a regular o explicar la acción. La *ciencia moral* es la copa del árbol de la ciencia, o la prioridad en el sistema de la razón. La pasión pura, entendida como libertad, es un supuesto como lo es la moral provisional, porque lo importante es la práctica, y la práctica es una tierra de mestizaje, una encrucijada que debe de tomar en cuenta a la individualidad.

En contraste, en la *Antropología* Kant inicia la historia desde el sentido opuesto. No se le

---

77 K75, 89.

puede llamar *práctica*, sino *pragmática*. *Prágmáton* es “cosa”, pero no en su sentido general de ente, sino de *cosa útil*. La pragmática está dirigida evidentemente a la acción útil antes que al bien moral o la virtud de las acciones. Mientras que la práctica desconoce valor a la vida y a la felicidad, para la pragmática resultan sus temas principales. La pragmática inicia con el mundo cerrado del individuo, casi accidentalmente deducido del *Yo* puro de la aperccepción:

El hecho de que el hombre pueda tener una representación de su yo le realza infinitamente por encima de todos los demás seres que viven sobre la tierra. Gracias a ello es el hombre una persona, y por virtud de la unidad de la conciencia en medio de todos los cambios que pueden afectarle, es una y la misma persona.<sup>78</sup>

Y un poco más adelante dice que “desde el día en que el hombre empieza a expresarse diciendo ‘yo’, saca a relucir su querido yo ahí donde puede, y el egoísmo progresa incesantemente”.<sup>79</sup> Es notorio el uso doble que hace de la palabra “yo” en ambas frases tan cercanas en el texto. En un suspiro, Kant pasa de su filosofía crítica a la mundología, que es lo propio de la Antropología en sentido pragmático.<sup>80</sup> La *Antropología* y la razón práctica son siempre discontinuos aunque tiendan a un mismo *fin*.<sup>81</sup> Llegan al mismo punto de quiebre, a la misma bisagra por vías diversas sin poder o buscar dar razón de aquella unión-separación. La antropología es una moralidad mundana, parecida en muchos sentidos a la moral provisional cartesiana y, en ciertos otros, a la ética estoica. Mezclas que son frecuentes cuando lo analizado es

---

78 *Antropología* p.15.

79 *Antropología* p.17.

80 La otra Antropología, aclara Kant, sería en sentido fisiológico y tampoco práctico; es decir, la investigación del individuo en tanto que cuerpo, no como ser moral mundano, y menos aún como *persona moral*.

81 Emplear el término “fin” no deja de ser inexacto. No es posible por ahora justificar si una ciencia o una *tecnología* puedan llegar a tener un fin en sí mismas, si éste es impuesto por el filósofo, o si la naturaleza de las cosas investigadas así lo requiere. No hay que olvidar que en la filosofía crítica de Kant, la finalidad es un supuesto. De manera que adscribir a la propia investigación una tal finalidad tendrá la carga, al menos, de ser igualmente un supuesto.

cambiante en tiempo y lugar, en costumbres e historias; mezclas necesarias, en fin, cuando se parte del supuesto antropológico -considerada a ésta según los cánones de la antropología contemporánea- de la variabilidad de la humanidad y una cierta inconmensurabilidad entre culturas diversas.

Sin embargo, no se trata de un completo relativismo moral. La *Antropología* sí estipula un ser *mejor* o *peor*. Y vale la pena decir que el ser *mejor*, Kant mismo lo escribe entre cursivas.<sup>82</sup> Al hablar Kant del dolor ocasionado por un agravio siendo alguien inocente, y la culpa sentida por otro siendo éste responsable, señala al abatido por el segundo caso como el *mejor*. Es ser *mejor* en sentido mundano, una bondad que desde la distancia señala a la ley moral sin buscar asimilarse con ella, pues la culpa en el segundo caso señala al sentimiento moral mientras que la indignación del primero lo hace al egoísmo. La Antropología, pues, también busca una cierta universalidad aunque de segundo orden. La pragmática, a diferencia de la práctica, radica en una especie de juicio reflexionante moral, mientras que la práctica en uno determinante que toma a la ley moral como principio.

Este juicio pragmático se logra sólo por la larga experiencia sobre las particularidades de la vida. Es decir, no logra ni busca concluir la ley moral desde la experiencia mundana, sino que busca una especie de prudencia en sentido aristotélico que es del todo desemejante de la ley moral; en otras palabras, la pragmática busca la prudencia, y la práctica la acción racional. En la primera no hay principio ni concepto, por lo que no se puede indagar trascendentalmente sino solamente a través de la experiencia del mundo. Es, en fin, la perspectiva mundológica. Y, como tal, su tema principal son las pasiones<sup>83</sup>, el *lleno* de la individualidad. La antropología no vitupera a la

---

82 *Antropología* p.166.

83 Como tema principal de este texto, las pasiones se toman en un sentido general y todavía por aclarar. En cambio, Kant separa pasión de emoción, así como éstas de placer y dolor. Por lo tanto, el uso del término "pasión" busca señalar al fenómeno general de la inclinación *patológica* a la que Kant alude en este

individualidad, sino que de ella parte. En tanto *tecnología del yo*<sup>84</sup>, la pragmática propone que la sabiduría y la salud son una sola línea cuya solución de continuidad es simplemente desconocida; pero no se duda de ella. El cuerpo, absolutamente prescindible en la perspectiva práctica, toma una fuerte presencia en la pragmática no solamente por la unidad entre sabiduría y salud, sino porque, en todo caso, el cuerpo es uno, es *mí cuerpo*. Al ánimo, perspectivizado desde la individualidad, el cuerpo le es imprescindible. Igualmente, el ánimo es *éste o aquel* ánimo. En este estudio nos enfrentamos a dificultades que desconoce la investigación pura, dificultades que aparecen por considerar al individuo que se puede esconder y mentir acerca de sí mismo. Puesto que aquello en lo que todos somos iguales es absurdo esconderlo; y puesto que el sujeto trascendental -con las anotaciones de la distancia ontológica que le hemos hecho- es *algo así* como cualquier hombre, el *yo* del individuo no es solamente aquello que necesariamente hay que *vaciar* para encontrar al sujeto de la práctica, sino que resulta completamente prescindible como objeto de un estudio trascendental.

Kant describe con una curiosa imagen de Jonathan Swift el proceder de la antropología: “por la fuerza nunca se ha conseguido nada contra las inclinaciones sensibles; es menester burlarlas y, como dice Swift, darle a la ballena un tonel para jugar a fin de salvar el barco”.<sup>85</sup> Es así que en la antropología-razón pragmática se trata de una cuestión de poder y de astucia. La pragmática radica en ganar terreno sobre sí mismo, conocer al enemigo y saber cómo engañarle. La ballena no soy *yo*, sino solamente el barco. El fin es sacrificar algo accidental al barco por mor de la *mejoría* del resto ante la bestia de la inclinación. Es bastante claro, la inclinación-pasión puede solamente ser distraída y no dominada, no hay poder sobre de ella, porque no soy *yo*.

---

pasaje.

84 Evidentemente se piensa aquí en la obra de Foucault que lleva tal nombre. Sin embargo, el uso de estos términos obedece más a las propias definiciones de Kant, al señalar a la pragmática como una *técnica*, a la vez que partiendo del individuo que *padece*.

85 Antropología p.49.

En la mundología kantiana el tiempo y, con éste, el estado interno del *yo* empírico se entienden a través del placer y el dolor; y al devenir constante entre uno y otro le denomina “vida”. Similarmente que con Descartes, el poder del que habla la *Antropología* se refiere a la atención. Si las inclinaciones son algo foráneo al ánimo a pesar de parecer serle de lo más íntimo, es porque roban la atención, la conciencia. En el prólogo a la *Antropología*, el problema del secreto es rebasado por el de la *falta de perspectiva*. Esta falta es la visión egoísta, del solipsismo moral del que también habla en la investigación pura. La falta de perspectiva, de visión general, son los afectos que constituyen el *yo* de la individualidad. Falta de visión pues “cuando actúan, la persona no se observa, y cuando se observa los resortes descansan”.<sup>86</sup> Es decir, lo que dificulta investigar al individuo, es el individuo mismo. “Todo nuestro *yo*” se vuelve inclinación cuando la atención no sobrepasa al deseo y a lo deseado, al placer o al dolor. Dentro de las enfermedades del alma que enumera Kant, la *hipocóndria* resulta de una sobreatención a una experiencia, en donde “ciertas sensaciones corporales internas no tanto descubren un verdadero mal, sino que se limitan a hacerlo notar, y la naturaleza humana es de tal índole que es capaz de intensificar o de hacer persistir el sentimiento de ciertas impresiones locales prestando atención a ellas”.<sup>87</sup> Le considera enfermedad en contraste con la sabiduría o prudencia, por tratarse de un *raptus*.

“Mi estado” es causado por algo que no *soy yo*. En el placer y el dolor somos sólo algo así como víctimas; sin embargo, el estado permanente de devenir entre placer y dolor es descriptivo más de una mera animalidad, de manera que la *Antropología* animaliza al hombre<sup>88</sup> para entender al placer y al dolor siempre presentes y constitutivos de la *vida*. Pues sólo como naturaleza, y no como seres morales, el placer y el dolor puede *significar*, además, *bien y mal* en sentido

---

86 *Antropología*. p.10.

87 *Antropología*. p.131.

88 En este momento, el término de “hombre” se emplea como una especie de comodín al no tratarse ni de la subjetividad ni la individualidad. “Hombre”, como un intermedio hipotético entrambos, es tendiente al uno o al otro dependiendo de la perspectiva que se use.

teleológico. Por una relación indeterminada, placer y dolor manifiestan salud o enfermedad, adecuación o falta de la misma, presumiblemente, para con el resto de la naturaleza. Placer y dolor son una *ley moral* (en sentido kantiano) *que se ignora*. Aunque tendremos oportunidad de analizar más detalladamente a estos sentimientos, y al sentimiento en general, la pragmática muestra esa tendencia a igualar sus fines con la práctica a pesar de partir de muy distintas fuentes. La sabiduría o prudencia, resultan, entonces, en un *aprender* a distraer lo que domina al ánimo, conocer qué quiere la ballena y cuándo lo quiere, y propiciarlo sin ser ocasión de “más ballenas” o una mayor cantidad de dolor.

Con todo ello, la primera perspectiva del Yo culmina en la *Antropología* y su hablar acerca de la individualidad en contraste con el sujeto puro de las *Críticas* o de las *Meditaciones*. Se enmarcan, de esta manera, las características fundamentales de la distancia ontológica, aquella entre el distante sujeto o el distante individuo; el requerimiento del uno al otro así como su fuerte y mutua exclusión. Fábulas engarzadas la una en la otra como vida –el bien en la vida- y filosofía se requieren entrambas y alejan. Pero sobre el sujeto se ha meditado bastante, y lo que ahora se plantea es el análisis del *yo* que lo es en cada caso.

## **Segunda perspectiva: el Yo entre el vacío y el olvido.**

Los dualismos de la tradición, tantas veces señalados y rebatidos, pierden un poco de su brillo entre los innumerables discursos. Modernidad y posmodernidad se dedican a resolverlos o a falsearlos, a indicar que la estela de sombras tras las divisiones que la razón concluye son luz en otro punto de vista, o que la sombra se encuentra hasta en el lugar más iluminado. El concepto de sustancia, desahuciado en la posmodernidad, parece heredar su fuerza a aquel de la modernidad. Sin embargo, tan pronto surge tal concepto en el pensamiento filosófico, se le pone en entredicho, se le fabuliza.

Sujeto y *yoidad*, habrá que decirlo, no se toman como idénticos ni como géneros afines en este escrito. Un acercamiento a esa *yoidad* es parte de nuestros objetivos, en la medida en que las pasiones son sólo *mías*. Es así que el vacío de *mí* que representan las filosofías de Spinoza y Schopenhauer, así como el lleno de la pasión en el *yo* del individuo, como se presentó en Kant y reaparecerá en seguida, es de importancia para lograr la comprensión del ser *mías* de las pasiones.

En el caso de estos filósofos –Spinoza y Schopenhauer- partiremos desde el *en kai pan*, todo es uno, y regresaremos, después, al camino de la representación. El *todo es uno* engloba los sentidos de totalidad de los dos filósofos sin obligar a una filosofía como la de Spinoza a encajar en los esquemas del otro sistema con el término de Voluntad. El Dios de Spinoza y la Voluntad, sólo por mera analogía se asimilarían. En contraste, la representación juega en estos filósofos un

papel más semejante con respecto a la individualidad y las pasiones.

## **Spinoza. Olvido y expresividad del Yo.**

### **1. *El Olvido del Yo.***

Cabe preguntarse el porqué de la constante y necesaria inclusión de la divinidad dentro de las reflexiones de la filosofía y, especialmente, en la modernidad en la que la figura divina heredada se encontraba asediada por las nacientes ciencias empírico-experimentales. Sin embargo, es claro que el Dios de los filósofos no es el mismo que aquel de las creencias. Como dice Deleuze, el concepto de la divinidad es un acicate para la filosofía –como él lo explica acerca de la pintura- en que se libera el concepto, deja a un lado las ataduras de un algo representable. Ello da como resultado un concepto puro: el delirio de la razón. Aunque el mismo filósofo francés señala que, probablemente, la mala fortuna del pensamiento de Spinoza con respecto a las ideologías político-religiosas a las que se enfrentó, se debe a que el holandés excedió la liberación. Postuló un Dios completamente desemejante a aquel de la dogmática, un Dios libre de dogmática. Empero, no es en absoluto baladí o inocente la operación spinozista. Su caracterización de la divinidad y puntualización de los prejuicios ante ésta enmarcados por la creencia da al traste no sólo con todo Dios posible en las religiones conocidas<sup>89</sup>, sino con mucha de la historia de la filosofía que en esta figura se sustentaba. El Dios de Spinoza desenmascara el error de toda la

---

<sup>89</sup> En efecto, Spinoza no sólo se refiere al Dios judío y al cristiano, sino que menciona y critica bajo el mismo fundamento al concepto de Dios de las naciones árabes.

tradición religiosa y de *toda* filosofía.<sup>90</sup> Los atributos de Dios son los más de ellos impropios de él; son atributos útiles y no reales, sirven para dirigir a los pueblos y fundar valores.<sup>91</sup> Pero el Dios de Spinoza no es bueno ni malo, ni misericordioso o distinto de las creaturas.

El concepto liberado libera a otros tantos, y el espíritu filosófico de la modernidad sostenido por la claridad y la distinción se ve a sí mismo intronizado en querellas. Sin poder explicarlo de otra manera, por aquí o por allá se emplean en los discursos términos no terminados, palabras de inmensa importancia para el conjunto del pensamiento que no son claras, o que su claridad y posibilidad explicativa no se encuentra exenta de oscuridad. Ello se ha ensalzado en todos los filósofos analizados. Cuando el discurso requiere de una metáfora para ser inteligible, se señala un lugar sospechoso; además de aflorar la propia sospecha de si una metáfora puede hacer mayormente inteligible un discurso liberado o no. En Spinoza, a pesar de su incomparable rigor argumentativo, hay un fantasma discursivo, una palabra central para la intelección de su sistema y que, sin embargo, es una metáfora: la expresión.

Atendiendo al propio método de Spinoza, hemos de seguir su secuencia de deducciones como aparecen en la *Ética*. Ello es de importancia pues, según él dice, el orden de conocimiento coincide con el orden del ser.<sup>92</sup> Iniciar con un análisis de las cosas singulares y aguardar hasta el final para el discurso sobre el principio, la divinidad, conduce a acoplar características que en absoluto competen a lo absoluto. De ahí, considera él, se derivan todos los antropomorfismos que yerran en explicar la naturaleza de las cosas. Prejuicios que son el mayor vicio del filosofar.

---

90 Evidentemente no se trata de *toda* la filosofía, pero sí que resulta aplicable a ésta tomada como tradición. En su conjunto, la filosofía había guardado una imagen de Dios petrificada. El Dios de Spinoza rompe, verdaderamente, con casi todo lo que se decía ser Dios.

91 Es en el Tratado Teológico-político en donde Spinoza a través de una severa e impresionante crítica, hace de las profecías de la Biblia una ficción y en modo alguno palabra divina, una moralina más que un libro santo.

92 *Ética*. p.67.

*More geométrico.* Según Heidegger, una de las características de un sistema, o del filosofar según un sistema, es la de contar con un espíritu matemático. Bien sabido es que la matemática, en su pureza apriorista, dista de la geometría por mor de la extensión o la espacialidad. Geométrico es, al menos, dimensiones y puntos de referencia. Ciertamente la inspiración metódica de Spinoza se encuentra en los elementos de Euclides; la estructura de varias de sus obras lo atestigua. Sin embargo, señalar dicha estructura, a partir de axiomas y proposiciones que, una a otra, se siguen con necesidad en virtud del silogismo, reduce la perspectiva geométrica a una mera deducción; sumamente ordenada, visiblemente ordenada, se diría, mas sólo accidentalmente algo propio de la geometría. No resultaría excesivo plantear que se trata más bien de un calificativo metafórico tomando en cuenta que muchos de los ejemplos de Spinoza en sus obras, igualmente, son analogías de la geometría. Que el título original o el primero que se consideró para la obra fue el de *Metafísica*, antes que el de *Ética*, dice ya algo. Con este calificativo, pues, se inicia con una doble dificultad. Una de ellas es del todo evidente con el sólo hecho de conocer el título de la obra más importante del filósofo holandés. Una ética según el orden geométrico. ¿No llena acaso de escepticismo acerca de su contenido? Pues, como decía el político en el diálogo de Platón, las cosas humanas nunca se quedan quietas.

En efecto, el principio de la reflexión en la ética es ontológico y no fáctico. De hecho, habría de cernirse tal principio a la pura lógica. Es de hecho en esta “lógica ontológica” en donde el razonamiento encuentra una primera ruptura, un atisbo de distancia. Mucho se le ha criticado a Descartes sus pruebas de la existencia de Dios. Spinoza emplea deducciones similares pero a partir de principios muy otros. Prescinde, inicialmente, de la duda cartesiana; la trivializa incluso. *Hay* algo; punto de partida incuestionable. A pesar de la trivialización, aquello que *hay* es el resultado de las meditaciones cartesianas –aunque sin la duda metódica-; hay, pues, pensamiento y extensión. Así, “por la unidad que vemos por doquier en la naturaleza, en la cual, si fueran seres

*distintos*, no podrían en modo alguno unirse el uno con el otro”.<sup>93</sup> Esta cita, del *Tratado Breve*, un texto de juventud de Spinoza, es explicada por uno de sus amigos que póstumamente publicó el escrito, señalando que aquellas cosas *distintas* son el pensamiento y la extensión. El contenido de esta apreciación es evidente dentro de la postura spinozista, mas en el lugar de los principios no lo es tanto. Resultan ambas evidentes de suyo, habiendo *un algo*, hay en ello dos cosas que a fuerza de ser tan desemejantes no requieren un impulso de la razón para separarlas y distinguir las. Pensamiento y extensión son distintas, no hay idea más clara (y distinta).

Sin embargo, antes de adentrarse en esta evidencia de suyo innegable para Spinoza, en estos atributos, este algo es el que permite concluir la existencia de la sustancia; o, más precisamente, piensa Spinoza, a aquello que es, habrá de llamársele sustancia. En absoluto es un nombre entre otros. Spinoza radicaliza la definición tradicional de la sustancia; la eleva hasta donde su definición filosófica de antaño lleva necesariamente. Sustancia, lo que sustenta sin ser sustentado. Sólo a lo increado y lo que es causa de sí le correspondería este nombre. Los axiomas de Spinoza no dejan posibilidad para interpretación alguna diversa: “todo lo que es, es en sí –es decir, es causa de sí- o es en otra cosa”.<sup>94</sup> Aquello que es causa de sí, pues, existe necesariamente.

Pareciera esta breve deducción una reformulación de la prueba ontológica de San Anselmo y una de aquellas que emplea Descartes para mostrar la existencia de Dios. Sin embargo, hay una importante aunque sutil distinción. La prueba llamada *a-priori* simplemente extrae de la definición de Dios, como algo perfecto, la necesidad de su existencia; en ello no hay más que una aclaración analítica. Spinoza, en cambio, introduce *a-priori* a la causalidad. Hay un dinamismo intrínseco en la noción de sustancia. Lo perfecto es sin lo que de él se pudiese derivar. Esa misma potencia de derivación embota a la perfección según su propia definición. Así, hay mundo por la bondad de

---

<sup>93</sup> *Tratado Breve*. P.63.

<sup>94</sup> *Ética*. p.18.

Dios, o porque busca aquel seres que le adoren, o porque ama la comedia del mundo. Razones varias que se han dado para conciliar la perfección de Dios con la existencia del mundo. Razones todas que Spinoza rechaza como groseros antropomorfismos de Dios. La sustancia es causa sin dejar de ser perfecta e infinita. No deriva Dios de él mismo al mundo porque una merma en su ser le lleve a buscar o a desear, sino que Dios mismo *es* mundo, materia y pensamiento son atributos, expresiones de Dios. Para ello, la noción de causalidad se debe reducir a la sola puesta en marcha, a la causa eficiente. Pues una sustancia no puede ser causa de otra; las cosas del mundo no se sustentan a sí mismas, lo que no quiere decir que sean una nada. No las causa Dios porque estrictamente no son distintas de él. Esta noción de causa, como aquello que da el ser a otra cosa, no es el quehacer divino en la filosofía de Spinoza. Más que causalidad, el mundo es *expresión* (*exprimo*<sup>95</sup>) de Dios. Dios no se distingue de sus atributos<sup>96</sup>, y las cosas del mundo son sólo modos, afecciones con que se expresan estos mismos atributos. Una maquinación de conceptos complicada y ambigua aquella de Spinoza.

El que no se distinga de sus atributos advierte que no hay un centro, una esencia que, aunque inseparable, sea distinta de las cualidades de la sustancia divina. El atributo es “aquello que el entendimiento concibe de una sustancia como constitutivo de su esencia”<sup>97</sup> por lo que la diferencia entrambos es sólo una maquinación racional y no real. Sin embargo, no es a partir de esto asimilable Dios a la naturaleza -tomada ésta como las cosas singulares; a menos que se entienda a esta naturaleza como el conjunto de los infinitos atributos<sup>98</sup> divinos de los cuales sólo nos es posible conocer dos. El tan afamado panteísmo de Spinoza, en donde Dios o la naturaleza –

---

95 Cf. *Ética*, prop. XXV.

96 *Ética*. p. (ver).

97 *Ética*. p.17.

98 Pareciera un poco difícil de comprender la conclusión de Spinoza sobre la infinidad de los atributos de Dios. Si cada atributo es expresión de lo mismo, debería haber entre ellos un paralelismo semejante al que hay entre la materia y el pensamiento. Es decir, deberían poder concebirse en sí mismos.

*deus sive natura*- son diferentes acepciones de una misma sustancia, es, parcialmente, un error interpretativo. Lo anterior es claro según una de las demostraciones de Spinoza en la cual se asegura que una cosa finita no puede ser determinada a obrar si no es por causa de otra que también sea finita la cual, a su vez, lo será por otra hasta el infinito. Pues “lo que es finito y tiene una existencia determinada no ha podido ser producido por la naturaleza, considerada en absoluto, de algún atributo de Dios, pues todo lo que se sigue –de ella- es infinito”.<sup>99</sup>

A pesar de que, como se mencionó, la prueba de la existencia de Dios de Spinoza difiere de la tradicional *a-priori*, es susceptible de la misma crítica. A saber, a partir del hecho de que confunde los ámbitos lógico y ontológico, atribuyendo en lo real aquello que en la definición se predica de la cosa. Toda la *Ética* se deriva de la existencia de Dios, de sus atributos y de aquello que les es esencial. Sin embargo, del Dios lógico no se puede deducir la existencia de las cosas singulares. De lo infinito sólo puede derivarse el infinito, pero como una sustancia es necesariamente infinita (por la proposición VII)<sup>100</sup> y no puede haber dos sustancias (por la proposición XIV)<sup>101</sup>, se sigue que la sustancia no es, estrictamente, causa de otra cosa más que de sí misma. Hay, de esta manera, dos perspectivas en la filosofía de Spinoza que él mismo trata de conciliar con el término de *expresión*. Aquella de un Dios considerado absolutamente, y aquella de Dios tomado como totalidad, como modos y afecciones, es decir, como cosas singulares. Esta distinción sólo se hará patente, o tendrá importantes consecuencias más adelante. En la presente parte de la deducción de Spinoza, la expresión –y no causalidad- de Dios como naturaleza enmienda la distancia.

El entendimiento concibe dos atributos esenciales de la sustancia; no se trata, pues, de

---

<sup>99</sup> *Ética*. p.39.

<sup>100</sup> p.20.

<sup>101</sup> p.27.

categorías *a-priori* de éste, sino de realidades para Spinoza. No se les puede confundir ni ocultar pues somos, inmediatamente, materia y pensamiento. Al no haber en nosotros ninguna otra realidad, no nos es posible concebir otros atributos de Dios que, según la prueba de Spinoza, han de ser necesariamente infinitos. Fuera de estos atributos nada tiene realidad; las acciones y pasiones salen de la esencia de Dios, aunque de él dependa que un algo actúe pues ese algo, como cosa finita, no puede encontrar en sí el principio de la acción.<sup>102</sup> Por ello la causa eficiente es la única que se puede señalar en Dios y la única que está presente en el mundo; pues las acciones y los movimientos, no son un algo como materia o pensamiento, no son parte de Dios, aunque aquel sea el único en virtud del cual se puede iniciar al movimiento por mor de las leyes naturales.

Si Dios moviera según finalidades, sería equivalente a argumentar que el mundo que él es puede ser más perfecto de lo que ya era y, por tanto, que Dios podría ser más perfecto, lo cual entra en contradicción con su esencia. El *porqué* del mundo se escinde. Sólo hay una pregunta legítima hacia la naturaleza que va en retrospectiva, hacia las causas mecánicas, hacia lo que posibilita las acciones: el mundo no tiene un *para qué*.

De igual modo, la temporalidad para la sustancia, que es necesariamente eterna, resulta indiferente. El antes y el después son solamente modos de hablar, entes de razón, diría Spinoza. Sin embargo, sin aquella, no sólo no hay distinción entre la sustancia y sus atributos, como se aclaró más arriba, sino que tampoco la hay entre causas y efectos. Según uno de los axiomas, de la causa se sigue necesariamente su efecto; a la esencia de la causa pertenece tan necesariamente el efecto como éste a aquella. En qué medida Dios es causa de la naturaleza o se identifica con ella radica en una diferencia fundamental, que propiamente podríamos llamar diferencia ontológica – que para nuestros propósitos es una forma más de la distancia ontológica-; entre *Deus sive natura*

---

<sup>102</sup> Cf. *Ética*. Parte 2 Prop. X.

y el Dios geométrico, aquel tomado absolutamente, es el punto de distanciamiento.

Ello resulta claro al considerar los modos de los atributos, es decir, los seres singulares. De considerarse la postura del absoluto, lo finito y lo infinito son simplemente inconmensurables. La simpleza y sin partes de la sustancia no se concilian con la evidente multitud de lo natural. Los seres singulares quedan simplemente sin explicación. Si se considera la segunda perspectiva, el Dios lógico deja de tener sentido. El concepto de expresión, pues, combina ambas posturas, que parecen conciliarse por un momento, y que se verán nuevamente confrontadas con el problema de la finalidad y lo que propiamente pueda llamarse una ética. Pues ¿cómo es posible una ética sin deber ser, sin finalidad, sin bien ni mal?

Sin embargo, los modos quedan aún por definir. Más arriba se señalaba una ambigüedad de los términos spinozianos que ahora se resarcirá. No se les llama individuos, ni cosas (la palabra *cosa* suele confundirse con sustancia en la *Ética*), sino modos, justamente porque no son indivisibles al no ser sustancias. Según él, el modo es una *afección* del atributo. El atributo es afectado, víctima de un afecto, o algo es en él efectuado y es vuelto efecto antes que causa. Sin embargo, Dios y sus atributos no se distinguen más que racionalmente. Así, en la expresión, los modos, finitos de suyo, afectan a lo infinito. Por supuesto, no se debería poder derivar ello de un Dios como el de Spinoza –y difícilmente de algún otro concepto de Dios de la tradición. El argumentar que se afecta a sí mismo a través de sus expresiones, no hace sino ocultar el problema pues prescinde de la diferencia ontológica planteada.

Así, en Spinoza la distancia sólo se salva con unas cuantas palabras; al hablar de los modos y de aquello que podría calificarse como particular, se refiere a una afección de Dios no en tanto que es absoluto, sino en la medida en que es una modificación de uno de sus atributos.<sup>103</sup> Síntoma de ello es que en el *Tratado Breve*, no aparece la palabra *expresión* sino que se refiere a ello como

---

<sup>103</sup> Para constatar esta frase basta revisar el libro dos de la *Ética* en donde se repite casi en cada proposición.

creación, operación o simplemente como causa. Incluso haya sido, quizás, esta la razón de por qué postergó la conclusión de este tratado por requerir aquellos problemas mayor meditación y madurez, según él mismo comenta. Igualmente, en ambos escritos la noción de causa eficiente varía con respecto a Dios. En el *Tratado*, le adscribe las ocho nociones de causa eficiente de la escolástica, mientras que en la *Ética* afirma que, acaso, Dios tomado absolutamente sea causa remota en tanto que lo es directamente de sus atributos, pero no de los modos.<sup>104</sup>

Lo que afecta no puede ser nada que realmente *afecte* a la esencia de Dios; nada que tenga más realidad que Dios –que supone una realidad perfecta- y que, de hecho, ninguna realidad dentro del sistema de Spinoza tenga. Tal es la representación, que completa la característica expresiva de la divinidad. Pues no hay expresión sin un qué se exprese y un a quién se exprese. El pensamiento es un atributo de Dios, y sustentado por sí en su ser Dios; sin embargo, el pensamiento como atributo en la filosofía de Spinoza no es un *cogito*. Bien se podría decir que el pensar sucede siempre con un qué se piense, aunque también el quién que piense es insoslayable para que algo como el pensamiento suceda. Sin un centro de apercepción, el pensar se vuelve ininteligible. Pues ¿qué más haría las diferencias dentro de la unidad sino un *Yo* que representa? Dios es pensar y materia, pero no es un *Yo* que piensa. Mas, como se verá, si todas las diferencias son reales como expresión de Dios, y no sólo representadas, hay una armonía entre lo que la razón representa y lo que Dios es. Como si Dios pusiese unos ojos desde sí, pero fuera de sí; como si preparase un teatro para sus ojos de otro.

El antropomorfismo tan criticado por el propio Spinoza entra en sus deducciones por la identidad o sinonimia entre sustancia y Dios, fruto de lo que Malinovski llama causa horizontal y vertical, o la diferencia ontológica que aquí se plantea. La palabra sustancia es impersonal, y tiene

---

<sup>104</sup> Cf. *Ética* p. 40 y *Tratado Breve*. p.80.

origen en su necesidad lógica. Dios, en casi toda acepción, es *algo así como* una persona. Cualquier empleo de esta palabra llevará ese sello; Spinoza mismo emplea expresiones como “repugna a Dios” o “Dios lo ha hecho así”. Tácitamente no puede escapar del antropomorfismo. Y en aquel se escabulle un idealismo secundario, propio sólo de las criaturas pensantes, para poder justificar algo como la *expresión* de Dios en el mundo.

Dios no se expresa en ideas y materia sin más, sino que la unificación posible, la re-unión de la diferencia ontológica se hace patente porque algo expresa a Dios en la medida en que actúa, en que puede hacer y padecer. Los propios de Dios, el ser perfecto, bueno y tantos más que adhiere a tradición, no son atributos en la medida en que no expresan.<sup>105</sup> Expresar es heredar esa potencia originaria del dinamismo divino. Ser inicio o continuador de una cadena causal. Es una herencia que el mismo Dios de Spinoza recibe del imperio del orden causal en la naturaleza, del método geométrico de Spinoza: ninguna acción sin secuelas, ningún existente<sup>106</sup> sin causa y efecto. Pues, como dice Pineda, Dios no podría estar supeditado al arbitrio de su libertad para la creación o expresión del mundo. Sin la necesidad en la propia naturaleza divina esparcida hacia los modos, el mundo no sería inteligible. El Dios de la tradición, dice el mismo intérprete mexicano, es un misterio justamente porque se le considera como necesariamente libre, capaz de acciones sin razón: “eminente e imaginado, es un Dios ausente, trascendente”.<sup>107</sup>

Sólo los atributos expresan, son potencia y acción, simiente de causalidad. Deleuze emplea la imagen del espejo y de la semilla para ilustrar el doble carácter de la expresión en Spinoza. Las cosas, sin ser Dios o sus atributos de manera eminente, son su desarrollo, su cumplimiento<sup>108</sup>, su

---

105 Deleuze. *Op. Cit.* p. 154.

106 La existencia de las cosas finitas, reiterando, es problemático en Spinoza. En lo venidero se tratará de explicar con mayor detenimiento qué es esta existencia.

107 Pineda, V. *Horror Vacui.* p.124.

108 Ha de ser notado que ningún carácter teleológico debe adjudicarse a la expresión. El mundo es esencialmente tal cual es desde siempre, y no se encuentra a la espera de un momento de perfección última.

necesaria consecuencia, su expresión.

Pineda considera que es una apreciación superficial de la filosofía de Spinoza el marcar la diferencia que en el presente texto se ensalza. Considera que “es una admisión de la finitud como límite original”, pues el hombre tiene un puesto exiguo en la naturaleza. En efecto, se trata de una distinción que se encuentra en la superficie, visible desde el primer acercamiento. Pero sólo se hace clara y radical al considerarle desde la relación entre el pensar y la materia, en la olvidada individualidad; momento en que la expresión cobra más sentido y en donde, justamente, ese sentido se vuelve problemático.

En la perspectiva de Dios tomado absolutamente, el *yo* del individuo no solamente es exiguo, sino que ni siquiera hace acto de presencia; ni actúa ni es presente. Pero este olvido, este dejar de lado al *yo*, tampoco parece ser admisible.

## **2. *Expresión e individualidad.***

Della Rocca menciona que Spinoza no tiene una adecuada teoría de la representación que pudiese solventar las dificultades que presenta su postulado del paralelismo.<sup>109</sup> Como se aclaró en la parte anterior, por sus principios more geométrico, no puede tener tal sustento, porque la representación exige un alguien que represente que no puede reducirse a un cúmulo de ideas. Sin embargo, este mismo paralelismo es inconcebible sin una consciencia. El afamado ejemplo que emplea en la carta a Oldenburg en donde Spinoza menciona que si una roca en movimiento tuviera consciencia, pensaría que se mueve por su propia decisión, da muestra de ello. Igualmente, en la

---

Dios se cumple en las cosas no como lo hace una profecía, sino como, justamente, una causa anuncia y deriva necesariamente en su efecto. Es una de las diferencias fundamentales entre el Dios que expresa y aquel de la fe.

<sup>109</sup> *Op. Cit.* p.30.

Ética, dice que “los hombres creen ser libres sólo a causa de que son conscientes de sus acciones e ignorantes de las causas de las mismas” (p.III.Prop.2).

Según lo señalado, Spinoza entiende por conciencia la idea del cuerpo afectado por otros cuerpos. El *more geométrico* no sólo señala, como menciona Lermond, “la unidad de la naturaleza y el poder del intelecto de entender esta unidad”<sup>110</sup>, sino la aseveración de la existencia de una sola sustancia, fuera de la cual, nada podría decirse realmente sustancial. Esta radical ruptura con la tradición, no deja cabida a la consideración de la sustancia-individuo que pregona el aristotelismo. Idea heredada hasta Descartes y el *cogito* como sustancia o las mismas mónadas en Leibniz. No sólo se trata del poder de autosustentarse que, a decir de la propia tradición, nada lo tiene sino Dios. El que la subjetividad en tanto que sustancia se diluya en las deducciones spinozistas acarrea, como dice Della Rocca, la contraintuitiva tesis de que la perspectiva individual es un engaño.

La tácita importancia de la conciencia en Spinoza se puede encontrar en otro argumento, que podría llamarse débil, que afirma el paralelismo. No hay por qué, dice, adjudicar las acciones del cuerpo a una injerencia directa del espíritu sobre de éste. Obra de maneras muchísimo más complejas de lo que podría hacerlo si el espíritu tuviese imperio sobre de él, y ello sólo gracias a las leyes propias del atributo de la extensión. Incluso las complicadas obras que podría decirse son producto de la industria humana más que de la naturaleza, son fruto de la sola corporeidad siguiendo el imperio de la causa. Nadie, dice Spinoza, ha podido conocer la estructura del cuerpo de manera que pudiese explicar todas sus acciones a partir del cuerpo mismo. El sonámbulo, insiste Spinoza, realiza muchas acciones de las cuales no se encuentra consciente, y que dan muestra de que esta unión y gobierno del espíritu sobre el cuerpo y sus acciones es falsa; así como en el sueño del sonámbulo puede éste imaginarse realizando estas mismas acciones sin que haya,

---

110 Lermond, L. *The form of Man*. p.2.

en efecto, unión entre las acciones del cuerpo y las imaginaciones del espíritu. De esta manera, la conciencia, sin ser fundamental y fundamento del sistema de Spinoza, es la única forma en que pueden justificarse los más grandes prejuicios que el holandés busca desterrar; principalmente la ilusión de la libertad.

El cuerpo humano, dice Spinoza, se encuentra compuesto por un sinnúmero de partes que, a su vez, son compuestas estas mismas. De esta manera, aquello que distingue una cosa de la otra no es más que el movimiento o el reposo; y la comunicación entre unas y otras de estos mismos estados es la acción o pasión de cada una. De modo que el principio de individuación en Spinoza podría acaso ser sólo señalado a partir del mismo fenómeno de la expresión. Una cosa es *un algo* en la medida en que expresa, en que es *eficiente* y que es partícipe de la potencia originaria de Dios pues pone en marcha movimientos. En el cuerpo humano, aun siendo inmensamente complejo, sus partes se encuentran en una especie de armonía, de manera que actúa como una unidad, aun sustituyendo algunas de estas partes. Puede ser considerado como un individuo en un mayor grado, en la medida en que es más expresivo, tiene más potencia en su diversidad unificada:

Entiendo por cosas singulares las cosas que son finitas y tienen una existencia limitada; y si varios individuos cooperan a una sola acción, de tal manera que todos sean a la vez cause de un efecto, los considero a todos ellos, en este respecto, como una sola cosa singular. (p.II Def. VII).

Igualmente.

Cuanto más apto es un cuerpo que los demás para obrar y padecer muchas cosas a la vez, tanto más apto es su espíritu que los demás para concebir muchas cosas a la vez; y que cuanto más dependan las acciones de ese solo

cuerpo y cuanto menos cooperen otros con él en la acción, tanto más apto es un espíritu para entender distintamente. A partir de eso podemos conocer la excelencia de un espíritu sobre los otros (II, prop. XIII).

Della Roca anota que el paralelismo spinozista tiene la consecuencia también inmensamente contraintuitiva<sup>111</sup> de parecer adjudicar ideas a cosas inertes como las rocas.<sup>112</sup> Empero, el problema del paralelismo que aquí señalamos es la gradación de la conciencia en paridad con la escala de poder del cuerpo y de intelección del espíritu. Spinoza considera inicialmente al espíritu como una abstracción (del propio espíritu). En cosas con potencia vaga, o más bien pasivas, la idea tendría un carácter similar y la individualidad sería casi nula. Sería una idea no pensada, no representada o, parafraseando a Diderot, una idea que se ignora. La excelencia que Spinoza adjudica al espíritu humano radica en su indudable potencia, comparativamente mucho mayor que la de otros seres que se pudieran considerar como singulares, por transformar y poner en movimiento. En cierto sentido, la técnica es aquello que nos hace hombres. Tanta más acción en el cuerpo, mayor intelección en el espíritu súbita e inexplicablemente devenido conciencia de sí. O más spinozistamente, es la conciencia un añadido, la “idea del espíritu añadida al espíritu de la misma manera que la idea del cuerpo” (p.II. P.XXI).

Así como es el cuerpo un conjunto de partes de las cuales tenemos una idea muy inadecuada, la idea de ese cuerpo en su conjunto -posterior a la idea de otras cosas que le dan singularidad en la medida en que actúa y padece- es la idea del espíritu. Una idea derivada y de segundo orden que, sin embargo, se añade a toda otra idea así como lo hace la idea del cuerpo.<sup>113</sup>

---

111 Cabe señalar que la intuición o percepción inmediata es un paradigma de la filosofía que deriva sus supuestos del empirismo. Como tal puede ser cuestionada al analizar una postura filosófica a partir de principios que le son ajenos.

112 Della Rocca, M. *Mind Body Problem in Spinoza*. p.8.

113 Recordemos que no hay una diferencia temporal ni una relación causal entre las expresiones paralelas de los atributos. Que la idea del yo sea derivada no implica que haya sido causada por la identidad del cuerpo. Lo es de la idea del cuerpo que, a su vez, es causada por ideas de otras cosas. Cada atributo se entiende y modifica por sí mismo en las expresiones de los modos. Son, en fin, paralelos y expresivos de la misma

Spinoza, como es claro, parte de principios muy distintos a Descartes, y se rehúsa y niega la posibilidad de iniciar una filosofía a partir del *Yo*. La endeble conciencia en la filosofía de Spinoza es desbaratada y abaratada a la par que lo es la individualidad:

Si concebimos un tercer género de individuos compuesto por individuos del segundo género, hallaremos que puede ser afectado de muchas otras maneras sin cambiar en modo alguno su forma. Y si continuamos así hasta el infinito, concebiremos fácilmente que toda la naturaleza es un solo individuo cuyas partes, esto es, todos los cuerpos, varían de diferentes maneras sin cambio alguno del individuo total (P.II. Lema VII).

Un modo-cosa singular está determinado a existir<sup>114</sup> por otro ser de la misma índole. Su singularidad se encuentra supeditada a aquello de lo que fue efecto. Es decir, su ser individuo o potencia eficiente depende de otras cosas, así como cuantas más de ellas dependen del individuo en cuestión. No se encuentra dentro de su potencia heredada el darse existencia ni el quitarla o evitar tal despojo. Por ello dice Spinoza que de la duración de nuestro cuerpo o del otros cuerpos sólo podemos tener una idea muy inadecuada (p.II Prop. XXX), pues es consecuencia de la infinita cadena causal de cosas singulares que aparecen y desaparece en cuanto han gastado su dote de potencia.

Sin embargo, no es esta la única acepción de finitud adjudicable a los modos. Su singularidad parece ser más bien sólo una palabra sin un sustento en lo real en el universo de Spinoza. En una gradación infinita de singularidad, un punto del trayecto no es distinto de otro. Somos tan individuos como las rocas o los árboles, como esta o aquella cantidad de agua o un grupo de peces. Sólo hay *un* algo en la naturaleza realmente singular por ser lo infinito. Partiendo

---

unidad originaria.

114 Spinoza guarda el término de existencia sólo para aquello que es causa en sentido absoluto. Las cosas singulares, dice, no pueden ser causa ni de su existencia ni de su duración; sólo lo es Dios tomado en sentido absoluto.

de esta postura, podría decirse que se ha radicalizado el olvido introducido en el apartado anterior. Sin embargo, el idealismo que por método rechaza Spinoza, entra de nuevo por una puerta entreabierta. La representación y la conciencia, oscurecidas en la metafísica, reaparecen innegablemente en la teoría de las pasiones.

Tiene razón Deleuze al proponer que, en cierto sentido y sin querer, Spinoza pondera al atributo del pensamiento aun siendo contrario a los paradigmas de su sistema.<sup>115</sup> Los propios de Dios incluyen el ser causa de sí y ser concebido por sí. Una característica que deriva al universo modal. Del cuerpo, se ha mencionado, Spinoza asegura que tenemos un conocimiento muy inadecuado. No solamente el espíritu tiene idea de aquel y de sí mismo por las acciones de otros cuerpos sobre el propio -aseveración que apoya el olvido del *yo* poniéndole como algo derivado. Sino que, según el paralelismo entre el espíritu y el cuerpo, las acciones de este último han de tener una correspondiente idea en el espíritu. Sin embargo, como el conocimiento de nuestro cuerpo es muy imperfecto, la labor de equilibrio, de propiedad y claridad se encuentra en el espíritu. Si el ser humano es imperfecto es por una merma principalmente en el conocimiento del espíritu más que del cuerpo. Por supuesto, Spinoza sostiene que a una mayor posibilidad de acción del cuerpo corresponde una mayor intelección del espíritu. Sin embargo, las más de las acciones siguen siendo un misterio para el entendimiento; acciones que, por su oscuridad o inadecuación, son más bien pasiones del espíritu.<sup>116</sup>

Asimismo, podría entenderse un determinismo cabal en la filosofía de Spinoza. Mas, como se verá que sucede con frecuencia, la libertad busca la manera de reentrar en las reflexiones. La obra principal de Spinoza es, justamente, una ética, porque busca la perfección. Sus deducciones

---

115 *Op. Cit.* p.189.

116 Para Spinoza pasión y acción son producto de la adecuación o inadecuación de las ideas, que respondan éstas a la expresividad propia del origen divino. De no ser así, tanto el cuerpo como el espíritu serían pasivo.

han desterrado a las causas finales y, con ello, el para qué de la vida práctica. Sin embargo, la perfección es un para qué y el determinismo del cuerpo no es lapidario para las consideraciones del espíritu. Éste, dice Spinoza, se esfuerza por imaginar aquello que aumente las capacidades de acción del cuerpo, a la par que el cuerpo, por su propio ímpetu de conservarse siendo, lo busca por sus leyes propias. El esfuerzo de la imaginación, y el esfuerzo del pensar por erradicar las meras imaginaciones y conocer las causas, es libertad. En realidad, no habría problema, ningún problema, si la conciencia –un yo que representa- y la imaginación no actuasen como ilusionistas. Las más de las pasiones que menciona Spinoza, nada serían sin una conciencia a la base. Y, como es claro ya, un espíritu-cuerpo, padecen en la medida en que se actúa sobre aquel conjunto paralelo y no es este mismo causa sino ocasional de lo que le acontece. Las pasiones tristes, las que propiamente puede llamarse pasiones, son el resultado de esta especie de mansedumbre causal. La tristeza es muestra de que se pasa a una mayor imperfección, y los afectos alegres lo son de la perfección.<sup>117</sup>

Somos, todas las cosas finitas, esencialmente ímpetu, expresión; antecedentes y consecuentes con el impulso que se imprime en el uno para continuar con la tendencia. Y a ese ímpetu Spinoza le llama afectos. Se refiere, específicamente, a lo que se enciende por pasiones: alegría, amor tristeza y odio; y más fundamentalmente, simplemente el deseo de mantenerse siendo. Mas no por ello ha de pensarse que Spinoza propone un panvoluntarismo cercano a Schopenhauer. De hecho, la voluntad para el autor de la *Ética* no es distinto de la idea o del pensamiento. No puede ser más que eso pues la voluntad no es un atributo y, por mor de la deducción geométrica, debe reducirse a uno o el otro de los atributos conocidos. La afirmación de

---

<sup>117</sup> Puede parecer un tanto simplista por parte de Spinoza el reducir pedestremente los afectos a la alegría y la tristeza. Sin embargo, desde el prólogo al libro tercero de la *Ética* realiza una interesante apología de las pasiones adscribiéndolas al orden de lo natural y negando el vituperio del que son frecuentemente ocasión, como origen del vicio y el mal. Así, al ser plenamente naturales y, en este sentido, divinas, deben ser tratadas como todo lo demás, y según el orden geométrico que es, a su parecer y como se ha mencionado, el *cómo* de la expresión de Dios.

algo al ser deseado, no es diferente de aquello que acontece al afirmar una idea y pensarla. El que la voluntad parezca ser desemejante al pensamiento se debe a que, ante nosotros -o ante la conciencia-, una se puede separar de la otra; un yerro más de la imaginación.

Para explicar debidamente el tema de este apartado, habrá que introducir el tema de las pasiones en Spinoza, sin que llegue a ser aquí su exposición definitiva. Las clasificaciones y contextualizaciones de las pasiones que realiza Spinoza no son muy distintas de las que se llevan a cabo en otros filósofos anteriores o posteriores a él. Como se decía, pueden ser todas reducidas al deseo, que no es sino la afirmación de la existencia de las cosas finitas.<sup>118</sup> De ahí que el bien sea equivalente a lo útil. Algo es bueno, dice Spinoza, porque se le desea y no al revés.<sup>119</sup> Aquello que atiza la llama de la permanencia de lo finito es bueno y se le ama; aquello que conspira para su desaparición es odiado. No puede decirse que el deseo requiera de una conciencia; es un andar ciego, o como dice Pineda, no tiene discurso<sup>120</sup>; es el mismo en todas las cosas, y en sus ideas que, de igual manera, inconscientemente tienen. Sin embargo, en los principales afectos humanos manados del mero deseo, amor y odio, la idea de *mí mismo* ha de ser añadida a la de aquello que beneficia o perjudica. Generalmente, por supuesto, se desean cosas como útiles para la continuación de la existencia que, pronto, le serán contrarias. El placer no es indicio de perfección, al menos, en los seres humanos. En este sentido, la alegría que produce el placer “común”, y que podría concederse como aproximante a la acción y a la perfección, son más bien pasiones tristes.

---

118 Tatián ensalza este punto como diferenciante de las posturas anteriores y muchas de las posteriores acerca no sólo de las pasiones, sino de la tendencia “melancólica” de la filosofía como ensayo para la muerte. Spinoza afirma resueltamente que el amor a la vida, o a la existencia como ser finito e individual es natural y necesario en el universo modal. Aunque como se ha explicado prolijamente, el individuo se encuentra, en varios sentidos, desdibujado en la filosofía spinozista, las cosas finitas no pueden sino afirmarse a pesar de su mermado fundamento.

119 Cf. *Ética*. p.175. Hay importantes implicaciones políticas a partir de esta aseveración que no se explorarán detenidamente en este texto. Parafraseando a la vez que negando a Hobbes, Spinoza dice que “el hombre es Dios para el hombre”, pues no hay nada más amable, deseable y útil para un hombre que otro que se encuentre guiado por la razón. Cuando el espíritu toma parte de la expresividad de Dios, es decir, cuando goza de ideas adecuadas, es por el propio orden natural bueno-útil para sí mismo y para los semejantes a él.

120 Pineda, V. *Horror Vacui*. p.207.

La diferencia es clara. El mundo modal no-consciente no yerra, aunque tampoco tiene ideas adecuadas.

Si bien Spinoza recalca la pertenencia del ser humano a la naturaleza, como una parte casi indistinta de la expresión divina, sin privilegios ni preferencia, sólo es posible explicar las pasiones a partir de la conciencia y la representación en ella. Hay diferencia porque la conciencia yerra, confunde y separa lo naturalmente unido. Yerra porque se piensa libre, y la tristeza deviene nostalgia, culpa o melancolía. Perfección e imperfección tienen más rostros por la conciencia.<sup>121</sup>

Estar apasionado –particularmente estar triste- es confundirse con el resto de la naturaleza, perder el ímpetu que mantiene la presencia individual. Pero esa individualidad no es la conciencia que representa. Esta se mantiene en la tristeza y en la pérdida de la individualidad, sin un punto claro dentro de la filosofía de Spinoza: desindividuación no es *desyoificación*. En contraste, las ideas adecuadas, aquellas que reflejan la expresión que habita en el universo modal, afirman ese cuerpo individual y sus ideas aparejadas, que de hecho buscan la comunidad con Dios, la comprensión cabal de su expresión y, con ello, la pérdida del centro de conciencia: la felicidad mística de la comunidad con la totalidad. Un yo en un individuo mancillado por pasiones tristes, y un no-yo en un individuo exaltado y afirmado. Con ello el individuo, antaño olvidado, empieza a adquirir un rostro, una definición, a partir de la idea de *expresión*, el rostro del deseo, que será el que de aquí en adelante le defina.

---

121 Por supuesto, no es solamente la conciencia en tanto que idea de sí mismo aquello que pierde el rumbo. Spinoza pone en la imaginación la fuente principal del error; que no es una facultad aledaña al pensamiento, sino este mismo pensar siendo pasivo ante las ideas correspondientes a lo que suceda al cuerpo. La acción en la inteligencia, su propia acción y perfección, es indagar las causas. Conociendo el pasado causal que pone en marcha aquello que afecta al cuerpo, ya no hay pasividad ni en este último ni en el pensar. Aunque aquello acaecido al cuerpo le aniquile, la adecuación de las ideas a las causas de lo sucedido son perfección, y aún en la muerte se afirman la existencia y la felicidad.

## **Schopenhauer. Entre el lleno y el vacío.**

### **1. *El vacío del Yo.***

Es frecuente leer aseveraciones de que la teoría del sujeto, de la representación, en Schopenhauer es muy similar a la de Kant salvo por algunas correcciones, sobre todo, en lo que a las categorías del entendimiento se refiere. En efecto, Schopenhauer considera que basta con la categoría causal para que el mundo de la representación sea abierto y se baste en tanto que representación. Sin embargo, se ha visto incluso en Kant que sujeto y objeto no solamente son relativos el uno al otro y no podría haber primacía de uno sobre del otro, sino que, en el sentido analizado, no hay sujeto ni objeto, sino solamente representación. No es muy distinto en el idealismo de Schopenhauer.

En contraste, el filósofo de Danzig toma el camino contrario al de Spinoza a pesar de emplear un concepto liberado como ha sucedido en los otros filósofos analizados. Para Schopenhauer, el orden del conocimiento es contrario al orden del ser. La metafísica no puede iniciar su camino de investigación a partir de algo así como el fundamento de todas las cosas. Es, de hecho, el camino de Schopenhauer el ir de lo más cercano a nosotros mismos -según el orden del conocimiento-, a lo más lejano; y lo más cercano no puede ser sino nosotros mismos. Aquello que él denomina *intuición* es la manera de referirse a la experiencia inmediata del mundo. Por esta razón, el orden del conocer y del ser no pueden empatar sus senderos sino al final de sus caminos. La mediación es un aspecto que, para Schopenhauer, es de la mayor trascendencia respecto de la

metafísica. Sin embargo, la certeza no la proporciona una indubitabilidad como sucede en Descartes quien, a fin de cuentas, propone el imperio de las ideas. La intuición es, por su propio carácter in-mediato, un conocer sin conceptos; conocimiento salvaje, monadológico, casi infinito. Por supuesto, la infinitud es figurada, metaforizada. Un conocer claro, comunicable hasta para nuestra propia razón se encuentra menesteroso de conceptos, que representan una fuerte mediación respecto de la experiencia intuitiva. Por ello señala a la inmediatez y su fuerte luz en opacidad como provenientes del *corazón*, sin la cual “nada grande puede hacerse”.<sup>122</sup> La intuición, madre de la metáfora, liberadora de conceptos, es ella misma entendida por medios metafóricos.

El concepto es concebido por Schopenhauer como una unidad *post rem*, una mera arbitrariedad, una creación de la razón que resulta del proceso de vaciado de la intuición: “entre más abstraemos, menos pensamos”<sup>123</sup>, de manera que conceptos sumamente universales como “sustancia” o “ser” son ya casi vacíos. Ello es de importancia porque la metafísica de Schopenhauer, por medio de estas premisas, surge *a-posteriori*, por medio de la intuición. Notable corrección o vuelta del sendero respecto a las filosofías anteriores. Para aclarar esta idea, por su carácter fundacional, ha menester de acercarse de manera negativa, primero, e imaginativa, después. Es decir, como concepto libre de ataduras -sobre todo de de-finición- y, desde otro punto de vista, como inicio de la reflexión en el sistema de Schopenhauer. La intuición es un residuo tras quitar todo aquello que, para el conocer<sup>124</sup>, nos es más claro y distinto; sobre todo por tratarse de conocimiento más simple. Por supuesto, sin el concepto abstracto no tendría la racionalidad tan

---

122 Philonenko, A. *Schopenhauer: Una filosofía de la tragedia*. p.66.

123 Schopenhauer, A. *La cuádruple raíz del principio de razón suficiente*. p. 162-163.

124 “De lo más cercano a lo más lejano” como “método” de Schopenhauer tiene muchas formas de aplicación. Por ello cabría decir que es el “esquema” de un método, más que uno propiamente dicho. Nos es más cercana la intuición por ser inmediata, es ontológicamente más cercana; aunque extraer sus contenidos de manera clara, cercana para el conocimiento, es tarea infinita: es epistemológicamente más lejana. Podemos, así, señalar un patrón en la reflexión del filósofo de Danzig, en el que los rumbos ontológico y epistemológico son paralelos y sólo llegan a encontrarse, si acaso, en la conocida negación de la voluntad. Ello se abordará en otro momento.

fuertes e inmensas dotes para ir más allá del momento y el lugar presentes, que son patria por antonomasia de la intuición. Sin el concepto, en pocas palabras, no habría lenguaje, comunidad, ciencia, escritura y todo lo que de estos aconteceres mana.

Sin embargo, por decirlo así, han sido éstos no solamente vaciados de contenido, sino que su significado se entiende a partir de otros conceptos de forma que no parecen poder decir nada por sí mismos y se ciernen al mero lenguaje; además de estar demasiado manipulados, cargados con prejuicios, sentidos y alejados de su fundamento intuitivo, por lo que resultan un medio muy equívoco para explorar, incluso, su propio origen.<sup>125</sup> Por ello Schopenhauer plantea y emplea lo que él llama el “concepto intuitivo”, o lo que hemos denominado aquí la *metáfora filosófica*. No solamente el holismo del significado forma la estructura de lo que podríamos llamar un “mundo” para nosotros. Rousseau planteaba que las palabras sólo hablan a palabras, a significados, y que el lenguaje, en cierto sentido, carece de sustento ceñido al mero significado. A diferencia del “mundo”, tomado este concepto como entramado de significados, la referencia de una cosa con otra, su complejo ramaje de relaciones causales, tendencias y deseos, es aquello que la intuición rebela. Es decir, un árbol no es nada sin la tierra, el sol o el viento. Aunque aquello se puede dividir en palabras, epistémicamente, no así sucede con su contenido volitivo-ontológico. Schopenhauer entiende al concepto intuitivo como la recuperación parcial de la unidad arrebatada y artificialmente reunificada por la semántica, rompiendo los linderos del significado con palabras que vayan más allá del mismo; que señalen un horizonte vasto allende la definición; algo que la

---

125 De cierta forma toda palabra es metáfora en la medida en que no solamente el significado de casi todo vocablo es múltiple en su uso y, en este sentido, equívoco desde el punto de vista semántico, sino porque, como dice Neruda (*Confieso que he vivido*. p.57), las palabras son como la huella y el olor que una amante deja sobre la almohada. Ausente, aunque no completamente, el sentido *intuitivo* rodea toda palabra; de otra forma, quizás pueda ser comprendido el significado por una aislada racionalidad pura, pero no sería nada para nosotros. Como plantea Trías en su *Tratado de la pasión*, las palabras suelen tener una carga emotiva que rebasa y enriquece su significado literal.

poesía, a través de la metáfora, siempre ha hecho.<sup>126</sup>

Antes de plantear lo que propiamente es el tema de esta sección, es necesario mostrar aún otra premisa. Aunque el propio Schopenhauer parte de supuestos idealistas, no puede adscribirse sino de manera parcial dentro de aquel panorama filosófico. La representación es *mía*, y el conocer siempre degrada su precisión entre más se aleja de la mirada que representa. Pero en la inmediatez de la conciencia ambos polos del mundo, voluntad y representación, se presentan de manera indistinta; mas el mundo como mera representación es una división “parcial y está suscitado por una abstracción arbitraria”<sup>127</sup>, de manera que hay una “íntima resistencia a asumir el mundo como mera representación”.<sup>128</sup> Lo cierto es que el idealismo no se deja exiliar con facilidad y más bien, da a Schopenhauer la pauta del fundamento de la metafísica. La verdad indubitable cartesiana que antaño decíase sustancia, se metamorfosea en radical finitud epistemológica pues no hay nada más cierto que el hecho de no poder salir de nosotros mismos para ser las cosas.<sup>129</sup> Iniciar de otro punto la investigación sobre el qué del mundo sería como edificar una casa sobre un suelo pantanoso que, además, es comúnmente inundado por las aguas como lo ha hecho el escepticismo en la filosofía.<sup>130</sup>

La inmediatez del mediano idealismo de Schopenhauer aporta una prueba más para la intuición como camino cierto e indubitable del filosofar. El *residuo* avistado tras el análisis de la causalidad en *La cuádruple Raíz del Principio de Razón Suficiente* indica un algo más que la mera representación en la estructura de la subjetividad. Una causalidad remanente en los motivos de la acción y que es atribuida a la voluntad.

---

<sup>126</sup> La introducción de esta pequeña *metaforología* planteada desde la filosofía de Schopenhauer, obedece a la necesidad de aclarar lo que se entiende por *metáfora filosófica* en el resto del texto, aunque no compete de manera directa al tema del Yo en Schopenhauer, que es el que ahora se trata.

<sup>127</sup> *El Mundo I.* p.85.

<sup>128</sup> *Ibidem.*

<sup>129</sup> *Cf. El Mundo II.* p.15.

<sup>130</sup> Esta última frase es tomada casi literalmente de mi tesis de maestría sobre Schopenhauer *Música y Tragedia en la Filosofía de Schopenhauer.*

Un paso muy importante en su sistema, tal vez el más delicado y, quizás, endeble, es aquel que atribuye aquello que la inmediatez muestra *en mí* al todo del mundo. Philonenko lo llama una “inducción sensata y legítima”<sup>131</sup>, mientras Méditch, le considera como una operación similar al juicio reflexionante de Kant.<sup>132</sup> Considero que la justificación de este acuciente paso es bastante compleja. Primeramente se trata de una salida al egoísmo teórico, según el propio Schopenhauer señala, pues “si queremos atribuir al mundo corpóreo la mayor realidad que nos es conocida debemos de conferirle la realidad que para cada cual tiene su propio cuerpo”.<sup>133</sup> Aunque no deja de ser, digamos, una inferencia formalmente incorrecta, las razones que llevan a Schopenhauer a hacerlo rebasan la formalidad de la razón. El ser nosotros mismos, apartados y separados del resto a partir de los linderos de nuestro cuerpo<sup>134</sup>, nuestra mirada es mediana, limitada. Pero no solamente la limitación espacio-temporal es el sino de nuestra existencia individual, la separación moral es aún más patente. El egoísmo, por definición, embota el camino de la reflexión cuando ésta quiere ser general, ontológica. Schopenhauer sí que pide un arrebató propio, del filósofo, para acercarse a la metafísica. El arrebató de la individualidad -que se analizará después-, dirige al pensamiento a abandonar el egoísmo teórico, el solipsismo moral. Si hay una fuerza distinta a la mera representación y a las relaciones causales de las cosas que en *mí* resulta inmediatamente *sentida*, no menos será en el resto de las cosas. Incluso, aquella *sensación* de la inmediatez, que hace que aquel que inflige mal a alguien más, “*sienta* que se hace mal a sí mismo”<sup>135</sup>, ese “aire de familia” que con inmediatez nos hace saber que, de cierta forma difícilmente explicable, la individualidad es un fantasma y que pertenecemos al mundo y no a nosotros mismos, es la

---

131 Philonenko, *Ibid.* p.115.

132 Méditch, P. *Theorie de la Intelligence chez Scopenhauer.* p.136.

133 *El Mundo I.* p.193.

134 Tómese en cuenta que acerca del cuerpo y la individualidad en la filosofía de Schopenhauer se hablará bastante y más adelante. Por lo pronto no resulta del todo trascendente incluir en el argumento afirmaciones que, de todos modos, deberán ser repetidas.

135 *El Mundo I.* p.341.

*sensación* de la intuición. En fin, es la intuición aquello que posibilita el salto de *mi* voluntad al mundo como Voluntad.

Por supuesto, la dificultad con este tipo de conceptos fundacionales es la imposibilidad - que su propio lugar dentro de los sistemas les procura- de averiguar su trasfondo. La intuición es la manera que nuestro escueto entender tiene para acercar algo que pareciera de naturaleza oscura y lejana. Y es menester adscribirle el “pareciera”, pues se ha planteado que, por su carácter de inmediatez, la intuición no podría ser más clara. Sucede, pues, que el intuir, como lo plantea Schopenhauer, se encuentra en un intermedio único. Marca la individualidad que señala a la universalidad. Surge en el velo de Maya y abre las puertas del mundo como Voluntad; es un conocimiento seguro e infalible, pero al conocer, con la estructura del principio de razón que le es inherente, le es incomprensible. Ontológica y epistemológicamente cercana a la vez que lejana. Por ello, en estos linderos de la comprensión, la metáfora es la única claridad, una “potencia maligna, luz oscura, núcleo de sombra, muy propia para caracterizar a la Voluntad”.<sup>136</sup> Es de esta forma que los *conceptos intuitivos* adquieren una presencia sustancial en la filosofía.

J. Snow comenta en un artículo sobre el estilo de Schopenhauer que “su escritura es personal y no hay una página en la que no esté él mismo presente”.<sup>137</sup> Podemos inquirir que esta afirmación es correcta e incorrecta en diferentes sentidos. El *concepto intuitivo*, que son los más de aquellos que resultan de importancia en la filosofía de Schopenhauer, tienen su origen en *mi* percepción, de la experiencia *salvaje* del individuo, y tienden su otro extremo allende ellos mismo. Sin alejarse del suelo firme de *mi* intuición, debe ser posible *olvidar* que se trata de *mí*, o el discurso no podría sino ser *egocéntrico*. Esa centralidad del *yo*, que será en breve retomado, es, a la vez, la mirada abierta y originaria como es la cerrazón y la ceguera. Ese es el punto de vista del

---

<sup>136</sup> Philonenko, *Ibid.* p.285.

<sup>137</sup> J. Snow. Schopenhauer's Style. En *International Philosophical Quarterly*. V.33, p. 405.

individuo. Cercanamente, aunque con premisas desemejantes a lo que plantea Spinoza, no hay una distinción absoluta o de fondo entre materia e ideas para Schopenhauer. En última instancia, como es sabido, el mundo no es más que Voluntad y materia configurada según el orden del querer. Pero es un punto de vista que, tanto para la metafísica como para la *no perspectiva* de la negación de la voluntad, requiere de *negarme*, de vaciar todo aquello que hace del individuo tal; básicamente de sus deseos.

## 2. *El lleno del yo.*

Los principios empleados por Spinoza y Schopenhauer son, sin duda, distintos; mas las semejanzas en lo que ahora nos concierne son visibles. Confundir a la voluntad con un juicio de creencia, con una opinión o, en fin, con cualquier forma de pensamiento, es una de los más grandes prejuicios que Schopenhauer señala de la filosofía y al que, con la fuerza de su sistema intuido en su “pensamiento único”, derriba. “Una metafísica sin Dios”<sup>138</sup>, llama Safransky a la filosofía de Schopenhauer. En efecto, la Voluntad como esencia del mundo es difícilmente comparable con una deidad. Tan vertiginosamente imperfecta y carente de fin, el sistema de Schopenhauer muestra cómo basta casi tan sólo con esa Voluntad para que haya mundo y que éste sea tal cual es. Sin embargo, también el mundo evidencia su fálica esencia. La experiencia interna ha atestiguado que *yo* no soy solamente idea, sino también Voluntad; que *mi* cuerpo es un agregado de deseos<sup>139</sup>, que mis ideas están supeditadas las más de las veces a lo que *el corazón*

---

138 Safransky, R. *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*. p. 378.

139 Que *mi* cuerpo sea esencialmente voluntad sólo es visible después del paso de la intuición-juicio reflexionante que se ha explicado realiza Schopenhauer. Antes de ello, no es claro, es epistemológicamente lejano, digamos, el que el cuerpo sea una objetivación de algo más fundamental y ontológicamente más cercano como el hambre, el miedo o el deseo sexual. Tan lejano epistémicamente hablando, que un postulado como la somatización en el psicoanálisis hubo de ser planteado y descrito en vez de aparecerse como lo más evidente de suyo.

señala, lo que indica, más bien, que su fuente es la Voluntad y no un principio alterno. Pero la misma sed se puede encontrar en el resto de la naturaleza; en garras para saciar el hambre y en ágiles miembros que no son sino miedo y deseo de vida materializados; en la irrefrenable gravedad que une y en solidez que impide que fenezca la forma.

Y en este festín de deseos que es el mundo, aparece una dificultad teórica. Si no hubiese más que la simple y oscura Voluntad, “hace mucho que se hubiera devorado”<sup>140</sup> a sí misma, o como escribe Magee, “ciertamente una voluntad ciega y sin objetivo, de manifestarse no sería sino caos”.<sup>141</sup> Aquellas entidades que recobran la coherencia del sistema, ontológica y epistemológicamente primordiales, son las Ideas. Sin entrar en demasiadas explicaciones acerca de éstas, las Ideas son, al contrario de los conceptos, unidades *ante rem*.

A pesar del propio Schopenhauer, su teoría de las Ideas no es muy cercana a la platónica. La confusión, sobre todo dentro de los comentaristas del filósofo de Danzig, radica en que cada género de la naturaleza, animal y vegetal, tiene como correspondiente una idea o, más precisamente, la idea es su forma. Caldwell señala que el propio Schopenhauer se acerca de manera negativa a ésta.<sup>142</sup> Mas como *metáfora filosófica*, la Idea es una manera de acercar lo lejano a través de lo más próximo. Así, la idea es el *carácter* de la cosa. De la misma manera en que cada individuo humano desea de una forma específica y presumiblemente irrepetible, es decir, que tiene un carácter, asimismo cada especie animal y vegetal se comporta, *quiere* de una manera particular en tanto que especie. Por ello dice Rosset que se trata de “un modelo general de *fuerzas*”<sup>143</sup> o “los varios *esfuerzos* del cosmos por encontrar la expresión formal de sí mismo”,

---

<sup>140</sup> *El Mundo I*. p. 267.

<sup>141</sup> Magee, B. *The philosophy of Schopenhauer*. p.238.

<sup>142</sup> Caldwell, w. *Schopenhauer's System*. p.240.

<sup>143</sup> Rosset, C. *Escritos sobre Schopenhauer*. p. 142.

según la interpretación del mismo Caldwell.<sup>144</sup>

El mundo no es más que Voluntad. La representación es sólo un añadido casi accidental pues el deseo<sup>145</sup> requiere de la inteligencia para colmarse. Aquí lo único que distingue, que disocia una cosa de la otra es querer de manera distinta. Ontológicamente –y rememorando el problema de la individuación en su forma medieval- una roca o un grupo de rocas no son *uno*.<sup>146</sup> La unidad es la gravedad, la pesantez, la cohesión, en donde caben todas las rocas del mundo. De igual forma, éste o aquel abeto, éste o aquel halcón, no se distinguen de su homónimo de especie sino en la representación. Es evidente que un sistema con un principio como la Voluntad, habría de diferenciar las cosas, señalar al mundo variado a partir de criterios análogos a tal principio; o habría que detener la búsqueda en el discurso simple de la unidad indiferenciada de lo real: todo es uno, Voluntad.

Y, efectivamente, nada desea de forma más variada y diferenciada que el hombre. Y es en este punto en donde la *metáfora filosófica* encuentra su límite de sentido o, como tal metáfora, señala lo que de otro modo sería lejano al entendimiento. El individuo humano es *como* una idea; es un núcleo cerrado de apetitos, tendencias particulares; una unidad cuyas formas particulares de expresar su fuerza no son separados o diferenciados sino por el entendimiento. Por ello es una unidad ontológica. Al carácter, el *ser del ser humano* en la filosofía de Schopenhauer, nada se le puede poner ni quitar, es *como* un principio, es *como* una idea. Sin embargo, es evidente que el

---

<sup>144</sup> Caldwell. *Ibid.* p.289.

<sup>145</sup> Schopenhauer asegura que el término Voluntad (*Wille*) es el más preciso y único para señalar el fondo oscuro del mundo. Sin embargo, aquí le igualamos con deseo; un deseo universal, sin sujeto ni objeto; un principio más allá del cual –y como tal- nada puede ser encontrado o entendido. *Wille* guarda el mismo sentido de *Wunsch*, deseo; pero también tiene aquel de *ánimo* y *placer*. Con el uso general del término *deseo*, se dirige a lo que habrá de ser entendido por pasión que, más cercano que la *Wille* de Schopenhauer, es aquello que el individuo humano *es*. Además, en el español la palabra “voluntad” es fácilmente asimilable a lo que se entiende por *libertad*.

<sup>146</sup> Schopenhauer define textualmente a la individualidad como la unión entre espacio y tiempo, lo que nos dejaría con ésta o aquella materia como individuos. Sin embargo, además de que esta perspectiva es propia del mundo como representación, la acepción de individualidad que aquí se busca gana mucho más de la concepción de aquella como carácter, que es patrimonio exclusivo del individuo humano.

carácter inteligible –aquello que desde siempre hemos sido, la manera en la que, “desde toda la eternidad”, ya hemos querido-, y la Idea-“unidad de fuerzas”, hay diferencias radicales. Puede decirse que la intrusión de la Idea en el sistema del filósofo de Danzig es una manera de cuadrar la ecuación. Que había que echar un vistazo a la maquinaria de la Voluntad para tender el puente entre ésta y la representación. Por ello se vuelven las Ideas el más alto grado de conocimiento, la intuición de la totalidad de un cierto grado de objetivación de la Voluntad y aquello que el arte supone usar como modelo.

Pero el individuo humano tiene un lugar del todo contrario en el sistema del alemán. En la individualidad el mundo se cierra y la perspectiva reina, “todo es bello mientras no nos concierne, la vida nunca es bella, sino lo son sus imágenes en el arte”.<sup>147</sup> Una especie de dicha negativa, de absoluta *a-patía* sucede allende el individuo: “bienaventurado si se es todas las cosas, desdichado si se es sólo una”. Y se trata de un *suceder* ambiguo pues, de ser todas las cosas, de renunciar a la perspectiva, estrictamente no puede decirse que algo suceda. No hay suceso sin representación, ni ésta sin la perspectiva. Por ello el genio es el sostén del mundo, pues abre la posibilidad de la contemplación de las ideas, la forma más lata de conocimiento de lo que es, cuando el conocer y el ser, por un momento, confluyen en la mirada.

En contraste, la visión del individuo humano está siempre gobernada por el interés, *su* interés. Con la ceguera del encierro individual, sin poder salir de sí y, sobre todo, sin poder padecer o vivir la externalidad, no hay más visión que la del deseo, la de satisfacer *su* voluntad individual. La Voluntad, el deseo universal, no podía detener su objetivación en las formas de la mera naturaleza; debía llegar al ser humano y sus individualidades por su propia, única, y simplísima ley. En efecto, el hombre es la más alta objetivación de la Voluntad y presupone al resto de los otros niveles. Mas ello no anuncia un exacerbado antropocentrismo en el sistema –que

---

<sup>147</sup> *El Mundo II*. p.363.

sí lo señala en el individuo-, sino más bien al fuerte pesimismo bien conocido de la filosofía de Schopenhauer.<sup>148</sup> La Voluntad *quiere querer*, y la única forma de cumplir esa simple ley es querer como queremos los hombres, en donde cada individuo es *como* una Idea; un querer que se desborda, que se dirige a todos lados; amplio como el pliego de la causalidad alargada infinitamente por la razón. Querer más allá de la cortedad de las fuerzas del individuo, más allá de planetas y épocas. Un querer infinito, un infinito dolor.

Acontece, así, la encrucijada. Se ha dicho que el dolor solamente es propio de la individualidad, de ser uno y no el todo. El dolor es separación, ruptura, el velo de Maya. Dolor e individualidad casi se identifican. En el hombre se da fuertemente la individualidad, dice Schopenhauer; sin embargo, se puede ver que solamente en el hombre se da la individualidad. También, empero, casi se identifican individualidad e Idea. De ahí que Philonenko diga que los individuos humanos son una Idea traicionada.<sup>149</sup> Una idea sin fundamento ontológico, una idea que es casi nada, mas con un centro gravitatorio interno en donde la perspectiva del escueto *yo* del individuo atrae todo hacia sí. Un querer tan infinito como el de la Voluntad general, pero encerrado en el punto individual sin puertas ni ventanas en sentido moral. Egoísta universal sin ser universo, deseo infinito no siendo sino uno, “encerrado en el mínimo yo, en el escuálido yo, en el menguado yo, en el asfixiante yo, en el intrascendente yo”.<sup>150</sup> En efecto, ínfimo, completamente

---

<sup>148</sup> Por supuesto, es parcialmente falso que la filosofía de Schopenhauer sea pesimista. No sería adecuado calificar un pensamiento tan rico en consecuencias y explicaciones con un epíteto que parece tan simple. Sin embargo, la parcialidad de su adecuación radica en que el dolor del deseo incumplido y de la infinidad de deseos por no cumplir se encuentra solamente en el individuo. Contrastado con su usual antónimo, el optimismo, se puede observar mucho de lo que acaece al individuo humano en el sistema del alemán. El hombre se encuentra en una condición *pésima*, pues carece de optimidad. Óptimo es lo que se acopla, lo que cabe con exactitud, lo idóneo, que nada le falta o sobra para cumplir aquello para lo cual existe. El individuo humano no *cabe* en su vida. Siempre le rebasan sus deseos, siempre con el ansia de desbordar lo que ya, de antemano, siempre y necesariamente era. *Pésimo*, pues no hay fin, estamos ahí *para nada*. El camino a seguir no es el cumplimiento de todos los deseos, que son potencialmente infinitos, ni abandonarlos, pues no se puede querer dejar de querer. No hay camino, no hay objetivo ni redención del individuo; o se niega o sufre. Pero, una vez más, no sólo es pesimista la filosofía de Schopenhauer.

<sup>149</sup> *Ibid.* p.256.

<sup>150</sup> Fragmento del cuento *Iordanus*, de Angelina Muñiz-Huberman.

prescindible en la naturaleza, su esencia idéico-metafórica le aparece a la nada en la muerte, la ausencia de sí, de su unicidad e irrepetibilidad. El individuo es, en fin, un *lleno de mí*. Un *lleno* que busca englobar el significado y las secuelas de la “idea traicionada” a la vez que la perspectiva cerrada.

Con un sino tan triste como aquel que Schopenhauer describe en la vida individual, “se hubiera debido despertar una aspiración infinita hacia el paraíso perdido del no ser, pero la vida enseña lo contrario, el temor a la muerte”.<sup>151</sup> El fin último de *mí* no existe en el universo schopenhaueriano; la vida, el mundo “están en lucha por nada”.<sup>152</sup> Y, sin embargo, se teme la desaparición de *mi* consciencia, de *mi* perspectiva como si fuera la única, como si fuera el sostén del mundo todo. El individuo, en este sistema, es el absurdo de la confusión de las dimensiones, una gigantomaquia de bufones.

Como es bien conocido, la única forma, aunque sea negativa, de libertad y redención de la pesadilla de la vida en la filosofía de Schopenhauer, es el vacío, la nada de sí, la negación de la voluntad. Aunque este vacío da parcialmente el título al presente apartado, no es lo importante en este momento su descripción y análisis –pues, aunque suene paradójico, por la periferia se puede comprender a la nada. Es de trascendencia para el tema, más bien, la separación entre pensamiento y vida, la distancia ontológica. El individuo, se decía, oscurece al mundo en tanto que mundo al procurar iluminar la satisfacción de sus deseos; forma de ser aquella que es definitiva de la individualidad. La mirada elevada del genio y del arte es solamente posible allende la individualidad. Para conocer es necesario renunciar a ser *yo*: “el árbol del conocimiento no es el árbol de la vida”.<sup>153</sup> Ello sucede porque la individualidad y la vida se identifican. Vivir es ser *yo*, mientras el conocer requiere de un sujeto de diversa índole, un espectador *apático*, un observador

---

<sup>151</sup> Philonenko. *Ibid.* p.250.

<sup>152</sup> Philonenko. *Ibid.* p. 144.

<sup>153</sup> Philonenko. *Ibid.* p. 49.

sin deseos que lo pongan en el centro del mundo, un visionario libre de pasiones. Digámoslo así, conocer en el alto sentido<sup>154</sup> requiere de un Yo sin yo.

Se han hecho varias citas de Alexis Philonenko pues se intenta contrastar aquí con su postura. El autor franco-griego señala una tensión, que denomina trágica, entre el conocer y la vida. Sin embargo, la muerte es solamente propia del individuo, y más de aquel que se pro-pone como centro del cosmos. Solamente así la muerte puede ser tan temida, como un fin del mundo, de *mi* mundo. Pero Schopenhauer desrealiza a la muerte, como bien apunta el francés. La falta de valor de la vida que se descubre en esta filosofía, acaba con la importancia de la muerte. Más aún sucede así con la “muerte que ha vencido a la muerte”, la abnegación expresada en palabras de Mme. Guyon. En la negación de la Voluntad, la distancia entre el conocer y la vida, la distancia ontológica, se extiende infinitamente. Entre la vida y el conocer no hay tensión, hasta este punto, en la filosofía de Schopenhauer; son dos árboles distintos y distantes. Philonenko llega a tal conclusión pues interpreta a la tragedia según el término alemán *Trauerspiel*, el *juego del dolor*, el *juego de la muerte*.

En efecto, forjando la distancia entre el yo del individuo y aquel Yo del conocer, vida y muerte, dolor y tristeza, son un juego, una puesta en escena, un mal sueño. Otra fábula, nada que sea ontológicamente relevante. En la distancia ontológica somos espectadores del mundo y de la miseria de los individuos, ajenos al dolor y al temor a la muerte. En la distancia somos, de cierta forma, todas las cosas, en la medida en que, como espectadores, no se padece de *mí* ni del mundo para *mí*. La distancia ontológica es el gran teatro del mundo, el único que, a decir de Schopenhauer, da la pauta para conocerle. Conocimiento y vida, Yo observador y yo padeciente,

---

<sup>154</sup> Aquel conocer es sólo propio del genio en la filosofía del alemán. No se trata, habrá que aclarar, del conocer propio de la ciencia positiva, que ya en la época había adquirido los paradigmas fundamentales que ahora le conocemos. La ciencia de ese tipo, a decir de Gardiner, tiene el condenable propósito de subyugar a la naturaleza en favor de la satisfacción humana (Cf. Gardiner, *ibid.* p.213ss), con lo que puebla de interés a lo que solamente se muestra sin éste.

un abismo los separa: la filosofía.

Sin embargo, como sucedía con Kant y con Descartes, los escritos exotéricos de Schopenhauer dan la pauta para una reconciliación, para una vida que parece ganar valor con el conocimiento en una patria en medio de los dos irreconciliables. Una vida *trágica* en el sentido de *Tragödie* antes que de *Trauerspiel*. Aquella posibilidad se encuentra deletreada en la teoría del carácter adquirido. Solamente en la *Metafísica de las costumbres* y en los *Parerga* le da importancia a este tema. Ello se debe, probablemente, a que tiene relación directa con el mundo cerrado del individuo, y no con su negación, dirección que toma el *Mundo como Voluntad y Representación*. Sin embargo, al igual como sucedió en otros filósofos en el presente escrito, aquel síntoma no se puede pasar por alto. Y tal síntoma nos dirige al absurdo. La individualidad se encuentra, como dice Rosset, enferma de la repetición; entre dolor, alegría y aburrimiento, “el tiempo gira pero no progresa”<sup>155</sup>; la vida se encuentra poblada de absurdos. Aún en la enfermedad del tiempo –como la llama Rosset-, todo conspira para aparentar una finalidad sin que haya otra cosa que repetición: “el mundo es incomprensible porque es demasiado comprensible, lo que es absurdo es la finalidad”.<sup>156</sup> La vida, el *yo* es un absurdo; como la propia palabra latina lo refiere, la vida es *disonante*, o algo que *suen*a inútil.<sup>157</sup> Sale del contexto, sale del sistema, y lleva a la mirada allende el pensamiento que busca verdades y no opiniones. El síntoma de Schopenhauer augura que la vida no cabe en el pensar; no por ser inabarcable –como en Descartes-, sino por infecunda, por ciega y sorda (*ab-surdus*). Pensar la vida es pensar en *mí*, y no en el mundo o en el conocer del mundo, pensar la vida es ser absorbido por ella. Es disonante con la verdad, la oculta; roba la atención, que es *todo lo que soy*.

Pero el individuo humano, que es *como* una Idea, como se mencionó, llega a un punto,

---

<sup>155</sup> Rosset, C. *Escritos sobre Schopenhauer*. p.111.

<sup>156</sup> *Ibid.* p. 98.

<sup>157</sup> Cf. Cicerón. *De Oratoria*. III, 41.

medianamente marginal en la filosofía del pensador de Danzig, en que se reconcilia con el conocer, aunque no con la filosofía. El carácter individual no es aquel de la *idea de hombre* en general ni una forma modificada de ésta. Incluso, podría decirse que la idea general de hombre es vacía. No todas, o muy pocas de las posibilidades de ser hombre son las *mías*; y una sola idea no es depositaria del conjunto de dichas vetas, sino lo son otros individuos.

El síntoma también nos indica *traición*. Traición de la idea que radica en su oscuridad. Conocer al individuo asegura que no se saldrá del deseo, que se ha de renunciar a la mirada virginal de la contemplación real de la idea. Conocimiento absurdo, de poca monta, pero que salva a la vida. Conocerme en tanto que *yo* implica que se ha de dejar de confundir la idea vacía de hombre y todas sus infinitas posibilidades con las *mías* propias. Que se ha de dejar “el tráfico de moneda falsa” que confunde dimensiones y asegura derrotas y dolores mayores, para asir *mis* posibilidades. El *hombre de carácter* abraza a la necesidad que, desde siempre, ya le ha vencido y, sin ser héroe ni santo, o cerrado individuo, forja su propia patria melancólica en medio de los extremos.

Acerca de la melancolía y su importante papel en la filosofía de Schopenhauer, y en este texto en general, se hablará en otro capítulo. Por ahora vale la pena comentar que este estado de ánimo que describe Schopenhauer, es más una pasión *existencial* que individual. La melancolía, como él la define, es “un deseo que no podemos colmar pero al que tampoco cabe renunciar”.<sup>158</sup> El *hombre de carácter* es aquel que sabe *quién es*, irrenunciable idea traicionada; incumplible esencia que, estrictamente, no existe. La experiencia, la vida, *me* descubren; solamente es menesterosa *mi* voz propia y secreta de que *yo* le escuche. Somos un secreto para nosotros mismos; nuestros deseos se nos encuentran vedados hasta que aparecen. Hace falta un intermedio, una escucha lejana a la lejanía –a la negación del individuo- y a la cercanía -que no escucha

---

<sup>158</sup> *Metafísica de las Costumbres*. p. 61.

porque sólo desea. Ese mismo papel, esa misma posición de medianía, lo tiene la filosofía.<sup>159</sup> ¿Por qué no se ha reconciliado con la vida?

Schopenhauer y Spinoza, en fin, de manera similar aunque evidentemente por medios desemejantes, trazan una forma más de la distancia ontológica. No esta vez con el sujeto, sino del individuo con la totalidad. La individualidad es pequeña, intrascendente, sencilla de ser olvidada. Sin embargo, al abordar al intrascendente *yo*, ambos filósofos interesadamente le definen como querer: *yo soy mi querer*. Con ello hemos ganado una mayor claridad sobre aquello que *soy*, y que habrá de ser de los puntos de partida del resto de este trabajo.

---

<sup>159</sup> Para conocer las razones de porqué la filosofía tiene aquella misma posición, remito a mi tesis de maestría *Música y Tragedia en la Filosofía de Schopenhauer*, de la página 127 hasta el final.

### **Tercera perspectiva. El Yo inconsciente.**

#### **Leibniz y el claroscuro del yo.**

“Es necesario que haya sustancias simples puesto que hay compuestas”.<sup>160</sup> Que los átomos en la materia son un postulado que se contradice a sí mismo, ya lo había hecho notorio Descartes. En un sentido similar Leibniz le secunda. No puede haber la parte más pequeña de materia pues, aun siendo ínfima, ocuparía un espacio y éste, por definición, es divisible hasta el infinito. Incluso el más actual atomismo se ha encontrado en la querrela no sólo de la divisibilidad del átomo, que es un lugar medianamente común y la subdivisión de sus partes, sino que, a fuerza de dividirla, la materia aparenta simplemente desaparecer. Mas que haya partes primigenias, fundamentales en la construcción de lo que es, no es algo que Leibniz cuestione. Y la monadología aparece así justificada en un inicio porque existe *lo compuesto*. Volviendo a la frase de Leibniz, no dejan de ser problemáticos ambos lados de la ecuación. Resulta ontológicamente primaria la sustancia simple, pero ésta ha de ser deducida pues no es evidente de suyo, sino que lo es lo compuesto. En Leibniz el principio de la investigación y hacia donde se dirige –dejaremos claro este punto en lo venidero– es la experiencia. Mas la noción de esta misma es objeto de una importante evolución en su filosofía. Los principios que propone, aún con su carácter de fundamentales, no son claros en sí mismos como no lo es la simpleza. Son fundamento de lo que se podría llamar experiencia, pero no los percibimos. Incluso resultaría imposible, dice, que dichos principios pudiesen derivarse de

---

<sup>160</sup> *Monadología*. p.22.

la experiencia o de cualquier dato sensorial.<sup>161</sup>

Para Leibniz lo compuesto es, justamente, aquello que da a lo simple, a la mónada, su nombre propio: la percepción desde una perspectiva y, derivada de ella, la atención. Como lo menciona Leibniz<sup>162</sup> y lo ensalzan Deleuze y Belaval, el punto físico es una ficción, aquel matemático es una abstracción, sólo el punto metafísico es el que puede llamarse realmente simple –es decir, sin partes-, el *point de vue*. De esta manera, lo compuesto no se encuentra precisamente constituido por lo simple sino posibilitado por ello. La percepción es múltiple y confusa, pero lo es para un punto desde el cual pueda abrirse la perspectiva como un tenue haz de luz, pues algo ilumina, aunque sea confuso. Se decía que el punto metafísico no precisamente *constituye* a lo compuesto en la medida en que se relacione la actividad de constitución con una analogía material como se dice, precisamente, que los átomos constituyen a la materia. Como sucede en la unión del alma y el cuerpo, la relación es ideal.

Tradicionalmente se considera a las mónadas como unidades de fuerza<sup>163</sup>, pero Couturat, con cierta razón, niega esta definición<sup>164</sup>, pues las mónadas son las sustancias de la naturaleza y, desde la perspectiva lógica, son equivalentes al conjunto de sus atributos. Empero, el dinamismo o actividad propia de las sustancias en la que tanto insiste Leibniz queda indeterminada cuando se reduce ésta a la identidad con su predicado. Mas “unidad de fuerza” no es menos conflictivo. Haciendo a un lado por un momento la aparente fractura con el término tradicional de sustancia, como aquello que permanece en el cambio, respecto de la idea leibniziana de la equivalencia entre ésta y actividad, “fuerza” es un concepto vago.

Entonces, ¿qué es esta actividad? Pensemos esta característica desde la perspectiva de otra

---

<sup>161</sup> *Opera*. p.209.

<sup>162</sup> *Opera*. p.126.

<sup>163</sup> *Cf. Monadología*. p.24 nota.

<sup>164</sup> *Cf. Frankfurt. Ibid.* p.76.

que, igualmente, atañe a las mónadas: “sin puertas ni ventanas”. Uno se pregunta de inmediato cómo puede postularse una ontología a partir de cimientos que parecen no sustentarse a sí mismos ni en otra cosa y que, además, traen consigo tan complicadas consecuencias. La incomunicabilidad de las mónadas: idealismo casi absoluto –salvo por la existencia de Dios. No solamente la completa separación de alma y cuerpo, sino un solipsismo radical, haciendo como si sólo existiésemos Dios y yo. Pero, una vez más, el *como si* nos indica la manera de interpretar tales afirmaciones.

Se decía que la mónada sólo idealmente constituye a lo compuesto sin tener que ver en nada con la materia salvo por pura analogía. Así, pues, lo compuesto es ideal, son ideas; y éstas no han de ser confundidas con conceptos abstractos los cuales, a pesar de tener una relación real con aquello que señalan, no dejan de ser sólo conceptos.<sup>165</sup> Igualmente, prescindamos de la diferencia que hay entre las ideas que brotan de los sentidos externos y de aquel interno, pues en la monadología esta diferencia se esfuma. Sólo existe la diferencia entre las ideas necesarias y las contingentes. No es que haya efectivamente ideas que provengan de la percepción externa, sino que aquellas que así llamamos son propiamente las contingentes. De esta manera, la experiencia deviene el conjunto de las ideas contingentes a las cuales el pensar atiende o en las que se centra y, de nuevo, nada que se aproxime a una percepción externa o material. Mas esta sola característica no agota la naturaleza de estos contenidos de la *percepción ideal*, pues son además confusos, es decir, infinitos. Una idea-imagen o percepción nos revela un sinfín de cosas, sutilezas inatendidas y relaciones interminables y, en última instancia, presenta al universo entero.

Por razones morales –que se aclararán en el siguiente capítulo- no sólo somos Dios y yo, sino que hay mundo, pero la mónada sin puertas ni ventanas bien podría prescindir de este mundo.

---

<sup>165</sup> Cf. Leibniz. *Opera*. p.145.

Russell<sup>166</sup> advierte que no hay comunicabilidad entre las mónadas porque no la necesitan. Pero este no necesitarlo no dice que necesariamente no hayan de tener relación entre ellas. ¿Por qué, pues, la visión y la perspectiva cerrada, por qué el aislamiento de una sustancia agorafóbica? Como se decía, las percepciones revelan al infinito, y éste es uno, un solo mundo. Aquel infinito de una mónada no puede ser diferente al de otra. Una infinidad de infinitos -de mundos posibles- se encuentra sólo en la mente de Dios; pero el mundo es uno, infinitamente variado y complejo, pero es una unidad. La única diferencia posible entre las mónadas, siendo que cada una percibe y es el mismo mundo, resulta de la perspectiva. Sabemos, dice Leibniz para explicar a las mónadas, que dos rayos de luz son dos aunque se crucen entrambos<sup>167</sup>; si dos perspectivas fuesen iguales en todas sus propiedades serían la misma, como dos rayos de luz que siguen exactamente el mismo camino; los cruces son inevitables, pues el mundo es el mismo, pero el mismo *acomodo* de percepciones e ideas entre dos perspectivas es, propiamente, el mismo punto de vista. De esta forma, la comunicación entre las mónadas no sólo es innecesaria, sino necesariamente imposible porque no hay una perspectiva común, un punto de vista no puede ser dos. Hay, claro está, la comunidad del mundo, pero ese postulado es moral, no ontológico. Ontológicamente podríamos ser sólo Dios y yo, no así moralmente, y Dios es inteligencia y voluntad. Digamos, pues, que ambas perspectivas son ciertas y cada una es la fábula de la otra, su *como sí*.

La actividad propia de una sustancia se aclara a partir de estas premisas. Deleuze, con una metáfora, propone que la diferencia entre el ocasionalismo de Malebranche y la monadología es similar a la que hay entre la polifonía renacentista y la armonía barroca. En la música barroca inicia con gran fuerza la aplicación de la tonalidad, convirtiendo al arte de los sonidos en un despliegue vertical a la vez que horizontal, en donde el primero, de cierta forma, contiene

---

<sup>166</sup> Russell, B. *A critical exposition of the philosophy of Leibniz*. p. 34ss.

<sup>167</sup> *Opera*. p. 275.

sintéticamente el desarrollo del segundo. La mónada, decíamos, en tanto que sustancia es idéntica al conjunto de sus predicados los cuales se extienden hasta la infinitud. Mas no es sólo sus predicados a la manera de un contenedor cuyo contenido son percepciones o ideas. En tanto que sustancia, como la verticalidad de los sonidos, es ya todo lo que es, mas como entelequia, como actividad, es el impulso del desarrollo, del despliegue de sus predicados, como la tónica da la pauta para la aparición de los demás sonidos. Esta fuerza es, pues, la percepción o la capacidad perceptiva no de objetos externos sino de lo que ya hay, de hecho, en la propia mónada.

En la reminiscencia platónica el alma inmortal ha podido contemplar todas las cosas, y una sola de ellas le invita a rememorar otras tantas que guardan cierta relación con la presente. Todo tiene una relación entre sí. En Leibniz la potencia de la sensación se sustancializa y, por mor de la incomunicabilidad, todo lo desplegado por la sensación ha de encontrarse ya tácitamente presente en la mónada. De ahí que Russell diga que las relaciones, aún fundamentadas en lo real, sean un producto mental.<sup>168</sup> Su ser real radica en que el entramado de relaciones es ordenado, sigue una secuencia: el principio de razón. Una sola percepción o predicado presente en la sustancia llama tras de sí todo predicado posible. Por supuesto, el orden de la predicación cambia, porque cambia la perspectiva, y aquella de César al cruzar el Rubicón y la decisión que en ello se ejecuta es distinta a la de Cicerón en el senado o a la de cualquiera de nosotros tan lejanos al evento. Empero, en el predicado posible de cualquier sustancia, siguiendo el camino del *por qué*, habrá de incluirse este acto del César. Lo mismo sucede con cualquier percepción, que presenta, sin ser evidente, un universo de sutilezas, de pequeñas e inapreciables percepciones que, sin embargo, son percibidas.

Así, hay un paralelismo entre lo que se presenta y lo que aparece. En una percepción primitiva o primaria como la inercia o el sueño profundo, la percepción está presente, pero con-

---

<sup>168</sup> *Ibid.* p.34.

fundida, de manera que no hay diferencia entre lo que percibe y lo percibido. La conciencia, el yo<sup>169</sup> es fruto de un desarrollo de la percepción. La posibilidad de algo que perciba pende de algo que sea percibido, de que algo salga de la completa confusión de infinitos matices y se presente distintamente. Si la percepción se encuentra dispersa en la infinidad también lo está aquello que percibe, es una potencia ciega. La distinción de un algo es la claridad de un yo: la conciencia es atención. Por supuesto, detrás de aquello cuya claridad saca del letargo al yo hay una estela infinita de relaciones, pero algo es claro porque es atendido y así mismo lo es aquello que atiende.

Sin embargo, los principios no siempre están presentes en la mente y, a despecho de la atención sobre ellos, el pensar acaece. Además, como Leibniz responde a Descartes, el *yo pienso* es una verdad contingente en la medida en que el yo se percibe. La génesis de la racionalidad, o de las mónadas en tanto que espíritus es del todo problemática en Leibniz. Pareciera que un centro o unidad de síntesis de la percepción, un yo, no es radicalmente necesario para el pensar y para la racionalidad como lo es en Descartes y, en general, para el idealismo. Los espíritus a veces no son diferentes de las entelequias primitivas cuando la atención se dispersa en la infinidad; la racionalidad sucede como una acción de la simple percepción añadiendo a ésta el ímpetu por traer a la atención las causas de lo que aparece. Se puede ver, así, que la conciencia no necesariamente es un *Yo* de la razón pura; es poner en el centro algo, como lo hace, justamente, una perspectiva; dar un camino a la infinidad de percepciones y de predicados a partir de una de ellas enfocada. Para ello no se requiere un yo; de hecho, pensar en el yo es centrar la atención en una de tantas cosas que el espíritu es. De no ser así, al pensar, como dice Leibniz, habría que pensar en que pensamos y así sucesivamente.<sup>170</sup> En la acción del espíritu, pensémoslo en nosotros mismos, nuestra atención está siempre en un objeto o en otro, o en nada en absoluto; en cuyo caso estamos

---

<sup>169</sup> En este caso el “yo” no se indica como sujeto o individuo pues, aunque las mónadas son individuales, la presente apelación a la yoidad de la filosofía de Leibniz, no distingue aún entre el uno y el otro.

<sup>170</sup> *Ibid.* p.156.

dis-traídos, sin un trazo fijo o sin un algo ex-traído de la confusa multiplicidad.

Mas el yo adquiere una remarcable importancia y es ensalzando con determinación por Leibniz cuando se trata de la individuación en el *yo* moral, en donde la infinidad de percepciones presentes a las que la atención no puede voltear, es decir, el inconsciente, y las pasiones toman el lugar predominante. Tomemos, como lo hace Trías, las dos acepciones del término “singular”. El individuo, más propiamente, el *yo* -lo único propiamente singular en sentido numérico dentro de la filosofía de Leibniz- es tal por su ímpetu singularizante; es decir, en tanto que a la percepción algo aparece como único o elegido. Como sucede en el verbo griego *ek-legein*, que significa elegir, derivado de *logos*, la diferencia de los espíritus con respecto de las demás mónadas radica en esa potencia electiva, en el ímpetu por extraer del abigarramiento un algo que se torna claro con respecto a la general confusión. En no todas las percepciones, dice Leibniz, se encuentra la apercepción y la reflexión.<sup>171</sup> Mas la *a-percepción* no ha de ser tomada en su sentido kantiano, lo *no percibido* no es un yo, en la medida en que, como se ha mencionado, éste sí que es percibido, sino como un algo detrás de la percepción, como aquello que refleja o re-flexiona; esto es, el hecho mismo del punto de vista.

Nos encontramos, así, con el mismo argumento de la intencionalidad que se le atribuía a Descartes pero en sentido inverso. No es un Yo que en la absoluta claridad de sí mismo se piensa a sí mismo para no abismarse en la nada. Este centro de consciencia no es fundamento último ni del conocimiento ni de efectividad como en Descartes, sino producto de la fuerza originaria, la capacidad perceptiva, desarrollada y concentrada en un punto por mor de la claridad de una percepción. Es, en el sentido originario del término, re-presentación, un reflejo. Las ideas propiamente innatas, los principios como la estructura de la racionalidad, son la dote divina de los espíritus y acaecen, quizás, por obra de Dios. Pero aquella posibilidad de construcción y de

---

<sup>171</sup> *Opera*. p.197.

conocimiento, sería vacía e impropia para los espíritus de carecer éstos de la reflexión o la representación, pues “¿para qué se poseería algo en el alma de lo cual jamás se hará uso? Si fuese así sólo poseeríamos las cosas que disfrutamos (*jouissons*): pero sabemos que entre la facultad y el objeto, es necesaria cierta disposición en la facultad y en el objeto, y en ambos para que la facultad ejerza en el objeto”.<sup>172</sup> Es a partir de estos principios que participamos de la perspectiva divina y el orden que, según estos principios, se ha puesto en el universo, aunque con la radical finitud de ser *una* perspectiva. Así, la consciencia es el ejercicio de los principios dentro de la finitud de la mirada única; una vez más, la atención.

En Descartes, la síntesis, el solo acto de la unión que el pensar podía atender a un mismo tiempo, es lo único dentro del poder del pensar, es decir, aquello que se le hace presente y es claro y distinto. Ese poder es su poseer de la claridad; lo que el pensar *tiene* es lo pensado, y esto es sólo una unión de ideas a la vez. En Leibniz no se habla de posesión de las ideas sino de su *disfrute*. No dejamos de saber cosas en las que no pensamos, dice Leibniz, pues el pensar no es contenido sino acción.<sup>173</sup> No es extraño el uso de la palabra *jouisser*. Algo singular llama la atención, y su misma característica de sobresaltar de entre las demás cosas hace *disfrutable* su contemplación. Igualmente, el *disfrute* no es una acción determinante, sin la cual el yo pierda su único asidero. El espíritu es mucho más que sólo aquello de lo que *disfruta*, y aunque para la perspectiva del conocimiento del universo el prestar atención es, evidentemente, determinante y lo que de divino hay en nosotros, en el ámbito moral lo predominante es aquello que no se atiende: la inconsciencia.

Así, el centro de la paradoja que se ha venido explicando se encuentra, como en los demás filósofos analizados, en las pasiones. En sentido estricto, las pasiones en la filosofía de Leibniz

---

<sup>172</sup> *Ibid.* 209.

<sup>173</sup> *Ibid.* p.213.

habrían de entenderse a partir de la pasividad de las mónadas; cuando su actividad se ve rebasada por otra actividad que, en suma, determina la suya propia. Pero en sentido estricto las mónadas, como sustancias, no pueden ser pasivas ni recibir nada externo por su completa escisión.

Leibniz, en su carácter de Teófilo en los *Nuevos Ensayos*, responde a Filaletes que hay esencialidad en los individuos y no un puro agregado de accidentes. La herencia de la sustancia aristotélica se hace presente pero con otro rostro. A la sustancia le es esencial la acción; pero a aquella creada –es decir, todo lo que es a excepción de Dios- le corresponde padecer.<sup>174</sup> Así, salvo Dios, toda sustancia-individuo es activa-pasiva. Aquello que podría llamarse pasión para las sustancias –marcadamente para los espíritus- son las percepciones poco claras, las que tácitamente acompañan a aquello en lo que la atención-punto de vista se centra. Por supuesto, no son estrictamente pasivas ya que las ideas son fruto de su propia actividad, que es la percepción o el pensamiento en los espíritus. Padecen de sí mismas, pobladas por el universo entero, sólo disfrutan o se apoderan –en el sentido del poder que se señalaba en Descartes- de algo singular. Mientras que el resto, el infinito inmenso que contienen, como parte de sí mismas, las hace esclavas de su propia oscuridad interna. Sin duda se dota de un sentido negativo a la pasividad. Empero, la pasividad-actividad es más complicada.

El inconsciente, el mundo infinito que habita en el alma, le determina. Jamás, dice Leibniz<sup>175</sup>, una decisión, un movimiento por más ínfimo que sea, es ajeno al principio de razón. Sin saberlo, sin tener el poder sobre ello, actuamos de mil maneras que se encuentran preludiadas por pequeñas sensaciones, de manera que la indiferencia, el asno de Bouridán, es una quimera de la razón pura.<sup>176</sup>

---

<sup>174</sup> *Ibid.* 311.

<sup>175</sup> *Ibid.* p.387.

<sup>176</sup> Leibniz critica constantemente la teoría cartesiana de la libertad considerándola únicamente desde una de sus facetas, que es aquella del libre arbitrio como completa indiferencia. La postura cartesiana ante este

Se decía al principio que la necesidad de la materia en el sistema de Leibniz se debía a una exigencia moral más que ontológica. El cuerpo cumple con esta condición; es la vasta región de sombra en el fondo del espíritu que justifica y exige un cuerpo. No es, dice Deleuze, que haya oscuridad en el fondo de nosotros porque poseamos un cuerpo, sino que esa misma penumbra es la razón de que lo haya, siendo éste “como la sombra de otras mónadas sobre el espíritu”.<sup>177</sup> Dios no pudo crear otros dioses, apunta Leibniz en la *Teodicea*. La finitud es un imperativo en la creación y, con ella, la corporalidad y el mal. Sin embargo, tras ésta que Deleuze llama la deducción moral del cuerpo, se encuentra otra aparentemente contraria, la deducción metafísica.<sup>178</sup> Hay cuerpo porque las mónadas tienen un punto de vista, una zona privilegiada que dominan. Aquello que me resulta claro, dice Leibniz, es lo que tiene una relación directa con mi cuerpo. El cuerpo es el que engendra el propio *relato* de las mónadas; *un* cuerpo para *un* punto de vista pareciera ser lo más idóneo en la creación.

Esta doble perspectiva que propone el filósofo francés se ve complicada aún más si se considera al gusto y al instinto propios de las mónadas. La atención no es tan sólo centrar una idea, pues no hay tal cosa como una idea acabada o entera en la sensación, siempre se encuentra por definir y por entender. Sin embargo, lo que para la razón y su fundamento de actividad en el principio de razón resulta oscuro -que es lo propiamente inconsciente- pareciera haber otra actividad dentro de la misma percepción y ajena a la razón y a la atención para la que esta oscuridad es morada. El espíritu no solamente suma lo que tiene contenido como claro o cuyo *por qué* conoce, sino la suma inconsciente, la fuerza musical si se me permite así decirlo, que llevan al gusto y al instinto; aquello que desde Leibniz y la sorpresa de la Ilustración llaman un *je ne sais quoi*.

---

problema es aparentemente doble y excluyente.

<sup>177</sup> Deleuze, *Ibid.* p.113.

<sup>178</sup> *Ibid.* p.114.

Una paradoja dentro de la contradicción de actividad-pasividad. La consciencia, sin consciencia, suma las pequeñas percepciones resultando en aquello a lo que sí se atiende. La infinidad de pequeños ruidos que minúsculos movimientos del agua provocan en una marea son inatendidos, pero la suma de los mismos es aquello que se puede señalar –y atender- como el sonido de la marea. El lugar de luz de la consciencia es la inconsciente suma del infinito, como si nuestra propia naturaleza nos ahorrara la engorrosa ecuación y nos presentase el resultado como algo percibido junto con el deseo o aversión a lo percibido.

Así las cosas, y a diferencia de Descartes, el dolor o el placer bien se podrían parecer en algo o, de hecho, ser equivalentes al objeto que los causa, como la suma de los pequeños movimientos que éste ocasiona en el cuerpo. La igualdad de la sumatoria nos es invisible, porque el espíritu nos ofrece sólo el resultado: el placer o el dolor.

Esas pequeñas percepciones son de mucha mayor importancia (*efficace*) de lo que podríamos pensar. Son las que forman ese *je ne sai quoi*, esos gustos, esas cualidades de los sentidos, claras en el ensamble pero confusas en sus partes. Esas impresiones que los cuerpos que nos rodean hacen sobre nosotros y engendran el infinito; esa relación que cada ser tiene con el resto del universo.<sup>179</sup>

Las percepciones distintas son producto de la estela infinita y secreta u oculta en el fondo de las mónadas. No habría algo singular, un punto de vista, sin ese cúmulo de micropercepciones. Ver al mundo es como escuchar música y hacer matemáticas inconscientes. Así como con ésta sin saberlo se hacen divisiones racionales e irracionales con las consonancias y disonancias, así la percepción y su desarrollo en el pensar revela al infinito y sólo deja a la consciencia la inquietud y el gusto, el placer y el dolor. Es así que se resuelve el problema del continuo-discreto, pues el

---

<sup>179</sup> Leibniz, *Opera*. p.197.

pensar -que no la conciencia- es infinito, somos infinitos, y sólo así es que los puntos arbitrarios de la discreción no resultan un problema, porque sí se cuenta, sí se percibe el infinito. Pero la conciencia, esa posibilidad de re-flexión o de re-presentación es lo que propiamente podría decir que soy *yo*. Es, entonces, una operación que se lleva a cabo en el *yo*, mas sin el *yo*, una ausencia de mí en mí. Una preponderancia de la inconsciencia sobre la conciencia, de la pasión, no ya sobre la acción que no se le contradice, sino sobre el poder que supone tener la razón en la atención.

Pero detengámonos en esos resultados de la operación. Gusto, placer y dolor no son sino una forma compleja de la inquietud. En este aspecto es igualmente remarcable la herencia aristotélica. El mundo infinito está puesto en marcha por la inquietud; sin ella las mónadas o nada serían o serían dioses. Por supuesto, se trata de una propuesta teleológica del mundo, pues la inquietud tiene un derrotero; el bien en los espíritus y el placer en las mónadas simplemente sensitivas. Mas es evidente que, siendo la esencia de la mónada el padecer, en la inquietud no hay ni medio ni fin del camino. Se trata de una teleología del mundo en general, no de los individuos; la monadología -para usar la expresión de diversos comentaristas- por sobre la mónada.

Sin embargo, el pesimismo en la perspectiva individual para dar lugar a la perfección general no es aún tan radical en esta parte del argumento. Lo esencial a las mónadas creadas es la acción-pasión. Una esencia que de inmediato habría de resaltar como una violencia al principio de no contradicción. Sin embargo, acción y pasión no son estrictamente contradictorias. Como sucede en los términos pasión y emoción, que en cierto contexto señalan a los mismos fenómenos en el uno desde una perspectiva de quietud y en el otro desde el movimiento, la sustancia es, en suma, in-quietud, apasionamiento -término que incluye simultáneamente un sentido activo-pasivo -, en donde la pasividad es actividad, la oscuridad interna es una claridad singular y el infinito actual se encuentra en la sustancia finita, el *yo* sin *Yo*. Los contrarios, pues, se conjugan y armonizan en un

verdadero claroscuro en la sustancia creada por su esencia apasionada. Se podría decir que de una contradicción se puede concluir cualquier cosa; empero, y como ya se mencionó, no hay contradicción; solamente hay términos cerrados; *terminados*. Nunca alcanzaremos a agotar la definición y llegar a una delimitación última de las especies, dice Leibniz: “para qué discutir sobre meras palabras”.<sup>180</sup> Pues se trata de adaptar éstas a lo real y no a la inversa.

El filósofo de Leipzig nos da, así, el primer acercamiento a una definición *real*<sup>181</sup> de la pasión, y haciéndolo hubo de separar al mundo y rearmonizarlo. Real pues asume la totalidad de la pasión, no como antaño e incluso después, que se la reducía o asemejaba a todo aquello fuera de la razón, a aquello que debía ser controlado en la práctica o, en fin, a una forma especial de juicio de creencia. Real también pues a pesar de la diferencia y distancia entre el alma y el cuerpo, es la pasión el puente de la analogía entrambos; no es del uno o del otro sino el uno con el otro; por eso es claroscuro, como en poema de Pessoa, entre la vida vivida y la pensada.

Se han mencionado o se ha adscrito a diversas cosas con el epíteto de infinitas. La percepción, la pasión, las ideas, la cadena de causas detrás de cada acción y decisión, todo ello se ha dicho ser infinito. Sin embargo, se trata de un mismo suceso desde diversas perspectivas. La percepción de la mónada de su propio contenido sin fin se encuentra siempre acompañada de inquietud; nada nos es indiferente. Las más sutiles de las percepciones nos propician gusto o disgusto, y la suma inconsciente un deleite o dolor que roban la atención, que acaparan el punto de la consciencia. Mas no hay percepciones, ideas de las percepciones y un gusto adscrito a ellas, así como decisiones con respecto de ellas que se encuentren todos por separado y hayan de converger. La percepción es ya, de suyo, deseo; las ideas, de igual forma, jamás son moralmente indiferentes.

---

<sup>180</sup> *Ibid.* p.216.

<sup>181</sup> Las definiciones de la pasión que irán analizándose a lo largo del texto son frecuentemente negativas en dos sentidos, definida a partir de lo que la pasión no es y definida como obstáculo para la libertad o el bien.

De serlo, dice Leibniz<sup>182</sup>, de ser realmente indiferentes, seríamos como estúpidos, sin un hacia dónde ni rumbo a cada momento. Y las acciones, aunque no innatas en sí mismas, son el resultado de las tendencias de las pasiones que, como se ha visto, sí que son innatas. De ahí que tenga tanta importancia el carácter de *touchante*<sup>183</sup> de las percepciones e ideas en la ética de Leibniz, y que explica con un curioso ejemplo: si el bebedor tuviese la sensación de la resaca al momento de beber y no el placer mismo de la ebriedad, dejaría de inmediato la actividad. Como en las percepciones, el ser *touchante* se desvanece y languidece conforme se aleja, en esta ocasión, en el tiempo. Son las percepciones presentes las que roban la atención, las que realmente inquietan.

A propósito de ello, espacio y tiempo son verdades innatas, pero no han de ser pensados como espacialidad y temporalidad desde la monadología. Como se mencionó y cuantiosas veces repite Leibniz, la mónada es ya todo lo que ha de ser y ha sido. Lo que posibilita la temporalidad es, una vez más, la atención y su centrarse en el despliegue de la esencia. Es un cambio en la mirada y aquello que mira, una modificación de perspectiva de la perspectiva, del punto de vista. De esta manera, lo que tomamos como futuro no es *toucahante* no por lejano, sino porque no se le atiende, la mirada no se con-centra en él. Lo mismo sucede con el bien y la virtud; no es sencillo dirigir hacia ellos la mirada porque la atención se encuentra siempre solicitada por la pasión, por el confuso resultado de innumerables percepciones.

Aquí conviene hacer una aclaración terminológica. La pasión relevante para la moral no es propiamente la pasividad-actividad o esencia claroscuro de la mónada que se ha descrito. Leibniz distingue lo que propiamente llamamos pasiones como una tendencia hacia un objeto específico. Es decir, no es tanto un aglomerado del inconsciente, la mar de pequeñas percepciones y querer, sino el resultado, lo dado como distinto. Aquello que se pone frente a la vista en la atención, lo

---

<sup>182</sup> Leibniz, *Discurso*. p.65.

<sup>183</sup> *Opera*. p.249.

hace también frente a la voluntad. Y es en este sentido que nuestra atención, como pasiva ante el conteo, es robada por el objeto presente fruto de la actividad del inconsciente. Es ello lo que hace de las pasiones tan peligrosas para la moral, y son estas las pasiones a las que Leibniz se refiere que la razón ha de enfrentarse.

Pero, una vez más, ello no es tan sencillo. Si la virtud fuese visible, si se encontrase en su totalidad expuesta a la atención, dice Leibniz, no habría más que amarla y seguirla. Pues los placeres y dolores son equivalentes al bien y al mal. Y la virtud, como el más alto bien al que los seres finitos pudiesen aspirar, habría de ser el placer más alto. Lo que llamamos el lugar del *yo*, el centro, el punto angular de la perspectiva, no tiene poder sobre sí mismo; avasallado por el fantasma de su infinidad interna pareciera nada poder hacer salvo atender lo que, ya de hecho, ha de robar su atención. Si sólo hubiese presente, dice Leibniz, el placer inmediato sería el bien más alto.<sup>184</sup> No hablemos de bienes futuros que habrían de ser considerados desde el presente. Sucede, más precisamente, que el bien se encuentra en lo divino que hay en el espíritu, en la finalidad del mejor de los mundos por Dios poetizado, y hacia donde se debe dirigir el espíritu. Mas por el despojo imparable de la atención por lo presente, la pasión solícita de escucha pareciera imposibilitar a la mirada voltear hacia la divinidad. Por ello diría Leibniz que Dios es imprescindible para la moral. Evidentemente, desde el sistema del filósofo de Leipzig, sin Dios el mundo se derrumbaría. Más, preludiando a la filosofía trascendental, Leibniz se refiere a una necesidad de la divinidad similar a la que Kant propondrá años después. De haber sólo mónadas finitas, no habría más que presente o, más bien, no habría nada que contuviese el acaparamiento de la atención por lo presente, por la sensación. Debe de haber algo más allá de la sensación, algo más allende el deseo que aparece a cada momento. Desde esta perspectiva, es la existencia de las pasiones la que exige aquella de Dios. O, como suele describirse y se ha, de hecho, ya

---

<sup>184</sup> *Ibid.* p.489.

mencionado como la prueba ontológica *a-posteriori*, lo finito exige a lo infinito.<sup>185</sup>

La mónada espiritual es tal por ser racional, porque a partir de ello puede participar de la divinidad a través del conocimiento de las causas de lo que es: que aquello que se atiende tiene historia, un porqué interminable pero que en conjunto es la luz de la perfección de la creación. Por qué algo es bueno y una acción debe de ser encaminada o rechazada, requiere de la espontaneidad de la pequeña divinidad finita del espíritu y su corta pero existente posibilidad de escuchar el plan de Dios. En Leibniz las criaturas no padecen, como en Descartes, de un abandono de su padre<sup>186</sup>, de una especie de olvido de Dios que ha dejado todo en movimiento perfecto y mecánico. De haber solamente el apasionamiento en los espíritus del que se ha hablado, muy pronto el mundo hubiese sido habitado por la mera inconsciencia y, con ello, a la indiferencia moral. Hay más claridad que oscuridad en el claroscuro del yo en el sistema de Leibniz. El instinto es esa llama doble; un inconsciente que llama al bien sin saber por qué.

Sin embargo, por el carácter mismo de su inconsciencia es que no hay moralidad espiritual en el instinto; es decir, es bueno porque es lo mejor para las criaturas, pero no es imputable a aquellas el actuar según éste. Deviene, así, el instinto la dote de la voluntad divina análoga a la racionalidad de los principios. Ambos prefigurados y destinados a hacer el bien y conjugarse en la libertad del espíritu pues, “es la moral lo más alto para el género humano”; ambos, igualmente, sólo con extrañeza unificados. De esta manera, la segunda perspectiva de la necesidad moral de Dios es la existencia del instinto. La sola actividad claroscuro, la sola esencia apasionada de los espíritus es insuficiente para el bien, fin último de la inteligencia y la voluntad divinas para el mundo.

---

<sup>185</sup> Hay una crítica de Leibniz a las pruebas de la existencia de Dios, y ésta no ha de ser tomada como la descripción de su postura frente a estas pruebas. Dios no es aquí el fin del argumento sino una premisa para las problemáticas morales.

<sup>186</sup> Acerca de esta afirmación sobre Descartes se hablará en el capítulo siguiente.

## Entre descubrir y dejar ser: la Ilustración

En contraste con las filosofías que se han abordado hasta ahora, para el ilustrado, “no tiene legitimidad ni fecundidad el espíritu de sistema”<sup>187</sup>, sino que es más un impedimento del pensar filosófico. Podría personificarse este espíritu contra-sistémico con Diderot –que será uno de los principales filósofos aquí considerados. Su filosofía obedece a lo pro-puesto por la época, por la naturaleza, por la ciencia, por el arte. Es uno de los principales y más interesantes atributos de la Ilustración su metamorfosis congénita, su libertad de pensar. La sentencia de Diderot “nada hay sacro para el poeta”, es igualmente aplicable para el filósofo. El Siglo de las Luces podría, igualmente y por ello, denominarse como el siglo de la crítica. No necesariamente debido a que el devenir de su pensar no encuentre otro asidero que la mera iconoclastia, o a que valga más la destrucción que la creación. Tampoco se trata de una tormenta de ideas sin hilación y desestructura azarosas. No hay carencia, en modo alguno, de positividad, de propuestas, de estructura; simplemente hay ausencia de sistema. Y esta falta da al espíritu filosófico de la Ilustración un especial carácter que revela una interesante posibilidad metodológica.

Cassirer sostiene con insistencia la tesis de la *contra*-sistematicidad de la filosofía de la Ilustración y, sin embargo, pasa por alto un hiato importante de la *personalidad* de la filosofía de las Luces. Su sistematicidad se encuentra en otro punto allende el pensamiento y el orden de las ideas. La falta de sacralidad que menciona Diderot es predicable de *lo dicho*, lo pensado y lo propuesto, no de las cosas, no de la naturaleza. Por supuesto que hay un punto casi de convergencia en el pensar de los más de estos filósofos ilustrados, y que ninguno cuestiona sino que se le alinea y le sirve de fundamento: la naturaleza.

---

<sup>187</sup> Cassirer, E. *La filosofía de la Ilustración*. p.12.

Por ello considero como parcialmente falsa la aseveración de Sartre, quien señala que tras Descartes, toda la filosofía francesa es “cartesiana”. El ímpetu *contra*-sistemático parece abismar al pensar desasido de un orden pre establecido. La crítica no puede sustentarse a sí misma, de manera que un fundamento no metafísico pero incuestionable es necesario para su desarrollo. La Ilustración es, por supuesto, heredera de los albores de la modernidad, de Descartes y Malebranche, y muy parcialmente de Leibniz y Spinoza. Sin embargo, difícilmente se encontrarán los presupuestos fundacionales de aquellos sistemas entre las páginas que cimentan el pensar ilustrado. J.P. Crouzas, por ejemplo, emplea el método cartesiano de la duda para hacer de la belleza una idea clara. Sin embargo, el sujeto que emplea no es un Yo epogemático, no es un Yo distanciado como aquel que se ha señalado en Descartes. El sujeto de Crouzas<sup>188</sup>, para conocer la belleza de manera clara y distinta, tuvo que apelar necesariamente a la individualidad y, en última instancia, a la propia naturaleza.

Así, una de las primeras sorpresas al acercarse a la Ilustración es esta insurrección a la tradición. Una disidencia de fundamentos; prefieren volver la vista milenios atrás a seguir laborando con los paradigmas y principios que les habían sido heredados. Por ello, también, encuentran un interlocutor más apropiado en Newton antes que en los cartesianos. De la naturaleza a la naturaleza, es su heraclíteo camino de subida y bajada. Esta consigna fundacional y generalizada permite, igualmente, entrecruzar los caminos de los pensadores ilustrados y presentarlos de manera simultánea. De esta manera, aunque Diderot y Rousseau serán a los que mayormente se dedicará esta sección, otros filósofos ilustrados serán considerados.

El estudio más propio, diría Pope, del ser humano es la humanidad. Al rechazar la

---

<sup>188</sup> Crouzas es un filósofo medianamente olvidado. Más una reliquia erudita que una fuente de ideas, según parecen considerarlo los pocos comentaristas que lo mencionan. Sin embargo, la diferencia arriba señalada que Crouzas marca con Descartes renueva -al menos para este trabajo- la importancia de su filosofía. Sobre este filósofo, por ello, se tratará en el tercer capítulo con mayor detenimiento.

configuración sustancialista del sujeto, al rebatir al Yo cartesiano y su razón-ideas innatas<sup>189</sup>, se vuelve al antiguo problema del hombre. La *yoidad* no desaparece; en definitiva la Ilustración no puede olvidar a Descartes y sus secuelas. Sin embargo, el imperativo de la no sustancialidad del yo, en medio de su heredada fuerza teórica engendra, más bien, a un yo teatral; un hombre-naturaleza y un yo-fuerza ordenadora. Duplicidad que suele señalarse con la contraposición entre sentimiento y razón. Es sintomático a este respecto el especial uso que se hace de los términos verdad y verosimilitud (*vrai* y *vraisemblable*). Un uso que, de igual forma, se encontraba presente con fuerza el siglo anterior a la Ilustración francesa.

Lo verosímil “refleja una verdad interna más real que la realidad misma”<sup>190</sup>; la palabra escrita, la acción representada en el teatro o expuesta en pintura –de ahí la gran importancia de la *vida* que se gestaba y sobre la que se reflexionaba en los famosos *Salons* en París-, tenían un profundo sentido más revelador que la evidente realidad. Por ello, quizás, Mme. De la Fayette consideraba a la *Princesa de Clèves* como unas memorias y no como una novela.<sup>191</sup> Además de ello, lo verosímil era mucho más poderoso que lo verdadero; poderoso en el sentido de atrayente, cercano y significativo. Lo *vraisemblable* es *touchante*. Podría parecer un despropósito teórico señalar mayor proximidad (*toucher*) a lo representado que a lo vivido. Sin embargo, la naturaleza es ciega, y ceguera es lo que nos propicia si nos abandonamos inocentemente a ella. La referencia, evidentemente, es aquí a las pasiones. Los hombres, dice Dubos, “corren con tanto ímpetu tras lo que llaman su placer, las pasiones que les dan el goce más vivo pero que causan también las penas

---

<sup>189</sup> En este texto se ha interpretado al Yo en la filosofía de Descartes sin dar una importancia mayúscula a las ideas innatas. Sin embargo, estas mismas eran una de las principales partes del pensamiento cartesiano sobre las que calurosamente se debatía. A decir de Cassirer, la razón para Descartes era entendida en aquella época como la estructura pétrea de las ideas innatas, mientras que la razón ilustrada la califica como una *fuerza*, como posibilidad de conocimiento más que conocimiento ya poseído e indubitable. Cf. Cassirer, *Op. Cit.* p.28.

<sup>190</sup> Thweatt, V. *La Rochefoucault and the seventeen century concept of the self.* p.50

<sup>191</sup> Thweatt. *Op. Cit.* p.49.

más duraderas y dolorosas”.<sup>192</sup> Las pasiones y sentimientos<sup>193</sup> son naturaleza; pero una naturaleza oculta, un sendero del cual solamente conocemos el principio y el desenlace. Son, como dice Diderot, una moral que se ignora, como aquella de la naturaleza toda.

Existe una coincidencia más o menos general en el siglo de las Luces –y no solamente en la filosofía de Rousseau- respecto a la naturalidad de la pasión y el posicionamiento del origen del mal moral en la pasión no natural, sino en aquella enriquecida –o empobrecida- por los cauces de la cultura, los prejuicios y la ignorancia. El amor, dice Crouzas, nunca se encuentra solo, siempre lo acompañan los celos y el egoísmo.<sup>194</sup> Lo verdadero, o lo que *se vive*, es la mezcla; lo verosímil apunta a ese origen perdido, es un emblema de nostalgia de aquella época por la naturalidad perdida, por el yo puro por natural, por originario, y hacia el que se ha de tender. Por ello es motivo de constante intriga para muchos pensadores el que lo imitado en las artes resultase *touchante* y *lo vivido* no lo fuese. Lo *touchante* es tal por próximo, cercano, reconocible; es *touchante* por ser reflejo a la vez que descubrimiento. Lo cercano *me toca* (*toucher*), y es cercano por semejante, por reflejarme; a la vez que es un reflejo que no había sido visto, una identidad perdida u oculta. Lo verosímil me muestra como *yo* mismo no me mostraba, me muestra como la naturaleza que suponemos ser, y por eso estremece, *toca*. Aquel que *verdaderamente* soy, el que cotidianamente actúa, siente y padece, es un yo inmerso en la *hybris*, entre razones para actuar y conocimientos imperfectos, y deseos y pasiones sin asidero único y firme; es decir, sin ser naturales, pero sin ser tampoco fruto de la razón.

El siglo de las Luces, de la racionalidad-fuerza ordenadora –como la define Cassirer-, tiene indudablemente como uno de sus grandes temas a los sentimientos y las pasiones, pues “un

---

<sup>192</sup> Dubos, L'abbé. *Reflexions critiques sur la poésie et la peinture*. p.6.

<sup>193</sup> La distinción entrambos es de importancia. El sentimiento, como se planteó con Schopenhauer, es un término demasiado ambiguo en el que casi todo lo ininteligible tiene cabida, mientras que las pasiones son algo bastante específico; sin embargo, su relación es muy estrecha. La razón de esta semejanza y diferencia será retomada en el último capítulo.

<sup>194</sup> Crouzas. *Op. Cit.* p.93.

corazón que se rebele contra las luces del espíritu y un espíritu que condene los movimientos del corazón, no puede producir sino una suerte de guerra intestina que envenena todos los momentos de la vida”.<sup>195</sup> Antaño podía atestiguar que era preferible renunciar a la científicidad y ordenamiento moral de fenómenos como las pasiones, que procurar entenderles y asimilarles a la acción moral. Sin embargo, la Ilustración no renuncia a aquellas; el hombre es razón y pasiones, inteligencia y corporalidad, y marginar realidades que se resisten a caber en el sistema es un vicio de antaño, no de las Luces.

De esta manera se puede señalar otra expresión, otra *metáfora filosófica* de gran presencia en el pensar ilustrado. La proximidad del *toucher* se expresa en la famosa frase *je ne sais quoi*. Ésta supone indicar un paso *dado por el sentimiento*, un conocimiento que es a la vez una emoción. Si hemos atinado en la *verdad más profunda* de lo *verosímil* el resultado es un *no sé qué*. Aquí la emoción es simbólica; señala a la verdad, ratifica o es compañera de la verdad más profunda allende la mezcla de lo *real* presente. La imitación en el arte –que es más *touchant* que lo *real*–, muestra lo que debería ser, no lo que es; en el teatro, que es *verosímil*, se ve al mundo y me veo a mí mismo *sin teatro*, sin aquella *verdad* de tercera de la vida *híbrida*. El teatro del arte rompe al teatro del mundo. Lo *verosímil* atina con la unidad originaria que la época entera y el *yo* de las Luces buscaban, y al contemplar tal unidad hay un *je ne sais quoi*. Pero el *no sé qué* es un *no sé cómo*. *Hay algo* revelado cuyo contenido parece ininteligible pues *no sé qué* sea, porque desconozco su proceso, sus causas, y la racionalidad ordenadora no comprende aquello cuyas razones se encuentran vedadas. Lo *touchante* toca mi naturaleza originaria y unificada, pero *no sé cómo*, y por ello no es jamás suficiente. La razón exige causas o, al menos, razones para dejar de razonar.

La respuesta ante el *je ne sais quio* de lo *touchante* es, para Diderot, el conteo inconsciente.

---

<sup>195</sup> Batteux. *Op.Cit.* p.124.

La inescapable discontinuidad reconocida o, al menos aceptaba por boga, entre el alma y el cuerpo aparece insoluble. La sensibilidad, piensa Diderot, no es otra cosa que la vibración de las fibras materiales en consonancia con el objeto que se percibe. El alma como una entidad separada no es sino “un galimatías metafísico-teológico y [es mejor] admitir una suposición simple que explica todo: la sensibilidad, una propiedad general de la materia”<sup>196</sup> Aunque fundamentalmente lejano de Leibniz, su postura es parecida a lo expuesto acerca del filósofo de Leipzig.<sup>197</sup> El sentimiento y la pasión no son sino una inconsciente suma de innumerables micropercepciones corporales, mantenidas por las vibraciones que hacen las veces de memoria. Sin embargo, también ideas aún muy abstractas y razonamientos complejos son consonancias mecánico-sensibles.<sup>198</sup> Materialmente no son distintos sentimientos y pasiones de la facultad racional. La memoria, los vestigios de movilidad pasada, no cesa; aún sin la conciencia, el cuerpo *recuerda* cada percepción, por mínima que haya sido. El gusto y el disgusto, la acción y percepción de lo bueno y lo malo o de la belleza<sup>199</sup>, son resultados presentes de la suma de un largo y complicado pasado mecánico-perceptivo. Cada momento, podría así decirse, es el resultado de todos los demás momentos que he tenido.

Sin embargo, aquí no hay monadología, pues el principio empirista es radical en Diderot.

---

<sup>196</sup> Diderot, D. *Rêve de d’Alambert*. II p. 116.

<sup>197</sup> No es del todo claro si Diderot fue influido por Leibniz en estas obras. Cassirer señala que Leibniz no fue traducido al francés sino hasta mediados de la segunda mitad del siglo XVIII; fecha ni muy lejana ni muy cercana a las obras de Diderot que plantean el cálculo inconsciente. Sin embargo, el “pliegue sobre pliegue” que señala Deleuze del barroco –y que se ha planteado en la sección sobre Leibniz-, y que metaforiza al cálculo inconsciente, parecería ser una opción o posible respuesta presente más en el “imaginario de la época” que en algún pensador particular.

<sup>198</sup> Es necesario indicar que el desarrollo de una conciencia y una racionalidad compleja a partir de elementos simples es herencia del *Tratado de los Sistemas* de Condillac en donde, como es sabido, desarrolla estas mismas facultades en una estatua a partir de datos simples del sentido del olfato con el que imagina dotar al mármol.

<sup>199</sup> En las *Lettres a Mademoiselle Volland*, (XIX, p.116) Diderot asegura que las ideas morales “no son en nosotros sino una infinidad de pequeñas experiencias que comenzaron en el primer momento en que abrimos los ojos a la luz, hasta que decimos que tal cosa es buena o mala, bella o fea”. Estas declaraciones se dirigen puntualmente a negar el innatismo que, en ciertos pensadores, buscaba acaparar incluso los ámbitos moral y estético y no solamente el epistemológico.

Lo que solía señalarse como innato, considera, no es sino un nombre vacío para aquello que no comprendemos, que no logramos destejer dentro de nuestra sinuosa alma mecanizada. Pliegue sobre pliegue de *recuerdos olvidados* que en constante vibración en mi cuerpo, sin saberlo, se hacen patentes siempre; disgusto, amor o ideas claras, no hay diferencia cuando todo es acomodo y movimiento de materia. Pero hay más que sólo materia en el materialismo de Diderot. Hay un *análogon* entre movimiento material e idea; y un concepto-vibración cerebral se encadena con otro y, sucesivamente, se forman razonamientos complejos; siendo eso mismo la facultad racional para Diderot. Tal encadenamiento no es solamente mecánico; una fuerza externa de la que Diderot no da muchas explicaciones también se manifiesta: el progreso. La razón es un instinto perfectible y perfeccionado. La materia por sí sola parece bien poder explicar la sensación, la idea y la memoria, mas una vez puesto aquel andamiaje, el pensar parece sobrevivir por sí, recreándose a sí y ampliando sus linderos. Gusto, juicio, imaginación e instinto son una sola facultad en sus fundamentos<sup>200</sup>, añádase el progreso y aparece la racionalidad como facultad única que hace del ser humano lo que es, y el sentimiento aquello que, sin saberlo, también es.

El progreso no parece ser otra cosa en Diderot que la *emergencia* del inconsciente —en su doble sentido de surgir y de urgencia. La máxima de Diderot que Belaval<sup>201</sup> considera como fundamental en todo su pensamiento, es la que señala el descubrimiento de sí mismo como el derrotero máximo de la razón y del hombre racional, el desvelamiento del inconsciente, de las innumerables causas y relaciones, entramados (*rappports*) e hilaciones que hay detrás del gusto y del sentimiento: sólo nos poseemos poseyendo; es decir, descubriendo, tanto hacia la naturaleza como hacia el inconsciente.

En este punto cobra el lenguaje una radical importancia. “Poseer”, o “tener en mi poder”,

---

<sup>200</sup> Cf. *Lettre sur les sourds et les muets*. I. p. 402

<sup>201</sup> Cf. Belaval, I. *L'esthétique en Diderot sans Paradoxe*. p.95.

implica no solamente conocimiento sino también expresión: conceptos claros y distintos.<sup>202</sup> La experiencia, v.g. del amor o del odio, difícilmente se abarca por estas dos palabras; o aquello que estas dos palabras señalan es demasiado indeterminado, complejo, intrincado, secreto e inconsciente como para decir que *conozco* lo que aquellas cosas sean.

Una cosa es el estado de nuestra alma y otra la cuenta que nos damos de ella; otra la sensación total e instantánea de ese estado, y otra la atención sucesiva y necesaria que estamos forzados a hacer para analizarla, manifestarla y darnos a entender [...] El espíritu no va paso a paso como la expresión”.<sup>203</sup>

Entender es un *darnos a entender*. La historia misma no habría existido o iniciado si las mismas experiencias hubieran tenido que repetirse en cada individuo.

El *yo* teatral de la Ilustración se hace patente. El ser racional es uno, no así el individuo humano. Entender es entendemos; de otra manera no hay conocimiento, comprensión, comunidad, historia, poder, ni posesión de uno mismo. La incomunicable experiencia de *cada cual* seguirá siendo inconsciente, propia, secreta y *bárbara* hasta que pueda volverse comunidad de comprensión –no comunidad empática, que parece siempre no ser sino una hipotética conmensurabilidad de incógnitas. En este sentido, la misma *Encyclopedie* es el más firme paso en dirección al poder-posesión de la racionalidad. Y el progreso de la razón y de la historia irá de la mano de la eficacia con que tanto la naturaleza como aquellos sentimientos inconscientes vayan siendo desentrañados en sus causas.<sup>204</sup> El *yo* es por vez primera histórico, o su destino va

---

<sup>202</sup> Si se ha de señalar un hiato en el pensamiento ilustrado que aquí considero, en el que Descartes haya tenido una fuerte influencia, es en aquel de la claridad y distinción, al menos, de los conceptos usados y de los pasos para obtenerlos. No el resultado, sino parte del método es aquello que deben los enciclopedistas a Descartes.

<sup>203</sup> Diderot. *Lettre sur les sourds et les muets*. I. p.369.

<sup>204</sup> Fruto de las nacientes ciencias positivas, la *quididad* de las cosas recibe la respuesta de las causas eficientes únicamente. Conocer algo, “poseerlo” en términos de Diderot, no sería otra cosa sino indagar enteramente su *desde dónde*.

engarzado con el devenir de la historia. Su escisión, su teatralidad solamente podrá ser resuelta cuando el *yo* inconsciente y la naturaleza sean leídos y expresados<sup>205</sup> cabalmente. Sin embargo, “jamás se leerá por completo el libro de la naturaleza”.

Es evidente que “la certeza que tenemos de que un hombre violento se irritará de una injuria, no es la misma que tenemos de que un cuerpo en movimiento ponga en el mismo estado a otro cuerpo más pequeño”.<sup>206</sup> Inconsciencia es individualidad, y éstas y el *yo* de la razón-poseción jamás llegarán a identificarse completamente. Siempre habrá teatro en la *yoidad*. Por ello Diderot señala un punto intermedio: el teatro mismo. El progreso de las ciencias no sabría ir separado del progreso del espíritu. Destejer los laberintos del alma es necesario para el bien y para la virtud; aquello que pone en movimiento mayormente a los hombres, los sentimientos y pasiones, más nos poseen al no ser por nosotros ellos poseídos, pues no se conocen sus más íntimas causas. Mas, con el conocimiento de la imposibilidad de ese cabal conocimiento, el actor, ese “laico predicador”, es el personaje que Diderot elige para resarcir los imposibles, pues “nada cultiva más fuertemente que el ejemplo de la virtud”.<sup>207</sup> Esta elección es el síntoma ya señalado: lo verosímil por sobre lo verdadero. Como se decía más arriba, el teatro del arte resuelve el problema del teatro del mundo.

*La Paradoja del Comediante* es la *re-presentación* de la paradoja del *yo*. El teatro es el único medio en el que la razón puede llegar a su derrotero o, más precisamente, a alcanzar *algo así* como su finalidad pues, a fin de cuentas, se trata de un teatro; una verosimilitud que *se parece* a la verdad más profunda pero que sigue sin ser la vida realmente vivida. Al actor, Diderot<sup>208</sup> exige

---

<sup>205</sup> Belaval (*Cf. Op.Cit.* p.135) comenta que incluso trata Diderot de la misma manera al lenguaje que a la razón, de forma que la “vocación descubridora” de la razón y la expresión clara de tal descubrir son una continuidad necesaria.

<sup>206</sup> Diderot. *Lettre sur les sourds et les muets*. I. p.109.

<sup>207</sup> Diderot, D. *Entretiens sùr le fils naturel*. VII. p.127.

<sup>208</sup> Lo presentado en la *Paradox sur le Comedien* es una de las posibilidades de la filosofía de Diderot respecto de la sensibilidad y *pasionalidad* del artista. En otras obras aboga fuertemente por aquellas mientras que en textos como el que ahora se considera, indica como necesaria una completa abstracción de los impulsos al que hace arte. Ello se debe, considero, a la máxima de crítica realmente filosófica en el

“mucho juicio, hace falta en ese hombre un espectador frío y tranquilo, exijo penetración y ninguna sensibilidad”.<sup>209</sup> De otra manera no solamente al presentarse “muy efusivo en la primera, sería frío en la tercera”<sup>210</sup>, sino que estaría *viviendo* lo representado; rompería con el marco del teatro, de lo verosímil para hacer una *escena* cotidiana en donde la *hybris* y la mezcla gobiernan. Apasionado el actor, se pierde a sí mismo y a su señorío sobre lo verosímil. Todo en la actuación ha de ser meditado, ensayado, manado de una observación y reflexión casi científicas del actuar humano; “todo está medido, forma parte de un sistema que un poco más arriba o más abajo de la veintava parte de un cuarto de tono es ya falso”.<sup>211</sup> La medida y el número preparan al sistema. Diderot se refiere, en la cita anterior, a un grito de dolor. Por no indagar -y no poder hacerlo según se ha señalado- en los caminos secretos del dolor o la dicha –o cualquier sentimiento o pasión-, aún podemos conocer cabalmente lo que sí presentan y es medible. La expresión facial, el sonido, el movimiento corporal, todo ello es del reino del actor; y la maestría sobre ello es suficiente para que sea verosímil y conmueva al espectador, suficiente para que sea *como* un mundo: “el actor está ahí y tú estás triste, lo que él desenredó sin sentir tú lo sientes sin desenredar”.

El teatro es *real* solamente para el espectador, para el actor es ciencia, técnica, poder sobre sí, pero no algo así como un mundo y una vida. Ambos, actor y espectador, son o tiene cabida en el mismo *yo real* fuera del teatro, ambos, entre lo verosímil y lo verdadero, entre la razón y el sentimiento, entre la nostalgia y la *hybris*, son un mismo individuo que vive.

Podría decirse que Diderot apuesta al engaño, al *como sí* del dominio de sí, a ceñirse a lo verosímil. Sin embargo, Rousseau es tajante y radical al respecto. El intermediario, la verosimilitud, no es más que eso, un simulacro; un engaño de los vicios de la cultura. La imitación

---

pensamiento de Diderot. No duda en negarse a sí mismo si así lo requiere lo analizado, o afirmar cosas contrarias si así lo amerita el problema.

<sup>209</sup> Diderot, D. *La Paradox sur le Comedien*. VIII. p.372.

<sup>210</sup> *Ibid.* p. 369.

<sup>211</sup> *Ibid.* p. 376.

del arte, que por su carácter de verosimilitud y “verdad más profunda”, había ganádose el título de “obra maestra de la razón”, es desenmascarada por Rousseau. Sin embargo, la nostalgia y principio en la naturaleza se conserva en su filosofía; todo, dice Rousseau, es perfecto al salir de la naturaleza; todo degenera entre las manos del hombre<sup>212</sup>, pues “nuestras almas han sido corrompidas en la medida en que nuestras ciencias y artes han avanzado a su perfección”.<sup>213</sup>

Específicamente las ciencias y las artes, y no la razón o la pasión, son aquello que Rousseau predica como fundamento del mal entre los hombres. La racionalidad es orden y poder; el “único ser en la tierra que sabe ordenar”<sup>214</sup> y reconocer el orden natural también puede preverlo y dominarlo. Es justamente este dominio la fuente de la escisión con la naturaleza. Apoderarse de ella y dirigirla según nuestros deseos es más ocasión de un acrecentamiento de esos deseos y, con ello, de nuestra propia debilidad. Las ciencias nos prometen extraer de la naturaleza nuevos deseos de los que antes no padecíamos, nos prometen que desearemos más aun teniendo el mismo poder *real*, pues la máquina y la industria no son *yo*; nos prometen, en fin, esclavizarnos a la tecnología y a los nuevos deseos; y nosotros aplaudimos y aceptamos su promesa con regocijo.

Cosa similar sucede con el arte. Es medianamente evidente que la consigna de “el arte por el arte” es del todo ajena al espíritu de las Luces. Si hay importancia en el arte es por su posibilidad de dar a conocer, por descubrir y enseñar; por hacer “amar la virtud y odiar al vicio”.<sup>215</sup> Mas, para Rousseau, siempre serán enseñanzas de segunda mano, una moneda falsa. La imitación, lo verosímil, es un fantasma, uno más de los engaños de la cultura, de la cual hemos de abstraernos si queremos ser felices.

En efecto, Rousseau no busca algo como las “grandes verdades”, sino a la virtud y a la

---

<sup>212</sup> Rousseau, J. *Emilio*. p.35.

<sup>213</sup> Rousseau., J. *Discurso sobre las artes y las ciencias*. p.35

<sup>214</sup> Rousseau, J. *Emilio*. p. 319.

<sup>215</sup> Dubos. *Op. Cit.* p.142.

felicidad. Mejor nos hubiera ido si hubiésemos permanecido en la inocente ignorancia de las causas en lugar de adornarnos de conocimientos de poca monta como aquellos de las ciencias, y que más confunden a nuestra débil racionalidad respecto de lo realmente importante. El conocer *real*, y realmente útil es el de la experiencia vital; los sinsabores de la vida, el amar y el ser amado. El arte, justamente por la distancia que forja, la distancia ontológica<sup>216</sup>, aparenta ser inadecuado para ello. ¿Cómo aprender de pasiones que no son más? Pues “ninguna acción es moralmente buena sino cuando se le practica como tal y no porque otros la hacen [...] debe realizarse por discernimiento y por amor al bien”.<sup>217</sup> Así como las máquinas entorpecen a aquellos miembros nuestros que sustituyen<sup>218</sup>, así el arte lo hace con nuestra razón y su innata facultad de distinguir, aprobar y seguir al bien. Desde esta perspectiva, el arte es realmente peligroso para el bien y la felicidad. No había una crítica tan grande al arte desde la *República*; y las razones de Rousseau no son del todo disímiles a aquellas de Platón.

Por ahora, sin embargo, lo importante en las críticas de Rousseau a las artes y las ciencias, y a la cultura en general, es aquello que estas artificiosas industrias humanas ocultan, aquello de lo que nos privan y cuya luz confunden: la voz de la conciencia; una especie de “grado cero de la cultura” que, a su vez, es la más alta forma de libertad y virtud. A diferencia de la mayor parte de la tradición en filosofía Rousseau señala que es la razón, y no la pasión, la causa de los males del mundo y de la infelicidad del género humano. Las pasiones son naturaleza, son *más nosotros* que la razón misma, que es la que marca la escisión, la distancia con lo natural. Hay una *pasión de la razón* que la lleva a buscar más conocimiento, más poder, más dominio. Como Pessoa en el *Guardador de Rebaños*, Rousseau pregona la falta de importancia e, incluso, despropósito, abuso y desventaja de la racionalidad dirigida hacia el conocimiento de la verdad, de las causas, del

---

<sup>216</sup> Sobre esta afirmación y sus acotaciones, se hablará en el capítulo tercero.

<sup>217</sup> Rousseau. *Emilio*. p.114.

<sup>218</sup> *Ibidem*.

fundamento. ¿Por qué la razón siempre busca las alturas? Si son aquellas altas cumbres los simulacros que nos pierden, que nos alejan de nosotros mismos, del *amor de sí* de la voz de la conciencia.<sup>219</sup> Así, la pasión es naturaleza; hacia ella tiende y de ella mana, por lo que no puede ser el origen del vicio y el mal. La pasión en la cultura, en contraste, en donde “mil cauces la han enriquecido”, es todo lo que se ha dicho y dirá sobre ella: vicio, maldad, infelicidad, falsedad y muerte. Mas ello se debe, sobre todo, a la debilidad heredada de la desproporción de la cultura. Poder más es desear más, y mientras deseos y potencias son en la naturaleza armónicos entre sí, dejan de serlo en el mundo artificializado en donde no hay cuidado de su proporción. Por ello en la cultura somos débiles y esclavos de nuestro propio poder simulado. Es la necesidad, y no la libertad, aquella que se presenta en el mundo humano.

Aquel cuya fuerza supera a sus necesidades, aunque sea un insecto, un gusano, es un ser fuerte; aquel cuyas necesidades superan su fuerza, incluso si fuera un elefante, un león, un conquistador, un héroe o un dios, es un ser débil.<sup>220</sup>

La libertad –virtud y felicidad- se encuentra antes; en un hipotético pasado que puede servirnos de guía pero no de derrotero. Un principio en el que lo único que se hace es abstraer la multiplicidad de ruidos y voces de la cultura. En el silencio, en la armonía insonora, me encuentro yo. Bien podría emplearse el término de “alienación” para referirse a aquel que *soy* en la cultura; un extranjero de sí. Bien podría decirse que la antigua *voz de la conciencia* es un murmullo

---

<sup>219</sup> Podría decirse, no sin razón, que Rousseau cae en el mismo problema de la búsqueda de un principio o un antes que fuese originario. Sin embargo, su hipotético pasado y el “buen salvaje” no son propuestos como una verdad, sino como herramienta para la vida que ya es. Por ello dice que “aquel que en el orden civil quiere conservar la primacía de los sentimientos de la naturaleza [se encuentra] siempre en contradicción consigo mismo, siempre oscilando entre sus inclinaciones y sus deberes; no será ni hombre ni ciudadano, no será bueno ni para él ni para los demás. Será uno de esos hombres de nuestros días, un francés, un inglés, un burgués, no será nada”. (*Emilio*. p.39).

<sup>220</sup> *Ibid.* p.86.

inconsciente, detrás del ruido de la alienación. Pero no es un “olvido o vacío de sí”, como se veía en la sección anterior, pero tampoco se trata de “hacer un salvaje y relegarlo al fondo de los bosques; sino procurar que al encerrarle en el torbellino social no se deje arrastrar ni por las pasiones ni por las opiniones de los hombres; que él vea con sus ojos, que sienta con su corazón; que ninguna autoridad le gobierne fuera de su propia razón”.<sup>221</sup> Rousseau, desde siempre, retoma la posición intermedia, aquella del individuo que *vive*, aquella del *hombre de carácter* planteado en la sección anterior. El simulacro de *mi* es la racionalidad vertida hacia el dominio, al poder que no tengo, cuando la razón debe hacer una crítica de sí misma, una delimitación del poder real de *mis* acciones y deseos<sup>222</sup>; la razón solamente está ahí, en la práctica más originaria –si así se puede llamar- para conocer la finitud. Cualquier otro conocimiento puede ser, incluso, peligroso; y ningún otro me haría feliz.

La voz de la conciencia es un *amor de sí*, amor de un estado sin querella, sin fracaso ni victoria, amor de un origen oculto detrás de tantas voces. El amor de sí es un amor a la naturaleza y a *mi* pertenencia a ella como un *algo distinto*. No hay indistinción ni pertenencia cabal con respecto al principio natural, porque no habría pasión, que es todo lo que somos. Y aquella misma esencia de *mi*<sup>223</sup>, es la que lleva al lenguaje, a decir *aimez moi* y hacer comunidad. Sin embargo, ello se tratará en otra sección.

---

<sup>221</sup> *Ibid.* p.293.

<sup>222</sup> La expresión de “crítica” busca contrastar la crítica kantiana y aquella que exige Rousseau; la una pura-práctica y la otra *vital* pragmática, de manera que la experiencia vital en la segunda, y no la investigación pura, es la que permite conocer esa finitud.

<sup>223</sup> Es importante señalar que la esencia de lo que somos en Rousseau no es una sustancia. Si bien a partir de la modernidad el concepto de sustancia entra en fuerte crisis, no es el caso con la esencia, sobre todo tomada en sentido lato. La *quididad* sin el *quid*. El qué es sin que detrás de ello haya algo autosustentante. O, visto de otra manera, una ontología sin metafísica.

### **Escolio sobre el Yo.**

Los sentidos del yo son múltiples; aquello que podía ser tan simple que sirviera incluso de inicio incuestionable de la certeza es sólo simple si se le quiere ver simple; si el amor por la certeza le dicta forzada simpleza. La tesis principal de este escrito -una propuesta de cómo entender a la pasión- tenía que iniciar con una investigación del yo porque la diferencia entre el árbol del conocimiento y el de la vida tiene una súbita aparición –o reaparición- en la distancia ontológica, la lejanía que se encuentra entre el individuo que vive y el sujeto que piensa, entre el yo y el Yo.

Ontológica tal distancia porque hay una fuerte diferencia entre lo que cada uno es, su ser es divergente, contrario incluso, sin ser una contrariedad ni una divergencia cualesquiera. Lo que son funda, lo que son es principio y fuente de estructuras, sistemas, caminos y derroteros para la vida y para la filosofía. A partir de su distancia es que estas dos últimas, vida y filosofía, parecen heredar la misma distancia. Entre esas dos partes distanciadas es que el pensamiento –la filosofía- encuentra muchas de sus dificultades sin acaso haber señalado el origen de las mismas. La finalidad del pensamiento de casi todos los filósofos analizados<sup>224</sup> es la vida buena, el bien o la virtud. El desenlace perpetuamente contenido es en muchas ocasiones -aquellas ya señaladas y

---

<sup>224</sup> Fuera de su mundología de sus escritos exotéricos (*Parerga y Paralipómena*), bien podría ser Schopenhauer la excepción. Pero ello sucede porque la positividad, el proponer éticamente relevante de su sistema abraza con mayor fuerza la distancia que en otros casos al proponer como “solución” única la negación rotunda de la vida. Muy distinto sucede, como se verá, en su teoría del arte.

otras aún por señalar- el choque de significados, las palabras que tienen sentidos dobles que justamente son portavoces de la distancia en donde el yo no es la única, pero sí la más importante. En gran medida por ello, por la duplicidad de senderos, es que el centro de la reflexión y del método es la transmigración del punto de vista, la perspectiva. Transmigración que muchos de los pensadores citados llevan a cabo sin saber, quizás, que tratan de salvar la distancia; llamándole a una mundología y a otra metafísica, pragmática y práctica, moral provisional o ética científica.

Sin embargo, no es el objetivo de este trabajo solamente señalar el lugar del presumido quiebre. Ello solamente da la pauta para llevar a cabo el análisis posterior de los problemas con la pasión relacionados. Como primer paso, habrá de cambiarse el punto de vista y se hablará desde la individualidad; aquella individualidad que los pensadores citados de hecho construyen. Jamás se planteó la falsedad de sus tesis ante la individualidad; jamás, de hecho, se refuta o corrige lo que dicen. Solamente se plantea que aquella distancia desde donde lo dicen y la comprensión que ilumina aquello de lo que hablan, no es una luz que llegue con tanta fuerza hasta aquello que *yo soy*, hasta la individualidad. A eso se refiere, pues, el *olvido* del *yo*.

Por ello, estas primeras conclusiones fincará las bases del punto de partida a partir de lo que dicen que *soy*. No solamente hay notables coincidencias en cuanto a los problemas planteados entre los filósofos elegidos, sino que por mor de lo planteado en el método, no se busca encontrar refutando; no se busca falsear lo que dicen sino afirmarlo aunque desde otro punto de vista. De manera que lo dicho por los filósofos analizados se toma *como si* fuese verdadero; no por simple prejuicio, sino como la aceptación de que mucho se aprende de ellos, que aquello que dicen, dice más que lo dicho, más aún si se le toma con una mirada que, quizás, no tuvieron. Además, el punto de vista distinto es tácitamente un auxilio y justificación de que no se salga de sus sistemas o se tergiversen, porque estrictamente no se entra en ellos. Se trata de un diálogo externo, distante a la distancia de los altos edificios que han construido, pero a partir de lo que ellos en efecto dicen.

Lo que aquí se ha llamado sujetidad –para diferenciarle de subjetividad cuyo sentido puede ser interpretado de una manera muy distinta-, el sujeto en tanto que Yo, es diferente con el *yo* individual. La trama entrambos crea fábulas, operaciones en las que se hace *como sí* el uno o el otro fuesen la sólida perspectiva única ahíta de verdad. El Yo del sujeto –que se señalará desde ahora con mayúscula y sin cursivas- es pensamiento y razón. Sustancias o habilidades que a todo individuo pertenecen y que en última instancia se separa para crear una entidad teórica que, por mor de la comprensión, termina sin embargo lejana de su original portador.

Por el contraste, aquello que la contraparte supone ser, el individuo, se le denomina aquí el *yo quiero* –con minúsculas y cursivas se usará en lo venidero. Y es aquí en donde las coincidencias más fuertemente se presentan. La individualidad es en todo momento –en todos los filósofos tratados- entendida como cúmulo de deseos y pasiones, diversos entre sí y divergentes en sus fines, pero hermanados en la forma. La individualidad es un *lleno*, en contraste con la pureza del Yo, que aunque diversos por la multiplicidad de caracteres, es siempre un *lleno* de deseos. Por las muchas razones ya descritas, el *lleno* del *yo quiero* oscurece y mina la investigación filosófica. Es el peligro de caer en la comprensión común de las cosas, en lo cotidiano de término medio y vago. El peligro de ver con todos los prejuicios y precomprensiones con los que de común se ve –o “medio” ve. Pero también es el peligro de olvidarle como si nada tuviese qué decir, como si el *lleno* de su querer fuese un vacío de sentido. Tampoco se habla aquí, huelga decirlo, de lo cotidiano en tanto que *das Mann*, sino como el lugar en el que *estoy yo* –no el que escribe sino el individuo- no como aquel que piensa, fabuliza y separa, sino como aquel que vive, en donde las facultades y el conocimiento se encuentran, al servicio acaso del centro de deseos como propone Schopenhauer –si es ello o no el caso es parte importante de lo que se dirá después- pero no son *todo lo que soy*.

Aunque aquel que más claramente lo propone es Leibniz, sea el *yo quiero* o el Yo, son un

centro en donde convergen ideas, facultades o deseos. Al converger, a aquello que se denomina consciencia y que posibilita decir de algo que es *mío*, se le entiende como atención. Aquello que la roba o atrae “me quita de mí”, como lo hacen, desde *mí*, las pasiones. Sin embargo, poco importa por ahora si aquel *todo lo que soy* que es la atención-consciencia se centra en el Yo o la idea del Yo, en sublimes ideas o en bárbaras emociones; ahí *estoy yo* queriendo. Por supuesto, no me refiero a un *mio* en su sentido de propiedad, sino a la presencia de mí en *mí*.

Tal vez no sea posible ir más atrás de la consciencia para explicar a la consciencia. Y aunque no puede afirmarse que se trate de algo así como una idea innata, es imposible salir de mí para explicarme. Es decir, se parte aquí de una de las tesis fundamentales del idealismo poniendo como origen –aunque sólo sea por inexplicable y no por ser origen en sentido absoluto- a la conciencia-atención –que no al Yo pienso necesariamente<sup>225</sup>-, que aquí es una atención primordialmente en aquello que *quiero*. Pero la atención es también una especie de poder sobre lo atendido. Esta idea de poder que es arrebatado cuando las pasiones a la atención lo mismo hacen, también es común a todos estos filósofos. El poder de la atención, en este sentido, radica en cuál de las perspectivas de la distancia es a la que se atiende. *Todo lo que soy* es la presencia en *mí* de lo atendido. Y aunque soy<sup>226</sup> muchas cosas, aquello que con toda su fuerza me *pone en mí* y centra lo que *soy*, es sin duda el querer.

---

<sup>225</sup> También por esta misma razón, los más de los autores invocados en este escrito pertenecen a la llamada tradición idealista.

<sup>226</sup> Los pronombres de primera persona usados sin mayúscula ni cursivas se refieren indistintamente al uno o al otro; es decir, al Yo pienso o al *yo quiero*.

## Capítulo II. Libertad y Corporalidad.

### Breve consideración sobre el sistema.

“La libertad es un misterio”<sup>227</sup>, citaba Schopenhauer a Malebranche.<sup>228</sup> La estructura, el orden, la racionalidad de lo real parecen incompatibles con la libertad para muchos filósofos de la modernidad ¿Qué sería del mundo, pregunta Schopenhauer, si estuviera al arbitrio de los individuos? Sería una chatarra –responde él mismo-, fruto de una verdadera casualidad. En otras palabras, y recordando a Schelling, sistema y libertad han sido tomados como mutuamente excluyentes por el pensamiento filosófico.

Según Heidegger, la modernidad es la era del sistema en la filosofía.<sup>229</sup> El que lo sea se deriva de aquello que en la modernidad y, específicamente en los filósofos aquí tratados, se considera como fundamento. Spinoza declara que el error de toda otra metafísica radicó en deducir el principio, a Dios, a partir de la naturaleza, poniendo al fundamento una estela de características que no corresponden sino a los seres finitos y derivados, al realizar una deducción del principio en lugar de partir de aquel mismo. La modernidad filosófica –acotada, por supuesto, a los sistemas aquí tratados- puede, en este sentido, entenderse como

---

<sup>227</sup> Schopenhauer, A. *Los dos problemas fundamentales de la Ética*. p.138.

<sup>228</sup> Según A. Hübscher (*La liberté est un mystère*, *Schopenhauer Jahrbuch*. V.45, p.26-30), Schopenhauer, a través de Helvecio, atribuye incorrectamente esta frase a Malebranche.

<sup>229</sup> Heidegger, M. *Schelling y el sistema de la libertad humana*. p.35ss.

un pro-poner previo del fundamento, una intuición intelectual.

Sistema es *syn piptein*, “yo pongo junto”, en donde el Yo como intuición primigenia y tras la cual el pensar se abisma, es aquello que “pone junto”, que ensambla y estructura.<sup>230</sup> La condición del sistema, a decir de Heidegger, es que aquello que ensambla y lo ensamblado puedan coincidir, “un saber que se vuelva fundado en tanto se sabe a sí mismo”.<sup>231</sup> En ello radica el atributo de “matemático”<sup>232</sup> que Heidegger propone. Con esta condición, pareciera que solamente dentro del idealismo es posible el sistema.<sup>233</sup> Aquello que señala el sistema es la ensambladura del ser, pero en aquella ensambladura debe incluirse al hecho de señalar. Es decir, la facultad del conocer y el ser deben encontrar un punto de unión, y la condición de tal ensambladura es tal punto puesto como principio; una vez más, el axioma, el *yo pienso*.

No solamente, como admite Heidegger, un ente anuncia al ensamblaje o supone al todo del sistema, sino también lo hacen el anunciar y el suponer. Es así que el decir del conocer acerca del ser y acerca del conocer mismo, el ensamblaje y el pro-poner del ensamblaje, como dice Schopenhauer, “se asemejan a una ecuación que no deja resto”. De haber un algo residual, habría esto de ser lo absoluto; fuera del relacionarse y el anunciar a todo lo otro, se encuentra exento, virginal de ensambladura.

Sin embargo, en lo absoluto se pueden encontrar al menos dos sentidos a partir de

---

<sup>230</sup> El hecho de que la palabra “sistema” tenga origen griego no ha de llevar a la inmediata conclusión de que, originariamente, el Yo que “pone junto” haya sido pensado de esa manera por los griegos. Aquí se emplea y ensalza la importancia de ese Yo a partir de la concepción moderna sin extrapolarla al pensar clásico. La coincidencia que pueda señalarse no se toma aquí más que como aquello mismo, una coincidencia.

<sup>231</sup> Heidegger, M. *Schelling y el sistema de la libertad humana*. p.37.

<sup>232</sup> Quizás por ello mismo sea más apropiado el epíteto de “axiomático” antes que el de “matemático” que Heidegger elige, pues lo que señala tal atributo es un primer principio autofundante; característica que tiene la matemática en tanto que axiomática.

<sup>233</sup> No es intención aquí discutir si la concepción heideggeriana de sistema es o no correcta. Se le toma en la medida en que es trascendente para el tema y se le abandona de no serlo. La idea más recurrente o “común” de sistema, que se retomará en seguida, no puede ser prescindible a pesar de la estricta acotación del este filósofo.

los cuales resurge la distancia ontológica dentro de la filosofía: lo absoluto como aquello que *no cabe* en el sistema, y como aquello que de nada depende y *funda* al sistema.

Schelling y Schopenhauer señalan un residuo: la voluntad. Como es claro por sus filosofías, el ser absoluto de la voluntad-residuo deviene en su ser fundamento del sistema. Sin embargo, su ser residuo de la voluntad era en otros sistemas un *no caber* en el sistema mismo. Un absoluto de poca monta o en el sentido de “aquello que se ha olvidado o desechado”. Evidentemente, ni siquiera suele concebirse a este segundo sentido al pensar en “lo absoluto”. El error de los otros pensamiento, considera Schopenhauer, es justamente poner al conocer antes que al querer, o incluso el de asimilarles u olvidar al querer mismo.

El *síntoma de la distancia* -que sendas ocasiones se ha mencionado- es justamente aquel *no caber* de algo que, sin embargo, se encuentra siempre ahí. La voluntad, no como querer originario o fundacional, sino como *mi querer*, aquella en la que me he centrado preponderantemente, se resiste a ser olvidada, aún si ha de entrar por las rendijas de los sistemas a través de lo que se ha denominado como síntoma; a saber, metáforas, términos multívocos, autobiografías<sup>234</sup> o mundologías.

Es por *mis* deseos y pasiones que la individualidad ha sido olvidada y designificada dentro del sistema o tomada de manera negativa. Es el sistema moderno el núcleo de la distancia ontológica. La manera en que el sistema forja esta distancia ha sido descrito largamente en el capítulo anterior; sin embargo, el hecho de que todo sistema, entendido de esta manera, conlleve necesariamente el distanciamiento, no es algo que se pueda afirmar de inmediato. La perspectiva monadológica y de los enciclopedistas, se ha descrito, relegan

---

<sup>234</sup> Estrictamente, por supuesto, no se trata de autobiografías en el sentido de una narración continua de la propia vida, sino de la inclusión de experiencias propias que no necesariamente son consecuencias o implicaciones de la deducción sistemática. Se trata, en última instancia, de lo que se ha considerado como *mundología*.

la distancia hacia el inconsciente y hacen el intento por resolverla dentro del individuo mismo. Sin embargo, se ha puesto en duda si aquellas filosofías son, efectivamente, sistemas. Gueroult comenta que “se ha reprochado mucho a Leibniz, no sin razón, de haber sostenido simultáneamente dos puntos de vista que se excluyen, el realista e idealista, de lo actual y lo ideal, de lo monadológico y de la mónada, del “en sí” y del “para sí”, sin haberse preocupado suficientemente de fundar su coexistencia y en particular el realismo de las cosas externas”.<sup>235</sup>

Por otra parte, y dentro de una visión más común o general de sistema, se concibe a éste como una copertenencia holista de la estructura de lo real y lo ideal; siendo lo ideal la regla del relacionarse de los entes entre sí, el encadenamiento ordenado. De esta manera se comporta, en general, la metafísica; y es la razón de que tanto Pirrón –es decir, ya no se habla solamente de un “sistema de la modernidad”-como Schopenhauer señalasen la imposibilidad de la convivencia de diferentes sistemas metafísicos; como dice este último, “los artistas son corderos, los filósofos animales carniceros”.<sup>236</sup> Radical declaración que sugiere, según este mismo filósofo, que la experiencia originaria del mundo se encuentra dentro del encierro del Yo, y el lenguaje común del diálogo en nada puede acercarse<sup>237</sup>; y que la *regla* general del ensamblaje conforma de tal manera al sistema que cualquier otra regulación, es decir, cualquier otra metafísica, entra en contradicción. La metafísica y sus sistemas actúan de tal forma que no dan la posibilidad de más pensamiento o, al menos, de más filosofía; tácitamente, como la última palabra acerca del más acuciante de los problemas, buscan los sistemas acabar con el pensar. Sin embargo, el pensamiento

---

<sup>235</sup> Gueroult, A. *Etudes sùr Descartes, Spinoza, Malebranche et Leibniz*. p.210.

<sup>236</sup> Cf. Philonenko, A. *Schopenhauer...* p.64. Cita de Brockhaus Band VI.

<sup>237</sup> Esta perspectiva del sistema será de importancia en lo venidero, de manera que no se ahondará demasiado por el momento en ella.

filosófico no se ha detenido; la metafísica es perenne justamente por los *residuos*, por aquello que no ha *cabido* entre las interrelaciones.

El sistema en este segundo sentido, no necesariamente por aquello que es sino indirectamente, ha exiliado a las pasiones y, por su carácter cerrado, no deja posibilidad de pensarlas *desde* el sistema; lo cual, como se mencionó, no quiere decir estrictamente que *mi querer* como problema y acaso su solución, no se encuentren de hecho *en* el sistema. Ningún sistema ha negado la importancia o la existencia misma de *mis* pasiones, pero en muchas ocasiones las han *olvidado*; lo importante, lo preocupante –que la preocupación es una pasión-, ha sido el efecto de *mi querer* en el sistema, no así *mi querer* en cuanto tal. En ello radica el *olvido* y la designificación de los que han sido objeto. Con ello podemos decir que sistema, en este segundo sentido, es también distancia para con la vida, para con *mi querer*.

Además de lo arriba propuesto, el sistema puede ocasionar que la filosofía devenga una biblioteca de comentaristas del sistema y, como escribiría Eco, una constante y sublime recapitulación de lo ya dicho. Usando una imagen de Renault, el sistema es un inmenso castillo deshabitado, del cual se visitan los tesoros pero no se espera nada nuevo.<sup>238</sup> La rigidez del sistema hace de una tarea como la que aquí se propone algo que pudiera no llegar a ser, o que resultaría en un mero eclecticismo. Pero a la mentira, la recapitulación o el eclecticismo se intentará escapar por todos los medios. Por esta razón, al menos al principio, se han expuesto por separado los sistemas, mas dirigiendo sus premisas hacia su lugar de ruptura. No quiere decir, por supuesto, tal ruptura, que los sistemas se contradigan en sí mismos –fenómeno ajeno a su naturaleza-, sino que se ha dirigido al punto en donde

---

<sup>238</sup> Renault, A. *La era del individuo*. p.15. Quisiera comentar que de haber encontrado este libro de Renault antes, hubiese sido un maravilloso interlocutor en el capítulo precedente. Tal diálogo, sin embargo, tendrá que ser postergado.

aparecen los *residuos*, los síntomas de la distancia.

Por lo ya planteado, una filosofía de las pasiones tendrá que renunciar al sistema según acaeció en la modernidad. No solamente la exigencia de la filosofía contemporánea, antisistemática casi por naturaleza, lleva a este supuesto, sino la vital enajenación que procura la sistematicidad según se ha explicado. No deja esto fuera la posibilidad de que, como bien dice Schelling, haya un sistema posible en el que quepa lo desterrado, el *residuo* –pues el hecho es que hay querer que es *mío* y hay ensamble de entes-, pero no se propone aquí formar tal sistema. Así, la manera en la que se ha de proceder desde aquí centrará la atención en los síntomas, en las metáforas, etc., antes que en los sistemas en sí mismos. Sin embargo, como es obvio, la apelación a aquellos habrá de traer consigo al conjunto del sistema pero sin ser éste considerado como juez de lo que pueda ser dicho a partir de los sistemas.

## **Sobre la libertad.**

La pregunta no solamente señala hacia lo preguntado, hacia la solución de lo preguntado, sino que señala al lado opuesto, a la ignorancia sobre lo preguntado pero, sobre todo, al tomarse aquello sobre lo que se pregunta como un problema. La efectiva solución o el estar siempre algo ya resuelto no genera pregunta alguna, no es problema. La libertad ha sido problema en casi toda época y en casi todo lugar. La libertad es necesaria, diríase quizás con cierta contradicción en los términos, y su necesidad la lleva, en última instancia, a su radical imposibilidad. De la libertad que podríamos llamar *fáctica-política* a aquella de la absolución cabal de lo absoluto hay un terreno demasiado amplio y cultivado con la más variada flora. La última falla, quizás, por *irreal*, la primera por parcial o al parecer dar por hecho un concepto de libertad al problematizarla, en donde, como dice Nancy, el concepto común de libertad dibuja más bien “los bordes de un espacio vacío, vacante, y cuya vaciedad podría muy bien ser en definitiva el único rasgo que haya que considerar pertinente”.<sup>239</sup> La libertad, retomando la frase antes citada, parece realmente un misterio. Pero el sentido de misterio que parece tener la libertad nos dice ya algo más. El misterio afirma cierta existencia aunque nos niegue sus caminos; el sendero de la comprensión de la libertad se encuentra vedado cuando el pensar se le aproxima; la pregunta por la libertad no tiene sentido, diría Heidegger<sup>240</sup>; lo que no quiere decir que no la haya. Y es solamente

---

<sup>239</sup> Nancy, J-L. *La experiencia de la libertad*. p.39.

<sup>240</sup> Cf. Heidegger, M. *Kant y el problema de la Metafísica*. p.218.

desde este aproximarse que pueda ser dicho dentro de un sistema que la libertad es imposible, o que es la capacidad para el mal o la pasión pura. No requiere de ser pensada desde un sistema para devenir un problema, y no es su existencia lo problematizable, sino su comprensión. El conflicto, el problema, es la paridad entre la libertad y el pensar, y no la libertad en sí misma.

La libertad se entiende de muchas maneras sin dejar, por ello, de ser problema. No se trata -paralelamente hablando- de buscar una respuesta última a partir de la cual el problema mismo de la libertad se diluya y devenga ésta absolutamente luminosa al pensamiento y armónica con la estructura sistemática. No hay solución última o, al menos, aquí no se le busca. Sin embargo, la perpetua incógnita o problematicidad sobre la libertad indica también que lo comprendido sobre aquella es parcial; no incorrecto, sino que permite ver un espacio, un hiato del problema aún ensombrecido. Por ello, en este apartado se realizará una *delimitación* de las sombras acerca de la comprensión o no comprensión de la libertad.

### ***Schopenhauer y el pesimismo ante la libertad.***

El conflicto fundamental, o aquel a partir del cual se busca entender a la libertad es, en la tradición moderna, aquel presente entre la libertad y la necesidad. Analizaré primero la postura de Schopenhauer al respecto, pues resuelve el conflicto reclamando la imposibilidad y absurda pretensión de suponer la existencia de algo como la libertad. Preludiando una posible respuesta al existencialismo, Schopenhauer considera que la libertad, entendida ésta como efecto sin causa, es un absurdo; implicaría postular una existencia sin esencia. Tal vacuidad de la esencia es absurda por incomprensible; el *liberum*

*arbitrium indifferentiae* “se nos escapa al pensamiento”<sup>241</sup> porque “cualquier acción humana sería un milagro inexplicable”.<sup>242</sup> Pues, en su filosofía, el mundo como representación se encuentra invariablemente sostenido por el principio de razón, de manera que toda acción humana o acontecer natural llevan tras de sí una causa del por qué suceden.

Sin embargo, Schopenhauer sí afirma lo incausado por detrás del reino de las causas: el querer. El mundo como representación es poblado por individuos, pero el individuo es definido a partir de su propio querer. Por ello en cierto sentido es radicalmente libre, aunque esta libertad no le corresponda en tanto que individuo, sino en tanto que Voluntad. Toda acción se encuentra antecedita por un motivo hasta que la explicación causal se encuentra con un deseo. Nada hay detrás del deseo, de manera que la cuarta forma del principio de razón, los motivos de la voluntad individualizada, es principio en el mundo como representación.

Las Ideas, aquellos seres supramundanos que garantizan la solidez del sistema de Schopenhauer, no son otra cosa que formas de la Voluntad con cierta estructura, con algún sentido específico. Sin Ideas, la Voluntad materializada bien podría nunca haber sido nada, bien podría haberse “devorado” desde un principio. Al querer sin más, a la Voluntad, se introduce –quizás con un dejo de artificialidad- un principio formal como las Ideas, de manera que *sea un algo* y configure un mundo. El querer específico, el carácter inteligible<sup>243</sup> –igualmente señalable en el comportamiento de la naturaleza como la Idea de su nivel de objetivación- es límite. No se puede querer de otra manera a la que, de hecho, ya se quiere. Si la libertad es entendida -como lo critica Schopenhauer- como el “hacer lo

---

<sup>241</sup> Schopenhauer, A. *Sobre la libertad de la Voluntad*. p.51.

<sup>242</sup> *Ibid.* p.94.

<sup>243</sup> Inteligible en la medida en que su realización plena y a-temporal se encuentra solamente en la supramundaneidad de las Ideas y únicamente en la experiencia se puede desplegar, paso a paso, en el carácter empírico.

que se quiere”, el individuo no tiene otra libertad más allá de su voluntad sobre la que, además, no tiene poder<sup>244</sup> alguno. Es decir, no se puede querer o dejar de querer lo que ya se quiere, por lo que no hay realmente libertad en el “hacer lo que se quiere”.

El lector de Schopenhauer bien puede pensar que su filosofía es pesimista al considerar el papel del individuo en su sistema como se lo ha hecho en el capítulo anterior. La condición individual es *pésima* en la medida en que el reino del individuo es aquel del deseo siempre incumplido y por ello sufriente. Pero esta *pésima* condición también se puede entender a partir de su contrario: la condición *óptima* de la que la individualidad no goza. Entender al querer de la voluntad individual como espontaneidad o independencia de causas y considerar tal espontaneidad como la libertad individual, es un error en el que no se debe caer dentro de la filosofía de Schopenhauer. El ser humano en tanto que individuo jamás es *óptimo*<sup>245</sup> o jamás se encuentra *a la altura de su libertad*.

El ser óptimo supone el sentido de autosuficiencia así como aquel de finalidad. De considerar a la libertad como el querer espontáneo y carente de causas, la no-optimidad del individuo humano en tanto que ser menesteroso y finito, no puede sino encerrarle en su propia carencia; el querer es insuficiencia, por lo que el individuo –que es su propio querer– no es ni puede ser libre de su carencia originaria. Por otra parte, la optimidad supone un sendero con finalidad, mientras que la individualidad no tiene un *para qué* en el pensamiento de Schopenhauer; es absurda. Mas ello no le dota de la *libertad del absurdo*, porque no es un ente abierto y por construir sino que, poblado por causas eficientes y huérfano de finalidades, determinado a ser sí mismo “por toda la eternidad” es más bien

---

<sup>244</sup> El poder y la indiferencia son dos maneras de entender la libertad que, aparentemente, son excluyentes una de la otra. De ello se tratará en su momento.

<sup>245</sup> La apreciación de la filosofía de Schopenhauer como pesimista no es falso, aunque la considero demasiado parcial y pobre. Para una versión más acabada de lo pésimo-óptimo véase mi tesis *Música y tragedia en la filosofía de Schopenhauer*. p.109ss.

estático y pasivo respecto de sí mismo sin ser, además, algo así como su propio espectador. Ha llegado, en fin, demasiado tarde para *apropiarse* de *su* libertad.

Schopenhauer, en fin, sólo considera a la libertad como independencia de causas –o espontaneidad-, por ello sólo la Voluntad se podría llamar libre, aun considerada ésta como objetivada en innumerables individuos. Y aunque lo que *soy* en tanto que individuo es un querer espontáneo, no por ello *soy yo mismo* libre-espontáneo sino que lo es solamente *mi* querer. Tal pasividad *mía* ante *mi* querer, tal no pertenecerse “desde dentro”, es el pesimismo ante la libertad. El mismo que ve en la pasión –en *mi* querer- a la inescapable negación de la libertad.

### ***Descartes y la cuádruple forma de la libertad.***

Es evidente que la idea de libertad a la que mayormente Schopenhauer se refiere, no es la única forma de comprenderla. En la filosofía de Descartes puede vislumbrarse una amplia gama de nociones de libertad que es recomendable analizar a partir del poderío sobre sí que se mencionó. Desde la libertad que se puede llamar absoluta a aquella más propiamente ética.

En un principio, para Descartes, el poder-libertad es la conciencia. Es claro que todo poder de hecho o *material*, o de la manera en que cotidianamente se interpreta al poder (política o económicamente), es más bien ocasión de esclavitud y menesterosidad que de libertad.<sup>246</sup> Y no habría en ello problema alguno si el poder fuese propio, como parte de *mi esencia*. Se es más víctima de los deseos que señor de los mismos. Así, esta forma

---

<sup>246</sup> No se realiza con esta breve aseveración un pasar por alto un objeto de estudio tan importante como esta forma de poder. Habrá ocasión de revisarle más detalladamente. Sin embargo, para una referencia más detallada remito a mi artículo *A defense of Philosophy* en [Intellectuals at work](#).

secundaria de poder es asimilable a la libertad-querer-espontaneidad que se entiende por voluntad y de la que se habló al tratar a Schopenhauer.

La primera forma de libertad que puede ser interpretada de la filosofía cartesiana, se encuentra solamente en el punto de partida, en la conciencia arcaica *–arche–* del *cógito*. La simplicidad del *cogito*, como aprecia Jaspers<sup>247</sup>, y a despecho del propio Descartes, no es clara en sí misma. Al intentar ir más allá del pensar, antes de la síntesis del predicado de existencia al *pienso*, es un abismo para el propio pensar. Pero éste, que es síntesis y no sólo una galería de ideas, requiere una *causa eficiente* de aquella unión. Pensar también es positividad, pro-poner una idea en relación con otra. Incluso entre dos ideas cuya relación es necesaria, aquella relación ha de ser pensada como tal. Ese descubrir y proponer es obra de la libertad. Descartes adjudica una multiplicidad de propiedades al pensar como el imaginar, sentir y desear; aunque a dicha operación Jaspers, igualmente, la denomina fenomenología psicológica y no ontología<sup>248</sup>, el pensar es también y de manera fundamental, actividad y espontaneidad, y en ello radica su ser libre. Es ésta más fundamental que las otras características pues el *cogito* nada sería sin esta espontaneidad de la unión del juicio, y bien podría ser sin imágenes o pasiones.<sup>249</sup> Además, un ser con sentimientos y sin pensamiento es como un animal máquina, lo que resultaría en una suerte de antropomorfismo.<sup>250</sup>

Acorde con el método cartesiano, la primera forma de libertad es la simple actividad de la síntesis. Difícilmente se puede adjudicar, tal cual, algo como voluntad o deseo a esta

---

<sup>247</sup> Jaspers, K. *Descartes y la Filosofía*. Ed. Leviatán. Buenos Aires, 1958. p.16.

<sup>248</sup> *Op.Cit.* p.17.

<sup>249</sup> Descartes dice: “la imaginación, el sentimiento y la voluntad dependen de tal manera de una cosa que piensa que no podemos concebirlos sin aquella. Al contrario, podemos concebir a la extensión sin figura o a la cosa que piensa sin sentimientos o sin imaginación”. En Descartes, R. *Principes de la Philosophie. Oeuvres III*. p. 104.

<sup>250</sup> Cf. Descartes, R. *Meditations. Oeuvres I*. p.262.

simpleza; no hay distinción entre el pensar y el *deseo* o espontaneidad de la unión. Concibo algo, dice Descartes, como el sujeto de la acción de mi espíritu que añade algo más a la idea que tengo de la cosa.<sup>251</sup> Se puede apreciar que el pensar cartesiano dentro de su fábula del sujeto es simple no por no ser complejo, sino porque no es compuesto; es decir, su ser libre y pensante son inseparables y no se puede concebir al uno sin el otro.

El pensamiento puro es libre por ser actividad, pero también por ser absoluto, en el sentido de absuelto e independiente, pues no necesita más que de sí mismo para ser lo que es. Este sujeto aislado cuya verdad de su existencia se la ha dado él solo, ¿no es acaso independiente? En efecto, Descartes necesita de Dios, pero la certeza de la divinidad lo que le propicia es la consolidación del método y, con ello, de la experiencia, la ciencia y, acaso, de la acción. Jamás hubo necesidad de Dios para la existencia del *cogito*; quizás solamente para mantenerlo siendo<sup>252</sup>, condición secundaria al hecho de que ya era.

La libertad absoluta del sujeto cartesiano, como puede apreciarse, es completamente amorale.<sup>253</sup> Después de todo, ¿qué moralidad sería posible en tan radical soledad? El querer o no querer y la posibilidad en general no tienen cabida sin algo más. Y lo primero que Descartes asegura que existe fuera del Yo, a Dios, no es ni puede ser objeto de deseo. Por todo esto, quizás sólo lejanamente se le pueda llamar libertad a la espontaneidad de la síntesis y lo absoluto del *cogito*. Sin embargo, el *cogito* es espontáneo sin más y radicalmente independiente, con lo que parece cumplir varios de los requisitos del ser libre.

El “espíritu, dice Descartes, es un vagabundo que se complace al hacernos errar y

---

<sup>251</sup> *Op.Cit.* p.274.

<sup>252</sup> *Op.Cit.* p.301.

<sup>253</sup> La noción de moralidad que aquí se emplea, y que más adelante se explicará, es la actividad en la práctica en donde las pasiones, la libertad y los otros configuran su advenir.

no puede mantenerse en los límites de la verdad”.<sup>254</sup> La espontaneidad, la escueta pero absoluta libertad busca y quiere, es voluntad deseante de deseo; sin otra cosa más que sí misma, quiere salir de sí y del encierro solitario. El sujeto de la acción busca, justamente, la acción; vedada ésta por el mundo deshabitado. De no ser así, de no haber esa arcaica voluntad mirando hacia afuera e inmersa ya en el *cogito* ¿por qué otra razón habría de abandonarse el suelo hiperfirme del sujeto puro en donde la verdad ya no es problema? Descartes confiesa su sorpresa de que incluso sostenido por tal firmeza “no pueda afianzar los pies en el fondo ni nadar para sostenerse de algo más”.<sup>255</sup> Es cuando se descubre en la libertad a la voluntad, al querer. Descartes estuvo *obligado* a admitir la libertad en el *cogito* como impulso y actividad, una libertad que después escapa de las manos del puro pensar.

Esta segunda forma de libertad como voluntad, implica la posibilidad o electividad entre el querer o no querer. En esta parte del camino cartesiano, el pensar se identifica con el querer o, más bien, se aclara también en tanto que querer y no solamente pensar. Y la primera disyuntiva del espíritu vagabundo es, como le es propio a la absoluta soledad, entre el ser y la nada; buscar o querer la verdad-existencia de algo más en el mundo o la suspensión del juicio: anular el pensar por su propia libertad.<sup>256</sup> Pero la voluntad del pensar quiere un mundo. Y al afianzarse en el método la existencia de Dios, con él, reaparece el mundo.<sup>257</sup>

Por supuesto, este “reaparecer” del mundo no es en modo alguno simple. Aunque

---

<sup>254</sup> *Ibid.* p. 262.

<sup>255</sup> *Ibid.* p.253.

<sup>256</sup> *Cf. Ibid.* p.251. Descartes dice: “Si no está en mi poder lograr el conocimiento de alguna verdad, al menos está en mi poder suspender el juicio”.

<sup>257</sup> El inmenso salto dentro de las deducciones cartesianas que se ha realizado aquí obedece no sólo a lo conocido del argumento cartesiano, sino a la innecesaria inclusión de tales deducciones, por ahora, en esta interpretación.

Kuno Fischer<sup>258</sup> considera que la imaginación no justifica o prefigura la deducción de la idea de la extensión, es a partir de la meditación sobre los objetos de la misma como Descartes puede distinguir entre el pensar, inextenso por definición, y el algo fuera de mí que es extenso.<sup>259</sup> Sucede, más bien, que las cualidades de los cuerpos son suficientemente oscuras para el pensamiento, y nada de lo predicable sobre aquellas se encuentra exento de duda. La extensión es indubitable, la existencia de Dios también lo es. Y este último y su bondad –cuestionable, por cierto, desde el propio método cartesiano- garantizan que el pensar no yerre en la medida en que se mantenga dentro del método, que nada asevere que no sea claro y distinto para sí. Así, se vuelve la mirada al mundo con los ojos fríos y distantes, como cuando nos habla un desconocido en el que más bien se desconfía. Esta forma de libertad que despliega al solo pensar en voluntad, busca un camino más allá de la certeza; es aquella que el mismo Descartes llama libertad y que califica como la facultad más perfecta por ser la más amplia. Igualmente es aquella que hace errar por transgredir la firmeza y que, con cautela, prefiere después desconfiar de lo deseado y dubitable.

El tercer episodio de la libertad en Descartes, que corrobora su ser libre a pesar de la presencia del querer en el pensar, es la libertad negativa, el pensamiento que decide liberarse de aquello que no está en su poder. Aunque se ha malinterpretado esta tercera forma de libertad al asemejarle a la autarquía estoica por mor de esta última frase – “liberarse de lo que no está en su poder”- que Descartes emplea, es evidente que hay una inmensa distancia con aquella. La posibilidad de una ética en Descartes es del todo problemática, y afirmar que por esta semejanza se adscribe ésta al estoicismo, es una

---

<sup>258</sup> Cf. Fischer, K. *Descartes and his School*. Thoemmes Press. London, 1992. p.236.

<sup>259</sup> La existencia de las cosas fuera de mí se ve sustentada por la consolidación del método que, a su vez, se apoya en la existencia y bondad de Dios. Así, puedo estar seguro de que hay tales cosas porque Dios no me ha dado un medio para corregir el juicio de su existencia o inexistencia como si lo ha dado para corregir los errores que acaecen dentro de la propia experiencia.

confusión de las dimensiones. El poder que busca el estoicismo es un dominio de la individualidad en contraste con lo que el individuo puede desear del mundo sin tener las posibilidades de satisfacer tal deseo. En el filósofo francés, el poder es el conocimiento y, más fundamentalmente, el punto centralizante de la conciencia. Lo que se puede pensar y se lo hace clara y distintamente en el solo instante del pensamiento, está en el poder del Yo. El pensar puede atender sólo una relación a la vez mientras las otras se oscurecen por la falibilidad de la memoria y, sobre todo, por la inconsciencia de la misma. La memoria evoca en la conciencia lo pensado con antelación y, al hacerlo, guarda en su opaco tonel lo que en aquel momento era consciente, dejándole mezclado e indistinto con todo lo que se haya en él.

Así, el pensar elige lo que está en su poder, el mínimo conocimiento de la existencia de las sustancias, y se repliega en sí mismo. No puede ser Dios, pues el pensar es finito, ni es extenso por su propia definición. No hay conciencia de lo extenso, porque el pensar no lo es, y todo aquello que podría saberse de la extensión no sólo podría ser falso, sino que está fuera del alcance de la conciencia. Da marcha atrás el pensamiento que, de pronto, quiso invadir fuera de las fronteras de sí mismo. Sólo el método que ha ganado puede lanzar una mirada más allá de sí; pero el método mismo no permitirá de nuevo una salida de las tierras del pensar y la conciencia.

Desde el principio de sus reflexiones, Descartes pone en la libertad a la fuente del error, y justo esta libertad muestra el síntoma del que se ha hablado de la distancia. Es ésta la facultad más perfecta del alma por ser la más extensa, dice el francés.<sup>260</sup> Abarca toda posible disyuntiva y la posibilidad de la elección en ésta; es casi divina. Pero la libertad siempre se desborda; su inconmensurable amplitud la lleva a decisiones más allá de la

---

<sup>260</sup> Cf. *Ibid.* p.306.

comprensión de la razón; por ella el espíritu es un vagabundo y sus elecciones son las más de las veces fruto de la ignorancia y ocasión de yerros. El método es, de hecho, un camino para la libertad. Es una serie de imperativos que ésta ha de seguir para evitar el error. Lo que hay que ordenar no es a lo que ordena -al pensar- sino a lo que, dentro del pensar, desordena: el libre arbitrio. Es un interesante que, como se ha visto, aquello que pertenece tan íntimamente al pensar sea ocasión de sus más profundas querellas.

El pensar que ha elegido escindirse de lo otro por el poder, es aquel de la fábula del sujeto. Sólo con un Yo extramundano y *abstracto* -abstracto en el sentido de que no es ningún yo particular o individuo-, la libertad puede replegarse y ser absoluta como se ha planteado. Sólo, igualmente, dentro de la fábula de la separación, el querer de la libertad se puede identificar con el método y ser tan radicalmente amoral.

El problema del poder ha tenido que remitirnos ahí donde la libertad parece efectiva, más allá de la mundanidad del individuo con la que se habrá de lidiar investido por la moral provisional. Cualquier otra forma de libertad y poder, hasta ahora, no ha podido escindirse de la determinación y la desapropiación. En la libertad como voluntad o el “hacer lo que se quiere” no hay poder ni apropiación. En esta última, aquello que se puede no es aquello que se encuentra en potencia, pues una potencia con poder sobre sí sería ya siempre acto de su potencia –remitiendo a la explicación de la potencia de Aristóteles. La potencia no puede nada sobre sí porque la efectividad de su potencialidad está fuera de sí. Solamente aquello que se encuentra en la conciencia y es cartesianamente claro y distinto es aquello sobre lo que hay poder: el poder es la claridad de la conciencia.

Pero esta fórmula que enmarca al poder-espontaneidad de la síntesis del pensamiento es muy similar a la libertad-indiferencia que el propio Descartes desdeña. De considerar a la libertad como espontaneidad únicamente, la indiferencia, como esencia de la

misma, sería su sola ley –o negación de toda ley o razón del su manifestarse. Sin embargo, el auto-ponerse espontáneo de la conciencia es la única posibilidad que el propio método cartesiano ha dejado para la libertad. De manera que el poder-espontaneidad de la síntesis es *forzada* a auto-ponerse al mismo tiempo que lo hace indiferentemente por su carácter de pro-puesta absoluta. Sin otra posibilidad que el Yo –puesto que ni siquiera la nada es posible-, su libertad es, a la vez, necesaria y espontánea-indiferente. Toda otra libertad señalada por Descartes es fruto de la concepción de ésta como racionalidad. Es decir, tomar como directriz de la electividad al criterio de claridad y distinción, y que es libre-espontánea solamente en el *cogito*; más allá de éste, la espontaneidad –y con ésta también la libertad- se agota cargada por las razones que llevan a elegir. En contraste, actuar, sintetizar, manifestar un algo sin una razón clara y distinta para hacerlo es indiferencia, la cual tampoco deja cabida a la libertad. Se puede apreciar que la libertad absoluta del *cogito* y el método cartesiano no dejan más posibilidad que el *cogito* mismo, aun después de haber intentado transgredir las barreras de la certeza.

Por otra parte, el pensamiento se resiste a la indiferencia; si algo viniera de la nada, decía Lucrecio, cualquier cosa engendraría a cualquier otra sin ley alguna, y todo carecería de semilla.<sup>261</sup> La negativa, la imposibilidad del pensar para con la indiferencia es la falta de simiente, de fundamento; como si detrás de la libertad hubiera una existencia sin esencia. Sin embargo, como se ha visto, la indiferencia es la primera respuesta a la libertad cuando se le problematiza. La renuencia a esta primera respuesta tiene motivos distintos a aquellos que se pueden inteligir a partir de lo propio del suelo hiperfirme de la fábula del sujeto ontológicamente distante.

Es notorio que la única forma de libertad que podría llamarse ontológicamente

---

<sup>261</sup> Lucrecio. *De la naturaleza de las cosas*. p.10.

fuerte, aquella que habría de surgir de lo absoluto y de la indiferencia, ni Descartes ni filósofo moderno alguno la predicán de Dios, del sujeto o del individuo. El absoluto es concebible aunque distante del hombre *real*, pero la indiferencia no es ni siquiera concebible.<sup>262</sup> Mas no por ello se renuncia a la libertad, o a justificarla, a presentarla como real. *Horror Vacui*, nos presentan los sistemas, que por su propia construcción son un lleno de sentido. Ni aún la libertad como “principio de todas las cosas” –similar a lo que sucede en el sistema de Schelling que no será abordado-, admite una carencia de sentido tan radical como la completa indiferencia. Nunca entendemos por libertad la plena indiferencia, aunque un acercamiento previo invite a hacerlo. Ciertamente, como propone Heidegger, la libertad parece sí implicar un indeterminado, pero desde la perspectiva de un ente determinado como lo es el ser que se llama libre, nosotros mismos. Es decir, si hay indiferencia en la libertad, solamente lo es parcialmente, lo que implica que no lo es en absoluto.

Interesante al respecto es, en contraste, que diversas posturas deterministas son tales por partir de un concepto de libertad completamente indeterminado. La razón por la cual niega, v.g. Schopenhauer, la existencia de la libertad en la individualidad, es porque el principio de razón, manifiesto en los motivos de la acción y los deseos, es lo que lleva a cabo la acción y no la libertad. El determinismo niega la libertad porque parte de un concepto de aquella como *liberum arbitrium indifferentiae*. Haciendo imposible a la libertad en tales sistemas. Poco se puede hacer con esta libertad sea como indiferencia o como “fatalidad”.<sup>263</sup> Y con el “hacer” nos referimos a la práctica. La apertura *metafísica* de la libertad –considerarle como absoluta y espontánea-, así como su negación rotunda dejan,

---

<sup>262</sup> Ontológicamente fuerte quiere decir ausencia de fundamento, incluyendo en esta ausencia al fundamento en razones, la indiferencia.

<sup>263</sup> “Fatalmente” como referencia al determinismo antes mencionado.

como otros filósofos aquí tomados en cuenta lo han señalado, en desamparo a la acción.

Las tres formas de libertad hasta ahora descritas en Descartes se les ha tomado como tales porque cumplen con los predicados que, de manera general, definen a la libertad. Entre ellas no hay tanto diferencias sino un desarrollo en el que la una desemboca en la otra según el andar del método cartesiano. En conjunto, se les puede denominar “libertad absoluta”. Sin embargo, hay una radical discontinuidad de ésta para con la cuarta forma de libertad, aquella de la acción *real*. Descartes jamás desdeña esta forma de libertad. Se encuentra, de hecho, dentro de sus más acuciantes objetivos el poder dar cuenta de la libertad en las acciones y posibilitar una ciencia de la práctica. Tal es un paso al que el método nunca llega ni puede hacerlo. La libertad absoluta hereda la distancia ontológica; excluye de sus consideraciones a la individualidad, relegada ésta última al principio de razón suficiente. Esta libertad sólo puede ser propia de una cosa con las características con que Descartes consolida al sujeto, y en modo alguno propia para un individuo. La libertad absoluta es algo de lo que la libertad también ha de ser liberada.

### ***Spinoza: Libertad como consciencia de mis deseos.***

La negación de la libertad antes mencionada no es simple, al menos para Spinoza. Bien conocida es su concepción determinista que deja la libertad en el mero desconocimiento de las causas. Pero la perspectiva de su filosofía se abre al considerarla desde el punto de vista de la *expresión*. En las *Cartas del mal*, Spinoza expone su famoso ejemplo de la piedra lanzada que, de adquirir consciencia, pensaría que vuela por su propia voluntad- (libertad). En este ejemplo se encuentra en juego una concepción distinta de libertad. Cuando Spinoza defiende, por sobre todas las cosas, la libertad de pensar, se

refiere a ésta en relación con la conciencia. Parece *no importar* si la piedra es arrojada y determinada en su hacer en tanto *se sepa* libre. Pero este *saberse* dista mucho de ser un principio meramente epistemológico del ser libre. Es decir, la identidad *metafórica* no se da entre conocer y libertad, sino entre libertad y conciencia, como se señaló en Descartes. Sin embargo, la idea de libertad en Spinoza no es el residuo de una conciencia aislada que, por ello mismo, resulta libre-absoluta. Esta última posibilidad sería inconcebible para el holandés. No sucede así con la conciencia y aquello que hace a la conciencia entendido como poder. Lo que en Descartes empoderaba al sujeto, la espontaneidad de la síntesis, para Spinoza al referirse a las cosas creadas no es más que un prejuicio innato.

(...) la piedra, mientras continúa moviéndose, piensa y sabe que se esfuerza en todo lo posible por continuar moviéndose. Por cierto, esa piedra, que sólo tiene conciencia de su esfuerzo, y no es indiferente, creerá que es completamente libre y que persevera en su movimiento por ninguna otra causa sino porque quiere; y esta es la famosa libertad humana, que todos se jactan en tener y que sólo consiste en esto: que los hombres tiene conciencia de sus deseos, pero ignoran las causas que los determinan.<sup>264</sup>

La libertad en sentido fuerte<sup>265</sup> en Spinoza es de carácter primordialmente negativo. Pero esta “famosa” libertad humana, la libertad vivida y *sentida* no es más que la conciencia de los deseos. Si el *yo* individual fuera una nada, no habría más que la necesidad divina; si el *yo* es expresión, la libertad parte, justamente, de la conciencia de los deseos. Algo que no puede ser un simple “prejuicio”, como, sin embargo, lo señala el propio Spinoza; menos aun cuando se le añade el carácter de innato.

---

<sup>264</sup> Spinoza, B. *Cartas del Mal*. p.211.

<sup>265</sup> Lo “fuerte” hace referencia a la postura determinista que más frecuentemente se señala en Spinoza. “Fuerte” porque se trata de la libertad pensada desde la unidad de las cosas en Dios, y no de las cosas como *expresión* de Dios.

“Prejuicio” se puede entender como un error, una sentencia sin justificación adecuada, o ambas al mismo tiempo. Pero el carácter de innato nos lleva a la *sustancialización* del prejuicio mismo.<sup>266</sup> El *prejuicio* no es sino una manera más de señalar la diferencia entre aquello que Dios es, y aquello que es la expresión de Dios; prejuicio-error desde la específica perspectiva del *olvido del yo*. Pero la “conciencia de *mis* deseos” es aquello que se señaló en el capítulo anterior como el *yo* del individuo, el *yo quiero*, cuya libertad radica en la inconsciencia de la causa de los propios deseos. Así, de tomar esta última como la forma *real* de libertad allende la concepción de la misma como libertad absoluta o en sentido fuerte<sup>267</sup>, y al *yo* individual esencialmente como “aquello que *quiero*<sup>268</sup>”, la libertad es un *yo quiero* (la conciencia de *mis* deseos) que ignora su propio fundamento (por qué *quiero*).

Sin embargo, ser consciente de *mis* deseos no es conocerlos sino, justamente, deseárselos. La conciencia es una forma de poder o, como se planteó en Descartes, un mantener la presencia de un algo clara y distintamente. Un poder que no necesariamente posibilita modificar el objeto o iniciar una cadena causal, ni es un aprehender cognoscitivamente, sino que radica en el con-centrar al *yo quiero* en ese objeto o, más precisamente, en ese deseo. El *yo quiero* nunca es una sustancia firme a la manera del *cogito*. La intencionalidad del querer le arroja fuera de un sustrato permanente que pudiese

---

<sup>266</sup> Spinoza usa el término “innato” en un sentido vago. Más adelante menciona que “no se puede librar de él tan fácilmente” (*Idem*), haciendo de lo innato una simple idea profundamente arraigada, por decirlo así. Sin embargo, como se explicará, el *innatismo* del prejuicio es determinante para entender la libertad individual o *real*, de manera que se toma de pretexto esta pequeña vaguedad de Spinoza.

<sup>267</sup> Expresándolo brevemente, la libertad de Spinoza es el carácter que algo tiene de existir por la sola necesidad de su naturaleza. *Ibid.* p.210, y *Ética*, Def. VII.

<sup>268</sup> Al hacer la diferencia entre el Yo del sujeto distante, y el *yo* individual, en donde las cursivas empleadas cuando éstos se mencionan denotan ese doble sentidos, de la misma manera en que lo hacen con varios otros términos, no se toma en cuenta que ese *yo* individual que mucho se ha insistido en determinarlo como tal, puede ser también el *yo* del que escribe. La primera persona es, en este sentido, crucial, aunque se trate de un *yo* que es accidentalmente abstracto. Es decir, manteniendo su carácter de individuo entendido bajo el concepto de realidad que se va aquí formulando, no se refiere directamente al que escribe, aunque en *realidad* sí lo haga.

estar detrás del *yo quiero*. Con el *olvido del yo* de Spinoza la libertad es una mera palabra. Nada en la naturaleza es ni puede ser libre; los predicados de autosustento y espontaneidad que la forma de la libertad absoluta supone, presentan dificultades para predicarlas incluso de Dios. Mas como expresión de Dios, la libertad muestra un rostro distinto que, sin dejar de poder llamarse libertad, prescinde de los atributos de la libertad absoluta. Y en este sentido la *mónada* permite comprenderla mejor que la *expresión* de Spinoza.

### ***Leibniz. La mónada sobre la monadología.***

En la filosofía de Leibniz, el mundo no es sino acción y perspectiva de las mónadas, y materia con aquellas armonizada.<sup>269</sup> Estando en éste las acciones y la materia con aquellas ligada desde siempre determinadas, la idea de libertad en los espíritus se desdibuja. Leibniz, por la necesidad de un agente espontáneo que ponga la moral del mundo en movimiento,

---

<sup>269</sup> Los personajes que emplea Leibniz en varios de sus escritos, hechos a la manera del diálogo, son igualmente sintomáticos en referencia a lo que se ha explicado acerca del síntoma. Teófilo es el portador del punto de vista supra-metafísico, si así se me permite llamarlo. Es decir, de aquello que quizás pueda nombrarse como la perspectiva divina con la tesis de la armonía preestablecida y la teleología del universo. Es, asimismo, la perspectiva de la *Teodisea* que es un reandar el camino de Dios en la creación del mundo. Una odisea propiamente humana y filosófica, pero que se rebasa a sí misma en tanto que filosófica y metafísica. Si tomamos en cuenta a la postura del idealismo absoluto de la mónada cerrada como la mirada del filósofo, se trata propiamente de una metafísica, que se desengaña del fantasma de la percepción, que declara que, de haber materia, ésta jamás será penetrada por el espíritu como dos reinos cabalmente inconmensurables. Mas por el concurso de la armonía, de la necesidad moral del mundo y del bien y, en fin, por la existencia de las pasiones, es que la metafísica ha de elevarse más allá de sus linderos, destejer en lo posible la mente divina. Una metafísica que sale de sí, un misticismo que desdeña la revelación y reasume la racionalidad dentro de la mera fe.

Pretender compartir, aunque sea parcialmente, la visión divina del mundo, esto es, rebasar la metafísica, es un imperativo de esta misma en la medida en que, como sucede en Descartes, el filosofar pone como fundamento de su actividad el bien y la virtud en la vida. Para Leibniz “la moral es el asunto más grande a estudiar por lo hombres en general”. Las posturas que buscan encontrar los cimientos de la filosofía leibniziana, básicamente dividiéndose entre la dinámica y la lógica sólo toman en cuenta, podría decirse, la causa eficiente de su sistema y no, como este mismo sistema analiza al mundo, según las causas finales. No sólo Dios, sino también el filósofo tienen en mira al bien y a la virtud en última instancia. Es el principio de la experiencia el que impera en la *Teodisea* y en la filosofía de Leibniz, el de hacer un uso correcto de ella; un principio, igualmente, no eficiente como aquellos otros bien conocidos del filósofo de Leipzig, sino uno final. Y es con este fin que el estudio de la posibilidad del mal y la necesidad de la libertad se tornan de primer orden para la filosofía, y que son el punto central a tratar en la *Teodisea*.

busca con gran ímpetu la restauración de la libertad dentro de su sistema. La necesidad, dice, que gobierna en las acciones de las mónadas no es realmente necesaria. Esa noción sólo se puede con propiedad adscribir a las consecuencias matemáticas y geométricas. Sólo los principios y lo derivado de los principios, como la matemática, pueden estrictamente denominarse como metafísicamente necesarios. Las acciones, tanto las leyes de la naturaleza como las decisiones de los espíritus son sólo hipotéticamente necesarias; es decir, el mundo, el mejor de todos así como el hacer de los espíritus, no tienen una existencia que goce de una necesidad metafísica. Son sólo ciertas posibilidades entre una infinidad a las que Dios ha dado el ser por ser las mejores para la voluntad divina. Sin embargo, lo que en Dios es sólo hipotética o moralmente necesario, en las criaturas deviene igualmente inmodificable. Esta respuesta de Leibniz no deja de ser en los individuos igualmente determinista.

No podemos decidir querer lo que queremos o el querer se abismaría en el infinito. Leibniz propone que la mónada contiene al infinito, mas el punto de atención es sólo uno, prefigurado por la historia y porvenir del espíritu. Asimismo, retomando lo señalado en el capítulo anterior, la pasión determina o acapara la atención-consciencia. No es posible desteñir o desaparecer un querer, pero se le puede destejer. La razón, la posibilidad de encaminarse bidireccionalmente en la cadena de causas es el medio para ello. Desde muy antaño en la filosofía es la facultad racional la que ha de romper con el imperio de las pasiones, y Leibniz no es la excepción.<sup>270</sup>

La pasión, se decía, es la suma inconsciente del infinito y el intelecto finito jamás podría descifrarle cabalmente, pero bien puede desviarla.<sup>271</sup> La única libertad que no

---

<sup>270</sup> Se trata esta última de una de las más importantes concepciones de libertad de la modernidad, que también se puede calificar de negativa y se dirige —a diferencia de la libertad absoluta considerada en Descartes— particularmente a las inclinaciones. Aquella se analizará más puntualmente con Kant.

<sup>271</sup> Leibniz, *Opera*. p. 596.

encuentra una frontera infranqueable en el determinismo en Leibniz es aquella en donde la razón intenta penetrar en las causas, en el plan divino y encontrar que aquello que en la acción no puede cambiar, es bueno y amarle. Toda acción fruto de una decisión de los espíritus es parte *sine qua non* del mejor mundo, pero la acción, dice Leibniz, no es innata al espíritu<sup>272</sup> aunque, por decirlo así, sea innata al mundo. La representación, se decía, es tanto la idea centrada como el infinito inconsciente que la acompaña como pasión e inclinación. Lo predestinado son las acciones en el mundo, no así *mis* representaciones, aunque normalmente se conjuguen entrambas. No hay libertad en un sentido estricto en la acción sino en una especie de estoica aceptación que conduce al amor al mundo y a Dios.

Originariamente, o al menos en Dios, voluntad y razón son distintas aunque conviven en la perfecta unidad divina. El odio a las cosas como han sido dispuestas por Dios, dice Leibniz en *La Profesión del Filósofo*<sup>273</sup>, es un dolor sin salida, una condena; por más terrible que sea el sino que lo preestablecido pueda acarrear a un individuo, siempre es posible voltear la mirada fuera de sí y hacia el orden universal para considerarle como idóneo y amarle, es decir, deleitarse con su existencia y gozar de la felicidad de Dios en medio de la tormenta individual. El claroscuro del apasionamiento por sí mismo sería incapaz de llevar a cabo esta modificación de las dimensiones. Sólo la razón, y su constante indagar en las causas como su más íntima tarea, podría hacerlo. Es la diferencia que Leibniz menciona entre desear algo porque es agradable a desearle porque es justo.<sup>274</sup>

La libertad en Leibniz se retrae hacia la interioridad y hacia la perspectiva. Es decir, ser libre es amar lo bueno, el mejor de los mundos; es centrar la atención en una actividad pasional del espíritu, no en una idea y no en una acción. La necesidad hipotética de la que el

---

<sup>272</sup> *Ibid.* p. 287.

<sup>273</sup> Leibniz, *Monadología y otros.* p.210.

<sup>274</sup> *Ibid.* p.550.

alemán del barroco habla se refiere a ese carácter, a ese manifestar (o padecer) una pasión en lugar de otra con el importante añadido del trabajo de la razón. Sin embargo, en el caso de Leibniz la racionalidad se reduce al principio de razón teleologizado hacia el bien supremo que es el mejor de los mundos; radica en voltear la mirada, en cambiar la perspectiva; en fin, en olvidar una vez más al individuo por un bien más alto, el más alto de todos. Pero la libertad es también definida por la pasión, por *una* pasión, amor u odio a lo creado.

Leibniz, en suma, también construye un sistema en el que la libertad para la acción parece no tener cabida. Al menos considerando a ésta como libertad absoluta. Es notorio que la fuerza del fundamento metafísico, comúnmente centrado en la divinidad, arrebatada la posibilidad de la libertad; pero también lo es, que el concepto de libertad absoluta es aquel que las filosofías analizadas han tratado de salvar para la acción, lográndolo sólo indirectamente a partir del sacrificio de la individualidad. Ciertamente el centro en el sistema leibniziano es la mónada, con lo que el centro se diversifica y se pone en todos lados. Pero esta descentralización parece no alcanzar a la libertad, que es una sola para cualquier punto de vista y es la dirección hacia el gran centro: Dios y el mejor de los mundos.

Sin embargo, ha sido igualmente visible que de entre los *residuos* dejados a la individualidad con respecto a la libertad, hay también en Leibniz una manera distinta de comprender a la libertad y que se aleja de los predicados del absoluto. Desde la mónada no subsumida o abstraída de la monadología<sup>275</sup>, sin la tendencia moral a apagar a la individualidad con la mirada puesta en el mejor de los mundos, la libertad es el impulso, la fuerza interna de la mónada que de una incommensurable suma de estados y percepciones - que el *yo* no realiza, sino se la hace inconscientemente-, pone como centro y punto de

---

<sup>275</sup> “La monadología por sobre la mónada” es una expresión que emplea Deleuze para señalar la construcción de un mundo bello y armónico a partir del dolor y el mal de algunos individuos. Ello se abordará mejor en el siguiente apartado.

atención de la conciencia a una pasión; no ésta o aquella pasión, como propone Leibniz acerca del amor o el odio hacia lo creado –que implicaría un arreglo específico del mundo y a la misma Teodicea-, sino el hecho mismo de apasionarse que es acción y pasión al mismo tiempo.<sup>276</sup>

Definida por segunda vez la libertad desde el punto de vista del *yo quiero* –y no así como libertad absoluta- a partir de la pasión, sin duda se desdibujan sus trazos originales o, más precisamente, sus predicados tradicionales con que se entiende -y que la hacían absoluta y radicalmente lejana-, pero adquiere una figura más *real* de la libertad vivida ante la libertad pensada.

### ***Kant y la pasión pura.***

En muchos sentidos, Kant resume las perspectivas de la libertad hasta aquí tratadas. En el capítulo anterior se había abordado la identidad entre voluntad y libertad que aparecía en algunos escritos kantianos. Esta misma identidad se ha tratado ya más arriba bajo la forma del “hacer lo que se quiere”. Sin embargo, en Kant guarda un sentido muy distinto, e incluso contrario de manera que querer y voluntad se escinden.

Se puede observar que Kant emplea, a veces indistintamente en la *Crítica de la Razón Práctica*, la palabra voluntad para referirse a la libertad y para señalar a los deseos. Pero este sólo hecho podría ser tildado como una usanza terminológica de la Ilustración que entiende a la libertad como *libertad de la voluntad*<sup>277</sup>, y no necesariamente como un síntoma de la distancia, si Kant no se dirigiera, en su deducción, hacia esta misma identidad en un

---

<sup>276</sup> Véase para esto la anterior sección sobre Leibniz.

<sup>277</sup> De hecho, esta sección tratara de encontrar el fondo de esta percepción de identidad que pareciera trivial por la sola frecuencia de su usanza.

orden distinto. Nada más alejado a la libertad kantiana que el “hacer lo que quiero”. De hecho, el querer como inclinación es la heteronomía de la razón señalado como el principio de felicidad o de amor propio. La pureza de la razón exige para la acción un aplanamiento de la pasión, que no precisamente es su completa anulación. Es decir, en el *yo quiero*, lo que embota la practicidad de la razón no es precisamente el *quiero*, sino el *yo*.

Es medianamente clara la operación kantiana para alcanzar a la razón pura práctica. Todo objeto o acción placenteras implican la experiencia del mundo y la constatación *a posteriori* de que, efectivamente, procuran éstas placer o dolor. Pero la razón práctica no se guía primordialmente por la pureza de lo *a priori*, sino por una pureza que es la abstracción de la individualidad, del *yo* del *quiero*. La forma de la ley moral como libertad, es pensada como la acción fuera de la causalidad; y muy señaladamente fuera de la causalidad de los impulsos. Ello queda claro considerando que la acción buena en nada depende de los objetos de la experiencia, es decir, de esta o aquella cosa o acción, sino que en cualquier situación y con cualquier poder de ser inicio de la cadena causal, se puede o no hacer lo que se debe.<sup>278</sup> Así, la libertad no es “poder hacer lo que sea”, sino seguir al deber y no a la inclinación.

Pero el deber, el imperativo categórico, es mera forma vacía de contenido, indica específicamente el determinar a la acción a partir del vacío de inclinación. Antes y más importante que la acción “*como si* fuera una ley de la naturaleza”, el imperativo se consolida

---

<sup>278</sup> Cf. *KPV*. p.38. Dice, “Cumplir el mandato categórico está en poder de todos, cumplir con el de felicidad es raramente asequible, depende de las fuerzas por realizar lo deseado”. Considerando al imperativo, como se lo ha hecho, como idéntico o, al menos, codependiente con la libertad, parecería un despropósito plantear que cumplir el imperativo “se encuentra en poder de todos”, en la medida en que haya de apelarse al infinito para dotarle de posibilidad hipotética (se emplea aquí la palabra hipotético en el sentido en que lo hace Leibniz y como se ha explicado más arriba). Como puede apreciarse, hay en esta perspectiva dos formas de tomar al imperativo, como máxima general y particular; de toda acción posible o de esta o aquella acción. Ello conduce a la dificultad de aceptar al “ser libre” como característica constitutiva del ser racional sin más, y por otro lado, como el “ser libre” *a veces*, quizás propio de aquel ser racional pero finito, en donde la finitud indica, más que cualquier otra limitante, a la inclinación; aquello que hace, justamente, que el imperativo no sea ley.

al indicar una acción sin inclinación. La causalidad, se decía, de la cual es libre la libertad no es cualquier causalidad, sino específicamente aquella de la inclinación; con lo que la ley moral nada *ofrece* como motivo de la acción. Es decir, el contenido de una máxima meramente empírica es, no la materia en tanto que experiencia, sino el amor propio o, más precisamente, éste o aquel impulso. Sin este contenido, la ley moral pierde su relación con la voluntad.

Como se ha reiterado que menciona Kant, el imperativo es tal porque su mandato no necesariamente se cumple. A diferencia de la razón especulativa, el punto de referencia de la práctica es la acción *real*. Es decir, Kant toma en cuenta de inicio, aunque no apriorísticamente, que la práctica se encuentra supeditada a la inclinación; aquella es, en la razón práctica, la definición o el sentido del carácter de “finito” del ser racional. Como mera forma legisladora, esto es, como ley de toda acción posible, la razón pura misma no la ha fraguado. El principio de la práctica es un imperativo porque ha tomado en cuenta al impulso. En resumen, la ley moral y, con ella, la libertad, sólo tienen sentido si se toma en cuenta –que no de forma ni *a-priori* ni *a-posteriori*, sino con una especie de medianía<sup>279</sup>- al impulso y a la individualidad con aquel identificada.

La voluntad, que es tomada en un primer momento como la causalidad propia del impulso, es entendida después como idéntica a la libertad en su sentido de la razón práctica. Son dos sentidos que emplea Kant aparentemente contrarios de la palabra “voluntad”, pero que muestran más bien el síntoma de la separación. Pues esta operación que vacía a la máxima de manera que muestre el imperativo general de la razón pura práctica, hereda en la

---

<sup>279</sup> Resulta claro que el camino de la razón pura, el apriorismo, no es la perspectiva a partir de la cual se inserta el impulso en la razón práctica. Baste para ello recordar que es el vacío de impulso aquello que da la forma a la ley moral. Sin embargo, su inclusión *a-posteriori* resultaría en una mera psicología empírica. Se busca diferenciarse de la investigación trascendental y la empírica de aquella tercer perspectiva que parece incluirse de manera accidental sin ser intrascendente.

voluntad-libertad la necesidad de la voluntad-impulso, aunque se trate de un impulso vacío.<sup>280</sup>

La práctica, se mencionaba en el capítulo anterior, incluso en Kant es un territorio de mestizaje. Y la *mezcla*, el síntoma de esa mezcla es la necesidad de dar a la libertad voluntad pues, en síntesis, el vacío de la ley moral no *inclina* a la acción. Es evidente que es justo la independencia de la causalidad de la inclinación lo que hace de la ley moral libre y buena. Sin embargo, por la misma razón planteada, resulta sintomático que sí haya impulsos puros, o al menos una pasión pura –el respeto a la ley- necesaria para que la ley moral y la libertad ganen sentido; pasión que es pura porque prescinde del amor propio sin dejar de *inclinarse*.

Este sentido se pierde si el sujeto de la práctica no fuese más que tal, el sujeto racional, el mero Yo universal del conocimiento. Empero, en la práctica se muestra, incluso en el purismo apriorista, como necesitada de un impulso –una inclinación independiente del amor propio-, y el sentido de la práctica es aquel impulso vacío de *mí*. Es así que se introduce necesariamente al respeto, pasión que asegura, para Kant, conservar la pureza en donde no cabe o se diluye el amor propio; cosa que no estrictamente sucede con el vacío o ausencia de todo impulso.

No toda experiencia es tomada en cuenta para señalar la *a-prioricidad* de la ley moral. Particularmente es aquella del placer y el dolor, que desemboca en el amor propio. Además, para la acción, es esta la experiencia que importa vaciar. Por ello, no necesariamente vacía a la pasión de todo su contenido. Simplemente habrá que señalar una pasión que no se encuentre mezclada con placer-felicidad o dolor-tristeza; esto es, ajena al amor propio. Con igual o mayor eficacia esta perspectiva de la *a-prioricidad* práctica de la

---

<sup>280</sup> Cf. *KRV*. p. 59.

pasión pura escinde a los objetos del deseo que haciéndolo con el solo apriorismo; es decir, escindiendo o abstrayendo a la acción de la felicidad, se lo hace también de los objetos del deseo.<sup>281</sup>

El respeto, que es “algo así como” un móvil, es la respuesta no solamente a la pureza de inclinaciones-amor propio, sino a la finitud misma del ser que está “entre dos mundos”.<sup>282</sup> El ser racional pero finito, se decía, requiere de un imperativo, de la forma de una ley pero sin la necesidad que posee una ley de la naturaleza, porque es finito, porque no necesariamente cumple el imperativo. Sin “algo así como” una inclinación, esto es, el sentimiento moral, la razón práctica en nada podría para contrarrestar a la facticidad del deseo y del amor propio. El mismo Kant, tal vez incluso sin haberlo considerado intencionalmente –cuestión que, como se ha señalado, es uno de los síntomas de la distancia ontológica-, supone la exigencia de un móvil para la razón en la acción que, a pesar suyo, parece no ser patria de la razón por sí misma, y que carece de sustento sin una alianza con la voluntad entendida ésta como inclinación.

Teóricamente sería posible una racionalidad abstracta cuya legislación universal no fuese un imperativo sino una ley, de manera que la inclinación o el *como si* de una inclinación no fuese un requerimiento para la acción. Sin embargo, lo que indica el imperativo a través de la insistencia en la finitud del ser racional, es que la práctica es mezcla, y en la práctica la inclinación es imprescindible.

Sin embargo, una vez más, el respeto a la ley -un sentimiento que es propiamente sublime-, es tendencia cuyo derrotero es negar a la tendencia, al sentimiento-inclinación-

---

<sup>281</sup> Podría incluso afirmarse que la *a-prioricidad* como independencia de toda experiencia y aquella independiente de toda inclinación -una especie de apatía subjetiva-, coinciden en el *a-priori* práctico. Sin embargo, su sentido es muy distinto, la dirección que cada una de ellas tiene es desemejante, cada una de estas perspectivas del *a-priori* señala la diferencia entre la razón especulativa y la razón práctica que, en Kant, se abordó en el capítulo anterior.

<sup>282</sup> Cf. *KPF*. p.103.

individualidad-vida. Con este conglomerado de sustantivos se despliega aquello que en el primer capítulo se llamó el *yo quiero*; el individuo contrastado con el sujeto; esto es, contrastado con el respeto-voluntad-libertad-ley moral. En efecto, la libertad kantiana, antes de ser una idea directriz de la razón, se la identifica con el respeto a la ley, con una voluntad pura. De manera que desde esa razón pura práctica que evoca y requiere de la individualidad, se puede decir que la libertad es la pasión pura.

Una pasión que es lejana al amor propio, vacía de amor propio, que tiene como fundamento la negación de la vida misma y del individuo de esa vida. Aquella –la vida– pierde valor, por eso el respeto a la ley es sublime; es la derrota de la individualidad en pos de la universalidad en las acciones. Es así que se escinde, por primera vez, a la pasión de la individualidad por mor de una especie de “pasión universal”. Sin embargo, esta pasión lleva tras de sí una estela que indica la resistencia a olvidar la individualidad. El “contento de sí” (*Selbstzufriedenheit*) o felicidad de sí mismo no es solamente el “amor propio” o principio de felicidad dado por el goce (*Genuss*), sino por la ausencia de la tendencia al goce, la conciencia de no necesitar nada.<sup>283</sup>

Del deseo o la inclinación, Kant señala su ser absurdos. El deseo es una tendencia a acabar con el deseo, las inclinaciones “crecen con su favorecimiento y dejan tras de sí un vacío mayor al que se pensaba llenar”.<sup>284</sup> La inclinación inclina a satisfacer aquello que la pone en marcha, con lo que se nulifica en tanto que *esta* inclinación. Esencialmente la inclinación es un “deseo de librarse”<sup>285</sup> de la inclinación misma. Esta es, justamente, la forma “abstracta” o pura de la inclinación; liberarse de la tendencia, no de ésta o aquella tendencia de la voluntad-pasión. Pero el deseo de librarse de la inclinación es el respeto a la

---

<sup>283</sup> Cf. *KPV*, p.135.

<sup>284</sup> *KPV*, p.141.

<sup>285</sup> *Ibidem*.

ley; esto es, la pasión pura y la libertad.<sup>286</sup>

Sin embargo, en tanto que pasión, es *mía*. No es meramente abstracta o ideal, sino sentida; es *mi* sentimiento de lo sublime. Aunque ésta pregona la minimización casi extrema del *yo quiero*. Por supuesto que puede haber un *querer que no quiera querer*. De hecho, esa es la “conciencia de la ley moral” de la que Kant habla, aquella de voz clara y omnipresente en las acciones, cuyas raíces penetran hasta el fondo del *yo quiero*. Y, como sucede en lo sublime y en la abnegación, no es muy distante a la anulación del individuo que se define como el *yo quiero* que, sin embargo, esta reducción o tendencia a reducción es propia de su misma definición. Por ello tiene el “mismo efecto” como móvil de la acción que el amor propio, por ello puede fungir como acicate de la práctica. Desde este punto de vista -la perspectiva que hemos llamado *real*-, la libertad kantiana se asemeja fuertemente a la máxima de la ética estoica en la autarquía. Sin embargo, a diferencia de esta última, la libertad-pasión pura de Kant no es la negación de los deseos, sino el deseo de la ausencia de deseos; es decir, es una libertad positiva y cuya positividad nada tiene que ver con la absoluta espontaneidad o la idea directriz de la razón que se plantearon arriba, sino en la comprensión de la libertad como una pasión –o como el *sentimiento* de la libertad del que se habló al inicio de este capítulo.<sup>287</sup> Comprensión que, a su vez, desenmascara la confusión entre libertad y su contrapartida en la necesidad, muy propia de la filosofía moderna.

El estoicismo es la fuente de la que la idea *real* de la libertad nace. Llámese *real*, como ya se ha expresado, a la perspectiva en la que el *yo quiero* de la individualidad guarda

---

<sup>286</sup> Es de notarse, por su posible confusión mutua, que la pasión pura y la Voluntad en el sentido en que la entiende Schopenhauer guardan la radical diferencia de que la *forma* de la pasión es la anulación de la pasión, mientras que la Voluntad como *querer sin más* no tiene ese límite o derrotero; no tiene ninguno en absoluto. Es la antítesis de la pasión pura.

<sup>287</sup> Esta aseveración preparatoria para el problema general de la pasión deja multitud de problemas tanto dentro del propio sistema kantiano como fuera de él. Algunos de ellos, como aquella vieja división entre sentimiento y razón que parece de pronto esfumarse sin justificación suficiente, serán atendidos en otro momento. Algunos otros, habrá que decirlo, se tratarán en investigaciones postreras.

un punto central o, más precisamente, en donde el *yo quiero*, como centro, abre la perspectiva. En ésta, la pasión pura -que hemos derivado de la propuesta kantiana<sup>288</sup>- y la postura estoica solamente tienen una diferencia de grado y no de fondo; como en contraste sí lo tiene ésta última con respecto a la filosofía trascendental; sobre todo consideradas como sistemas cerrados.

Sin embargo, la idea estoica que aquí se retoma no es la que surge a partir de la autarquía, sino aquella que considera a la libertad como un liberarse de, como negatividad. Específicamente como un liberarse de las inclinaciones. Es un interesante paralelismo de las ideas acerca de la libertad aquí mencionadas, que la consideren como un *hacer lo que quiero*, y como un *deshacerme de lo que quiero* en el caso de esta última definición. Lo definitivo es que a la libertad la define la pasión (el querer). Empero, la positividad y negatividad que entrambas contraría, es solamente superficial. Fundamentalmente la pasión pura (la libertad según aquí se la entiende y será así tomada en lo venidero) es ambas, o puede devenir la una o la otra. Sin embargo, para alcanzar mayor claridad de esta manera de entender la libertad, habrá que evocar aun a otros filósofos.

### ***Rousseau y el amor propio.***

Es también interesante -sintomático aquí se diría- el uso de la misma expresión para tildar sentimientos que suponen ser contrarios en filósofos no demasiado lejanos el uno del otro. El amor de sí, ya tratado en Kant, es muy otro en la filosofía de Rousseau; o lo es al

---

<sup>288</sup> Evidentemente con la postulación de la libertad como pasión pura de la manera en que se ha hecho, se sale bastante del sistema kantiano, lo cual no va en detrimento de la estructura de este escrito. Mas es importante ensalzar que Kant no dice que la libertad sea pasión pura, sino que solamente da la posibilidad para decirlo. Posibilidad que aquí se esboza.

menos en apariencia.

Análoga<sup>289</sup> al sujeto puro de la práctica, es la voz de la conciencia en el estado de naturaleza de Rousseau. Lo que esta analogía revela es la búsqueda de la pureza; el sentido de la libertad en su forma originaria. El uno con la maquinaria trascendental, en el pensador ahora tratado con la hipótesis del pasado fuente.<sup>290</sup> El “buen salvaje” no es un imperativo u objetivo de la acción y la virtud, sino una idea directriz e incluso solamente un pretexto para comprender al hombre que ya es.

El amor de sí (*amour de soi*) se comprende en Rousseau como identidad individual, como conciencia de sí. Una estructura preestablecida a la manera de un instinto que no solamente implica supervivencia, resguardo de sí como un *amor* o inclinación. Implica igualmente escisión de la naturaleza y de su necesidad mecánica. No hay tal *amor* en la naturaleza aunque, en contraste, sí haya en sus criaturas conocimiento.<sup>291</sup> La individualidad, la “voz de la conciencia” se define como un *sentimiento* tal como el amor puro. La naturaleza, dice Rousseau, domina a todos los animales y las bestias obedecen, “el hombre siente esa misma exigencia pero *se da cuenta* de que es libre para someterse o resistir”.<sup>292</sup>

El cauce natural no solamente es necesario, sino que, desde la perspectiva del ser dentro de la cultura, es el mejor de los cauces, es la indicación del bien moral aunque, en sí mismo, la bondad le resulte ajena. El ser que, por su naturaleza, no es sólo naturaleza, busca a la naturaleza, se encuentra encarrilado de inicio hacia esa patria que supone ser

---

<sup>289</sup> Entendiendo analogía en el presente caso en su sentido más vago, como la misma conmensurabilidad entre dos cosas en alguna de sus características, aunque desemejante en muchas otras.

<sup>290</sup> En efecto, no es a la libertad en su sentido original, o el origen lo que se busca en esta investigación; justamente porque el centro que supone tal origen cierra el problema a un punto de fuga, por decirlo así, y aparenta o efectivamente funda sistematicidad. Esta libertad, la pasión pura, es una perspectiva, *mi* perspectiva en el sentido del punto de vista del *yo quiero*; no así la perspectiva única u original.

<sup>291</sup> Todo, dice Rousseau, es instrucción para los seres sensibles. Y si las plantas debieran moverse, igualmente deberían aprender. *Cf. Emilio*. p.66.

<sup>292</sup> Rousseau. *Du contrat social ou principes du droit politique*. III. p.141.

perdida. La libertad y el *amour de soi* son la conciencia de que *puedo* no seguir a la naturaleza, de que *puedo* amar (desear) algo más y que, sin embargo, no hay otro derrotero que el natural, que la vuelta a la morada reinventada<sup>293</sup> de lo natural.

Rousseau ve contranaturalidad en la cultura y a la naturalidad como un modelo que parece acuñado desde el origen y que indica el destino de las acciones. Aquí la libertad no tiene como contrapartida la necesidad causal quizás ignorada en el actuar o en el devenir de los fenómenos. Se la entiende contrastada con la naturaleza como sistema ordenado y armónico. Es la posibilidad de desarmonizar en la medida en que el querer (el amor de sí) se ha desencaminado al desear más de lo que, armónicamente, le corresponde. Pero también es la libertad ese mismo querer dirigido hacia la armonía natural aunque desde la nostalgia, desde la reinvección; desde el afuera de la misma. El “afuera” es el punto de partida, el desde dónde se habla y se teoriza e hipotetiza.

Es en el hombre que *ya es*, el *hombre real*, en donde el camino o la efectividad de la libertad se vuelven renuncia, y en donde la postura de Rousseau se asemeja al estoicismo<sup>294</sup>, en donde cabe decir que “un ser cuyas posibilidades sean mayores a sus necesidades, sea un insecto o un gusano, es un ser fuerte; un ser cuyas posibilidades sean menores a sus necesidades, sin importar si es un león un héroe o un dios, es un ser débil”.<sup>295</sup> No existe otro “afuera” que no sea aquel del ser humano, y no hay debilidad e infelicidad sino para éste. Es en este contexto que ser libre es ser dichoso y fuerte, autarca, renunciar al

---

<sup>293</sup> Siguiendo las premisas de Rousseau, no puede decirse que la “mirada nostálgica” hacia la naturaleza sea hacia esta misma en tanto que caudal ordenado y necesario de mecanismos, sino una naturaleza que, desde la conciencia, se moraliza y marca como finalidad y que, después, tórnase finalidad de las acciones y la vida. No se trata de las mismas nociones de naturaleza..

<sup>294</sup> Es importante aclarar que Rousseau en ciertos momentos, incluso se burla del estoicismo. Ello sucede, sobre todo, al considerar que ciertas posturas estoicas, v.g. Séneca, consideran que la virtud es su propia recompensa, que el ser virtuoso es equivalente a ser feliz. Rousseau es más sensualista y sí considera una ganancia de placer al ser virtuoso, pero como una relación causal entre virtud y felicidad-placer.

<sup>295</sup> Rousseau. *Emilio*. p.174.

deseo que esclaviza, domeñar a la pasión que es mansedumbre y origen del mal. Es decir, *deshacerme de lo que quiero*, pero cuando tal *quiero me* es ajeno.

En efecto, pasión-deseo y libertad se contraponen al considerar a la pasión-querer como un desbordamiento. La pasión, se decía, es el *lleno*, el contenido de la acción y del *yo* en tanto que individuo. Sin embargo, lo que la libertad como negatividad pregonaba nulificar es más al desbordamiento que al solo *lleno*. Es visible que el desbordamiento es, más bien, la imposibilidad del estar lleno. Aquello que se desborda en la perspectiva de la libertad negativa es el contenedor; el *yo quiero* se agranda, el individuo se infinitiza.

La postura de la libertad de Rousseau –y un tanto la de Schopenhauer al tratar la melancolía- no es la negación categórica de la pasión, sino de su armonización no sólo con lo que sí puedo –que tiene relación directa con *mi* felicidad- sino con la virtud. Sufrir en soledad por la falta de fuerzas es bastante desemejante a ser ocasión de sufrimiento en otros. El mal es la trascendencia del dolor propio, la secuela primera del individuo universalizado o infinitizado (sobre ello se tratará en el siguiente apartado).

Lo que nos enseña Rousseau acerca de la libertad, es la regla de la individualidad. Libertad es amor propio o amor de sí. Es negación y afirmación del querer, descubrimiento o reencuentro de los límites adecuados del querer. La negación de la voluntad -en un sentido no radical o absoluto como lo es en Schopenhauer, siendo de esta manera propio de la medianía, del lugar de mezcla o desde la perspectiva del *yo quiero*- es la libertad; por ello sigue siendo, en Rousseau, la libertad la pasión pura. Mas, como sucede en Descartes, la libertad es trascendencia y fuente de error. Sobrepasar los límites *reales* por los imaginarios es ser libre. Sin embargo, tanto en Descartes como en Schopenhauer o Kant, se encuentra activo o es el personaje principal el sujeto distante, el sujeto puro y no el *yo quiero*. En Rousseau las tesis de la negación de la voluntad y de la libertad trascendente se

desradicalizan porque habla desde el *yo quiero*, desde el individuo. La diferencia es clara, Rousseau no habla desde un sistema ni desde la lejanía del sujeto. Ello quiere decir que la libertad como radical independencia no es el centro de *su* libertad, sino el dependiente, aquel ser llamado libre, el individuo que se define como un *yo quiero*.

El individuo, se ha dicho, no puede ser considerado desde su radical aislamiento, se encuentra siempre dentro de otra cosa, dentro de un mundo.<sup>296</sup> *Su* libertad no puede ser aquella de la independencia; por ello en Rousseau es una “regla”, una ordenanza que da al traste con la independencia de la libertad absoluta distante. Aquí se trata, más que de libertad meramente negativa – a saber, ser libre es liberarse de ataduras, particularmente de aquellas de las inclinaciones-, de un dependiente que se apropia, que hace dependiente aquello de lo que es dependiente. Aquel que deviene amo de su amo –la inclinación-, deviene libre. Ello tiene varias implicaciones importantes.

El individuo no es libre sin más o esencialmente; esta libertad ha de ser obtenida, incluso ganada. Por otra parte, siendo el individuo fundamentalmente un *yo quiero*, ser libre querría decir apropiarse de sí mismo, de su *quiero*. Sin embargo, no puede querer querer o querer no querer, o de eso no se trata la apropiación del *quiero* en Rousseau. Sino en el liberar al querer del *yo quiero*. Es decir, la máxima de ser amo de sí mismo tiene solamente sentido si aquel “sí mismo” es doble o posee una parte dependiente y una independiente. Mas de considerarlo de este modo, se cae en una nueva distancia en la que del *yo quiero* resulten varios *yo*. En Rousseau tampoco sucede de esta manera. La libertad se gana cuando el *yo quiero* se libera del querer que no es del *yo*. Un querer ajeno, inclinaciones prestadas, aprendidas o impuestas. La libertad es la vuelta a la naturaleza, al momento en que nada

---

<sup>296</sup> No ha menester por ahora definir adecuadamente el concepto de mundo. Tómese simplemente como entramado de dependencias de cosas. Igualmente, no se hace referencia específica al “ser en el mundo” de Heidegger; y si en cierto sentido de este concepto del alemán es similar al aquí expuesto, es irrelevante.

que no sea la “voz de la conciencia”, el *yo quiero* en su sentido primigenio, hable desde la individualidad. Así, la pasión pura tiene una regla, aquella de lo natural. Puede verse aquí una analogía con el imperativo kantiano de la acción “como si fuese una ley de la naturaleza”. Las diferencias con ésta última son pronunciadas y obvias. Sin embargo, la semejanza es lo ponderable en este momento.

Que la libertad se defina a partir de la naturaleza pareciera sorprendente en primera instancia. Lo natural se entiende como lo necesario, como ajeno a la libertad. De lo que se trata tanto en Kant como en Rousseau es de una necesidad libre, elegida entre otras muchas posibilidades de la acción. Lo que quiere decir, a su vez, que el ser humano se encuentra ya fuera de la necesidad –de la naturaleza- y se encuentra en su poder volver a ella; determinarse a sí mismo; de manera que la libertad primera, aquella del “fuera de”, elige el adentro; solamente el “fuera de” no es libre. La no naturaleza protagonizada por las pasiones, son negación de la libertad. La vuelta a la necesidad, al autoaniquilamiento de la libertad, es la libertad.

S puede decir con ello que la libertad como pasión pura, tiene la misma regla que cualquier pasión<sup>297</sup>, la búsqueda de su propia disolución. El “fuera de” la necesidad o de la naturaleza no es el reino de la libertad, sino una necesidad de distinto orden, una que *no es* necesaria. Aquello que arriba se había denominado como *mundo*.

Con *mundo* no se ha de pensar en “la totalidad de los entes” ni el orden de lo material en contraste con el orden espiritual. *Mundo* es lo *real*. No solamente aquello que determina al ser determinado, sentido que también incluye a las determinaciones propias de la naturaleza física. Sino las determinaciones del querer. Aquello con lo que el *yo quiero*

---

<sup>297</sup> Pasión pura y pasión en general, huelga decirlo, no son lo mismo. La pasión en general es un concepto abstracto sin relación *real* con el *yo quiero*. Es decir, no es posible “sentir” pasiones en general. La pasión pura, empero, sí que es experimentada; a saber, como libertad.

delimita *su* querer *sin su* querer.<sup>298</sup> Es decir, es la existencia individual en el sentido en que Schopenhauer la describe y que ya se ha tratado.<sup>299</sup> Pero si para Rousseau la libertad ha de ser ganada, quiere decir que no ha sido originariamente *mía*, o es que ésta haya sido de cierta forma perdida. Así, tampoco la naturaleza ha de ser entendida como ese mismo cúmulo de entes o la mera necesidad del principio de razón suficiente, sino como principio rector, como hipótesis de un estado pasional sin *mundo*. Es decir, para Rousseau el estado originario es pasional; la naturaleza humana respecto de la acción son pasiones en su justa medida, así como la naturaleza –tomada en este último sentido<sup>300</sup>– las ha promulgado en su carácter de paradigma moral, y no como la cultura (el *mundo*) las ha enriquecido y sacado de su correcto cauce. El *mundo* es, así, el desbordamiento del *lleno*, la falta de un *lleno*; la naturaleza es el *lleno* justo del *quiero*. Así, la pasión pura, la libertad, es la medida justa del *lleno* de toda otra pasión.

### ***Breve re-evocación de Spinoza: el querer es mío.***

Lo que Leibniz denominaría –no sin prejuicio– el “determinismo a la turca”, es la primera de las secuelas de una libertad entendida desde la distancia, en donde *mi* libertad es casi nada. Ni acciones ni deseos son *míos* ni están en mi poder, de manera que el sentido moral de las acciones se esfuma y sea lo que sea que haga o que ocurra “es bueno”. Pero,

---

<sup>298</sup> Haciendo una vez más cita de la fórmula de la pasión de Malebranche, *en nous sins nous*, el querer del mundo no es el querer originario o el querer libre, sino aquel en donde la fuerza del querer, desde *mi* pero sin *mi* injerencia en ello, me determina.

<sup>299</sup> Medianamente, a esto Rousseau le denomina cultura.

<sup>300</sup> Por supuesto, a la naturaleza se le entiende de muchas maneras. No es aquí el caso hablar de una naturaleza contraria o contrastada con la artificialidad de la técnica; o no lo es directamente. Naturaleza, aquí, tiene más que ver con pureza. Mas tampoco se trata de una pureza trascendental. Rousseau es aún lejano a ello. Sin embargo, ambos significados de pureza que se han analizado, caben o son parcialmente expresados por la pasión pura.

como decía Sagan, hasta los más férreos deterministas miran a los dos lados antes de cruzar la calle. El determinismo no es sostenible en la práctica; simplemente no *vivimos* así. Pero debe de haber una manera en que lo vivido y lo pensado en la libertad lleguen a una coincidencia; y la libertad absoluta compañera del determinismo del individuo no es una aquella manera. Además, la contrariedad libertad-necesidad ha sido en estas páginas al menos puesta entre paréntesis por la tesis de la pasión pura.

La metáfora de la *expresión* que se vio en Spinoza, no solamente ejemplifica, sino construye esta última idea de libertad. Como se mencionó más arriba, la filosofía de Spinoza bien podría interpretarse como una radical negación de la libertad. Este es el caso no solamente por el determinismo mecanicista y la escisión entre alma y cuerpo que el filósofo holandés proclama,<sup>301</sup> sino porque Spinoza destierra del sistema a las causas finales. Sin un “para qué” parecería perderse mucho del sentido propio de la acción. En efecto, desde la perspectiva del fundamento del sistema, desde la sustancia, acciones e individuos se designifican. Fuera de ésta se encuentra la perspectiva asistemática de las *meras* imaginaciones. Sucede que *vida* y sistema son tan discontinuos para Spinoza como alma y cuerpo; pero a diferencia de estos, *vida* y sistema se reconcilian en esta perspectiva de la libertad.

Aquello que Spinoza llama las “*meras* imaginaciones” puede tomarse como lo que hemos denominado *mundo*. El conjunto de sentidos, deseos y significados entremezcalados; sin sistema, sin ciencia. Ya desde Descartes se había hecho notorio que ciencia y vida son también discontinuos. Sin embargo, para el filósofo francés, el método es una fábula; es *irreal*; la ciencia y el sistema también lo son. Lo *real*, para ambos filósofos, habría de ser la

---

<sup>301</sup> Por supuesto, tal escisión, en la cual no existe continuidad entre el pensamiento y la extensión, sólo encuentra unidad en la sustancia divina. Pero tal sustancia sólo es comprensible o *visible* por nosotros como dualidad.

conjunción entre ciencia y mundo; entre sistema y vida. Es en esta conjugación -mestizaje se le ha denominado- en donde el sistema y la vida se reencuentran. Para Spinoza no existe algo como “la Voluntad” general. Dios, la naturaleza, no es voluntarioso. La voluntad se encuentra en las *meras* imaginaciones; en el mundo y la vida.

Pero las pasiones humanas, siempre individuales, son la *expresión* de Dios. El querer no es fundamento para Spinoza; ni siquiera es uno de los atributos de Dios. El querer entendido como pasión sólo puede ser algo en tanto que haya un *yo quiero*. La naturaleza es un *hacer*, pero no un *actuar*; es un “poder que se despliega dinámicamente y del que emanan todas las cosas de la naturaleza”.<sup>302</sup> Es movimiento pero no un *para qué* del movimiento.<sup>303</sup> Así, el individuo se resignifica porque es el depositario del querer. Pero aún más al hacer de ese querer, que es cuerpo e imaginación al mismo tiempo, entendimiento del querer. La voluntad de *mi* voluntad, más que entendimiento<sup>304</sup>, es libertad.

No se trata, de nuevo, solamente de la máxima estoica de aceptación de la fatalidad; es decir, entender los porqués y aceptar su inmodificabilidad no es ser libre. La libertad no es, para Spinoza, solamente entendimiento o conocimiento de las causas (aquella sería, quizás, la noción sencilla de libertad-resignación). La libertad es en la expresión individual, así como lo es el querer. Ser libre es hacer de *mí* querer *mi responsabilidad*.<sup>305</sup> Es indudable que el querer no es una nada. Y lo que realiza Spinoza es la ruptura de la relación entre el poder y el *sentimiento* de libertad. Esto es, el sistema no permite la elección y el libre arbitrio que parece romperle. Pero tampoco niega o nulifica al querer y, sobre todo, a la

---

<sup>302</sup> Smith, S. *Spinoza y el libro de la vida*. p. 71.

<sup>303</sup> Smith considera que el Dios de Spinoza es equiparable a la concatenación de leyes, a la ley causal misma y su desplegarse (*Cf. Ibid.* p.78). Sin embargo, no se puede reducir, de inmediato, pensamiento y extensión, los atributos divinos, a la sola causalidad. Aunque considerándole en su cuádruple principio como lo hace Schopenhauer, la tesis de Smith podría ser más plausible.

<sup>304</sup> Se hace referencia a la definición de entendimiento de Heidegger como la “voluntad de la voluntad” que escribe en su ya citado libro sobre Schelling (p.97).

<sup>305</sup> *Cf.* Smith. *Ibid.* p.62.

*sensación* de que las acciones son *mías*. El hecho de que, para Spinoza, las *meras* imaginaciones sean la ilusión de la electividad sobre las acciones, no *me* arrebatan las acciones. Impide o, más bien, nos aclara que no podemos modificarlas, hacerlas o no hacerlas. Como la piedra en vuelo, hay engaño, ceguera quizás ante aquello que ha iniciado su impulso; pero el engaño es un “prejuicio innato” demasiado arraigado. Y aunque conociera lo que la mueve, si *yo* lo conociera, ello no exiliaría el prejuicio; aunque se conocieran las causas, eso no *me* arrebatan las acciones. La libertad, en breve, es el *sentimiento de la libertad*.

La piedra es consciente de sus deseos y de las acciones a las que tales deseos llevan; se le encuentran, empero, vedadas las *verdaderas* causas de tales deseos. Sin embargo, el principio del deseo es el mecanismo entero de la naturaleza, la maquinaria divina. Si se ha de hacer caso a tal *sentimiento*, habrá que prescindir de las alturas del sistema; desdistinguir a la libertad y ver como ve la piedra. A aquella, en su feliz engaño, no *le importa* si la causa de su vuelo es algo más que ella misma, le basta con querer volar y estar volando para señalar ahí a la libertad. No importa –a *mí* no me importa- si detrás de lo que *quiero* hay un mar de causas. Pues ese querer además de ser solamente *mío*, es lo que *soy*. Por ello el *sentimiento de libertad* es acompañado siempre por el de *responsabilidad*; es el *mío* del querer lo querido y lo hecho aquello que se denomina responsabilidad. Y el *mío* del querer es principio y fundamento, aunque haya detrás aquel mar de causas.

### **Escolio sobre la libertad.**

Algunas de las diversas formas en las cuales se puede entender a la libertad fueron descritas con Descartes. Sin embargo, más que la libertad definida, lo que se aclaró fueron las condiciones de posibilidad de la libertad. El absoluto es la condición primaria para la libertad, de cualquier otra manera, habría determinaciones para aquella. Por ello el determinismo es el resultado evidente de un ser dependiente como el individuo humano. Análoga conclusión tiene la condición de la pureza, que arrebató al *yo quiero* del reino de la libertad, y lo guarda sólo para el sujeto im-personal, el Yo. Sin embargo, la libertad no deja de ser problema, porque aquella que es moralmente importante –el fin de la vida y de la filosofía misma no puede ser sino moral, según se ha afirmado en cada pensador en su momento-, es la libertad *mía*, y la confrontación entre necesidad y libertad(-absoluta) es una gigantomaquia en la que *yo* no tengo cabida.

Pero la libertad, según se ha visto, es más cercana al querer que a la absoluta independencia. Se ha propuesto a la pasión pura como una manera de entender a la libertad que, si bien no resuelve las contrariedades dispuestas por las nociones tradicionales de libertad, al menos prescinde de la condición de solucionarles para dar una explicación satisfactoria de la libertad; pone entre paréntesis el problema de la libertad como contraparte a la necesidad, se aparta, pues, de la metafísica.

La pasión pura es la forma general de la pasión (el querer que quiere dejar de querer) en donde el querer es *mío*. De esta forma aquí se explica el *sentimiento de libertad* que es la única libertad *real*, o *vivida*.

Kant muestra tal estructura del querer al introducir al respeto y su contraste con

otras inclinaciones. Cada deseo busca su cumplimiento, de manera que se deje de desearlo y, aunque siempre advengan más deseos, no será distinta su forma general. La pasión pura que exige la razón práctica en Kant, es esa forma general del deseo: acabar con el deseo; esa es la ley moral. Desde *mi* perspectiva, toda acción se encuentra precedida por el deseo que busca su satisfacción, es la misma forma general de la ley moral pero sin el añadido de la acción racional pura como buena. Una de las condiciones de la libertad-ley moral (pues toda acción llevada a cabo libremente es siempre una acción según la ley) para Kant es su bondad, con lo se podría concluir que todo lo libre es bueno y malo lo no libre. Pero la libertad debe ser también la posibilidad para el bien y para el mal. Cuestión sólo posible en *mí* y allende todo principio metafísico elevado, si hay responsabilidad *mía* acerca del bien y el mal. Tal es la libertad *sentida*. No tiene gran importancia para la perspectiva del *yo quiero* si aquello que quiero no es en *mí* espontáneo sino producto de la necesidad y absorbido por el principio causal: la mentira acerca de la libertad absoluta es necesaria para el *sentimiento de la libertad*. Sea o no *yo* causa de aquello en lo que actúo, lo *vivo como sí* lo fuera. Sólo de esta manera, aquello que el *yo quiero* es -pasiones y aversiones- tienen sentido. La responsabilidad sobre las acciones, así como las pasiones que con ella *me* aparecen –la culpa, el orgullo, el honor, el desprecio- son sólo posibles y son sólo asumidas si aquellas son *mías*. Y el hecho es que hay pasiones en *mí*, con lo que la libertad –o el *sentimiento* de la misma- no solamente es posible, sino que es *real*.

Por ello se puede decir que la pasión pura es el horizonte de posibilidad de toda pasión. El que uno u otro querer sean *míos* evocan otros querer que no habría si tal querer no fuese *mío*. Si *quise* y dañé *siento* culpa; y la culpa sólo tiene sentido si el

querer fue *mío*, igual que cualquier pasión evocada por *mis* querereres (que también son pasiones) y las acciones que conllevan.

En suma, la vida es deseo –la libertad en tanto que *hacer lo que quiero*- de liberarse del deseo –pasión pura- asumido como *mío* –libertad *sentida*. Sin que en ello la necesidad y el determinismo dictados por la distante metafísica hagan mella de lo *sentido*. *Yo soy libre*.

## **Sobre el mal.**

Neiman<sup>306</sup> considera que el mal es el problema central, aunque medianamente oculto, de la filosofía en la modernidad. Esta consideración se basa en que algunos sistemas surgen como respuesta o explicación a las acciones malas o a la comprensión de tales acciones en tanto que malas. Idea tal que se empata con la propuesta de este escrito de que es la acción correcta en la vida el fin más alto de las filosofías presentadas. Ejemplo de importancia del problema del mal es la Teodicea de Leibniz; que originalmente fue una respuesta al *Diccionario* de Bayle.

Sea o no un problema central para la filosofía, es un problema central para *mí*. Es decir, el mal, cuando sucede y se sufre, no puede ser más cercano; evoca intensas pasiones, es movido acaso por otras de ellas más intensas. El mal también se define a partir de la pasión y lo que es característico de la pasión, aunque ésta no sea mala por sí; aunque ésta haya sido o podido ser incluso tomada como el mal en sí.

### ***Bayle y Voltaire. La ininteligibilidad del mundo.***

Tradicionalmente el problema del mal se centra en su posibilidad en relación con la absoluta bondad de Dios. Sin embargo, dejaría de ser un problema, es decir, hubiese sido hace mucho tiempo resuelto sin disputas, al definir al mal como un fenómeno meramente negativo –como algunas de las más frecuentes respuestas lo proponen-, si el mal no se *sintiera* tan *real* y positivo. De igual modo, la relación tan estrecha que parece haber entre el mal y las pasiones -o al menos así se encuentra en la

---

<sup>306</sup> Neiman. *Evil in Modern Thought*. p. 3ss.

tradicón de la filosofa- difcilmte permite simplemente negativizarle sin hacer de la pasión una nada, y nada es más lejano de la naturaleza de *lleno* de la pasión. Sin embargo, a pesar de prescindir de la figura divina lo más posible para llevar a cabo las deducciones -como aquí se ha hecho-, las teodiceas son mucho más complejas y guardan importantes implicaciones allende la sola idea de Dios como el origen del mal o que lo sea algún otro principio a aquel paralelo.

El maniqueísmo, como es sabido, casi desde los primeros pasos del cristianismo, propone la existencia de dos principios. Evidentemente esta postura arrebatada muchos de los atributos que la teología pregona de Dios. Sin embargo, la razón del rechazo de la filosofa al postulado maniqueísta es más profundo o, al menos, es de distinta índole. Se trata de la inteligibilidad del mundo, y la manera en la que el mal es el centro de los problemas de la razón para su comprensión de la realidad.

Vale la pena decir que el presente estudio se ciñe a cierta época en el tiempo pero, como se aclaró en la parte metódica, no es temporal-histórico. Es decir, no problematiza a la pasión respecto de la historia. Empero, ciertos eventos en la historia sí parecen<sup>307</sup> haber marcado rupturas en la inteligibilidad del mundo por haber mostrado o haber contenido un *mal radical*. Los estudiosos del mal, que sorprendentemente no son muchos en la filosofa contemporánea, suelen considerar a Auzchwitz como *símbolo* de una de aquellas rupturas.<sup>308</sup> Bajo la apasionada declaración, “esto no *debió* de haber pasado”, se explica al mal; y, en efecto, lo debido

---

<sup>307</sup> Evidentemente, se pondrá en tela de juicio en este apartado si, efectivamente, es adecuado pensar al mal *desde* un hecho histórico. Además de qué significa pensarlo de esta manera.

<sup>308</sup> Arendt, Levinás y Jonas son los principales teóricos del mal en el siglo XX, y todos ellos toman su perspectiva *desde* Auzchwitz. Sin embargo, no se tomarán en cuenta estos filósofos al salir, en varios sentidos, de los fines propuestos en este trabajo.

y lo no debido no tienen la relación que dentro de la lógica tradicional se llama de contrarios. No hacer lo que se debe es diferente de hacer lo que no se debe.

Con lo dicho anteriormente, es conveniente señalar al menos un momento en la historia que parece haber cambiado el entramado conceptual con el que la filosofía, al menos, asía inteligiblemente al mundo moral. Este momento es el terremoto de Lisboa. El caso de Auschwitz se encuentra aún muy cercano a nosotros, y la lectura de sus consecuencias y la calificación misma del evento, pueden, aún, comprometer al autor con ciertas tendencias que políticamente son, como se decía, muy cercanas.<sup>309</sup> El terremoto de Lisboa, por el contrario, no nos puede resultar más lejano; y esta lejanía se explicará en seguida.

Paul Ricoeur cifra la *medida* del mal respecto del sufrimiento gratuito. Este criterio para reconocer al mal tiene la ventaja de prescindir de la querrela tradicional de las teodiceas y, además, problematizarlas desde fuera. Aunque, claro está, por su importancia, no prescindiremos aquí de aquellas teodiceas. En este sentido, Pierre Bayle –quizás el filósofo más asistemático de la Ilustración- realiza una fuerte labor iconoclasta de la figura divina en su *Diccionario*. Dios, propone Bayle, propicia innumerables dolores sin un *por qué*. Y aquí el *por qué* y su respuesta indican la posibilidad de entender al dolor. Antaño, el sufrimiento era interpretado en sentido punitivo. La causa del dolor era una acción mala, aunque muchas veces fuese un misterio cuál resultaba ser la acción específica que era castigada. Niemann, para ejemplificar esta idea, emplea la figura de Alfonso X el Sabio. Su indeseable *destino*<sup>310</sup>

---

<sup>309</sup> Como se verá, lo cercano y lejano juegan un papel muy importante en la concepción del mal que aquí se expresara.

<sup>310</sup> Aquí se emplean las cursivas en la palabra “destino” porque cualquier otra opción para señalar los eventos de su vida prefigura ya una postura ante la libertad. “Destino” evidentemente señala hacia cierta forma de

era explicado por su osada impiedad al decir que “de haber sido consultado por Dios, él habría hecho un mejor trabajo”, cuando analizaba el universo ptolemáico. Bayle es el primer apologeta de Alfonso quitándole la responsabilidad de su terrible sino: su dolor no tuvo un *por qué*.

Si pensamos el caso desde lo que se ha dicho de la libertad, resultaría que el motivo del decir del propio rey español no era suplantar a Dios; sus declaraciones guardaban una convicción, digamos, científica y no sacrílega. Si la ciencia vuélvese después una blasfemia *en sí* a ojos de algunos dogmáticos, ello no cambia el genuino deseo de conocer del rey y su poco interés por la política –que tal vez causó muchas de sus penas. Alfonso no era responsable ni había cometido acto alguno de maldad; jamás sintió culpa por sus convicciones; para él, su dolor tampoco tenía un *por qué*.<sup>311</sup>

El caso de Alfonso X lo citan tanto Bayle como Leibniz. El mal y el dolor tienen una alianza; pero no cualquier dolor es malo o, más bien, es efecto de un acto malo. Hay dolor *merecido*; y el merecimiento responde al *por qué* del dolor. Pero dentro de la tradición cristiana, la equivalencia entre dolor y castigo es siempre materia de discusión. Es así que Bayle declara que un castigo infinito –el infierno– correspondiendo a un pecado finito, no solamente es injusto, sino que hace de Dios un malvado infinito. Abstrayendo mitologías e infiernos, es fácil declarar que hay dolor en el mundo, pero el *por qué* de ese dolor trae al pensamiento moderno un problema aparentemente insoluble. Sea que, como dice Bayle,

---

determinismo; “suerte”, en contraste, señalaría al azar en la vida humana. Ninguno de los cuales es algo que se quiera aquí afirmar.

<sup>311</sup> Esta última breve narración parte de un *como si* en lo que se refiere al sentirse libre del rey español. Se hace *como si* conociésemos sus estados anímicos internos. Conocerlos efectivamente puede llegar a ser imposible, incluso con personas presentes. En este caso comentado, la verdad de *su sentimiento de libertad* es prescindible, en la medida que es experimentable por cualquiera de nosotros.

Dios quiera abolir el mal pero no pueda; o pueda pero no lo desea; o ni una ni la otra, o ambas. Si lo desea y no puede, es débil; cosa que no se puede afirmar de Dios. Si puede y no lo desea, ha de ser avaro, lo cual también es contrario a su naturaleza. Si no quiere ni puede, debe ser avaro y débil, por lo que no sería Dios. Si lo desea y puede –la única posibilidad de acuerdo con su naturaleza–, entonces, ¿de dónde viene el mal?<sup>312</sup>

Neiman resume la paradoja de Bayle en tres premisas que no pueden conciliarse entre sí siendo todas verdaderas: El mal existe, Dios es bondadoso, y Dios es todopoderoso. Al final de sus intempestivas reflexiones, y con la imposibilidad de declarar falsa alguna de estas proposiciones, Bayle opta por la renuncia a la razón. Algunos de sus comentaristas ven en este acto una manera de esquivar la punición de la iglesia por señalar tajantemente la inexistencia de Dios. Sin embargo, lo que se puede observar en ese acto de renuncia es que la inteligibilidad del mundo se encuentra en una encrucijada debido a la existencia del mal. En realidad no es tan importante si lo hizo para evitar un castigo. Lo cierto es que *tenía razón*. O se renuncia a Dios y con él al orden del mundo bajo sus esquemas y la inteligibilidad de lo real que asegura, o se admite que el mal no existe.

Interesantemente esta segunda renuncia parece ser más difícil que la renuncia a la razón. Si se da la primera, queda la fe; cosa que Bayle, de hecho, abraza. Si se da la segunda renuncia –aquella a Dios–, parece no quedar nada; o quedar la razón sin un mundo racional.<sup>313</sup> El verdadero escepticismo de Bayle se dirige hacia la razón humana, no hacia Dios. Y en última instancia, lo que se busca en el intento de

---

<sup>312</sup> Bayle, P. *Dictionnaire Historique et Critique*. 1, 169.

<sup>313</sup> Habrá que recordar que Bayle se encuentra aún en los albores de la Ilustración. No hay aún sistemas de comprensión que puedan buscar sustituir aquel que la tradición había legado. Sin la figura de Dios, efectivamente, se pierde todo. Cf. Bayle, *ibid.* 1, 198ss.

armonizar el mal con el mundo es dotar de sentido al dolor. Así, hay un conflicto entre la razón y el mal, entre el dolor y su *por qué*. Y, si hacemos caso de la exigencia de Neiman, de que el mal es uno de los álgidos centros de la filosofía moderna, esta misma habría de buscar, por todos los medios, darle sentido al dolor.<sup>314</sup>

En este mismo tenor es que Voltaire dice en *Cándido*, que “el mundo existe para volvernos locos”. El escepticismo ante la razón y ante Dios tiene en Voltaire a un buen representante; sobre todo considerando sus reflexiones acerca del terremoto de Lisboa.

Como se comentaba, aquel suceso marcó una importante división en la forma de comprender al mal. El mal natural y el moral se encontraban engarzados y todo dolor sin causa aparente era en deuda a algún mal cometido. Lo acaecido en Lisboa borra esa consecuencia y conjunción entre lo natural y lo moral en el pensamiento moderno. No había razón para que esa magnitud de dolor<sup>315</sup> callera sobre esa próspera ciudad; o razones para que la víctima de la naturaleza fuese otra ciudad y no aquella. Por supuesto, no se hicieron esperar aquellos que justificaban la punición divina en Lisboa por albergar deístas, o por las masacres en las colonias que llevaban a cabo.

Sin embargo, nada de ello arrebató la *sensación* de irracionalidad, del vacío de palabras y de explicaciones. Es así que Voltaire, a su poema dedicado a Lisboa, le subtítulo con la frase “Una investigación sobre la máxima *Sea lo que fuere, es correcto* (*Whatever is, is correct*)”. La referencia es al poema de Pope que defiende el estado de

---

<sup>314</sup> Por supuesto, existe desde antaño la respuesta a partir del *libre arbitrio* para justificar al mal. Sin embargo, Bayle considera este don divino peor que el caballo de Troya pues Dios, a sabiendas (por su omnisapiencia) de todo el terror que se podía causar, aun así dio a la humanidad el libre arbitrio; regalo que, según Bayle, mejor se hubiera quedado para sí mismo. Ya que aquí se ha problematizado bastante acerca de la libertad, se retomará ésta en relación con el mal más adelante.

<sup>315</sup> Actualmente se considera que fue un terremoto de cerca de 9 grados Richter que ocasionó entre diez y cien mil muertes. Además, tras el terremoto de diez minutos, los incendios y gigantescas olas ocasionaron aún más daños. Cf. [www.wikipedia.org](http://www.wikipedia.org).

cosas, tal cual es, como el mejor de los posibles. Se trata del principio de las teodiceas o, más precisamente, de su punto de llegada. Mas, como el mismo Voltaire lo dice, plantear que el terremoto de Lisboa fue lo correcto, es un despropósito. Se han separado, así, no solamente el mal natural y el moral –jamás se volverá a hablar de la naturaleza en términos morales-, sino la razón práctica de la *vida*. Separación que, dentro de esta perspectiva, llega a un punto máximo en Kant. No es poca cosa que Voltaire diga que “el mundo está para volvernos locos”, sino que considere que este mundo ya no es ni nunca fue algo así como una morada. La razón se extranjeriza del mundo; el dolor, y no solamente el sujeto cartesiano –como se planteó en el primer capítulo- hace la distancia, pues: “el entendimiento del hombre es pobre y su vida miserable”.<sup>316</sup>

Sin embargo, en *Cándido*<sup>317</sup>, entre las apreciaciones que uno se inclinaría a llamar pesimistas, Voltaire introduce otra medida del mal y del dolor allende su comprensibilidad y armónica o desarmónica inclusión en el mundo en general. De un salto pasa de la extranjerización de la razón a la individuación del mal.

Diviértase un rato. Haga que cada pasajero le cuente su historia, y si hay alguno que no haya maldecido su vida, que no se haya dicho a sí mismo que es el más infeliz de los hombres, puede arrojarme de cabeza al mar.<sup>318</sup>

La razón no nos sirve, piensa Voltaire, para comprender moralmente al mundo,

---

<sup>316</sup> Cf. Voltaire, F. *Poème sur la Destruction de Lisbonne*. Prefacio.

<sup>317</sup> Como dice Niemann (Cf. *Ibid.* Introducción), Voltaire se encuentra entre los linderos de la filosofía y la literatura. Su pensamiento no solamente es antisistemático, sino que fácilmente podría ser considerado como ocurrencias esporádicas al carecer aparentemente de una directriz y un método. No se problematizará sobre ello aquí, y la inclusión de este pensador –al igual que sucede con Bayle- es con el fin de exponer más claramente lo que aquellos filósofos en los que en este escrito se reitera, dicen.

<sup>318</sup> Voltaire, F. *Cándido, o del optimismo*. p.41.

pero aquello que nos conflictua acerca de la vida, no es la vida, sino *esta vida*. Del dolor del que Dios es garante, se pasa al dolor que *me pertenece*. El dolor injustificado del que sea *yo* víctima, el mal, *sólo lo siento yo*.

Con ello se abre un cauce diferente a los tradicionales dentro del análisis del problema del mal. El dolor, cuya relación con el mal está aún por aclarar, lleva a diferenciar dos vías acordes con los principios del presente escrito. El mal como entidad visto desde el distante sujeto, y el mal *mío* visto desde el *yo quiero*. Ambos cauces, empero, tienen su origen en lo que se considere como el papel de las pasiones en los sistemas y en la práctica. Es decir, la inteligibilidad de la pasión va de la mano con la comprensión del mal. Así, hay una triada de conceptos íntimamente relacionados con el mal y que aquí enmarcarán la ruta: el dolor, la pasión y la comprensibilidad o inteligibilidad de ambos.

***Descartes: el simulacro del poder sobre el querer.***

Habrà que recordar que los primeros indicios de la distancia ontológica se encuentran en Descartes. Pocos de los teóricos del mal le consideran dentro de sus reflexiones. Sin embargo, su incursión en menesteres éticos es de una importancia de primer orden para el problema. Antes incluso que Bayle, niega la inteligibilidad del mundo moral. Aunque, a diferencia de él, no parece *sufrir* esa derrota teórica. El método da mucho más que la renuncia a la razón. Descartes, por supuesto, no realiza tal renuncia, sólo abandona la *vida*, que es la incomprensible científicamente.

El bien y el mal son un problema de primer orden irresoluto desde la filosofía cartesiana y necesario para su culminación. “La más alta de todas las ciencias, la Moral, es

una ciencia inexacta.” La más alta pues supone ser la última que se logra y la más importante de todas; que requiere, asimismo, el edificio forjado por todas las otras. El árbol del conocimiento tiene en sus raíces a la metafísica y en su copa a la moral, a decir de Descartes. La moralidad, por su parte, puede ser entendida como la posibilidad, donada por la libertad de la voluntad, de elegir entre el bien y el mal, en donde la pasión es el impulso inicial de la voluntad y aquello a lo que se ha de restringir. Pero la moral escapa a la científicidad porque las pasiones se resisten a ser asidas por el intelecto y domeñadas por la voluntad. Son a fin de cuentas las ininteligibles pasiones las que separan la ciencia de la vida. Asimismo, el bien y el mal son ideas que el pensar debe poder concluir con claridad y distinción. Ello es el arma principal con la que el pensar cuenta para sobrellevar su relación con el cuerpo y el mundo de manera verdadera: “juicios firmes y determinados del bien y del mal, siguiendo los cuales el alma resuelve seguir las acciones de la vida”.<sup>319</sup> Es decir, la sabiduría –termino que se aplica al conocimiento claro y distinto del bien como solución científica para la práctica- tiene como herramienta a la verdad; y ésta, tan pronto es conocida no puede sino ser evidente y convencer a la voluntad de seguirla.

Sin esta verdad y su evidencia, las ideas del bien y el mal no pueden ser sino provisionales. Así, la moral provisional es fruto de una anticipación y se encuentra en espera de la ciencia moral, siendo por ello no más que verosímil (*vraisemblable*).<sup>320</sup> Asimismo, la provisionalidad no es convincente, y la voluntad no tiene por qué desearla. Descartes, por supuesto, tuvo a bien dar vuelta a la falta de convencimiento de la moral provisional dando la posibilidad, dentro de ella, de modificar sus máximas si ha sido evidente, al menos, que son éstas erróneas. Mas justamente es esta suerte de voluptuosidad

---

<sup>319</sup> *Passions*. p.87.

<sup>320</sup> En Descartes, lo verosímil no tiene el peso y sentido teatral que tendrá para la Ilustración.

e indeterminación lo que hace provisional a ésta y no científica. Pues, ¿qué más oscuro y confuso que lo indeterminado?

Descartes habla de cierta fuerza que las pasiones imprimen en el alma para mantener la atención, para desear ciertas cosas y concentrarse en la mera corporalidad. Que el pensar atienda algo es que lo mantenga dentro de los linderos de la conciencia y que, como se ha explicado, se apodere así de aquello. Las pasiones son, pues, una herramienta para el poder de la conciencia. Sin embargo, ¡oh paradoja!, como producto de la unión alma-cuerpo, son éstas suficientemente oscuras como para estar dentro del dominio de la conciencia y del pensamiento. La posibilidad del bien y del mal surge con las pasiones porque la invitación a atender ciertos objetos y no otros se desborda.

La voluntad encuentra en la individualidad lo que antaño solitaria buscaba: la multiplicidad del querer. La atención de la conciencia –su poder- se vierte sobre una infinidad de objetos –cuyo atractivo no es el objeto mismo, claro está, sino aquello que ocasiona en el alma- en una vorágine de deseo. Es decir, la pasión dirige a la conciencia hacia aquello que acrecienta a la pasión. La conciencia ha perdido su poder, a sí misma, ante su sierva, la pasión, pues la atención ya no le pertenece sino que es comandada por la pasión. De ahí que el bien para Descartes sea, por un lado, el dominio de las pasiones, y por el otro, el gobierno absoluto de la razón sobre las acciones.

El bien más alto, aquel propiamente moral, no debe confundirse, claro está, con los beneficio del cuerpo. No es, pues, suficiente el *cuidado de sí* porque somos seres compuestos.<sup>321</sup> Sin embargo, aparecen dos formas de bien y mal según se trate del punto de vista de la unión o del alma solitaria.<sup>322</sup> “Es evidente que la felicidad no puede dejar de ser

---

<sup>321</sup> Cf. *Passions*. p.158.

<sup>322</sup> El bien *absoluto*, o aquel que establecería una moral definitiva, requiere de un conocimiento acabado de la

buena ni la tristeza mala desde el punto de vista del alma”.<sup>323</sup> Hay pasiones que *incomodan* y otras que *confortan* al alma, y esa es su medida axiológica; una especie de hedonismo que prescinde del cuerpo. En esta posibilidad moral, el pensar y la voluntad deben controlar la marea pasional. No, por lo pronto, con juicios justos y verdaderos, sino esquivando al deseo. No es la cosa deseada lo que da ocasión a una pasión, sino el movimiento corporal de los espíritus unida a ella por simple costumbre. El propio Descartes admite que la voluntad no puede, directamente, tener un dominio sobre las pasiones<sup>324</sup> inicialmente porque no hay influencia de ésta sobre lo que sucede en el cuerpo y que las provoca. ¿Qué poder real hay sobre el cuerpo si la mayor parte del funcionamiento de su intrincada maquinaria se encuentra fuera de la conciencia y la voluntad? Si el alma tuviera bajo su mando el latir del corazón o el respirar, en nada más podría ocupar su naturaleza simple.

Lo único bajo el control del pensamiento-voluntad del alma en Descartes, es evitar ocuparse del objeto que induce el movimiento somático, pues “hay tan fuerte unión entre nuestra alma y nuestro cuerpo, que una vez que se han unido una acción corporal con un pensamiento, ya no se presentan el uno sin el otro”.<sup>325</sup> Así, el alma puede inducir representaciones que puedan atenuar o fortificar cierta pasión. Destruyendo el vínculo artificial que se ha forjado entre esta y cierto objeto, y procurando que la reiteración del proceso se vuelva costumbre. Una batalla que, por lo demás, siempre estará perdida, pues son justamente las pasiones las llamadas por la naturaleza para fortalecer ciertos pensamientos y mantenerlos dentro de la escena de la conciencia. El bien a través del control de las pasiones es un simulacro del poder de la conciencia.

---

individualidad, de la unión y la multiplicidad; de una “ciencia infinita” que para la razón imperfecta se encuentra desde un inicio vedada.

<sup>323</sup> *Passions*. p.169.

<sup>324</sup> *Ibid*. p.82.

<sup>325</sup> *Ibid*. p.130.

Ya que esta forma de bondad no nace de un claro conocimiento del bien, sino de una vaga noción del mal, Descartes previene que en la vida es mejor el odio que el amor.<sup>326</sup> Como sucede con la duda con la que nace el método, es más apropiado tomar por falso algo que es no más que dudoso. No se sabe si es bueno aquello a lo que las pasiones inclinan, así que es mejor desdeñar y odiar aquello a lo que nos invitan que aceptarlo como amable. Es parte complementaria, asimismo, del principio de variación de la moral provisional. Aquello que, por costumbre, se acepta como bueno, es mejor desdeñarlo si ha, al menos, aparentado ser incorrecto.

La virtud y sabiduría es el bien que nace del conocimiento. No hay mayor bien que el buen sentido y la libertad, dice Descartes. Las pasiones, para Descartes, no nos pueden llevar a ninguna acción, más que a través del deseo que las excita, y es aquel deseo el que hay que regular.<sup>327</sup> Parcialmente, como dice Fischer, incluso las pasiones pueden ser consideradas como formas del deseo.<sup>328</sup> En esta ocasión no es cuestión de distraer o desviar a las pasiones, sino de apartarse de ellas y, con ello, tomar al cuerpo y su unión con el alma como algo moralmente malo. Por supuesto, Descartes no lo considera con tal radicalidad. Sin embargo, la libertad del pensar y de la voluntad sólo puede encontrarse en el alejamiento y la distancia: desear no más que lo que está en nuestro poder que, como se menciona al principio de *Discurso*, se trata únicamente el pensar. Esto es, tomar todas las acciones de la vida *como si* no hubiese tal unión y se dejaran de lado las pasiones.

La herramienta de la virtud, como se mencionó, es la verdad. El pensar debe estimar cada acción; el bien se ha de encontrar en cada una de ellas y el juicio sólo puede ser firme y verdadero, en un primer momento, si se es dueño de sí. Desde esta distante perspectiva

---

<sup>326</sup> *Ibid.* p.158.

<sup>327</sup> *Ibid.* p.162.

<sup>328</sup> Cf. Fischer. *Op. Cit.* p.260.

dueña de la verdad, el amor es ocasión de perfección. Pues al conocer lo bueno –la libertad y el pensar- no hay nada que se pueda estimar con mayor fervor ni se le puede querer demasiado.<sup>329</sup> Un desear despojado y libre de pasión que, una vez más se repliega dentro de sus límites para ser virtuoso y feliz. Sólo el amor voluntario, el que quiere sin desear pasionalmente, es lo bueno y la causa del bien; pues el sabio se acerca al otro amando su libertad y su pensar; tomándole como *otro sí mismo* y como causa libre. Con imperturbabilidad ante la fatalidad de la extensión, y libre en el encierro del *yo* de la lejanía. Gozando la libertad absoluta del pensar, y dando la espalda al determinismo de la exterioridad, la libertad de la acción, desde esta perspectiva del bien, se desvanece asimilándose a aquella espontaneidad de la separación y al principio de razón suficiente en las acción. Pues nada convence a la voluntad como la verdad para que no escape de su apartado encierro y hacia el cuerpo, el mundo, el error y el mal.

Así, ¿por qué Cartesio no arriba a una moral *definitiva*? En este punto, los comentaristas ofrecen variadas respuestas cuyos extremos podrían ser Hamelin y Pavesi. Para el primero, la moral definitiva es la provisional.<sup>330</sup> Para el otro es provisional por el carácter provisorio del hombre.<sup>331</sup> Bien podría decirse que la moral definitiva es la provisional, tomando en cuenta que sus postulados no difieren en gran medida de aquellos de otras éticas que se han considerado como *acabadas*. Sin embargo, todos los postulados de sus obras y epístolas posteriores al *Discurso*, se identifican de un modo u otro con aquellos de la moral provisional. Y lo importante para esta interpretación no es, principalmente, aquello que Descartes dice acerca de la moral, sino el hecho de que sea, justamente, provisional.

---

<sup>329</sup> Cf. *Passions*. p.159.

<sup>330</sup> Hamelin, *Op. Cit.* p.179.180.

<sup>331</sup> Pavesi, P. *Op. Cit.* p.10ss.

Sin entrar en mayor análisis de estas propuestas ni en abierto debate, quisiera añadir que esta definitividad no acaece porque el propio itinerario del método y las primeras verdades a las que llega no lo permiten. En un primer momento, la simpleza del alma y la finitud de sus alcances de comprensión le imposibilitan aprehender más de una relación entre ideas a la vez. No hay cosa más compleja y múltiple que la acción en el devenir humano. Descartes mismo admite esta debacle al echar en falta de una ciencia infinita para alcanzar la verdad del bien y del mal. Y es interesante esta noción de ciencia, pues de abolengo se considera que sólo hay ciencia de lo universal; y la ciencia moral es aquella de la individualidad y la multiplicidad infinitas.

Además, la acción misma es urgente, requiere de una respuesta cuya cabal consideración escapa de las débiles manos del intelecto. Urge porque está algo en juego, el individuo que, como punto señalado de unión de la conciencia y la materia es *en sí mismo* importante. De esta manera, no puede haber claridad y distinción en la vida. Igual y más fundamentalmente, la escisión de la distancia ontológica a la que lleva el método concluye su itinerario con una mirada del mundo como mero útil, por una parte, o como un lejano espectador de lo vivido. Lo único que conoce con claridad es lo que acontece en el encierro del Yo distante.

De hecho, el método no necesita, o no se encuentra en su itinerario una ética. Hubiese frenado sin reparo su andar en la incognoscibilidad de la unión entre el alma y el cuerpo, analizando a la extensión como mera extensión. La moralidad fue una necesidad del propio Descartes, no del pensar puro. Por ello es de importancia que las más de sus reflexiones sobre ética y moral se encuentren en sus misivas y no en sus tratados. No hay lugar, pues, para la ética científica pues, en contraste con el método, es tiempo de actuar y no de pensar, de ser actor y no sólo espectador de sí mismo.

En lo referente a las cosas del mundo externo, es claro que existen, pues Dios no nos ha dado una facultad para desmentir esta creencia aunque si nos ha donado una, la razón y el método que, desde dentro de la experiencia, no permite que ésta nos engañe. ¿Tenemos acaso una facultad para conocer el bien y el mal? Se diría que la razón y el método. Sin embargo, han mostrado ser insuficientes para dar cuenta de la vida. Considerado desde dentro de la filosofía cartesiana, ya sea que Dios no nos ha dado tal facultad y es por ello imperfecto, o que para Dios y para el sujeto la vida y la acción, su bien y su mal, son intrascendentes. ¿Será que, así como Dios, según Descartes, imprimió el primer impulso a la materia y dictó sus leyes de manera que siguiera su andar mecánico por inercia, así habrá impreso en el hombre las pasiones, abandonando el mundo y al hombre desde el origen? Tal abandono ha costado, quizás, al hombre, su escisión; un yo doble y dividido que, ya sea desde el pensar puro o la pasión, inventan una fábula. Ninguna de las cuales es real, sin embargo, ni el pensar ni la pasión tienen la posibilidad de señalar esa realidad que a ambas subyace.

A través de un camino no amparado por las teorizaciones teológicas, Descartes distancia vida y ciencia. Ello se ha analizado ya bastante. Sin embargo, el lugar del mal, lo que éste sea y su explicación no quedan en silencio con esa distancia. A través de una vía no cabalmente recorrida, o reconocida como ininteligible, la pasión es el origen del mal, y el control, el poder sobre las mismas, es evidentemente lo bueno. Un lugar bastante común en la historia del pensamiento filosófico. No así lo es la *malificación* del cuerpo sin presupuestos cristianos. La rauda carencia de conciencia-poder, o libertad en el sentido cartesiano, sobre el cuerpo y la pasión no les deja moralmente indeterminados, sino señalados como origen del mal. Pero ello se realiza *provisionalmente*. Dentro de los filósofos analizados, ninguno de ellos pone en duda la existencia del mal. De hecho, y

adelantando un poco consideraciones futuras, la *evidente* existencia del mal puede verse como originario impulso del pensar filosófico. La ciencia cartesiana y el pensamiento de Leibniz ponen claramente como paradigma de su andar el “poder pensar la vida”, el alcanzar la ciencia la moral. Incluso pareciera que el problema de la libertad se justifica como tal, como problema, por la inescapabilidad del mal.

Es provisional, pues, porque ahí donde hay pasión hay mal, sin que haya razones últimas para ligarlos inequívocamente; entonces el pensamiento huye a la ciencia pura de la distancia. Es provisional porque el conocer *da confianza*. Y el flagrante desconocimiento claro y distinto de la pasión y su relación con el cuerpo dejan ver en Descartes más bien *angustia* ante aquellos. No se sabe qué es lo que *me harán* hacer: *mi pasión me angustia*. Desconfío de *mí*, por eso me alejo, por eso abro distancias. El dolor que la maldad también supone, parece tener el mismo efecto en la filosofía que en un cuerpo viviente lastimado (*Leib*)<sup>332</sup>: el dolor nos aleja de su origen. La distancia ontológica se forja porque la vida “es mala y duele”.

La explicación del mal a partir de la desconfianza es demasiado ingenua.<sup>333</sup> Lo que indica, más bien, es la necesidad de explicarlo, aunque se lo haga provisionalmente. Y el hecho de que la explicación cartesiana recaiga en las pasiones y en la corporalidad, en modo alguno es indiferente en relación a la individualidad del mal arriba mencionada. El *yo quiero* es siempre *mi cuerpo quiere*.<sup>334</sup> La síntesis entre la individualidad del querer y la

---

<sup>332</sup> La lengua alemana tiene una diferencia de la que el español carece y que aquí será importante. *Körper* es cuerpo en sentido general; en cambio, *Leib* se refiere al cuerpo vivo, es decir, dotado de sensibilidad, padeciente y mortal.

<sup>333</sup> “Ingenuo” quiere decir que en modo alguno se puede reducir el mal a la sola desconfianza. El concepto aún no determinado de mal lo impide. Uno dudaría de inmediato de vaciar de contenido al mal con tal presteza, y reducirle al *miedo a lo desconocido*, cuando su *positividad* parece tan evidente.

<sup>334</sup> No quiere decir esto que todo deseo sea reductible a la mera *mecánica* (pensando, sobre todo, en el animal máquina del propio Descartes) corporal. La individualidad del querer, su privación para cualquier otro *yo*, coincide con la unicidad y privacidad del cuerpo. No se puede decir sin más que sean lo mismo, pero la

maldad es el punto máximo de la teodicea que origina la historia de las teodiceas de la modernidad, aquella de Leibniz.

### ***Mal y dolor, la pasión impura desde Leibniz***

Leibniz tampoco da una respuesta adecuada al problema de la libertad. Como se mencionó, la inclusión del ser responsable, del estado de ánimo de la responsabilidad que Spinoza le añade claramente hace de su respuesta a la libertad no solamente una no demasiado original, sino en última instancia incompatible o fantasmagórica por el determinismo de la mónada. Sin embargo, el mal es el problema central de su *Teodicea*, y su respuesta ante aquel acentúa aquello que Descartes sólo balbucea. Todo mal es bueno, “*whatever is, is correct*”. Hacer el mal como Dios lo hace es el más alto de los bienes.<sup>335</sup> Lo que se ha ensalzado anteriormente acerca de Leibniz es aquello que califica o que delimita al mal y al bien en el mejor de los mundos posibles. Con mayor precisión, la ecuación versaría de otro modo: todo mal *individual* es bueno *universalmente*; o reiterando la frase de Deleuze, “la monadología por sobre la mónada.”

Así, la premisa de la existencia del mal en la filosofía de Leibniz lleva a su propia negación. El mal existe sólo como bien. El mejor mundo a costa del individuo; el pesimismo y pérdida de los condenados, de los individuos, por mor del bien del mejor de los mundos. Pues un mal menor puede llevar a un bien mayor; de manera que el conocimiento de aquello a lo que lleva una acción mala o buena es el objetivo de la ética

---

coincidencia tampoco es *mera* coincidencia. Igualmente, tampoco se puede decir que el deseo aparentemente más inmaterial y elevado se encuentre real y tajantemente separado del cuerpo. De ello se hablará al final de este capítulo.

<sup>335</sup> Leibniz, W. *Opera Philosophica Omnia*. p.538.

toda. Esto es, ganar el “coraje” de mirar más allá de la perspectiva individual, de la esclavitud del instante<sup>336</sup> y dar un vistazo al plan de Dios, que es el mejor de los mundos posibles.

El mal, fruto del claroscuro de la pasión, es él mismo claroscuro. Sin la inquietud primigenia de las mónadas finitas ningún yerro acaecería. El quietismo universal es sólo posible si el mundo fuese no el mejor, sino el perfecto –y si fuese perfecto no por ello sería bueno. Hay mal, premisa incuestionada en la *Teodisea*, pero lo hay para que el mundo sea el mejor de todos los posibles, el más bueno de los posibles. Hay mal porque debería no haberlo, existe porque no debería de existir; es decir, metafísicamente el mal particular es justificable por el bien general, mas moralmente el individuo supondría tener en sus manos el poder y deber de no hacerlo. El mal es necesario para el mejor de los mundos porque su fin es el bien.

Sin embargo, el bien para Leibniz no es una bondad pura, sino la armonía, la visibilidad del bien por la facticidad del mal: “un poco de mal hace al bien más sensible, más grande”.<sup>337</sup> Es así que el mundo no sólo exige al mal sino a un villano, en donde la metafísica del individuo que se adscribe a Leibniz gana sentido por la importancia moral de dicho individuo. No hay mal común sino malvados, así como no hay un mundo infernal sino sólo algunos condenados. De esta manera, la perfección no es la más grande bondad. Dios, por perfecto, aparece como no bueno –aunque no por ello malo-; su voluntad, como en la voluntad del *yo* cartesiano, quiere un mundo, “por eso se humaniza, quiere sufrir

---

<sup>336</sup> Recuérdese lo que se decía sobre la espacio-temporalidad de las mónadas, cuya atención es siempre robada por el placer presente, y que de esta manera siempre sería si no hubiera un centro gravitatorio más potente que el instante como supone serlo Dios.

<sup>337</sup> *Ibid.* p.507.

antropologías y entrar en sociedad con nosotros como un príncipe con sus súbditos”.<sup>338</sup> El mundo sería demasiado comprensible si fuese una pura luz de perfección. El peor de los males es invisible para la voluntad –es decir, no habría aversión hacia él- si no hay el más grande de los bienes. Y ello es posible porque hay malvados, porque un individuo lo es en tanto que mantiene su consciencia moral. Es decir, *yo soy yo* por el bien o mal en mis acciones; la consciencia-atención gana sentido sólo a partir de mi historia moral, por aquello que ha gobernado mi atención: por mis pasiones.

Es en la atención en donde la libertad se cierne para Leibniz. Esta última pareciera presentar una suerte de paradoja dentro de su filosofía. El cómo sea posible un acto libre si aquello que el espíritu ha de hacer y fue ha estado siempre prefigurado, de alguna manera predeterminado desde toda la eternidad o, más bien, desde que hay el mejor de los mundos, es el segundo gran tema de la *Teodisea*. Mas el fundamento de esta pregunta es el mismo. Sin libertad, igualmente, no es posible el mal. Desde un inicio Leibniz es claro y tajante. La indiferencia es un absurdo dentro de las acciones. Sólo se actúa si hay una razón para ello, aunque sea ésta invisible para la consciencia. Pensar a la libertad en ese sentido es simplemente incorrecto. Igualmente, la historia del individuo, su historia moral, ha estado siempre prefigurada en la mente de Dios como parte necesaria e insustituible del mejor de los mundos. Si se actuara de otra manera a la que la cadena universal de fines tiene proyectado, éste sería un mundo diferente. Esta forma de libertad, pues, no se encuentra en las acciones, sino en la manera de enfrentarlas, aquello que en el espíritu acapara la atención: la pasión.

Las pasiones para Leibniz, se decía, tienen un hacia dónde, que es siempre la perfección. La aversión, el odio a lo que habría de mermar o alejar del fin, y el amor a

---

<sup>338</sup> *Discurso*. p.111.

aquello que le aproxima. Judas, dice Leibniz, se condena por el odio a Dios. Odiar a la mayor de las perfecciones, aclara, es el mayor de los dolores, siendo cualquier sufrimiento un distanciamiento de la perfección. La condena es ese dolor, ese odio desnaturalizado que yerra cabalmente a dirigirse al *fin en sí*. Su consciencia fue robada por el más aciago de los afectos sin poder encontrar una perfección que tomara el trono de aquella por la que sentía aversión. Pues odiar a Dios, dice Leibniz, es odiar al todo, al mejor de los mundos, y en ello no hay escape posible del eterno dolor; eso, y no otra cosa, es el infierno. Su impetuosa pasión, así, le marcó la peor de las condenas.

Es muy sintomático, además de que es una idea recurrente en la modernidad, el apuntar aquello que *roba* la atención y relacionarle con el mal. No solamente una fuerte pasión domina a la conciencia, también lo hace un fuerte dolor.<sup>339</sup> El *encontrarse*<sup>340</sup> de la conciencia, del *yo arcaico*<sup>341</sup>, es *todo lo que soy*. Un fuerte dolor nos vuelve dolor, no es posible pensar o sentir otra cosa; un fuerte deseo su análogo nos torna. Es notorio que en Leibniz el mal no aparezca como acciones malas, sino como estados de ánimo en contradicción con la armonía del mundo. Estados los cuales dominan toda la perspectiva de la mónada, una vez más, *todo lo que soy*. Las acciones per-versas son un añadido necesario de una perspectiva *robada*. El mal y el dolor coinciden; porque el odio, la más aciaga de las pasiones, lleva su condena como estela. Ello sucede porque, como se anotó al explicar su epistemología, Leibniz mezcla niveles diversos con mucha frecuencia. Aquí el mal es sólo *mío*, mientras que el dolor que pareciera hacer las veces de justicia divina es solamente abstracto. Lo mismo sucede con el amor. Amar es aceptar el orden de cosas tal como es.

---

<sup>339</sup> Ocaña, E. *Sobre el dolor*. p.17.

<sup>340</sup> La palabra es, evidentemente, retomada de *Ser y tiempo*; pero sin tratarse necesariamente de un estado de ánimo. *Yo soy* mi conciencia; al menos ello sería parcialmente cierto en la tradición idealista. *Cómo le va y quién está* en la conciencia es aquí su *encontrarse*.

<sup>341</sup> Es decir, un *yo* aún no conceptualmente delimitado como el Yo pienso o el *yo quiero*.

Amar no *me roba*, porque amar implica, de inicio, perder *mi perspectiva* y ganar la visión de la universalidad. Este amor no es *sentido*, es un amor solamente racional, si tal cosa puede haber.

Pero se puede des-distanciar esa aparente inconmensurabilidad de los niveles. El malvado recibe, en última instancia, el juicio de su propia pasión. Aquella que le llevó al mal. La pasión pura, la libertad como aquí se entiende, llega en el mal a un repliegue, a una contradicción consigo misma. El malvado y su libertad buscan acabar con su deseo, pero cae irremediamente en la perpetuidad de ese deseo. No hay espaciotemporalidad de la pasión, se cierra el espectro. El malvado *está muerto*. Leibniz nos muestra cómo esa perspectiva amplia del deseo es compatible con la pasión pura. Pero es necesario para ello abstraerse de Dios, de la metafísica una vez más. La perspectiva amplia no ha de abarcar el inescrutable trabajo de la divinidad para aceptarla como buena y bella. Es suficiente con quedarse pasos atrás. La visión de las mónadas es un punto de luz en un infinito de claroscuro. Si sólo hubiese presente, reiterando esta cita de Leibniz, el placer inmediato sería el más alto.

En su antes citado ejemplo del hombre que, de tener la sensación de la resaca al momento de beber, se alejaría del vaso de inmediato, aparece la *inquiétude*<sup>342</sup> en las mónadas; su poseer vida. Y su inquietarse se manifiesta a partir de lo cercano, lo *touchante*. La pasión siempre *ve* hacia los dos sentidos de la temporalidad. La temporalidad misma gana significado por la *visión* directriz de la pasión. La libertad-pasión pura acontece al abrir la perspectiva, al *mirar* a lo cercano y lo lejano. Ceñirse al solo punto presente, la *muerte* de la mónada, es perpetuar una pasión que, de suyo, debería buscar su cesamiento. Pero ello no puede calificarse, de inmediato, como maldad. Más cercano parece al tedio

---

<sup>342</sup> *Ibidem*.

doloroso. Y el hecho es que, en Leibniz, como se ha explicado, dolor y maldad siguen siendo conceptos sucedáneos.

Pero el dolor es bueno, no para el dolido, sino para el mundo, así como lo es el mal. Aquel que padece, que siempre ha de ser un individuo, al dolor le aprecia como malo, porque es cercano, tan cercano que es casi *todo lo que soy*. Así, no se quiere decir ya que la condena del malvado sea la perpetuidad del odio a la perfección (primera asimilación entre maldad y dolor), sino que la maldad lo es porque está *aquí* doliendo, cercana, *robando* mi perspectiva. De la misma manera, no es el malvado el que tiene la perspectiva cerrada, *robada*, en cuyo caso la maldad sería la auto-negación de la libertad. Es el dolido aquel que hace de algo un algo malvado, porque cierra su perspectiva, porque le esclaviza.

### ***Schopenhauer: el dolor y mal son sólo míos***

Con lo hasta aquí planteado, aún queda por analizar esa tendencia sintomática de la modernidad a elevar a la bondad allende la individualidad y la vida, y dejar al *yo quiero* siempre el papel de la maldad. No sería difícil decir de inmediato que el *yo quiero*, que es lo que quiere –su carácter-, es malvado porque el querer es *mío*, y parecería hacerle egoísta con eminencia. Mas también el mal se centra en la individualidad debido a que el dolor es también sólo *mío*. Si relacionamos al mal cometido con el dolor sentido –cuestión que aún falta por justificar-, ambos caen siempre sobre *mí*; la perversidad y el martirio son siempre individuales. Ello, por supuesto, no *me* hace ni malvado ni mártir *a-priori*. La efectividad del uno o el otro, se da por medio de la libertad.

Esta centralización del mal en el *yo quiero* en mucho depende de que se considere al mal como algo no solamente positivo, sino como *lo* positivo en las acciones, siendo el bien

una excepción, una “falta de mal”. Por ello, por la difícilmente prescindible presencia y cercanía del mal y el dolor, es que una tesis del mal como producto del significado que del mal se dé, no parece plausible. Constante menciona que “es la introducción del lenguaje la que hace surgir la travesía del mal”.<sup>343</sup> Sin embargo, él mismo incluye el ejemplo del poeta Mandelstam, cuyo poema no escrito dirigido a Stalin es “mortífero, como como si le complaciera elaborar un veneno que garantiza la muerte, pero a largo plazo y mediante indecibles sufrimientos”.<sup>344</sup> Es la respuesta fuerte, emotiva, cercana y salvaje ante el mal que *me* duele. El mal es cercano como el dolor, cosa que no sucede con las “meras” palabras.

Y a diferencia de la idea leibniziana de que “suficientemente bien estamos si no estamos mal”, Schopenhauer recalcaría que el estado “apacible” no es positivo, no se *siente*. O, como lo cifra Rosset, el placer sólo se advierte en la medida en la que no hay dolor, no suscita ningún estado positivo ni duradero, “no se experimenta, en última instancia no existe”.<sup>345</sup> En contraste, el mal y el dolor son radicalmente<sup>346</sup> presentes y sentidos. Si hay una identidad entre deseo y dolor, como sostiene Schopenhauer, el *yo quiero* es, por ello mismo, dolor puro y puro dolor. Con lo que, no solamente los individuos, sino el mundo y la vida, antójanse como primordialmente malvados.

El mal natural como concepto vio su ocaso desde la descreencia ilustrada, desde el terremoto de Lisboa, desde Bayle y Voltaire. El dolor del mundo, o el que éste propicia, no tiene *por qué*. Ello, por supuesto, no le hace menos doloroso, aunque la maldad del mundo se encuentre ya sólo en mitologías. Como diría Fray Luis de León, “y el dolor sin la vida no

---

<sup>343</sup> Constante, A. *La textura del mal*. p.17.

<sup>344</sup> *Ibidem*. p.48.

<sup>345</sup> Rosset, C. *Op. Cit.* p.94.

<sup>346</sup> Esta radicalidad se refiere a la acaparación de la perspectiva toda, del *todo lo que soy* que arriba se menciona.

sería, y la vida con el dolor es sólo para que el dolor viva”<sup>347</sup>, la vida, que es *mía*, y el dolor se hermanan, pues desde *mí*, ¿qué cosa más positiva que el dolor?

Con cierta frecuencia, los estudiosos de Schopenhauer buscan enmendarle el común epíteto que se le adscribe de pesimista. Tal postura es de esperarse, en la medida en que aceptar sin más lo que dice es negar en mucho lo que somos. Una negación que podríamos llamar *moral*, en la medida en que tiene que ver con las acciones y los deseos, *conmigo* directamente, es una negación casi personal. Para Schopenhauer, el individuo es víctima del mundo, se encuentra en una condición *pésima* –hace tiempo se hablaba de la condición *óptima* y su imposibilidad en este mismo autor-, y fuera del individuo humano como la más alta manifestación de la Voluntad, el dolor parece no existir. Por supuesto, a medida que la sensibilidad aumenta en la cadena de los seres, el dolor sin duda crece a la par.

Pero el dolor goza de tal potencia en los seres humanos primordialmente por la espacialidad de las pasiones. Para Schopenhauer la razón, que casi siempre está al servicio del querer individual, aumenta las dimensiones de tal querer y, con aquél, del dolor. Aquella responsabilidad que hace *sentir* que las acciones son *mías*, puede tornarse culpa y arrepentimiento, un enano de la pesantez que pisotea todos los momentos de la vida. O la esperanza en lo que *puedo*, devendría sueños rotos y decepción, búsqueda casi infinita que desprecia lo presente, lo *que ya soy*. Mientras *mi* perspectiva se amplía, muy lejos de arribar al encuentro bienaventurado de la aceptación del mundo bueno como querría Leibniz, se acrecientan más bien los deseos.

Schopenhauer caracteriza muy bien a la individualidad a partir del deseo. El *yo quiero* es expuesto en casi toda su amplitud. Su esencia eminentemente perspectívica es además un cúmulo de pasiones, un arreglo específico de deseos que diferencian a un

---

<sup>347</sup> Fray Luis de León. *Exposición del Libro de Job*.

individuo del otro. Ese es su *carácter*. *Todo lo que soy es cómo deseo*, esto es, *mi carácter*. La perspectiva cerrada, única, de una individualidad básicamente necesitada y deseosa -a la que Schopenhauer vitupera constantemente por ser fuente del mal y depositaria del dolor-, es la “concreción de mil necesidades”<sup>348</sup> que puede crecer infinitamente en espacio y tiempo, como se explicó, pero conserva siempre un solo núcleo; un centro gravitatorio universal que está en todos lados, en cada *yo* que *quiere*.

La representación es el velo de Maya, y éste es el punto único y múltiple de negra luz que absorbe todo hacia su muy particular centro universal. Es así que a todo otro objeto e incluso a otro individuo humano se les puede ver con interés y se les pone al servicio de la voluntad propia. El efímero individuo, que no conoce más que a la voluntad propia, su propio querer, pasiones y necesidades, no encuentra otro motivo más que satisfacerlas.

El recuerdo y el proyecto ponen ante nosotros la más radical muestra de finitud en la muerte irrevocable, en las promesas rotas, en la tenue luz de nuestro conocimiento y los planes traicionados por el destino que, aunado a ello el compulsivo anhelo propio de nuestra naturaleza, los quebrantos y yerros son insalvablemente dolorosos y terribles. Todo ello nos recuerda constantemente lo diminuto y trivial de nuestra existencia. Sin embargo, el deseo no cesa más que con la muerte, y aún con el conocimiento y la conciencia de aquella, el querer tiene aún la ancha posibilidad para saciar su famélico designio. El individuo, egoísta de suyo para Schopenhauer, se manifiesta en el hombre como asoladoramente mezquino, avaro, ávido de afirmar su propia voluntad con riquezas y poder. El deseo no tiene límites, aunque sea de un solo individuo siempre puede querer más, y aún si avasallase y esclavizase al mundo entero, puede aún más desear.

Aquel que puede negar a la voluntad, el hombre, también puede afirmarla hasta

---

<sup>348</sup> Schopenhauer, A. *El mundo como Voluntad y Representación I*. p.408.

alturas incluso aún desconocidas por nuestra tortuosa historia; más conquistas y muertes de las que jamás ha habido, más riqueza de la que jamás se ha poseído. El deseo, que se ha señalado como un *lleno* es, en la caracterización de Schopenhauer, un *lleno* que no tiene la posibilidad de llenarse, es el querer desbordado de Rousseau. Un contrasentido, un absurdo. Por eso la individualidad será perpetuamente sufriente, porque habita la simulación de una finalidad que no es tal. Por eso en la individualidad hay maldad antes que bondad. Su voz llama casi por esencia más al egoísmo que a la virtud.

Maldad y dolor son los predicados de la individualidad en la filosofía de Schopenhauer. Pero ello se debe fundamentalmente a la perspectiva que la individualidad ostenta. Ambos se suceden el uno al otro en la perspectiva cerrada, en el dolor sólo *mío* y el egoísmo. En efecto, el pensamiento del filósofo de Danzig se trama por perspectivas y, como sucede en las mónadas –salvo aquella divina-, hay una imposibilidad de compartir o ser dos perspectivas. De hecho, en Schopenhauer, la perspectiva se va atenuando hasta desaparecer, hasta que no hay visión ni luz ni oscuridad. Como diría Philonenko, el silencio es la verdad en la filosofía de Schopenhauer. La perspectiva, la representación, sólo tiene un punto de máxima altura en el arte, sobre todo en la música, fuera del cual toda otra visión se encuentra preñada de dolor y maldad.

La razón es clara; la Voluntad no sólo como fundamento sino como presencia gradual en todas las cosas del mundo, en el individuo humano es *una* perspectiva. Todo el deseo del mundo, todo el ímpetu de la Voluntad se encuentra detrás de cada par de ojos humanos. En este sentido es cierto que el centro del universo es el *yo quiero*, y que es éste radicalmente *egocéntrico*. En este sentido, también, el mundo no continúa tras la muerte, la luz de cada perspectiva, al apagarse, se lleva tras de sí a todo lo que antaño ilumina, aunque

esta luz sea más el calor del deseo que la luz de la comprensión.<sup>349</sup>

Pero aquí nos encontramos de nuevo con la unidad diferenciada del mal y del dolor. Diferenciada porque, evidentemente, no se trata de lo mismo. El uno puede ser ocasión del otro o a la inversa sin que pueda identificárseles. El *yo quiero* es víctima del *mundo* –se emplea aquí la noción de mundo que arriba se explica- y sufre, el sufriente *venga* su dolor en el otro siendo principio de un dolor nuevo allende aquel del mundo.

Bayle vitupera a Dios por haber dado al hombre la libertad, a sabiendas de sus implicaciones, de que acaso esa sería la fuente del mal.<sup>350</sup> Para “dones” como aquel, dice Bayle, mejor lo hubiera reservado sólo para sí mismo. No es muy distinto en Schopenhauer aunque la libertad, en el sentido en que él la entiende, no se encuentre presente. *Yo soy* lo que *quiero*. El “don” del mundo para el individuo es *su querer*. Y el querer es schopenhauerianamente casi idéntico al dolor. Por ello puede decirse que *soy* víctima del *mundo*. Pero ese mismo “don” que es *mi* dolor, es también la fuente del mal. Por paliar *mi* deseo-dolor, paliativo que siempre es atizador, se “engulle” al otro. Se pone su voluntad a *mi* servicio, o se acaba simplemente con esa otra voluntad que *me* quita *mundo*.

Para Schopenhauer todo es deseo, Voluntad; el mal no es concepto ni violación de leyes casi suprasensibles, ni ignorancia de los bienes o las morales. El mal es un deseo suficientemente grande como para, casi literalmente, “tragar” otros deseos, a otras voluntades. Y casi podría aquí decirse que Schopenhauer tiene toda la razón si su sistema no defendiese la inexistencia de la libertad. Aquello que podría calificarse de bueno en su filosofía no es sino un mal atenuado, como el dormir es una muerte degradada. De la misma

---

<sup>349</sup> Schopenhauer ocupa con cierta frecuencia a la luz y al calor como metáforas para referirse a la voluntad o a la representación, pero en su sentido de deseo y de sujeto puro de conocimiento respectivamente.

<sup>350</sup> Argumenta Bayle aquí contra los que aseguran que Dios no es causa del mal sino que lo es el hombre por mor del libre arbitrio.

manera, ejemplifica “podría darle todo mi dinero a los pobres y volverme pobre yo mismo, si quiero”. Como se expuso en el apartado de la libertad, no hay poder sobre el querer. Las acciones altruistas son un deseo inmodificable así como las acciones malvadas. En última instancia toda acción obedece a *mi* querer y es, en este sentido, egoísta. Se podría simplemente decir que, entonces, desaparece la posibilidad moral del género humano. Y que, quizás, la única moralidad es aquella postura “fuerte” de la ética de Schopenhauer en que hay un arrebató radical de la individualidad en la santidad.

Sin embargo, con la aparentemente incuestionable presencia admitida del mal en el mundo, de una u otra forma, debe de haber una explicación y una moralidad más allá (o más acá) de la negación de la voluntad. Se puede apreciar que en la filosofía de Schopenhauer, el mal tiene un *por qué* –todo lo tiene atendiendo al principio de razón- pero aquella justificación del mal, jamás será suficiente en la medida en que el dolor del que el mal es ocasión es el que requiere de un *por qué* muy específico: *por qué a mí*.

Una notable leyenda de una tribu de Rodesia ilustra esta necesidad: una anciana cuya vida había estado poblada de muertes, pérdidas y dolor busca a Leza, el Dios acosador, “Llegaré hasta donde termina la tierra y allí encontraré una ruta hacia dios y le increparé, ¿Qué te he hecho para que me aflijas de este modo?” Jamás tropezó con los lindes de la tierra pero continuó su búsqueda y entre diversos países que cruzaba le preguntaban “¿A qué has venido, anciana?” Y ella respondía “Estoy buscando a Leza”. “Para qué” retornaban aquellos la pregunta. “¿Y me preguntáis, hermanos! ¿Hay aquí entre tantos reinos alguien que haya sufrido como yo he sufrido?” A lo que ellos respondían, “¿Crees que eres la única que ha sido despojada de amigos y marido? Y, ¿en qué te diferencias de los otros? ¡El acosador está sentado en la espalda de cada uno de nosotros y no podemos sacudírnoslo!” La anciana, por supuesto, nunca alcanzó su deseo de encontrar

a Leza, el acosador.<sup>351</sup>

Schopenhauer es muy claro y tajante, no hay justicia divina porque, en última instancia, la suya es una metafísica sin Dios.<sup>352</sup> Esa carencia de una suprema inteligencia directriz de la naturaleza y la historia arrebatada por completo la posibilidad de sentido a aquellas. Como dice Rosset, el universo está en lucha para nada. Como sucede con Spinoza, la causa final no es sino mero antropomorfismo de la naturaleza y de Dios o, más precisamente para Schopenhauer, la manifestación de un deseo más del ser humano. Un deseo racional, si así se le puede calificar. Es decir, la perspectiva centralizada del individuo hace uso de su razón para realizarse, para efectivizar sus deseos, pues la razón siempre se encuentra al servicio del deseo cuando de la individualidad se trata.

Pero el deseo tal como lo describe Schopenhauer, no solamente se encuentra siempre acompañado de dolor, sino que no tiene fin. No hay un deseo que, de colmarse, se acabe finalmente con el deseo-dolor. Es así que la libertad como pasión pura no tiene sentido sin el *por qué* del mal. En efecto, el responder al *por qué* es un atributo de la razón, pero es una necesidad del individuo que padece. La libertad según se ha aquí expresado, abre la perspectiva temporal con pasiones respectivas que se construyen a partir de la pasión pura. *Sentir* culpa o responsabilidad, esperanza o desazón y, en fin, *sentirse* libre, requiere de un *por qué*. El dolor sin razón de ser es una “contradicción sentida”, pero no a la manera en la que la dialéctica de Hegel la considera, sino como un dolor sin la promesa de terminar; un dolor que no cesa. Y, efectivamente, aquello que nos *promete* Schopenhauer es un dolor constante hasta la muerte.

Schopenhauer menciona que la perspectiva idealista radical encuentra en nosotros

---

<sup>351</sup> Cf. Radin, P. *El hombre primitivo como filósofo*. p. 81ss.

<sup>352</sup> Cf. Safransky, R. *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*. p.31.

una negación, una “íntima resistencia para asumir el mundo como mera representación”<sup>353</sup> y convenir en que no hay nada fuera de nosotros, o que la existencia de ese afuera se encuentra en perpetuo cuestionamiento. Esta *sensación* es una de las premisas fundamentales, aunque raras veces señaladas, que llevan al juicio reflexionante que posibilita o abre las puertas de toda su filosofía.

Una *sensación* quizás similar nos haría responder de inmediato un “sí y no” a aquello que se ha dicho más arriba acerca de su filosofía. No son poco frecuentes los intentos por *optimizar* a Schopenhauer; pesa sobre nosotros el que se diga que somos esencialmente egoístas, que somos sufrientes y malvados. No se trata de un simplísimo optimismo aquella última negación *sentida*. En efecto, la libertad como pasión pura –y casi cualquier otra noción de libertad- requiere de la existencia del mal.

Pero en la medida en que aquí se trata a la libertad como un sentimiento o, más ‘precisamente, lo que se explica y retoma es solamente el sentimiento de la libertad sin que se problematice más aún sobre algo como la “libertad en sí”, hay una unicidad y subjetividad de tal sentimiento encerrado en cada individuo. Por ello el mal es también algo *personal*. Un acto normalmente considerado como malo no necesariamente será *sentido* así por el actuante. Es menester sentir que tal acto fue *mío* y que no *debí* haberlo hecho. Sin importar originariamente qué tabla de valores son aquellas que sirvan de pretexto al *sentimiento* para ser ocasión de culpa u odio, gratitud u orgullo, la importancia es que puedan ocasionarlas.

Schopenhauer mezcla ámbitos en el mal que aquí se busca separar constantemente. El mal es universal y es personalísimo. Sólo en el individuo está el mal, porque en él está el querer desbordado y en él está el dolor. El mundo es malo por añadidura, como analogía o

---

<sup>353</sup> *El Mundo I*. p.85.

sumatoria del mal y el dolor individuales. Pero es universal en otro sentido. El mal es el *yo quiero* universal, es decir, la voluntad particular vuelta Voluntad, un esclavista universal. De ahí que Shopenhauer diga que el mal es poner *mi* voluntad en el otro; efecto que ocurre incluso en la simple mentira, en la medida en que a partir de ella el otro actúa como *quiero*.

Pero es el mal también universal de una manera más profunda. La roca no siente indignación al ser convertida en arena por el brusco y constante golpeteo de las olas del mar. Una vez más, el mundo no es malo a pesar de que la Voluntad en Schopenhauer sea un querer sin paradero. No es siquiera un dolor ciego –sin sensación de maldad-, como acaso sería el dolor del animal. El “ser ocasión del” sentimiento de maldad que arriba mencionaba, y la “no ceguera” o “visión” son producto de la universalidad racional. Jamás la pasión acaece sin una razón. Por supuesto, aquí se entiende a la pasión como lo definitorio de la libertad y del mal y, en esa medida, son anteriores a toda comprensión y razón de los mismos. Pero sería ingenuo pensar que son un principio *en sí* (reitero que no se buscan aquí principios ni la razón última de las cosas, y la pasión no lo es). El valor, la moralidad o la ley definitivamente determinan *qué he de sentir*. El mal, sin que se haya todavía alcanzado una definición de aquel, es un punto de referencia para la pasión pura. Y esta referencia es tan arbitraria –como lo son las morales- como universal. Fácilmente puede decirse que tal referencia “externa” para la sensación del mal tiene su íntimo origen en el dolor propio sentido, extroyectado y expresado en leyes. Sin embargo, no deja de ser un dolor abstracto aquel que es representado por la ley, así como sucede con el mal construido con meras palabras.<sup>354</sup>

---

<sup>354</sup> Retomando de nuevo la referencia que se hacía al texto de Constante, las “meras” palabras nunca son “meras”; si el mal es construido no sólo por significados de palabras, sino por estructuras o ideologías, detrás de aquellas (palabras e ideologías) hay sin duda deseos y pasiones. Así como detrás de la ley hay un “no quiero que esto *me* suceda de nuevo” expresado con universalidad.

### *Spinoza y el silencio del mal.*

La íntima relación entre mal e intención malvada, es decir, el estado de ánimo al respecto de una acción, es fuertemente ponderada por él Spinoza, y es quizás una de las perspectivas acerca del mal más novedosas de la época. Una acción considerada en sí misma, sea ésta la que sea, no puede ser calificada moralmente. Con esta sola apreciación, propuesta en una de sus cartas a Blyenbergh, Spinoza escinde mal y dolor. Para él, el dolor no es sino un estado de menos perfección, en la que la armonía se ha roto entre esto, que es *lo mío*, lo individual sea *mi* cuerpo o *mis* emociones, y el orden general. En ese sentido, el dolor y las pasiones que él llama tristes son casi sinónimos.

Como sucede con Descartes, la perspectiva ética-vital –según el sentido que aquí se ha dado de *vida*- se encuentra principalmente en las cartas de Spinoza. En sus tratados y, particularmente, en la *Ética*, el punto de vista es metafísico; en contraste, las cartas contienen un punto de vista mundológico. Diferencia que es aquí la distancia ontológica. Por ello se puede decir que en las cartas<sup>355</sup>, también en contraste, hay un “recuerdo” del yo individual. Hay también cierta “necesidad” de entender al mal a partir del individuo. La voluntad, como ente abstracto, no es para Spinoza sino eso, una idea de la razón. Lo efectivo o aquello que tiene esencia son las voluntades. Ni siquiera puede decirse que haya tal cosa como una “voluntad humana”, pues la humanidad es también un ente de razón. Sólo hay individuos y, sin el círculo de sentido dado por la idea de hombre sino considerados en sí mismos, no son ni más ni menos perfectos de lo que deberían ser. Spinoza, en efecto, considera al mal como una privación y, así, como algo negativo y sin

---

<sup>355</sup> Cf. Spinoza, B. *Las Cartas del Mal*. p.91. El título de este compendio de las cartas de Spinoza lo dio Deleuze. Él mismo hace la introducción. Sin embargo, el compendio de las misivas es mucho más antiguo e incluso Goethe llega a recomendar ampliamente su lectura.

esencia. Pero también considera que un individuo, tomado en sí mismo, no es menos perfecto por ser malo, sino que lo es, en un primer momento, en relación con la idea abstracta de lo que el hombre en general “debería de ser”. Nuestra mirada antropomorfiza al mundo, antropomorfiza a la naturaleza y a Dios.<sup>356</sup> Y, según lo antes dicho, esa mirada no es “humana” sino de éste o aquel hombre; de manera que *yoificamos* a las cosas.

Así, el “deber ser” del género humano, es un “deber ser” *mío*. Y el mal no puede ser otra cosa que lo que *me* descompone o *mi* descomponer de las cosas. Según el ejemplo que él mismo pone, el mal es como la enfermedad. El enfermo sólo se encuentra en un estado de menor perfección en relación al estado de salud. El mal es romper, tergiversar o destruir relaciones. Por ello no puede ser nada positivo, pues la relación no es sino una *expresión* de lo que la cosa es, y acallar la voz de cierta relación haciéndole mal, no pro-pone una relación nueva, nada *expresa*, sólo silencio. Pero como la relación *yoificada* es fruto de una perspectiva y una *expresión* únicas, el mal escapa de las manos en tanto que concepto general. Spinoza, efectivamente, reitera que no hay mal general sino sólo actos malvados. Pero no renuncia a la posibilidad de encontrar una idea abstracta del mal. Guarda, así, ambas perspectivas, la universalizante y la individual, de manera armónica. El mal es *mío* no solamente porque es el individuo el que comete o padece actos malos, sino que la perspectiva también es la *mía*. En cierto sentido, o metafísicamente hablando, no existe el mal para Spinoza, sólo la *sensación* de mal individual; sólo hay mal mundológicamente hablando.

Es por cierto verdad que los impíos expresan, a su modo, la voluntad de Dios<sup>357</sup>; sin embargo, por

---

<sup>356</sup> Cf. *Ibidem*. Y *Ética*, p.102.

<sup>357</sup> Aquí Spinoza habla de la “voluntad de Dios” de manera figurada. No hay algo como la voluntad en Dios;

eso, de ninguna manera deben de equipararse con los píos. Pues cuanta más perfección tiene una cosa, cuanto más participa de la divinidad y tanto más expresa la perfección de Dios. Puesto que los píos tienen incomparablemente más perfección que los impíos, su virtud no puede compararse con la virtud de los impíos, puesto que éstos carecen del amor divino que fluye del conocimiento de Dios. (...) Porque ellos no conocen a Dios, no son sino como un instrumento en las manos del Artífice que sirve inconscientemente y sirviendo se gasta; los píos, por el contrario, sirven conscientemente y sirviendo se vuelven más perfectos.<sup>358</sup>

Es un común denominador que el mal no sea un *mal* metafísico, sino siempre mundano. Incluso en la postura de Schelling, el mal sólo encuentra su manifestación en el hombre, y no en tanto que género o concepto, sino en éste o aquél. Pero es muy particular a Spinoza la anti-teodicea; es decir, no hay una finalidad del universo ni hay un plan o sentido del mismo ni de la historia. Poco sería el creador o la naturaleza misma si estuvieran en devenir para volverse algo que aún no es y que, sin embargo, fuese perfecto.<sup>359</sup> Por esa falta de sentido final, el mal es inconmensurable. Pedirle a un malvado que libremente deje de ser tal, dice Spinoza, es como vituperar a un ciego por la negación de su vista o a una piedra por no haber podido ni poder ver.<sup>360</sup> El mal no es culpa<sup>361</sup> del malvado, ni de Dios ni de la naturaleza; no hay culpa porque, en última instancia, el mal no es nada. Pero sí que tiene una carga anímica específica. El mal no es solamente la *sensación* del mal, sino la intención del mal. Lo único que lo define como tal es el dolor y el deseo de ser ocasión de dolor. Siendo ambos no más que estados internos, emociones, pasiones tristes que indican algo así como una enfermedad, como la descompostura de un complejo

---

solamente emplea esas palabras para hacerse entender por su interlocutor.

<sup>358</sup> *Cartas del mal*. p.93.

<sup>359</sup> *Cf. Ética*. p.105.

<sup>360</sup> *Cf. Cartas del mal*. p.97.

<sup>361</sup> Como ocurrió al analizar a la libertad, el uso del término “culpa” obedece a la necesidad de ensalzar la *sensación* de culpa; es decir, la responsabilidad *sentida* sobre los actos. Sensación que el solo concepto de responsabilidad no tiene. La alusión casi inmediata de este término al cristianismo es, para nuestros intereses presentes, tan solo un accidente.

aparte; y así de enfermos y descompuestos nos “quiere” la naturaleza. Evidentemente, Dios o la naturaleza no quieren ni dirigen hacia derrotero alguno en la filosofía de Spinoza. Pero su perfección y unidad contienen al mal; sea como simple negación o carencia de armonía interna, a Dios nunca le importó el mal en las criaturas porque Dios no es algo a lo que competa interesarse en algo.

Así, el mal y el dolor quedan, de nuevo, sólo en *mí*.

### ***Kant y el mal radical.***

Queda, así, medianamente claro uno de los senderos hacia la comprensión del mal. La línea general de pensamiento que extrae o niega el mal en las alturas, en Dios, en la naturaleza, en la desindividuación, en la metafísica, en una palabra, deja el dolor y la intención de dar dolor solamente al *yo quiero*. No parece ser que el individuo sea casi *a-priori* tildado como malvado o sufriente (como, sin embargo, sí sucede en Schopenhauer); solamente se dice que el mal es exclusivo de éste. Sin embargo, trivializando o tajantemente separando el sustento metafísico en las teorías del mal, haciendo del mal ajeno a cualquier altura en los sistemas, también se le deja casi vacío. El mal *no es nada*; sólo *para mí* es algo. Y, como sucedió en el escolio acerca de la libertad, nos vemos inclinados a concluir que al mal sólo se le puede entender como *mi sensación* del mal; el mal es una vez más una metáfora, el acompañamiento necesario del *yo quiero* al dolor y a la idea de lo malo.

A esto podría añadirse el insistente rechazo, dentro y fuera de la filosofía, a admitir que el mal y el dolor sean una nada, cuando su realidad se nos presenta con tanta

fuerza.<sup>362</sup> La nulificación del mal hecha por Spinoza es rechazada por la conciencia inmediata del *yo quiero*. Desde esta cerrada perspectiva, no se puede decir que el mal no sea nada cuando, en ocasiones, es todo lo que *siento*.

Pero aún con la ya proclamada individualidad del mal, su importancia para la vida hace buscar algo mayor, una esencia última del mal que vaya más allá de *un* malvado. Pero el riesgo del maniqueísmo ha de volver a posicionar al mal, ahora radical, siempre en el hombre. Es en este sentido en que se ha querido leer a Kant y su idea del mal radical. Pero para aquel, el mal radical lo es por in-personal, no por inmenso.

No son pocas las críticas a Kant a este respecto pues, v.g., decretar como un mal radical el ser dadivoso por inclinación y no por deber, como lo hace en *La Religión dentro de los Límites de la Razón Pura*<sup>363</sup>, no atina a la radicalidad que todos parecen tener en mente. La radicalidad del mal es su salir del radio, de los límites; en el caso de Kant, de los límites de la razón práctica. Aunque la otra acepción de lo radical será retomada después, por lo pronto el mal radical es la acción por inclinación. El deseo es *radicalmente* malo. Aquí hay una aclaración importante. Como dice Bernstein<sup>364</sup>, Kant considera a las inclinaciones naturales ni siquiera como moralmente neutras, sino como buenas; de manera que el *deseo* del que se ha hablado no es la inclinación natural. Es decir, hay mucho más que sólo naturalidad en las inclinaciones de la acción. A saber, el imperativo empírico de la felicidad y su concepto. A partir de ello, algunos intérpretes han calificado de caricaturesca simplificación el considerar a la inclinación como mala y a la ley como buena. Allen Wood, v.g., considera que “todas las máximas de la volición finita y racional contienen a la vez

---

<sup>362</sup> Qué sean esa “fuerza”, aquella “conciencia inmediata” y el “sentir” que suele ponerse en cursivas, aún no se ha aclarado del todo. Parcialmente han sido limitados y entendidos en el escolio del capítulo anterior. Su comprensión será más plena hasta el capítulo final.

<sup>363</sup> Cf. Kant. *La Religión*. 26;31.

<sup>364</sup> Bernstein, R. *El mal Radical*. p.33s.

incentivos de la razón moral y de la inclinación sensible”<sup>365</sup> en donde la distinción entre la máxima buena y mala se conoce a partir de lo determinante para la acción.

No se defiende aquí la primera postura simplificada; sin embargo, la última interpretación expuesta deja mucho que desear a la hora de calificar la acción. No hay herramientas teóricas para comprender a la subjetividad no racional, de manera que resulte conmensurable qué es lo que ha determinado a la acción, y mucho menos el realizarlo *a-priori*. Pero es justamente esta impropiedad lo que Bernstein alude como el centro del problema kantiano de la libertad de la voluntad (*Willkür*) y su relación con el mal radical. La diferencia entre *Wille* y *Willkür* es sustantiva en *La Religión*, y es una respuesta a las críticas que se le hicieron y siguen haciendo de confundir a la voluntad con la ley moral.<sup>366</sup> *Wille* se refiere a la llamada inclinación intelectual, al respeto a la ley, mientras *Willkür* es la facultad de elegir entre seguir la ley o no; es la “*Wille* en sentido estrecho la que proporciona la norma, y la *Willkür* quien elige a la luz de esa norma”.<sup>367</sup> La una se encuentra *a-priori* determinada, la segunda es inescrutable y justamente en ella radica la libertad humana, según considera Bernstein.<sup>368</sup> Con ello sólo se quiere dirigir hacia la causa indeterminada del mal. La ley moral *Wille* tomada en su predisposición (*Hang*), jamás sería suficiente para ser ocasión del mal; es necesaria una fuerza secundaria en la *Willkür* que lo haga (*Gessinnung*). La radicalidad de este mal, según explica Kant y Bernstein, es que surge de la naturaleza humana como predisposición al mismo, *como si* fuera un mal natural

---

<sup>365</sup> Wood, A. *Kant's Moral Religion*. p.211.

<sup>366</sup> A ello nos avocamos en el capítulo anterior. Y aunque tal distinción separa ambos a la vez que articula su mutua relación, no niega la interpretación que se hizo acerca de la libertad como pasión pura.

<sup>367</sup> H. Allison, *Kant's Theory of freedom*. p.310.

<sup>368</sup> *Ibidem*. p.78. De la misma manera en que el completo determinismo acaba teóricamente con la importancia del mal, la completa indeterminación de las acciones realiza una operación semejante. Según uno de los principios del dolor que se han presentado, la ausencia de un *por qué* en el dolor agrava su situación. Lo importante en el mal y el dolor no es que tenga o no un *por qué* irrefutable, sino que el dolor *requiere* el tal *por qué*. Y aquel es uno de los puntos de vista que nos guía en el presente apartado.

pero sin tener, de hecho, predisposición causal tal como lo hay en lo natural.

En *La Religión* Kant se centra más en aquello que nos hace obrar mal que en la ley misma, como sucede en la *Crítica* y en los *Fundamentos*. Como se planteó en el apartado de la libertad, ésta parece caer en un determinismo causal o en una distancia abismal cuando se le señala únicamente para el sujeto puro. La *Willkür* es la respuesta a esta dificultad. Pero, como también se planteó en la parte citada, la indeterminación de la libertad que Bernstein sostiene, tampoco responde al problema de la libertad. Le deja en perpetua interrogante además de afirmar que así debe de ser, que la libertad debe de ser una incógnita por esencia. Sin entrar en demasiadas discusiones, la propuesta aquí dada sobre la libertad-pasión pura salta el problema del determinismo y hacia la libertad *sentida*. El tránsito entre *Wille* y *Willkür* es justamente tal salto de la pasión pura. No es precisamente la inclinación del amor propio, pero tampoco es la ley moral del sujeto puro.

El mal se podría entender, a partir de lo dicho por Kant, como pasión impura y por razones similares a las que se señalaron con Leibniz. No por ello –por ser impura en contraste con la pasión pura- es contraria o la negación de la libertad. Sino que es una tendencia cerrada, un deseo sin luz, unidimensional y radicalmente *mío*. Todo aquello que asume Kant bajo el reino de amor propio se dirige a encuadra al mal como tal cerrazón entendida como egoísmo.

Spinoza nos mostró que las acciones no son malas por sí mismas sino en virtud de la relación acción-pasión que se encuentra en el sistema y su centro armónico. En Kant tal centro es la ley moral. Pero al interpretar a la ley moral desde el *yo quiero*, esta última puede ser leída como pasión pura, desdiciada hacia dominio individual, procurando no perder su mirada universal. Lo mismo sucede con el problema del mal. La *pasión impura* es la propensión (*Hang*) a actuar *como si* sólo yo existiera y sólo mis deseos existieran. Ello

implica que la pasión pura no es radicalmente *mía* o no toma como referencia sólo a un *yo quiero*, el *mío*, sino al *yo quiero* en general.

El la *Paz Perpetua* Kant reconoce que una sociedad, digamos, global en la que la paz reine es una idea más o menos ingenua. Pero la paz es una idea regulativa, necesaria para la vida en comunidad sin la cual es más fácil o, incluso, necesario, caer en la guerra.<sup>369</sup> Kant es el filósofo -entre otras muchas cosas- del *como sí*. El sujeto puro y distante de la ley, es un *como sí*. El *yo* de la pasión pura no lo es. Es el *a medio camino* entre la pureza distante, lejana e imposible (ingenua) y la mónada absolutamente cerrada y sin Dios.<sup>370</sup> Se encuentra entre las dos fábulas, entre el *como sí* de la pasión impura del mal en la que sólo *existo yo*, y el *como sí* de la ley moral en la que el *yo quiero* se abstrae y deja de importar.

Safransky vitupera a Kant por introducir para la filosofía el concepto de “mal radical” y quedarse demasiado corto en ello.<sup>371</sup> Pero el *mal radical* en Kant es la

Propensión (Hang) a no hacer lo que el deber manda, a no obedecer la ley moral. De hecho Kant utiliza el adjetivo *radikal* para calificar a *Böse* con el fin de señalar que dicha propensión tiene sus raíces en la naturaleza humana y más específicamente en la corrupción de la voluntad (*Willkür*); apela así al sentido etimológico, original del término *radikal*. No hay pruebas de que Kant quiera decir alguna otra cosa fuera de eso.<sup>372</sup>

Aquella *naturaleza humana* tampoco es muy clara en Kant fuera de la división sujeto puro-amor propio. El mismo Bernstein llega a la conclusión de que Kant hace un

---

<sup>369</sup> Cf. Kant, I. *La Paz Perpetua*. p.42. Y Safransky, R. *El Mal*. p.109.

<sup>370</sup> Recuérdese el primer capítulo en la sección sobre Leibniz, la manera en que su postura de la monadología llevada por él mismo hasta sus últimas consecuencias, podía afirmar que en este mundo sólo somos Dios y yo. En Leibniz, Dios es suficiente para llenar todo lo demás. Un *yo quiero* solitario, único y sin Dios, eso es la maldad. De ellos se hablará en seguida.

<sup>371</sup> *Ibidem*. p.110.

<sup>372</sup> Bernstein. *Op. Cit.* .p.53.

gran esfuerzo en *La Religión* por rescatar una libertad-espontaneidad<sup>373</sup> después de identificar a la libertad con la observancia de la ley en sus obras precedentes. Debe de haber, dice Bernstein, la posibilidad de elegir el mal por mor del mal mismo.<sup>374</sup> Y en ello radica el esfuerzo terminológico que realiza Kant en tal obra alrededor de la *Willkür*. En todo caso, con la frase *naturaleza humana* se indicaría la patria doble, mestiza, mundológico-metafísica del *yo quiero*.

Algo similar en un sentido que pronto se aclarará sucede con la separación que en la filosofía de Kant existe entre la virtud y la felicidad. Aunque la antigua tesis estóica que las asimila -a saber, que el virtuoso es por ello mismo un ser feliz- es bastante ingenua, la radical escisión entrambas es casi ocasión de horror, pues ser feliz y seguir la ley son sendas contrarias e irreconciliables.

Cercano a la publicación de la tercera *Crítica*, Kant realizó un breve ensayo en donde anuncia el fracaso de toda posible Teodisea. Ello es de esperarse según sus propias premisas bien conocidas, iniciando por la imposibilidad de conocer algo como los “planes de Dios”. Sin embargo, el fin de toda Teodisea no es ese escrito en particular; aquel es el epitafio, por decirlo así. La muerte de la redención del dolor a través de un bien mayor y universal sucedió desde mucho antes en su filosofía. Como ya se ha explicado, el bien moral es sólo posible en el sujeto distante y allende el principio de felicidad del individuo, de manera que la misma felicidad y la redención<sup>375</sup> del dolor son abiertamente marcadas como *malas*. Es imposible ya esperar algo de felicidad al ser *bueno*. De hecho el esperarlo es incluso un obstáculo para la bondad.

---

<sup>373</sup> Este término compuesto, por supuesto, es un agregado interpretativo mío.

<sup>374</sup> *Ibidem*, p. 77ss.

<sup>375</sup> La “redención” del dolor no necesariamente se refiere o tiene un sentido religioso. Encontrar un *por qué* de mi dolor de manera que tal razón suponga una mayor recompensa, salvación, o placer en comparación con el dolor sentido, le redime. Lo hace más vivible o sobre-vivable.

De ello ya se ha hablado bastante en los apartados anteriores. Lo importante a ensalzar ahora es que el notorio sentido providencial de la historia en las teodiceas, la importancia directa, cercana y absolutamente presente del dolor para el *yo quiero*, y la racionalidad, la ley y el bien, jamás habían sido tan lejanas, tan extrañas entre sí, tan distantes y diferentes. Ello inclina a pensar que, tanto el ímpetu kantiano descrito más arriba para darle cabida a una libertad “verdadera” en la *Willkür* como en la división entre felicidad y virtud, el *como si* kantiano no es tanto una exigencia de la razón, sino del ánimo, de quererle del *yo quiero* para reconciliarse con el pensamiento. Hagamos *como si* fuera posible la paz perpetua, la felicidad en alianza con el bien, la libertad y la inmortalidad. El *como si* es un postulado de la razón en respuesta al querer, a la pasión, al *yo* que vive y no solamente piensa o representa. Así, el mal no solamente es la metáfora de *mi* mal y *mi* dolor, sino que supone el *como si* del bien radical, de la alianza entre virtud y felicidad. De otro modo, el mal sí que sería radical. Esto es, *mi* dolor irredento, sin un *por qué*, en la caída de todas las teodiceas, y con *mi* querer impuro de simplemente hacer el mal.

Este mal, el mal radical en el segundo sentido, como dice Zizek, aparece “cuando el hombre surge como conciencia de sí, se coloca como un ser centrado en sí mismo, como un sujeto que reduce todas las demás entidades a un mero instrumento de su autoafirmación, a objetos de apropiación y explotación”.<sup>376</sup> Con el mal radical volvemos a la apreciación de Shopenhauer sobre la individualidad configurada como un *yo quiero* absolutamente cerrado. Una vez devastada la idea de la Teodicea, no parece haber otra fuente de mal, en los autores analizados aquí, que el propio *yo quiero*. La inmanente imposibilidad de ser el otro, lo otro, la necesidad del encierro de los deseos en un solo centro, las pasiones en un solo cuerpo, hacen del *yo quiero* y de todas sus pasiones, el origen del mal.

---

<sup>376</sup> Zizek, S. *The indivisible reminder*. p.68.

Se ha intentado en todo lo aquí expresado, probar que esa *sensación* que Schopenhauer señala como una lejana intuición de que el malvado se hace daño a sí mismo, no es fruto de un metafísico juicio reflexionante que habría de fundar cierta filosofía o levantar el velo de Maya (como es el caso en el sistema del filósofo de Danzig). En cierto sentido, lo aquí propuesto es más pesimista que aquello que dice el propio Schopenhauer, pues la salvación del arte y la abnegación, su propuesta metafísica en suma, por método son aquí *reducidos* a la sola perspectiva individual, de suyo cerrada. Pero esta cerrazón, se ha aclarado, no es radical; no es una monadología cuya única salida ética sería desentenderse de la mónada para postular el mejor de los mundos, como se ha mostrado que sucede en la filosofía de Leibniz.

A partir -y saliendo- de Kant, se ha configurado al mal -o más bien el *sentimiento* del mal- a través del *sentir* de la libertad y el dolor, así como a través del *como si* del bien, de la unión entre virtud y felicidad. El *yo quiero* no deja de ser una perspectiva cerrada, pero incluso en esa carencia de puertas y ventanas se hace *como si* fuese una casa abierta, *como si* pudiera ser *el otro*. No es un postulado meramente teórico; así *vivimos* las acciones. Y justo porque no es *a-priori* (aunque tampoco *a-posteriori*), es que resulta contingente. Claro que se puede querer *como si* sólo existiera mi querer y sin Dios, claro que se puede avasallar la voluntad de todo otro cuando sólo *mí* voluntad resulte real para *mí*.

Pareciera que no siendo ni *a-priori* ni *a-posteriori* se rompe con toda posibilidad de conocimiento o de paradero del postulado mismo. No puede ser *a-posteriori* porque se habla de experiencias internas, íntimas, por decirlo más precisamente, que no pueden ver la luz de juicio de conocimiento sino sólo aquella de la acción posible. No se puede decir sin más que el *yo quiero* cerrado sea únicamente malvado; esa universalización simplemente

*no se ve* en el mundo<sup>377</sup>, al menos con radical universalidad. La pasión es testigo de ello, y aún sin claridad ni universal legislación, indica al mal cuando aparece; y los juicios que nacen de la pasión al respecto son de lo más ambiguos y pedestres: “Esto no debió de haber ocurrido”.<sup>378</sup>

Veamos de nuevo a Kant, pero esta vez en la antropología, para dar sentido a lo que se ha denominado como el “mal radical”. Se ha mencionado que no son pocos los comentaristas de Kant que consideran un reduccionismo o una mala interpretación plantear que Kant depositaba el origen del mal en las pasiones. Y la introducción de la *Willkür* es el remedio teórico del mal. Pero esta discusión siempre fue más allá de Kant; es un lugar común en la tradición filosófica. Y lo que habría que responder es al “por qué” y al “qué” del mal, en tanto que concepto, tras la fuerte hermandad que se le atañe para con la pasión.

También es necesario mencionar que la línea de la antropología ensalza de manera preponderante el “control” de la pasión, que contrasta mucho con el discurso acerca *Willkür* que enaltece a la libertad, de manera que el resultado y el trato que se da a las pasiones en ambos textos es muy distinto. En la antropología, la espaciotemporalidad toma un sentido muy otro al que tenían, v.g., en la estética trascendental justamente por la consideración central del placer, el dolor y el deseo, que a partir de ellos emerge en el *yo quiero*. Sobre todo el tiempo, es un ir y venir de estados del alma.

Qué quiera decir con “alma” Kant en esta obra, no es del todo claro, pero sin duda es algo muy distinto al “cúmulo de facultades” que podría acaso señalarse en las críticas.

---

<sup>377</sup> Por supuesto, la frase “así vivimos las acciones” apenas expuesta, o aquella de “no se ve en el mundo” y que plantean que el *yo quiero* no es un centro único desde su propia perspectiva y absolutamente cerrado, ganará sentido en el siguiente apartado y a partir del cuerpo.

<sup>378</sup> Esta frase simple y fuerte la emplea Arendt para evocar el estupor ante Auschwitz.

Dice Kant: “sentimiento es el efecto sobre el alma acerca de su estado”.<sup>379</sup> Aquí el alma es más o menos un algo espacial; usando de nuevo el término heideggeriano, el alma *se encuentra* de cierta forma a causa de aquello que es externo, aquello que *le va* o que hacia ella se dirige. Cómo *le va* al alma es en referencia al placer y al dolor, y eso marca el estado en que ésta *se encuentra*.

También ello marca el sentido y el trascurso del tiempo. La *vida* -se decía en el primer capítulo al tratar a Schopenhauer-, es las cúspides de placer y abismos de dolor en el devenir y llenando el devenir. El momento del cambio de estados se diversifica anímicamente; no es sólo sucesión, es abandono o añoranza en el placer, o escape y “cruel inicio” para el dolor. El puro aburrimiento, la llanura, es casi una ausencia de vida, por ello diría Kant que el “dolor es un aguijón de la actividad”.<sup>380</sup> Es vitalmente más positivo que el placer. El dolor impulsa al cambio, a lo que Kant denomina “expansión de la vida”, de manera que el mero hecho del cambio del estado, dice Kant, resulta ya vital y placentero. Si aquello que modifica mi estado presente en pos de uno nuevo, es en sí mismo placentero, resultaría que el dolor es el placer más grande. Pero esta aseveración descabellada sucede por la carencia en la mundología de la *Antropología* de un punto inmóvil casi metafísico para determinar el placer y el dolor.

Es el mismo problema cartesiano de las cualidades sensibles. Lo caliente y lo frío no parecen ser nada en sí mismos. O necesitan el uno del otro para *sentirse*. No hay certeza alguna para declarar que lo frío o el dolor sean la ausencia de calor o de placer, o a la inversa. Kant se guarda mucho de unir las sensaciones con los conceptos metafísicamente relevantes. El empirismo solía unir placer y bondad, pero al hacerlo sin más, aceptaba

---

<sup>379</sup> Kant, I. *Antropología*. p.156.

<sup>380</sup> *Ibidem*. p.158.

tácitamente una teleología moral de la naturaleza entera. A saber, que hay una finalidad total suscrita en los seres en la forma del placer, que indica un derrotero general desconocido pero pre-*sentido*. Ello, por lo demás, supone un arquitecto providente, y las dificultades metafísicas obvias y desde un inicio cuestionadas por la filosofía trascendental.

Pero práctica y pragmática tienen otro punto de colisión: la sabiduría y la pasión. Kant hace una interesante distinción entre pasión y emoción que después será aquí empleada asiduamente. La emoción es un *raptus*, un momento de pérdida de conciencia en donde *no estoy*. Según la propia manera en la que se ha entendido al *yo quiero*, un querer en el que no hay conciencia del mismo, en donde *no estoy*, sale de la naturaleza propia del querer. El breve tiempo de la emoción que si no crece de inmediato no crece en absoluto<sup>381</sup>, en sentido mundano no es tiempo alguno; como sucede con alguien arrebatado por la cólera, la “vista se nubla”, la conciencia, *mi sentirme ahí* se borra por un momento y lo mismo lo hace el tiempo y espacio mundológicos. Es como un dormir profundo en el que no hay sueños, despertar y reaparecer sin saber qué hizo Hyde. El que ama, dice Kant, bien puede seguir juzgando acerca de su pasión, pero el que se enamora, enceguece y abre los ojos ocho días después de la boda.<sup>382</sup> A pesar de que es vitalmente más complejo, en el raptado, no por estar de cierta forma ausente se “desentiende” de sus acciones, puede decirse que, según la definición kantiana, la emoción es como ser dos personas.

Ello importa porque la pasión-emoción<sup>383</sup>, el *cómo me va* es el fundamento del mal según gran parte de la tradición del pensamiento. Por supuesto que se han expuesto otros puntos de vista de manera que el mal no es tan simple como el actuar pasional y no

---

<sup>381</sup> Cf. *Antropología*. p.185.

<sup>382</sup> *Ibidem*.

<sup>383</sup> Como se decía, la distinción kantiana entre pasión y emoción es interesante y será después más pormenorizadamente analizada. Sin embargo, dentro de las tesis propias de este trabajo, aún no se plantea la diferencia entre ambas, o si acaso, hay alguna diferencia real o es sólo semántica. Por ello se les seguirá usando indistintamente.

racional. Pero ello no le quita a la pasión su estigma de causa primordial del mal. La razón de dicho atributo sobrepuesto a la pasión radica en aquel *raptus*. La famosa fórmula “*en nous sans nous*” de Malebranche encuentra aquí varios niveles de interpretación. En el *raptus* “alguien más” lleva a cabo *mis* acciones; tiene poder sobre *mí*. Cualquiera de las formas de comprender la libertad que se han mencionado se encontrarían ausentes, porque no *estoy* en la emoción kantiana. Claro que puedo causar mal en el frenesí emocional, pero no *fui yo* quien lo hizo. Es decir, la emoción también ausenta *mi* querer. Por eso Kant no señala *peligro* en la emoción pero sí en la pasión.

La pasión, en cambio, dice Kant, convive, sabe domeñar, convencer, pasar desapercibida o ser aceptada por la razón y la reflexión; la pasión es sociópata en la descripción kantiana. No se apaga brevemente, sino que puede *dominarme* por mucho tiempo, es amiga del tiempo; es, de hecho, lo que hace al tiempo –en el sentido de tiempo que se emplea en este momento. La pasión *me* ausenta *a medias*. Es el *yo* sin Yo; es decir, el querer sin la pureza racional, el individuo sin sujetividad que, en efecto, habría de sujetar al querer *mío*. Pero los papeles se cambian, las posiciones metafísicas se transmutan y el querer *mío* de la pasión domina más bien al pensar de la razón. La pasión, dice Kant, es una inclinación invencible por la razón<sup>384</sup>, un deseo al que no se puede renunciar.<sup>385</sup> Es la enfermedad de *mí mismo* cuando se alía mi conciencia y racionalidad con mis deseos indomables. Ese es el peligro de la pasión, trasmutar, per-vertir, hacer el mal. Pero también es lo que se ha entendido bajo la fórmula del *yo quiero*, el hombre real, espectador y actor de sí mismo.

A pesar de que se podría decir, con varios comentaristas, que la pasión no es mala

---

<sup>384</sup> *Op.Cit.* p.186.

<sup>385</sup> Una definición idéntica ofrece Schopenhauer no de la pasión en general, sino de la melancolía. Las consecuencias que él expone son muy otras. Véase para ello mi tesis de maestría. *Op. Cit.* p.95ss.

en sí misma, y que hay la posibilidad de que el principio del amor propio –*mi* pasión- lleve a actos tanto según la ley como contrarios a la misma, y que su *peligro* radique en esta misma falta de dirección moral clara, Kant sí considera a la pasión como mala en sí, al menos en la *Antropología*. Con lo que cabría decir que el *yo quiero* como el individuo real es malo en la medida en que es individuo y sólo potencialmente bueno en tanto renuncie – sea como fuere- a la individualidad.

Pero no habrá que olvidar que en la *Antropología*, como pragmática, se encuentran en juego fines distintos a la razón práctica.<sup>386</sup> Se trata, por supuesto, de ciertas pasiones y no la pasión en general, aquellas que originan al mal. El “criterio de maldad” se encuentra en el imperio del amor propio exacerbado, el egoísmo dominante de la personalidad; es decir, la misma pasión impura que es el mal. Lo distintivo de Kant acerca de aquello, es que cifra al mal como una *fuerza* que, desde *mí*, actúa sin *mí* pero con todos los indicios de ser una acción plenamente *mía*. Acaso con ello se elimine la responsabilidad del mal con respecto al malvado. Sin embargo, como se ha explicado, el *sentir* de la responsabilidad no es una adecuación casi detectivesca de actos, consecuencias y hechos, sino el hecho íntimo, el dolor y la culpa o franca e intencional indiferencia ante el dolor infringido. Intencional, en fin, porque bien se puede hacer el mal y causar dolor sin culpa, pero no sin la sensación de que tal acto fue *mío*, no sin poder responder aunque sea silenciosamente por la propiedad *mía* del acto. Se trata de la *radicalidad* del mal de la *Religión* de Kant, que radica *en mí*. No hay mal, pues, sin esa *mi* respuesta, sin responsabilidad.<sup>387</sup>

---

<sup>386</sup> A pesar de que esta distinción entre obras en varios filósofos que se ha señalado aquí como sintomático, en la *Antropología* no se prescinde o se abstrae por completo de la práctica. Muchos pasajes señalan directamente a ésta y la forma pura de la ley. A pesar de todas las atenuantes, la práctica sigue siendo un punto de referencia importante para varias de las conclusiones de la *Antropología*.

<sup>387</sup> Desde este punto valdría la pena en un futuro ensayo dialogar la tesis de Arendt acerca de la banalidad del mal.

### ***Rousseau. Devenir malvado.***

Kant emplea la tesis clásica de que la emoción, en particular, es un medio natural, corporal eminentemente, de respuesta necesaria para la supervivencia mientras que el juicio racional podría no ser tan veloz como la urgencia de la acción lo requiere. Esta *urgencia*, que ya se comentó en el caso de Descartes, y que es una de las razones principales de la imposibilidad de la ciencia moral, Kant la radicaliza en la emoción, despojándola de toda *visión* o entendimiento posible. Y justo por serlo es que no hay mal en ella.

Suele encontrarse esa extraña contradicción en varios sistemas, sobre todo empiristas, de la necesidad biológica de las pasiones para el éxito del organismo y, a la vez, como la fuente del mal y el dolor infringido por la acción mala en el hombre. Pero Rousseau, al que Kant llamara el “Newton de la mente”, la contradicción se resuelve. El hombre no es malo, deviene malo –lo que no necesariamente quiere decir que sea esencialmente bueno. Lo distintivo es la posibilidad de cambiar en su naturaleza, no solamente en la individualidad. Una naturaleza propensa al mal desapodera al individuo de su posibilidad de no hacerlo. Al contrario, una propensa al bien no parece tener sustento a juzgar por el mundo visto y vivido. Solamente Pope habría de reducir tanto las muestras o experiencias de maldad como para que fuera posible decir sin más que “todo aquello que es, es correcto”. Y, sin embargo, no son pocas las afirmaciones de Rousseau que hacen pensar en este “bien originario”.

El mito del buen salvaje, como mito, como idea directriz, se sale de las manos al contraste con el hombre de la cultura ilustrada. La lectura de los discursos deja la sensación de una profunda nostalgia hacia tal mito. En efecto, Rousseau pretende entender y, sobre todo, modificar –considerando el *Emilio*- al hombre que *ya hay*, pero el paradigma del

hacia dónde de la modificación se vuelve “demasiado real”. La razón es clara, la contraparte del mito, el *mundo*, la cultura, el hombre que *ya hay*, existen. El mal está ahí, en el desbordamiento de la pasión, en la pasión impura, en el *yo quiero* infinitizado. Pero es incomprensible sin la “otra orilla”.

Como Kant, Rousseau advierte que no se trata de regresar a la profundidad de los bosques, que si alguien dentro de la cultura quisiese vivir según el orden natural sería un hipócrita, sería “como cualquier inglés, un francés, no sería nada”. El cumplimiento cabal del imperativo de la pasión pura es de inicio descartado por ambos ilustrados. Pero no se trata de una derrota, sino un indicio de que, fuera de la investigación trascendental, el modelo o la directriz ideal del bien son necesarios no solamente para las acciones concretas, sino para hacer inteligible al mal y, más allá, para hacerlo vivible.

Es conveniente evocar brevemente a Nietzsche para aclarar el presente punto. Para este último, el dolor es una interpretación. Ello no indica que sea más o menos sentido en tanto que dolor, pero aquel justificado por un más allá, por una causa más alta o por la razón que se prefiera, deviene soportable e incluso deseable. El dolor “no puede ser más cercano”, pero jamás es “puro dolor”. Y, en efecto, Nietzsche consideraría un fruto de la moral del resentimiento la necesidad anímica de un *por qué* del dolor. Sin embargo, es notorio que la directriz del bien supremo, la virtud o la felicidad (estos dos últimos en Rousseau) los requiere el hombre que *ya es* y, como ya se explicó, es un requerimiento del hombre más en tanto que un *yo quiero* que en tanto que ser racional.

No solamente en la filosofía de Rousseau, sino como un común denominador en la filosofía ilustrada, la naturaleza funge como aquel paradigma de bondad. Una bondad casi metafórica pues, como es de esperarse, la “mera” naturaleza, nada tiene de moralidad. Se trata de una especie de nostalgia providente o esperanzada, un deseo del pasado en un

futuro posible; un pasado hipotético que, desde su antigüedad casi mítica configura a la felicidad y la virtud futuras. No solamente el *en medio* del pasado-porvenir-directriz, es decir, el hombre que *ya es*, es la *hybris* de la moralidad, del bien y del mal, sino que se encuentra más inclinado hacia el mal.

Y es en ese punto en donde el ilustrado se inconformaría con lo que dirá el futuro sobre la Ilustración. El *en medio* se encuentra caracterizado por la racionalidad; es decir, el mal encuentra su origen en la razón, no en la pasión.<sup>388</sup> La “era de la razón” es una crítica a la racionalidad. Pero también es la destrucción de la sustancialidad del alma, al menos en lo que a la moral respecta. Para el ilustrado, el hombre es un ser histórico; la introducción de la temporalidad y el progreso lo demuestran; no solamente se puede llegar a una comprensión de la naturaleza y a su dominio e inteligibilidad cabal, sino que se lo puede con el propio hombre.

La razón es culpable -por decirlo así- del mal, pero también es el remedio. Por ello Kant llamaría a Rousseau el “Newton de la mete”. Es cuestión sólo de tiempo, se pensaba en aquel entonces, que el advenimiento de un sistema de comprensión de la naturaleza como lo fue el newtoniano, alcancé también al conocimiento del hombre. Que la consideración seria (y filosófica) del progreso como el andar propio de la historia haya caído apenas finalizado el siglo XIX no sustrae de la humanidad su historicidad, entendida al menos como una posibilidad de modificación.

Al repasar los *Discursos*, es notorio que Rousseau se detiene en cada paso de la

---

<sup>388</sup> La discusión en aquella época y en muy diversos pasajes de la filosofía acerca de la relación entre la razón y la pasión es bastante larga y compleja. En ciertos sentidos se le puede asimilar a la diferencia ontológica, pero en ciertos otros no es posible. Ello se debe a que el muy frecuente uso de estos conceptos, razón y sentimiento o pasión, les hace perdidosos. Un esfuerzo inmenso en estos pensadores hay para aclararles; sobre todo en lo que respecta al sentimiento, el claroscuro que siempre increpa la labor de inteligibilidad de la razón. Me atrevería a decir que el problema central de la Ilustración es esta relación y la comprensión de aquello que se denomina escuetamente como sentimiento.

hipotética historia originaria para tildarle como la causa de la forma de socialización depravada a la que se ha llegado. Forma que es una entre otras que pudieran ser más cercanas a la naturaleza. Ora se trata del inicio en el empleo del hierro, ora la propiedad privada. Puede ser, como dice Neiman<sup>389</sup>, que Rousseau considere cada paso como preponderante dentro de la cadena contingente y siempre reversible de eventos que nos llevan al hombre moderno. Puede ser, como dice Safransky<sup>390</sup>, que sea la propiedad privada aquello que lo hace. Ciertamente cada proceso se puede reducir a la facultad de conocimiento y de racionalidad que sólo el hombre posee a ojos de Rousseau.<sup>391</sup> Y es medianamente conocido que, en Rousseau, es la distancia para con la naturaleza aquello que engendra al mal; distancia que la racionalidad propicia y las pasiones realizan.

La comparación que hace Kant de Rousseau con Newton obedece a la posibilidad de encontrar una estructura tal en la naturaleza o en el comportamiento humano, de manera que, lejos de una complicada Teodisea, la creación aparezca al conocimiento tan perfecta, que la misma existencia de la divinidad tras la creación sea del todo superflua. Es decir, como las leyes de la física resumen de alguna manera cualquier comportamiento de los cuerpos sin que se deba de intervenir a cada instante en éste su funcionamiento, la armonía entre castigos y recompensas en el plano moral humano no requieren de la intervención de un Dios que castigue o favorezca. Que el niño rompa una ventana, explica en el *Emilio*, le hará padecer de frío por la noche, con lo que cuidara más sus actos impulsivos, sin que sea necesario un castigo paternal o divino para que enmiende el andar de sus emociones.

Aquello que el castigo paternal o divino representan no es el la voluntad pedagógica

---

<sup>389</sup> *Op.Cit.* p.47.

<sup>390</sup> *Op.Cit.* p.136.

<sup>391</sup> Para Rousseau, como ya se mencionó, la sensibilidad es compañera ineludible del movimiento, del ser animado, y el movimiento requiere aprendizaje y conocimiento del entorno. Cómo pueda darse conocimiento sin una facultad ordenadora como la racionalidad, es algo que Rousseau no responde y que tampoco es necesario ahora hacerlo.

del padre o de Dios, sino la configuración de una despótica institución. Cuando Rousseau dice que todo “degenera en las manos del hombre”, se refiere al hombre de la cultura, al francés o al inglés de esa su modernidad. De atenderse con más preponderancia la siempre activa *voz de la naturaleza* antes que aquel aquelarre de ruidos de la cultura, las pasiones no habrían devenido inhóspitas para sí y para el otro.

En efecto, como las emociones en Kant –y con bastante más radicalidad-, Rousseau considera a la pasión como aquel mecanismo natural que, con un camino ya establecido como todo en la naturaleza, dirigen hacia la felicidad y a la virtud –sin que sean lo mismo. Los "miles de cauces que las han enriquecido", las innumerables voces descarriadas de la cultura hacen, en contraste, salvajes a las pasiones y las alejan de su camino natural. Aquellas, antaño hospitalarias, una guarida segura, una finalidad donada, devienen la pasión siempre vituperada, la fórmula *en nous sins nous*; en donde parece que, al querer, no estoy *en mí*; desposesión que busca siempre reconciliarse *conmigo mismo*, pues *mi querer es todo lo que soy*.

La consigna de Rousseau, “a la naturaleza”, como la búsqueda de la patria perdida, es una vuelta a lo cercano. El concepto de proximidad de la naturaleza es de inmensa importancia y uso común –aunque no siempre con las mismas palabras- en la filosofía ilustrada. La proximidad con ella es el reflejo. El reconocimiento de aquella como similar al reflejado. Es por esta proximidad que el llamado de ayuda o el llanto –explica Dubos- pueden ser reconocidos, *sentidos*, y provocar una acción correspondiente sin que sea demasiada elucubración racional necesaria para echar a andar las acciones. Es por esa proximidad que la naturaleza puede ser considerada como algo *bello*, y la falta de naturalidad como fealdad o vicio. El *querer natural* es cercano y bueno. Rousseau, dice Safransky, con su denuncia a la civilización dio una respuesta a la pregunta sobre el origen

del mal (...). Un determinado tipo de civilización ha arrancado al hombre de su genuina mismidad.<sup>392</sup> La mismidad a la que ambos –Rousseau y Safransky- se refieren, es aquella en donde lo que desde mí impulsa, la pasión, es apacible, es realmente *mía*, la antigua unidad *mía* en la que *mi querer* es un hogar y es hospitalario. En la que el disfrute deseado era tan fácilmente asequible que no exigía una cuota de esfuerzo y dolor mayúsculos; en la que el deseo y su cumplimiento se encontraban dentro de las fronteras de *mi* poder, de manera que no era menester privar de nada a otros; “la tendencia a la felicidad no aspiraba a la sumisión del otro, sino al propio goce en la capacidad de simpatía y compasión; compasión que actuaba como sentimiento, no como mandato moral. El sentimiento ponía límites al hombre natural, de modo que dejaba de atormentar al otro o de negarle la ayuda”.<sup>393</sup>

Pero como lo que “debería ser” no es de nuestro interés directo, porque resulta distante de lo que *ya es*, es visible que Rousseau abre otro abismo, en ciertos sentidos distinto a aquel del sujeto y el individuo, pero no desemejante de la distancia ontológica aquí planteada. Ese hombre que *ya es*, y que es lo más cercano, es también lejano a sí mismo, no en tanto que sujeto, sino en tanto que ser feliz; es decir, lejano de la versión hospitalaria de *su querer*. Dentro del propio querer, sin necesidad de abstraerse de él por completo como lo supone la distancia ontológica primera, hay también una distancia; el querer *natural* y el *per-verso*, que engendra al egoísmo y al mal. Pero ateniéndose a los criterios metódicos, es el querer *natural-auténtico*, el que resulta *realmente* distante; esto es, lejano de lo que *ya es*.

A pesar de todo, Emilio es absorbido por lo *per-verso* de la cultura; una educación

---

<sup>392</sup> Safransky, *Op.Cit.* p.136.

<sup>393</sup> *Ibidem.*

conforme a la naturaleza es una quimera pues ya de inicio se encuentra fuera; y sería completamente pueril desde dentro. La única posibilidad, advierte Rousseau, es otra quimera: la comunidad. *Algo así como* un misticismo, como un olvido del *yo* identificándose con el ser común. Una posibilidad en la que, de haber vivido, habría incluso llevado a Rousseau como “ciudadano inútil” –él mismo se nombra así en *Rousseau, juez de Jean-Jacques-* a la guillotina de Robespierre.<sup>394</sup> Una imposibilidad en la que el mal sólo es posible entre pueblos y que, con una mirada más lejana, bien podría forjarse una auténtica comunidad global y erradicar al fin la maldad. Pero un pensador serio que propone utopías, jamás se atiene a las hipótesis como su conclusión principal. Si Kant separa radicalmente la virtud de la felicidad, Rousseau lo hace de la felicidad y el querer sin, sin embargo, desterrar a la felicidad como lo hace Schopenhauer.

En verdad, Schopenhauer no da motivos para “seguir vivo”. Pero, interesantemente, esos motivos que se manifiestan en el *como sí* antes analizado, son necesidad, se decía, del dolor y no de la razón. Y el dolor, por más que se intente y piense, jamás será uno solo y el mismo para una comunidad, mucho menos para una global. El dolor, fruto del mal, separa de inicio a los hombres que, una vez separados como centros aislados de querer, hacen el mal. No es, en fin, que se quiera pregonar un pesimismo en estas páginas. Pero jamás se prometió una utopía, sólo un análisis de lo que el *yo quiero ya es*.

---

<sup>394</sup> Cf. Safranski. *Op.Cit.*. p. 148.

### **Escolio sobre el mal.**

No es un despropósito proponer como causa eficiente de muchos de los sistemas y pensamientos no sistemáticos de la filosofía moderna al problema del mal como lo hace Niemann. Pero con ello, igualmente, se centra en tal tática o “secreta” puesta en marcha en las pasiones. Por qué se les considere causa del mal, se ha ya suficientemente explicado; pero en esta “admisión de culpas” es también notorio que la pasión no es idéntica al mal, y las más de las veces tampoco se propone una definición del mal. Al hablar del mal, frecuentemente se postulan causas y soluciones, la una en las pasiones, la otra en el dominio racional sobre las acciones. Sería reiterativo decir que con ello se oscurece aquello que las pasiones sean, pero tal oscuridad se traspaasa al mal y lo que éste es.

Partiendo del *yo quiero*, el mal se comprende a partir del dolor. El mal bien podría ser algo y no sólo una negación, pero el dolor visto desde la misma distancia y como mera negación, no parece ser nada cuando, en contraste, desde *mí*, no parece haber “cosa más real”; el dolor acapara, más que cualquier otra cosa, mi atención, *todo lo que soy*. Pero el dolor nunca se encuentra solo, su naturaleza parece requerir de justificación para hacerlo quizás llevadero, para distraerle acaso de lo que *me* arrebatara. Pero el mal, aquello sentido como mal, es un dolor sin *por qué*.

Por otra parte, el primer acercamiento al mal mostró que su origen se encuentra en la plena, cabal cerrazón de la individualidad. El mal es sólo para los individuos, actuantes o padecientes, y es un querer desbordado que se apropia del querer del otro, así como un querer subyugado y doliente. Un esclavista universal y un querer esclavizado. En efecto, se planteó que el *yo quiero* es un ser cerrado, pero la libertad, la corporalidad y el gusto atestiguan –o lo harán- que no se trata de un encierro radical como lo es el mal. En *realidad*

*me* duele el dolor del otro; también en el mal y en el dolor el otro se vuelve *yo*, aunque por mecanismos muy distintos. Cómo se *vive* al otro dependerá de qué se quiera, es decir, de qué pasión acapara a la conciencia-atención: la libertad-pasión pura o la maldad-pasión impura.

Se dice aquí que el mal es la pasión impura, y para serlo ha de suceder de manera análoga en el malvado y en el esclavizado. Y a este último se le denomina como tal, esclavo, pues no *se* pertenece, su horizonte de posibilidad de deseos y querer, su libertad, se encuentra acaparado por otro; su atención no está ahí en su ser libre, sino en el querer del otro. De manera análoga, el malvado no quiere impuramente sólo por un deseo obstinado del cual no hay salida como Leibniz describe de Judas, sino por el encierro absoluto en sí mismo *como si* lo único positivo y *real* del mundo fuese *su* querer, por ser una pasión desbordada que entre más acapara como *suyo* es aún más cerrada.

Pareciera que el *yo quiero*, además de origen del mal, fuese en sí mismo malo por lo descrito en el primer capítulo. Sin embargo, la pasión pura y su naturaleza cambiante impulsan a salir de *mi*. No solamente *quiero* para *mí*. *Quiero* para los que quiero, con lo que *todo lo que soy* de la conciencia-atención no siempre es *mía*, sin que ello sea necesariamente fruto de un despojo. Sigue siendo un querer *mío*, pero en otro. Y el querer mancillado del otro, en *mí* también duele.

Por ello se puede decir que el mal, como el cuerpo, son vividos espaciotemporalmente. Pero se trata de espacio y tiempo anímicos, como los descritos por Kant. *Me* duele sólo lo cercano, lo *touchante*, lo que quiero y no está o se encuentra malhadado. Dolores y males sin nombre, pero anímicamente lejanos –a donde *mi* querer “no llega”- bien pueden ser fría y lejanamente malos, pero no *me* duelen, como hoy no duele Lisboa pero aún lo hace la muerte hija de totalitarismos. Porque el dolor como el

placer, se comprenden y *vivien* como se lo hace con el cuerpo, y éste es de suyo finito y limitado.

## Sobre el cuerpo.

Este cuerpo, decía Descartes, por derecho propio lo llamo mío. No es fácil negar ese derecho, aunque tampoco es fácil afirmarlo una vez que ha sido quitado. Ello es evidente desde el momento en que llamo a mi cuerpo *mío* y no *yo*. Por supuesto, el cuerpo fue mucho tiempo y es aún pesantez, una pesantez *mía*. Es un cuerpo entre otros que cae como ningún otro dentro de mi posesión-poder; pero mi cuerpo no *soy yo*. Sobre él hay un derecho casi jurídico de propiedad privada, y como mis libros o mi casa, no son *yo*. Pero sí que decimos “me has lastimado” cuando nos pisan un pie. En el lastimar habla la pesantez del cuerpo absorbiendo, apropiándome e identificándome con *mi*<sup>395</sup> cuerpo. Sin duda hay una distancia marcada por ese dolor, por el placer e incluso por toda pasión que hacen hablar a la pesantez del cuerpo y que lo identifica *conmigo*. *Todo lo que soy* es dolor o es placer cuando éstos son muy intensos, cuando la atención no puede mirar hacia otro lado. Placer y dolor *me* regresan a la tierra, a la materia pesada de *mi* cuerpo, por más grande que sea la distancia ontológica. O acaso sean placer, dolor y querer la pesantez misma, y con ello sean éstas la *materia* misma del cuerpo: *Voluptatis avidus magis quam salutis, mortuus in anima curam gero curtis*.<sup>396</sup>

Esa distancia tiene un nombre en la Modernidad, la relación -y des-relación- de alma y cuerpo. Por supuesto, antes y después de aquella época el problema de esa relación aparece, y sólo la ingenuidad positivista posmoderna ha tenido a bien declarar que el

---

<sup>395</sup> Desde ahora el pronombre posesivo “mi” en referencia al cuerpo, a diferencia de todos los posesivos en primera persona en cursivas de este capítulo, tiene, además de la carga simbólico-metafórica de indicar al *yo quiero* a la vez que al Yo del sujeto sin identificarlos ni reducir el uno al otro, indica también el ocultamiento del cuerpo como *mío* sin ser *yo*. Ello, claro está, será uno de los puntos principales a discutir en el presente apartado.

<sup>396</sup> Canticos paganos compilados en la Carmina Burana *In Taberna*.

problema ha sido, por fin, resuelto.<sup>397</sup> No es posible, en primera instancia, acercarse al problema con la premisa de que los anteriores pensadores huérfanos de la ciencia contemporánea, son sólo interesantes de forma anecdótica, de manera que muestren únicamente el camino que “no es”.<sup>398</sup> Es imprescindible encarar el momento en que la pesantez deviene extensión; en que la materia se aligera y gana un peso distinto, y donde lo *pesado* se encuentra *a medio camino*. De manera que se pueda dar una perspectiva *material* distinta al materialismo de la ciencia positiva.<sup>399</sup> Igualmente, la corporalidad en el pensamiento filosófico no puede reducirse a la mera relación entre alma y cuerpo, aunque la modernidad suela investigarlo de esta sola manera.

### ***Descartes y el cuerpo máquina.***

Aunque pareciera posible en Descartes reducir el problema de la relación entre el alma y el cuerpo a aquella entre el pensamiento y la materia, el que un solo cuerpo, el *mio*, sea aquel en unión con el alma, es definitorio para toda su teoría. El sujeto del pensar, el Yo, no se le considera ahora en soledad y pierde todo su brillo de absoluto. La libertad, que en las *Meditaciones* se identificaba con el deseo de verdad, ahora separa su sendero de la voluntad y aparece completamente domeñada por ésta pues en el individuo reina el determinismo. Los sentidos, dice Descartes, nos presentan objetos cuya percepción no

---

<sup>397</sup> No se entrará demasiado en el debate analítico contemporáneo acerca de la relación entre alma y cuerpo por mor de los límites cronológicos del presente trabajo. Sin embargo, sí se habrán de plantear tesis que se confrontan directamente con aquellas posturas, que han sido presentadas o extraídas de los filósofos tratados aquí. Por supuesto, una de las posibles secuelas de este trabajo, será una lectura crítica de la manera en que la neurobiología, en particular, ha explicado fenómenos “no materiales”.

<sup>398</sup> Así lo declara Robert Kirk acerca de Descartes en su libro *Mind and Body*.

<sup>399</sup> No todos los filósofos que hemos evocado tratan puntualmente a la corporalidad, de manera que en este apartado se reducirán las subdivisiones correspondientes a cada filósofo y lo que las presentes interpretaciones de los mismos puedan decirnos sobre el cuerpo. Evidentemente, y como los anteriores apartados, no se dejará de tomar en cuenta posturas contemporáneas.

podemos evitar ni podemos ocasionar sin estar aquellos presentes. Somos pasivos ante las cosas que se nos presentan.<sup>400</sup> El cuerpo, inicialmente, es enteramente pasional en el sentido de que padece del mundo y de que es pasivo ante él. Además, por un medio que no es claro ni distinto, el alma -el pensar-, deviene también pasiva y pasional.

En una de las cartas a la princesa Elizabeth, Descartes declara que hay tres géneros de cosas primitivas, la extensión, el pensar y la unión entre ambos.<sup>401</sup> Por primitivos habría que considerar como los primeros, como aquellos más allá de los cuales no se puede indagar y, en contraste, a partir de los cuales lo demás puede ser entendido. Así tomó Descartes a la sustancia pensante en las *Meditaciones* y a la extensión en sus escritos sobre física. La primitividad de estas nociones es fruto de la intuición, del nonatismo<sup>402</sup> y son, en sí mismas, indeducibles.

Sin embargo, la naturaleza simple de estas dos nociones que las hace claras con eminencia para el entendimiento, se embota en su la unión. Desde el momento en que se la considera como unidad de diversos, la simplicidad se esfuma. ¿Por qué es, entonces, primitiva la idea de la unión entre alma y cuerpo<sup>403</sup>? Pareciera que esta tercera sustancia, como dice Hamelin<sup>404</sup>, no es sino un puro nombre. El pensar, por definición inextenso, se

---

<sup>400</sup> Como se verá enseguida, la existencia de objetos fuera del Yo se asegura a partir de la consolidación del método con la divinidad. La sola condición de no atribuir a las cosas cualidades, sino retenerse dentro de la subjetividad respecto de ellas, y predicar de ellas sólo lo que fuese claro y distinto, ocasionan el marcado antropomorfismo que se ha de destacar en la técnica, por un lado, y en la comprensión del mundo todo sólo a partir de la pasión.

<sup>401</sup> Descartes, R. *Lettres. Oeuvres IX*. p.125.

<sup>402</sup> La noción de “intuición” juega un papel muy importante en el pensamiento de diversos filósofos. Mas no sólo por ser importante es digna de atención y problemática, sino porque con frecuencia se emplea de una manera poco clara y como un residuo desconocido al que hay que señalar de alguna manera. En el caso de Cartesio esta preocupación puede ser esquivada considerando que propone el término como punto límite de la deducción. No es problemática porque, simplemente, más allá de estas nociones nada puede ser pensado; y, desde la postura cartesiana, no hay porqué indagar lo impensable.

<sup>403</sup> Hay una cierta diferencia que algunos comentaristas señalan acerca de hablar del alma y del pensamiento, y de la extensión y del cuerpo. Por lo pronto se les tomará indistintamente.

<sup>404</sup> Hamelin, O. *Le Système de Descartes*. p.154.

ve coludido de una manera íntima con la espacialidad y la materia.<sup>405</sup> La manera en la que esta aparente contradicción tiene lugar, el autor del *Discurso* lo deja al inescrutable arbitrio divino que escapa a la finita comprensión humana.

Las dificultades, consecuencias y razones que presenta la relación entre alma y cuerpo ha despertado cuantiosas reflexiones y críticas para con el sistema cartesiano. El filósofo de la claridad y la distinción, admite como verdadera la radicalmente oscura unión entre la mente y la materia. Es, como dice Mattéi<sup>406</sup>, la idea distinta de la confusión. Y es en esta mezcla en donde aparece el hombre real, algo similar a lo que se ha entendido aquí como el *yo quiero*.

En esta unión el alma, y no sólo el cuerpo, es afectada por los objetos externos. Múltiples son las formas y maneras de nombrar que Descartes emplea para estas afecciones. A una de las formas de padecimiento del alma, Descartes la denomina sentimientos, cuando el sentir del cuerpo deviene idea en el alma. Estas ideas son, por lo general, bastante confusas en la medida en que presentan al pensar, sobre todo, una serie de cualidades unidas al objeto que son siempre ocasión de error. Y radicalizo el siempre pues, para Descartes, no se trata de que a veces percibamos mal ciertos colores u otras cualidades propias de cada sentido y a veces acertemos. Descartes rompe la relación de causalidad en la sensación de manera tajante al mantener la pesante duda que desde un inicio tuvo con la totalidad del mundo, ahora dirigida a todo aquello que de esta exterioridad no sea extensión o un atributo de ésta; es decir, que no sea claro y distinto como lo es la extensión como única verdad indubitable del mundo externo.

---

<sup>405</sup> Habrá que señalar que para Descartes extensión y materia son la misma cosa. El vacío lo considera como impensable, por lo que todo espacio lo propone como poblado de infinitamente divisible materia más o menos sutil.

<sup>406</sup> Mattéi, J-F. *L'âme, l'Homme et le Temps chez Platon et Descartes*. En Viellard-Baron, J-L. *Le Problème de l'âme et du Dualisme*. p.37.

Así, todos los sentimientos son internos, son la manera en la que el sujeto percibe y nada tienen que ver con las cosas. El prejuicio fundamental del pensamiento y la filosofía para Descartes, habrá que recordar, acaece al atribuir a las cosas aquello que de ellas percibimos. Definir y delimitar al sentimiento es uno de los pasos importantes para la ciencia. Pero los sentimientos, la mera sensación, sólo aparecen en la unión del alma con el cuerpo. Pretender la existencia de una inteligencia separada con ideas de las cosas extensas -como sucede al principio de las *Meditaciones*- es presuponer ya cierta relación entre ambas; relación que sólo se sabe de cierta -dentro de su inherente confusión ya mencionada- después de lo logrado por dichas meditaciones al delimitar las sustancias. Es decir, la meditación lo que realiza es la separación entre las propiedades de extensión de los objetos y las sensaciones que estos producen -los sentimientos- sin ser, por ello, propios de los objetos. Y en lo que a las cualidades percibidas respecta, el intelecto es pasivo; en cuanto a las propiedades consabidas clara y distintamente, aquellas características de la espacio-temporalidad, la inteligencia puede actuar; está en su poder hacerlo.<sup>407</sup>

Empero, no solamente la llana información de los sentidos es tomada en cuenta dentro de esta clasificación; el placer y el dolor son también y eminentemente sentimientos. El hecho de que, de alguna manera los identifique con las cualidades sensoriales de los objetos, obedece a que, como éstas, dependen enteramente del sujeto. En el caso del placer y el dolor es claro que nada de lo doloroso o agradable se encuentra en el objeto sentido. A diferencia, igualmente, de los datos sensoriales que pueden ser por todo esto exiliados del ámbito del conocimiento, los sentimientos de placer y de dolor nos dice mucho más.

---

<sup>407</sup> Más arriba se trató de esta forma del estar en el poder del pensar. Arriba se decía que éste se repliega en sí mismo porque nada de lo externo parecía poder aprehenderse con seguridad. El método cartesiano muestra después que son las características de lo externo derivadas de la certeza de la extensión aquellas a las que debe aplicarse la ciencia.

Recordando la pregunta retórica cartesiana, ¿hay algo más claro e íntimo que el dolor? Sucede que el dolor no es distinto aunque sea claro; se le confunde con la cosa que hiere y a este objeto se le atribuye el carácter de ser dañino.

En este punto inicia la tentativa cartesiana de explicar, si no la manera y razones en que se da la infranqueable distinción-uniión fundamental entre alma y cuerpo, al menos de dar razón de lo aledaño. No lo que se encuentra detrás de la unión -que es casi como una idea innata de la que sólo tenemos intuición-, sino por encima: su finalidad.

Sin embargo, tampoco podemos, repite constantemente Cartesio, internarnos en la finalidad divina, aquella que explicaría el destino de la estructura del mundo en general.<sup>408</sup> Se sabe que hay unión y se sabe que hay placer o dolor a partir de esta unión. Igualmente, con la consideración de los cuerpos a partir de la extensión y la materia en movimiento por obra de una fuerza implantada por Dios, por más intrincado y complicado que sea tal movimiento, se sabe que no hace sino seguir las leyes que Dios ha impuesto. Todo cuerpo se mueve por dicha necesidad; y los cuerpos de los animales bien pueden ser considerados como meras máquinas. El cuerpo del individuo humano -esta unión del alma con el cuerpo- no está exento de dicha característica en el sistema cartesiano. Aquello que le afecta o le beneficia al alma se le presenta como la confusa idea de placer o dolor. No es, pues, que en el cuerpo mismo haya dolor; en él hay sólo reacciones mecánicas y automáticas dispuestas por la naturaleza.<sup>409</sup>

Los ejemplos que pone Descartes acerca del dolor que algunas personas sienten en partes corporales que ya no poseen, o la posibilidad de que se presenten estos sentimientos

---

<sup>408</sup> Descartes, desde las *Meditaciones*, advierte que la finitud e imperfección del alma no obedecen a una falta de perfección en la naturaleza divina creadora. Quizás, piensa él, el conjunto, la naturaleza entera, sea perfecta si sus partes tomadas por separado tienen alguna imperfección. Acerca de ello, que incumbe al pensamiento divino, nada se puede saber, y más vale no internarse en una empresa en la que, de antemano, seremos derrotados.

<sup>409</sup> Cf. *Principes*. p. 104-129.

y pasiones en los sueños da muestra de la separabilidad de éstos con respecto del cuerpo. A la conciencia, por una disposición natural, se le han de presentar como placer o dolor para salvaguardar el bienestar del cuerpo.<sup>410</sup> Esta disposición que pareciera el único subterfugio cartesiano para entender la relación del alma con el cuerpo, es una especie de armonía preestablecida propiciada por la divinidad. Mas se trata de la separabilidad parcial que se ha señalado, pues cabe recordar que en el pensar puro no hay posibilidad para sentimientos y pasiones; y el cuerpo abre esta posibilidad. Son sentimientos y pasiones del alma –ya que difieren lo padecido por el alma de lo acaecido sobre el cuerpo–, pero que sólo son posibles en la unión.

Así, cualquier sentimiento, sea percepción, placer o dolor, tiene un referente biológico específico dentro de la máquina corporal. La propiedad básica de la extensión, el movimiento, da pie para ello. Los *espíritus animales*<sup>411</sup>, una “materia muy sutil” que se transporta por los nervios del cuerpo, son el medio por el cual la máquina corporal tiene relación con otros cuerpos. Es a partir de ellos y su deambular por entre las partes corporales, que cada una de ellas realiza cierto otro movimiento en respuesta a lo exigido.

En todos estos procesos, propios igualmente de la mecánica animal, en modo alguno se requiere de la industria de la razón. Si cierto objeto, cuya imagen ha sido impresa en la memoria, ha causado algún deterioro antaño, los espíritus pasan del cerebro que aloja la impresión a las partes móviles, de manera que éstas procedan a la huida, por ejemplo, sin que sea exigida la presencia de un juicio o de la libertad para hacerlo, es decir, de un alma.

---

<sup>410</sup> Esta posibilidad sobre el uso de los sentimientos y las pasiones, así como de los objetos, es una de las salidas que Descartes propone a la distancia ontológica y al juego de fábulas.

<sup>411</sup> Para el filósofo de la claridad y la distinción, la existencia de los espíritus animales y la glándula cronaron parecieran deducciones contrarias al proceder del método, justamente, por la merma en la claridad de estos objetos, sus nociones y funciones. Mas la idea de estos espíritus solamente indica que en la extensión-materia el movimiento es sólo comparable con movimiento. Por su parte, acerca de la glándula se hablará enseguida.

Como puede apreciarse, la extensión es un mundo caracterizado por la necesidad mecánica en donde la inercia, aún sin existir esta específica noción newtoniana, es lo que reina. Parece haber, pues, una estrecha relación entre el alma y un cuerpo. De no ser así, podría considerarse la posibilidad que señala Pavesi, de que el alma está unida, en cierta forma, a todos los cuerpos.<sup>412</sup> Mas Descartes admite que no se encuentra alojado en el cuerpo “como un capitán en su navío”<sup>413</sup>, cuyos desperfectos y daños el navegante no los padecería, sino que los contemplaría y, a lo sumo, ordenaría repararlos. Es un ejemplo ilustrativo pues, como el marino, no acontecen en nosotros sentimientos por lo que sucede a otros cuerpos, sino sólo al propio. Su necesidad de alimento son hambre y sed para el alma; su beneficio o perjuicio, y no el de otros cuerpos, son placer o dolor, y tristeza o alegría sentidos en el alma. Es un cuerpo que “por cierto derecho propio” llamo mío.

¿A qué se refiere que un cuerpo, entre todos, tenga “cierto derecho propio”? Algo al cuerpo se debe; hay un imperativo a seguir con éste y no con otros cuerpos. Lo que a este cuerpo suceda es percibido clara y directa, aunque no distintamente, por el alma. La inefable armonía natural indica que el daño es sentido como dolor, y el beneficio como placer. Lo debido a este cuerpo es el cuidado del placer. De esta manera, Descartes se inscribe en la tradición del cuidado de si, *epiméleia s' autó*.

Los primeros indicios de una forma de ética científica, prefigurada ya en el *Discurso*, apuntan a este cuidado con el estudio y práctica de la medicina, y el *Tratado del Hombre* lo lleva a cierta culminación. Si es indeterminada la manera en que alma y cuerpo se unen, de forma que el bien o mal propios de la unión no pueda ser apuntalado

---

<sup>412</sup> Cf. Pavesi, P. *El amor voluntario. Pasión y virtud en Descartes*. Tesis doctoral, Universidad Nacional de Buenos Aires. Buenos Aires, 2004. p. 321. Para él, la acción del alma sobre el cuerpo no tiene referencia a sustancias; la diferencia entre mi cuerpo y los otros cuerpos es sólo cuantitativa. De alguna forma, dice, el alma está unida a todos los cuerpos.

<sup>413</sup> *Meditations*. p.343.

científicamente, el bien y mal del cuerpo como pura extensión, con el presupuesto de su derecho propio, llevan, pues, a la ciencia médica y al bien de la salud.

Pero el placer y el dolor no son propiamente pasiones del alma. La diferencia es sutil pero importante. Aquello de lo que el placer y el dolor son interpretaciones<sup>414</sup>, bien puede acaecer en el cuerpo solo sin la necesidad de la intromisión del alma. En efecto, estos sentimientos, así como las percepciones de los sentidos son pasivos en la medida en que escapan a la voluntad y no pueden aparecer o desvanecerse sin la presencia o ausencia del objeto que las precede.<sup>415</sup> Pero lo que Descartes llama propiamente pasiones, sólo suceden en la unión, y la voluntad supone tener cierto poder sobre ellas.<sup>416</sup> Las pasiones son lo específicamente humano. Como dice Fischer<sup>417</sup>, en la unión aparece el hombre; es la investigación antropológica de la industria cartesiana, donde no se considera solamente la maquinaria corporal ni el pensar puro.

El tercer género de cosas claras en sí mismas para la razón –a pesar de ser por la “claridad de la confusión”- y tercera sustancia que, aun no siendo simple, es indeducible, es esta unión, el individuo. Pero en Descartes hay una sola cosa propia de esta unión, del individuo, y ésta es la pasión. No existe la felicidad o la tristeza sin cuerpo o sin alma en la unión natural, armónica y oculta que existe entrambos. El principio de individuación, pues,

---

<sup>414</sup> El empleo de la palabra “interpretación” pudiera ser un tanto equívoco ya que, sin introducir por ahora sendas explicaciones sobre el término, interpretar es un acto intencional, mientras que lo sucedido entre el daño o beneficio del cuerpo y la sensación de dolor o placer son fruto de la *armonía preestablecida* entre alma y cuerpo sin que en ello intervenga, propiamente, la voluntad. Sin embargo, en su sentido de llana intermediación el equívoco puede evitarse.

<sup>415</sup> Digo que las precede, y no que las causa, pues como ha sido ya múltiples veces reiterado, la relación entre la cosa y la sensación y cualidades de la misma acaecidas en el pensar no puede ser una relación causal. La causa ha de tener mayor o igual realidad que el efecto para Descartes, y en el caso de los sentimientos, la realidad escapa a la posibilidad de comprensión de la razón y de aprehensión de los sentidos. En contraste, el tiempo es la forma natural en que el alma entiende; una síntesis de ideas a la vez en una secuencia temporal. En Descartes, como puede apreciarse, el tiempo es una facultad interna como sucede en Kant. El espacio, al contrario, es como *lo externo en sí*.

<sup>416</sup> Cf. *Pasiones*. p.56.

<sup>417</sup> Fischer, K. *op. Cit.* pp. 248-251.

en la filosofía cartesiana son las pasiones del alma.

Puede decirse que el problema del mundo externo, tan patente en y desde la filosofía cartesiana, más que en el propio mundo, se encuentra en el intermediario del cuerpo y la indeterminación de la unión. El filósofo francés hace un fuerte intento por explicar dicha incógnita y, como es sabido, señala más bien el lugar del misterio. Y es justamente un espacio-materia, en donde esta última parece hacerse tan sutil que pudiese llegar a colindar con la inextensión. Esta idea, tan radicalmente encontrada con los principios de la física cartesiana, él mismo la propone no ya como una fábula, sino señalando abiertamente la incógnita sin tocarla: abatiendo su pensamiento y sus investigaciones con los extremos del enigma sin osar penetrarlo. El misterio tiene un nombre –y un lugar-, la glándula cronarion.

No ha de pensarse que la importancia radica en una parte corporal que bien podría ser indagada con toda sutileza, sino en el papel que juega esta respuesta, propia de Descartes, en la escisión del *yo* en la modernidad. Cartesio considera que, por ser un órgano cercano al cerebro que, a diferencia de todas las partes corporales portadoras de sensibilidad –aquellas que de cierta forma dan cuenta del mundo-, no es doble y se encuentra en el centro de la simetría corporal. Así, dice, la percepción doble encuentra un punto de unión. De este modo vemos, v.g., un solo objeto aun teniendo dos ojos.<sup>418</sup>

Pero esta respuesta solamente retarda, como es evidente, la problemática de la discontinuidad entre el pensamiento y la materia. El método exige una respuesta a la unión, pues en última instancia es ésta la puerta a las más altas ramas de la ciencia: la moral y la vida buena. Y a partir de la propuesta de la tal glándula es que el hombre puede aparecer para el pensamiento. La glándula cronarion, dice Mattèi<sup>419</sup>, es como “el grado cero del

---

<sup>418</sup> Cf. Descartes, R. *Tratado del Hombre*. p.143 ss.

<sup>419</sup> Mattèi, J. *Op. Cit.* p.53.

hombre real”. Empero, el método también exige evidencia, luz plena en el pensar. Descartes se ve obligado a desdecir ciertos fundamentos de su física y su metafísica al abordar este problema. Lo propio de la extensión es la divisibilidad infinita<sup>420</sup>; nunca hay una parte que sea la más sutil y diminuta que no lo pueda llegar a ser más. Y de la extensión sólo puede resultar y ser explicada a partir de algo análogo, ya sea materia, movimiento o fuerza. Al pensar, asimismo, le es esencial la inextensión. ¿No es, pues, esta glándula casi un puro nombre? Pero su propuesta es del todo significativa.

El cuerpo es un objeto señalado por ser propio; ¿A qué se refiere esa propiedad del cuerpo a la que más arriba se hizo alusión? Hay una correspondencia e unión entre el pensar y un cuerpo de entre una infinidad. Pero el pensar -la razón- es uno: “no hay cosa mejor repartida que el buen sentido”, dice Descartes al inicio del *Discurso*. El Yo del pensar es, se ha mucho reiterado, distinto del *yo* que pregona la apropiación de un cuerpo, sencillamente porque el pensar no es individual, mientras que el cuerpo necesariamente lo es. No sólo es un requisito para la ciencia que el pensar no sea diverso, sino que el principio de la ciencia cartesiana, el *cogito*, no tiene patria ni morada propias; es y debe de ser un Yo universal. La glándula *representa* ese salto enigmático del Yo del pienso al *yo* de la pasión.

Esta escisión comparte, sin embargo, otra distancia, aquella que se forja con la exterioridad. El puente con el mundo no sólo se encuentra dinamitado por la separación entre el pensar y la vida. Aquel que vive, la persona, tampoco comparte lo que vive, ni hay semejanza entre ello y lo que las cosas realmente son. El Yo universal, que supone compartir todo ser racional<sup>421</sup>, no encuentra compatibilidad con un cuerpo. En contraste, el

---

<sup>420</sup> Cf. Descartes, R. *El mundo o tratado de la luz*. p.43ss.

<sup>421</sup> Puede haber un cierto equívoco al caracterizar a todo ser humano como *sujeto*, o como un *cogito*. Thomas Mann, por ejemplo, asegura que es el *yo* que aparece, indistintamente, cuando alguien ha dicho “yo”. Este *yo* no es precisamente cada individuo racional que ha existido y que en todos ellos habría de morar. Es un

yo individual, no es en modo alguno común, por supuesto, más que al propio individuo. Y aunque esta es una de nuestras principales tesis, la distancia ontológica, no es ésta la única distancia que *sufre* el cuerpo.

El punto de vista cartesiano, sobre todo en lo que respecta a la posible solución al problema de la unión -o el camino hacia ella al menos-, aunque no sea aceptado por las teorías contemporáneas, es el mismo en aquellas. Se trata, en última instancia, de reducir el pensar, los fenómenos anímicos, los estados mentales o como se deseen llamar, a la pura materia. Sin embargo, Descartes en muchos casos simplemente saltó el problema porque impedía el avance de la ciencia. Gesto de vocación científica o de pensamiento perezoso - como lo nombraría Schopenhauer- hoy pareciera que la ciencia *se resuelve* si tal problema lo hace. Como decía Kirk<sup>422</sup>, la empresa del problema mente cuerpo incluye saberes de todas las ciencias, y ninguna de ellas capaz de realizar la síntesis adecuada sino la filosofía.

Lo propuesto aquí impide de antemano llevar a cabo una tarea como aquella. Desde antaño Leibniz descalificaba tal posible solución reduccionista –apoyando su propia tesis de la armonía preestablecida- con el ejemplo de un molino. Comprender físicamente, decía, todo aquello implicado en la percepción, sería como entrar en la maquinaria de un molino y hacerse una idea de lo que éste es. En suma, la maquinaria de la percepción no es la percepción. A ello se le llama actualmente la “paradoja de la tercera persona.” El materialismo a ultranza se olvida del *yo*, de la primera persona, que es nuestra perspectiva, tanto en este escrito como en el *yo vivido*.<sup>423</sup>

---

Yo sin dueño, separado, abstracto y que solamente aparece, por decirlo así, al ser pensado sin la estela de lo individual.

<sup>422</sup> Kirk, R. *Mind and Body*. p.50ss.

<sup>423</sup> Aunque habrá la posibilidad de hacer más referencias al debate actual sobre este tema -que a diferencia del problema del mal, ha visto bibliotecas enteras escritas para resolverle en los últimos años-, no se abordará puntualmente o, con más precisión, no se saldrá demasiado de los límites ya propuestos de la Modernidad. Para ello se espera realizar un trabajo futuro y específico sobre el tema de la relación entre el cuerpo y los

El lugar absoluto es nuestro cuerpo, declara Foucault<sup>424</sup>; absoluto en un sentido bastante relativo, pues se trata de *mi* lugar inescapable, como lo es para todos en sus innumerables lugares absolutos. La reducción de la pesantez material del cuerpo a la pura extensión sí lleva como estela la posibilidad de desabsolutizar *mi* lugar. Pues, en cierto sentido, la “unión” no es cuerpo; el *hombre real* no es *su* cuerpo. El *hombre real* son las pasiones del alma. Por ello el que sea importante la tesis arriba citada de Pavesi de que el alma se encuentra unida, de cierta forma, a todos los cuerpos. El capitán no es su barco, aunque le trate *como si* fuese una extensión de su cuerpo, pura extensión al fin y al cabo.<sup>425</sup> Desde la perspectiva cartesiana, el imperativo del dominio de la naturaleza es secuela del método; y ello quiere decir volver cuerpo, *mi* cuerpo, a todo otro ente no humano.<sup>426</sup> Es otra manera de entender al ser del útil.

El *hombre real*, aquel que *yo soy*<sup>427</sup>, son *mis* pasiones, placeres y dolores. Dícese que se requiere del pensamiento y la extensión para “engendrar” tal sustancia, aunque como tal, no puede ser “engendrada” ni poseer causa alguna; es un decir, un simple acercamiento al enigma referir que requiera de ambos para ser lo que es. De otro modo explicado, la “unión” no es tal unión, no es la suma de cuerpo y alma. La “unión” no es sino otra metáfora para señalar un lugar de misterio, que no enajena lo *real* de *mis* pasiones. De esta manera, Descartes desrealiza al cuerpo, le deja a la intemperie, en el “mero lugar”, en la pura extensión. En donde reina no solamente la necesidad y la causalidad, sino la eficiencia y el uso, la salud y la procuración de placer. Todo otro cuerpo está unido a *mí*, porque no

---

fenómenos internos que entrará he dicho debate.

<sup>424</sup> Foucault, M. *El cuerpo utópico* (conferencia).

<sup>425</sup> Se juega aquí con dos sentidos de la palabra extensión bastante claros, por lo que no han de ser confundidos el uno con el otro.

<sup>426</sup> Recuérdese que Descartes trata al otro como una causa libre, como un “otro yo”, y no como “parte de mí”.

<sup>427</sup> Más arriba se comentaba que el *hombre real* en Descartes es solamente similar al *yo quiero* que aquí se propone. La diferencia fundamental entrambos radica justamente en esta carencia de un cuerpo *mío* para el primero.

soy sino las pasiones del alma, y son aquellas las que “unen”, las que *quieren* usar y satisfacer.

El problema fundamental para la ciencia cartesiana respecto de la “unión” radica en la ética, la inalcanzable ciencia que así lo es por mor de tal “unión”. A lo sumo, podría proponerse que el cuerpo sano tiene mayor posibilidad de acción; pero la salud-eficiencia y el bien no pueden equipararse porque, inicialmente, son de reinos distintos, de sustancias distintas. Y, en efecto, el cuerpo se hace liviano por esto mismo. Ya no es el cuerpo la mal habida cuna de la pasión, concupiscencia y maldad del género humano; tampoco, por supuesto, lo es el alma, sino la “unión”, las pasiones del alma.<sup>428</sup>

De esta manera, la “unión” solamente pierde su estela metafórica y señala a lo *real*, al *hombre real*, cuando se la considera como unión entre el Yo y el *yo*, entre el sujeto y el individuo; primera escena de la distancia ontológica. Pero esta distancia es también una distancia para con *mi* cuerpo, y no estará tal distancia completamente delineada y acaso resuelta hasta que no se comprenda esta lejanía corporal. Y aunque las más de las aseveraciones cartesianas nos conduzcan a lo anteriormente planteado, es claro también que Descartes conoce y señala esta segunda distancia, al menos cuando piensa acerca del dolor. Pues, como se mencionó, su percepción es clara e inmediata, aunque no sea distinta. Pero es justo esta falta de distinción del dolor, la confusión de *mi* cuerpo con cualquier otro cuerpo, la que, dentro de su indistinción, señala la manera en que el cuerpo pueda llegar a pensarse como efectivamente *yo*.

---

<sup>428</sup> Explicar esta “posesión” del alma respecto de las pasiones es tema del último capítulo. Por ahora solamente es el cuerpo el centro de atención.

### ***Spinoza. Cuerpo de cuerpos.***

La cuestión preponderante por el momento es la *dignidad* del cuerpo. Es decir, el ser merecedor de un lugar más allá de la espaciotemporalidad. Un lugar, evidentemente, dentro de la filosofía. Ortega y Gasset, del que hablaremos más adelante, fue iniciador dentro de la filosofía iberoamericana, de una postura diversa, más *digna*, acerca del cuerpo. Similarmente ha sucedido en otras naciones o tradiciones. Sin embargo, es visible que la *dignidad* se ha de recuperar, que originariamente fue perdida o arrebatada. No solamente me refiero a la larga tradición cristiana, muchas de cuyas premisas más importantes reducen a la corporalidad a algo distinto a ella.

Se ha visto que en Descartes, el cuerpo es un mero cuerpo. El punto de referencia de la espaciotemporalidad es siempre el ahora de *mi* cuerpo y, en el método cartesiano, esa referencia se pierde en la medida en que se distancia de *mí*. La *dignidad*, el lugar que le corresponde respecto de *mí* se difumina en la utilidad de las manos y la funcionalidad de los órganos. *Dignidad* vuelta a ganar y que de nuevo resulta pérdida en la concepción del cuerpo de Spinoza. Qué es lo que el cuerpo gana y qué lo que pierde es aquello que del filósofo holandés ahora interesa encontrar.

Como lo anota Chalier<sup>429</sup>, resulta de gran interés que la extensión sea un atributo de Dios; es decir, el espacio y su materia tienen la *dignidad* de la divinidad. La *dignidad* es un lugar central en la reflexión, no un apelativo moral. Sobre todo considerando que Spinoza insiste constantemente en la no antropomorfización de Dios. Punto de vista central, esa es la dignidad-merecimiento (*dignitas* en tanto que merecer) del cuerpo. El cuerpo es divino,

---

<sup>429</sup> Chalier, C. *Una partie d'éternité. L'âme chez Spinoza*. En *Le dualisme de l'âme et du corps*. p.178.

tanto como lo es el alma.<sup>430</sup> Y aquel su ser divino quiere decir que expresa a la divinidad, esto es, espacialidad-*conatus*, materia con fuerza viva. Punto de vista es, también, el centro de la distancia ontológica. Expresar, se decía más arriba, es trasladar la representación del Dios tomado absolutamente, al Dios como naturaleza. El mundo, como dice Deleuze, es ontológicamente unidad pero formalmente diversidad.<sup>431</sup> Sea tal *forma* una maquinación de la representación. Pero con ello no hacemos sino caer en la rápida respuesta de la unidad fundamental de la naturaleza y del engaño, el velo de Maya, puesto del lado de la representación.

Como sucede con Leibniz, la filosofía de Spinoza ha de entenderse por niveles o, más precisamente, bajo el criterio de la perspectiva. El resultado de las deducciones es muy otro acorde con el punto de vista. En el filósofo alemán, tal importancia del punto de vista se vuelve centro de las reflexiones. En Spinoza, los puntos de vista convergen en la expresión. Las geométricas reflexiones de la *Ética* están pobladas por aclaraciones sobre el punto de vista del que se trata. Sea Dios tomado absolutamente o Dios en tanto que naturaleza, pasión, idea, percepción. Pues es claro que para el Dios absolutamente infinito<sup>432</sup> ninguna pasión hay que no sea al mismo tiempo acción.

El problema filosófico del cuerpo, se decía, tiene la carga de abolengo de identificarse con el problema de la relación entre alma y cuerpo. Las reflexiones de Spinoza parten de aquella relación que aparentemente resuelve de manera rápida aunque no por ello sencilla: “El orden y conexión de las ideas es el mismo que el orden y conexión de las

---

<sup>430</sup> Tómese en cuenta lo arriba mencionado acerca de la centralidad de la representación en la filosofía de Spinoza según lo interpreta Deleuze.

<sup>431</sup> Cf. Deleuze. *Spinoza et le problème de l'Expression*. p.38ss.

<sup>432</sup> Deleuze aclara que la novedad del Dios de Spinoza pende de la falsación de la perfección como atributo de la divinidad, a una característica propia del mismo, que es la infinidad o, como él mismo lo aclara, más bien de la inconmensurabilidad. Lo atributos de Dios son inconmensurables por no poder ser medidos. La medida es una abstracción; la sustancia no tiene partes o divisiones que puedan, propiamente, enumerarse. Cf. Deleuze, G. *Spinoza et le problème de l'expression*. p. 33-43.

cosas” (II, Prop. VII). Siendo una sola la sustancia, sus atributos la expresan desde una u otra perspectiva, pero expresan lo mismo. Una idea y el objeto de que es idea no son distintos, son dos rostros de la misma cosa. Inicialmente, hay aquí una curiosa síntesis. La percepción no sólo hace brotar ideas inadecuadas que se encuentran más en relación con mi propio cuerpo que con aquel percibido, sino que en la identidad de los atributos hay una completa inconmensurabilidad entre ellos. Ideas y materia no se conjugan más que en el origen, en su unidad en Dios, pero en la representación -o para el conocimiento humano- sólo las ideas producen ideas y las cosas son causas de sus semejantes.<sup>433</sup>

Sin embargo, no cabe encontrar cosa que no tenga una idea aparejada: “los modos de un atributo cualquiera tienen con causa a Dios sólo en cuanto se lo considera desde el atributo del que son modos y no en cuanto se los considera desde algún otro atributo” (Prop VI p.2) Y no simplemente porque haya de ser encontrada, es decir, representada, sino porque en Dios, en la unidad originaria o *ante rem*, un objeto sin idea es imposible, una merma de sí de Dios, una contradicción de su esencia. De ahí que a un autómata material, el cuerpo, le corresponda uno espiritual. La causalidad, la ley de Dios, por decirlo de alguna manera, se encuentra tanto detrás de la materia como de las ideas. Y es tal potencia causal aquello que expresa a Dios.

Pero en tal nivel, en el punto de vista de la expresión conciliadora de distancias, la *materia viva*, la expresiva es *más Dios* que aquella pasiva. La materia-Dios es transformadora, creadora, enérgica –en el sentido de *enérgeia*-, inicio de actividad a la vez que potencia de actividad. Y en la medida de esta acción, para la representación se puede decir que aquella materia es *un algo*.

Por supuesto, para los seres con una existencia limitada, la potencia se acaba o la

---

<sup>433</sup> Cf. Prop. IV parte II.

hereda al mecanismo siguiente, disminuye y entonces es pasiva y *entristece*, aumenta efímeramente y así de efímera su *felicidad* se desvanece.<sup>434</sup> En efecto, como se decía en el primer capítulo, *un algo* es en tanto que actúa como unidad, y desfallece, se desmiembra y acaba cuando es más bien pasividad. En ideas o materia, en cuerpos o espíritus, la acción-expresión une y la pasividad separa. *Mi* espíritu no ha de ser distinto de cualquier agregado de ideas cuando es sólo receptor; y en tal caso lo *mío* de ese espíritu es sólo una forma de hablar, un decir, nada efectivo. Lo mismo sucede con éste *mí* cuerpo. Nada es, no sale a la luz del representar, nada expresa, en tanto que es pasivo. Y la pasividad, sea cuerpo o sea espíritu, es centrada en la tristeza, o las que Spinoza llama pasiones tristes.

Con ello se ha dicho que la representación, o las ideas en tanto que atributo divino, no son precisamente aquello que hace de un algo ser efectivamente *uno*. Sino que lo es la expresión. Y que ésta es también luz, *logos*; es decir, diferencia y semejanza, unión y separación. También se ha dicho que el cuerpo individual –que es ahora el problema-, el cuerpo *mío*, es divino. Deseo y la idea del deseo, voluntad y representación, son indistintos para Spinoza. La voluntad sólo es una forma arbitraria de referirse a la *fuerza divina* que por la finitud del espíritu yerro y la llamo *mía*. Misma fuerza que pone en movimiento un conjunto de órganos e innumerables otras partes en provisional y finita unidad para ser ocasión de más movimiento y vida.

Bajo esta apreciación, es *mi* cuerpo también la herramienta que facilita la acción y no solamente manos y ojos, sino el hierro y la maquinaria; pero sólo en tanto que no se trate

---

<sup>434</sup> Las cursivas en el caso de tristeza y felicidad, señalan a una analogía. Todo ser finito es activo en tanto que es, y pasivo en tanto que finito. Felicidad y tristeza sólo se señalan en el ser humano, pero tomadas como acción-pasión, son propias de todo ser finito. Hablar de la tristeza de la piedra o la felicidad del sol no es antropomorfización en la medida en que se las tome como acción y pasión. De hecho, reduciendo el significado de la emotividad a esos dos estados, es más bien el ser humano el que resulta naturalizado. Sin embargo, por supuesto, es de preguntarse si tristeza y felicidad o cualquier emotividad, pueden llegar a ser efectivamente reducidos a la expresión. De ellos se hablará en el capítulo final.

de una mera técnica, sino de ciencia, de la acción del espíritu en el conocimiento de las causas. De otro modo, la herramienta *me* hace pasivo. *Mi* cuerpo, en esta apreciación de Spinoza, no tiene en la piel su frontera sino en la actividad de ese *mi* impulso por expresar a Dios. Un cuerpo de cuerpos, finito con heredad energía, y en préstamo de su materia, pero tan inmenso como *mi* ciencia. Pasivo si el espíritu desconoce premisas y concluye falsamente; pasivo si la herramienta deviene amo y entonces el cuerpo se difumina, pero sin hacerse ligero sino pesado, triste, esclavizado, trabajo enajenado.<sup>435</sup>

Pasiones tristes y pasiones felices, una nomenclatura que raya en la simpleza y aparente ingenuidad, pero que marca con el criterio del *poder hacer* la efectividad del cuerpo y la divinidad de la materia. El individuo cierto, efectivo, real en la filosofía de Spinoza es la naturaleza toda. Del Dios tomado absolutamente, el Dios lógico, al Dios como naturaleza hay una distancia; pero del Dios *expresado* como naturaleza a la *divinidad en mí*, hay aún una distancia más grande, una ruptura, más precisamente. No hay dignidad-centralidad en *mi* cuerpo como no la hay en *mi* alma, por más felices que sean sus designios, actividades y fuerzas.

La naturaleza-Dios expresado es, sin embargo, un Dios sin vida, estático, en donde la suma total de felicidad y tristeza será siempre cero. El Dios en devenir, del que habla Deleuze, el Dios vivo, se encuentra en los tristes y en los felices; algo que difícilmente puede ya llamarse Dios, pero que realizan como ningún otro nivel de la filosofía de Spinoza, la expresión de Dios. Pues expresar es vitalidad, transformación, felicidad fáctica, pero también su necesaria contraparte en el ser transformado y ser pasivo. Expresar es apasionar, y ni la basta naturaleza tomada en esa su inmensidad, ni Dios padecen (se

---

<sup>435</sup> Las premisas llevan a este concepto ajeno a la filosofía de Spinoza. Sin embargo, esta posible conclusión meta-spinozista debe si no explorarse, al menos, mencionarse.

apasionan) en modo alguno, sólo *yo*<sup>436</sup>, cuerpo y alma.

Tres cosas, al menos, se suceden de estas aseveraciones. La realización de Dios<sup>437</sup>, que no Dios mismo ni tomado absolutamente ni como naturaleza, se lleva a cabo en la pasión. Sea cuerpo o alma, discontinuos en el sistema de Spinoza, su pasión es la misma; es decir, la pasión re-une los atributos al final del camino, por decirlo así, como se encontraban en Dios, en el origen. El cuerpo *es* su pasión-acción. No toda pasión en el sistema de Spinoza es *pasiva*, sino que las hay activas y principios de acción. La pasividad de la pasión es sólo una de las maneras del apasionar. Con ello Spinoza divide o hace una clasificación de la pasión a partir de su efectivizarme, y no en tanto que estados internos o como mera subjetividad.

Sin embargo, para afirmar este punto de vista, esta perspectiva no distante antes de aquella metafísicamente fuerte y distante, se debe de realizar la misma operación de *acercamiento* que ya se ha hecho, y que el mismo Spinoza hace pero en sentido inverso —es decir, se aleja. Como fue olvidado el *yo*, y con aquel el cuerpo y el alma en tanto que *yo*, se ha de olvidar asimismo a Dios en tanto que absoluto o en tanto que naturaleza. Lo *real* es la expresión, y la expresión es la actividad del cuerpo y el alma. El cuerpo *quiere* y actúa según ese su querer; eh ahí su actividad y su realidad. El cuerpo es su querer, el *yo quiero* es un *yo* con cuerpo. Pero ello podría ser demasiado evidente y simple si no se toman en cuenta implicaciones que el propio sistema de Spinoza propone.

En la filosofía del holandés, se ha visto, la unión entre alma y cuerpo no es

---

<sup>436</sup> Una vez más, para desterrar cualquier género de duda, este *yo* no se refiere al que escribe ni al Yo abstracto del sujeto, sino al *yo* individual y que es tanto aquel que escribe como cualquier otro individuo.

<sup>437</sup> Dios no deja, en modo alguno, de ser en Spinoza el *ens realissimus*. Pero es evidente que la discusión en este punto es sobre la manera de entender lo *real*. El concepto de expresión lleva tanto a relegar a Dios a un segundo plano, como se lo hace en este momento, como a lo que el propio sistema de Spinoza propone. Pero tal relegar no es un destronar a Dios de su posición suprema en el sistema, sino, simplemente, cambiar el punto de vista. El concepto de Dios no es *afectado* (no tiene afecciones o afectos), sólo es *olvidado*.

realmente problemática. Dos realidades que a fuerza de ser ópticamente distintas son distantes, paralelas y coincidentes aunque discontinuas. Pareciera la única respuesta para no reducir los extremos uno al otro; es decir, la materia a la idea o ésta a la materia. Por ello no puede ser descartada como mera consecuencia de las premisas del filósofo. Existe, más bien, una crítica al afán reduccionista del pensamiento. La razón no sólo teme al vacío, por decirlo así, sino al lleno excesivo, al infinito; le aterra lo sublime, tal como es Dios. Spinoza no tiene dificultad en decir que los atributos divinos son infinitos, que el ser humano sólo tiene posibilidad de conocer dos, y que la unión de pensamiento y extensión no debe ser entendida, pues de cierta forma reduciría ambas a uno solo. El hecho de que no sea ocasión alguna de problema dice que las *partes* de la naturaleza son ya irreducibles, que no se puede pensar nada más detrás del pensamiento y la extensión, que Dios o la naturaleza han de ser pensados como tales, y que el concepto absoluto de Dios al que a fin de cuentas podrían ser de hecho reducidos, es un punto de vista diverso y distante.

Es un error, en fin, reducir uno al otro de los dos actores del mundo, cuerpo y alma, y cuando más arriba se decía que el cuerpo y el alma *son* su pasión, no es una reducción o identificación categóricas, sino como una identidad dialéctica, expresiva. Cuerpo, alma, Dios, naturaleza, se desarrollan, se hacen efectivos en las pasiones. Y aunque el cómo de la tristeza, sea desemejante –esta vez sí categóricamente- en pensamiento o extensión, es tristeza en tanto que la pasión se padece y felicidad en tanto que emotiva –es decir, que mueve a la efectivización- sea para el uno o para el otro. Con todo ello, Spinoza abre la pregunta del por qué de la división, el por qué de la problemática de la unión entrambos. Si para él no ha sido motivo de querrela, sí lo es para el pensamiento moderno en general. Una querrela que hasta nuestros días se ha heredado y querido solventar con un materialismo voraz.

Retomando el cuerpo-extensión enaltecido por Spinoza, y el cuerpo *mío* de nueva cuenta *olvidado*, una posible respuesta para el problema de la corporalidad condicionado por su relación con el alma -que se enriquecerá después de considerar a Schopenhauer-, es la finitud propia del cuerpo. En efecto, puede argumentarse que la finitud puede ser respuesta para cuantiosos problemas de la filosofía; pero también puede argumentarse que no hay finitud como la del cuerpo. La finitud del cuerpo es, por así decirlo, la madre de las finitudes. La muerte y el mal son los acicates para la filosofía<sup>438</sup>, para la metafísica. Y no hay muerte más *real* que la muerte del cuerpo. *Real* porque es aquella sentida, aquella temida, la que justifica la técnica y que es recreada, rememorada en todo momento por el dolor.

Aunque de esto se hablará mucho más en breve, se puede decir que *mí* cuerpo se *olvida*, sea en relación con el alma o sea por su insignificancia ante la naturaleza, porque frena la posibilidad de la metafísica. El *olvido* del cuerpo *mío* es por el temor a la muerte. En ello parece no haber moralidad alguna. La maldad del cuerpo concupiscente-apasionado de la tradición cristiana es una manera secundaria de la metafísica al mirar al cuerpo. Pero ello no implica que no haya catalizado este olvido.

### ***Maldad y corporalidad en Schopenhauer.***

La palabra “Voluntad” (*Wille*) tiene, según Schopenhauer, un sentido muy preciso que ninguna otra palabra podría sustituir. Sin embargo, se ha visto en este capítulo que aquel mismo término engloba suficientes sentidos como para hacerlo ambiguo; una ambigüedad que revela síntomas. No es distinto en Schopenhauer o Spinoza. La carencia de

---

<sup>438</sup> Tómesese en cuenta para esta conclusión lo dicho en los apartados anteriores.

moralidad del *conatus* natural, de la voluntad como fuerza viva, es sólo posible porque para la naturaleza tomada absolutamente, la naturaleza distante, padecer o mover, ser causa o ser causado es siempre expresión. Al retirar la mirada de la generalidad, del mundo *absoluto*, y mirando hacia la individualidad, el cuerpo *mío* –sus pasiones y acciones- adquiere, esta vez sí, moralidad: “cualquiera es feliz siendo todas las cosas, e infeliz siendo sólo una”. Evidentemente, aunque esta cita ya empleada es ideal para caracterizar el escabroso estado de la individualidad con respecto a la totalidad, no lo es –o no directamente- para la moralidad. Felicidad y virtud, se decía más arriba, se escinden la una de la otra en el pensamiento moderno, y particularmente con Kant. Aunque el cuerpo como *materialización* de la pasión es una concepción que se podría señalar de ambos, Spinoza y Schopenhauer son portadores de posturas contrarias, de un extremo al otro, respecto a la felicidad y la virtud.

Por qué haya escisión entre felicidad y virtud, por qué el cuerpo es ora pasión-*conatus*-expresión ora pasión-maldad, tiene que ver con el punto de vista, con la distancia o desdiciencia de los conceptos. Schopenhauer parte de lo cercano, del *yo quiero*, del cuerpo que *padezco*, mientras que Spinoza lo hace de Dios. El fin es el mismo<sup>439</sup>, el *olvido del yo*, no así el camino.

Así, desde el punto de vista del *encierro*, de lo cercano a lo lejano según el propio método de Schopenhauer, *mi* cuerpo es el lugar absoluto<sup>440</sup>, la “limitación ontológica y la

---

<sup>439</sup> “Fin” es también aquí una palabra imprecisa. Los sistemas ambos rodean y enaltecen tal olvido, pero la finalidad tomada como fin de la vida, de la naturaleza o del mundo es ajeno a ambos pensadores. Spinoza refuta la finalidad, porque Dios sería “menos” Dios si a algo tendiera; mientras que Schopenhauer lo hace porque toda finalidad es vacía y solamente un escalón más en una cadena infinita de escalones que, por decirlo así, dan la vuelta sin ascender, sin un *para qué* final. La abnegación no es un imperativo, es más algo así como un accidente de la Voluntad.

<sup>440</sup> Cf. Foucault, M. *El cuerpo utópico*. Foucault llama al cuerpo el “lugar absoluto”, debido a su inescapabilidad; a que es el lugar en donde, en cada caso, estamos, y que al punto de vista individual es el punto de referencia para todo otro lugar.

madre de la necesidad de la filosofía”.<sup>441</sup> Muerte, mal y dolor, la tríada que justifica en mucho la existencia de la filosofía, el terror que auspicia a la metafísica, y que tienen su punto de convergencia en este cuerpo *mío*.

Mas antes de continuar con esta posición que el cuerpo tiene y lo que implica, se requiere, al menos desde el propio Schopenhauer, abordar cada palmo de tal tríada. Se lo hará desde este filósofo pues, como se advirtió en otro trabajo<sup>442</sup>, su obra principal, *El Mundo como Voluntad y Representación*, bien podría subtitularse *Sobre la individualidad y su negación*. Una individualidad que no puede ser entendida, y que más bien es de hecho definida como *mi* cuerpo. La individualidad y el cuerpo de ésta es uno de sus temas centrales, más quizás que con cualquier otro filósofo moderno o antiguo. En otras palabras, una teoría filosófica del cuerpo se encontraría verdaderamente mermada si prescindiese del pensamiento de Schopenhauer.

El cuerpo es el objeto inmediato. El cuerpo *mío* no es un objeto entre otros sino que se le experimenta volitivamente y no sólo como representación. Al contraste con Byron - que el propio Schopenhauer cita-, las altas montañas no son para *mí* un sentimiento.<sup>443</sup> Solamente lo es aquello que en los límites marcados de *mi* cuerpo se *siente*. Tal inmediatez para el filósofo de Danzig quiere decir que se le experimenta desde los dos polos del mundo según su filosofía. En efecto, el cuerpo abre la posibilidad de la metafísica mostrando que el mundo no solamente es conciencia e idea, un Yo que representa. El idealismo es inicio, no conclusión. No podemos salir de nuestros propios ojos; ojos que no solamente son metáfora de la capacidad intelectual, sino que son cuerpo. Pero hay, dice el alemán, una

---

<sup>441</sup> Philonenko. *Ibid.* p.118.

<sup>442</sup> Cf. Mi tesis de maestría, *Música y tragedia en la filosofía de Schopenhauer*.

<sup>443</sup> Cf. Lord Byron. *Childe Harold's Pilgrimage*. Canto III. Se emplea este contraste debido a que la mirada del arte, para Schopenhauer -y para muchos otros filósofos-, desestima, exilia o simplemente abstrae la perspectiva individual. El arte salta el abismo, hace distancia. Pero como se verá en el capítulo siguiente, es una distancia desemejante en rasgos importantes a aquella de la que se ha hablado hasta ahora.

íntima resistencia a aceptar al mundo sólo como representación. Esa intimidad que es inmediata, es el cuerpo *sentido*. La *Erweiterung*<sup>444</sup> de Schopenhauer es, ciertamente, una petición de principio; una indulgencia que, más allá de abatir el egoísmo teórico como él mismo lo menciona, es necesaria para romper las barreras de la inmediatez del cuerpo. Esta “ampliación” es portadora de una de las más íntimas pasiones de la metafísica moderna –y acaso de toda metafísica-, gozar de una mirada sin perspectiva, absoluta diríase. Una pasión que conlleva o exige el olvido del cuerpo, el cual implica, necesariamente, una sola perspectiva. El sujeto puede hacer *como si* tuviese la perspectiva absoluta, y hacer distancia como la que hay en el Yo, como la distancia ontológica; pero el cuerpo es el absoluto contrario, el anti-absoluto, el lugar inescapable que devuelve a la perspectiva cerrada al contemplador en catarsis.<sup>445</sup> El cuerpo pesa no por pesado, es decir, no por material, sino por terrenal, por cerrado, por coartar el vuelo de la metafísica exacerbada. Porque no hay una continuidad entre los cuerpos que busca resolverse acercándose y queriendo ser uno en el erotismo. No tiene el cuerpo continuidad con el mundo y lo desborda el misticismo. No la hay tampoco con la idea, con el alma, y le olvida la metafísica. Porque *mi* muerte es, en fin, la muerte del cuerpo *mío*.

Pero el cuerpo, como en Schopenhauer, también nos convence de que *hay* mundo y no sólo representaciones. Abre la puerta a sus antítesis, a sus negaciones, a la metafísica, el erotismo, el misticismo. La intimidad del cuerpo invita a la intimidad con el mundo y esa invitación es a extralimitar el límite *en sí*, lo *realmente* limitante, que es el cuerpo *sentido*, el cuerpo *vivido*, como lo llamaría Serrano de Haro.<sup>446</sup> Pero con ello sería el cuerpo una

---

<sup>444</sup> Se ha explicado esta “ampliación” en el primer capítulo.

<sup>445</sup> El término se toma, por supuesto, de Aristóteles como la operación de universalización de un estado de ánimo individual.

<sup>446</sup> Cf. Ortega, Gaos, Serrano. *Cuerpo vivido*. Introducción.

mazmorra sin puertas pero con ventanas, que es justamente la apreciación que de aquél se tiene en la filosofía moderna. Una cárcel, en efecto, de la cual la metafísica es la liberación. Incluso en la filosofía trascendental, cuya apreciación del cuerpo no es desemejante en este sentido.

Pero para Schopenhauer el cuerpo no solamente es la limitación originaria y la apertura hacia la universalidad, también es la concreción de la voluntad. La diferencia entre ambas es importante, al menos dentro de su filosofía. El cuerpo deja ver<sup>447</sup> la posibilidad, al menos, de la unidad fundamental de la Voluntad. Pero ello, que es sólo el inicio de las investigaciones del alemán, no implica de inmediato que el cuerpo sea la materialización de la voluntad en el grado correspondiente al cuerpo humano. Entre ambas perspectivas habita ya la distanciamiento para con el cuerpo *mío*. Es decir, para poder concluir que el cuerpo es la materialización de ciertos deseos y no solamente oscuro deseo, fue necesario salir teóricamente de *mi* cuerpo. Así, no solamente la negación de la voluntad es necesaria negación de la corporalidad, la filosofía –o al menos su filosofía-, desde su inicio, es también esta negación.

La condición *límitrofe* del cuerpo le hace jugar un papel no directamente relacionado con la finitud-muerte –aunque sí con el límite, por supuesto-, y que es fundamental en el sistema de Schopenhauer: el mal. En el apartado anterior se había definido al mal como la *pasión impura*. Dentro de esta definición se incluía la condición cerrada del individuo, hermetismo que es originalmente corporal, como se ha expuesto ya; la pre-valencia de *mi* deseo por sobre todo otro deseo que, a fin de cuentas, desde tal cerrazón, no es deseado o *sentido* como deseado, sino acaso conocido como deseado. A los

---

<sup>447</sup> Un “ver” que, como se explicó, se refiere a la percepción inmediata, rica en contenido, pero oscura respecto al intelecto que, en el inicio de la deducción teórica de la Voluntad, así como en la visión de las ideas en el arte -pero sin tal oscuridad-, suele Schopenhauer llamar intuición.

otros los conocemos *a medias*, *limitadamente*. Y esta medianía radica en que hay algo *intermedio*, algo que media entre *mi* y los otros y lo otro. El cuerpo es fortaleza impenetrable, no mediación; lo que media es, justamente, el conocimiento. Y el mero conocimiento sólo lleva en sí la representación del deseo y no el deseo mismo. A los otros, en fin y para Schopenhauer, los conocemos, no los *vivimos*.

Hasta ahora no se ha hablado mucho de la relación entre el alma y el cuerpo como se lo hizo con los filósofos anteriores, porque para Schopenhauer, tal separación es errónea. No hay más alma que la capacidad representativa ordenada por el principio de razón en sus cuatro formas. Y esta capacidad no es distinta en sus fundamentos a la capacidad de movimiento o visión; es una forma más que la voluntad da a la materia y que se encuentra simplemente en el cerebro.

Se diría con ello que es un radical psico-materialista o el primer neurobiólogo de la historia. Sin embargo, no es la materia aquello que da cabida al pensar; la materia es homogénea, y su orden, diferencia, forma y semejanza la da el andar perpetuo del principio del deseo. Explicándole con sus propios ejemplos, las entrañas y las fauces no son menos hambre materializada como el cerebro lo es del deseo de conocer. Y el conocer no tiene otro propósito inmediato que ganar más materia. En la inmediatez de la existencia, es decir, en el mundo de la individualidad, no hay certera diferencia entre querer y conocer lo querido; y a su vez lo querido no guarda diferencia para con aquello que el cuerpo quiere. Si acaso sobrepasa esta finalidad naturalmente cernida de alimentación, como sucede en la razón humana, no por ello el *hambre* acaba, sino que, en contraste, se acrecienta y requiere de más materia para saciarse y engrandecer al cuerpo: la técnica.

Como se ha visto, estas premisas nos dirigen hacia la definición del mal, pero antes de continuar con este segundo tema, se ha de resaltar que en la individualidad, que es

cuerpo, es el único punto de vista *real* para *mí*.<sup>448</sup> En un primer momento, aquella es la *realidad* del cuerpo, el *cuerpo vivido*. El solipsismo teórico-cartesiano queda en un segundo plano ante la limitación del cuerpo, que conlleva, más bien, un solipsismo moral; pues nada de lo que a *este* cuerpo suceda es *real* para otro cuerpo. El dolor existe porque *yo* existo; el mundo es visto, deseado y sufrido sólo por *este* cuerpo-conciencia inmediata. “Sólo” pues su ser *real* se encuentra encerrado bajo la piel de *este* cuerpo. Desde este cerrado punto de vista, el mundo sí se acaba con *mi* muerte. La oscuridad que cubra *mis* ojos, también cubre al mundo todo; y *mi* mirada se lleva tras de sí a todo lo que antaño iluminaba.

No es baladí ni mera retórica. *Este* cuerpo-conciencia inmediata vale, es importante tanto como la totalidad, y el conjunto tal se pierde todo con la muerte. No muy difícil es alejar un poco la mirada, distanciarse, para decir con “mayor objetividad” que lo dicho en estas líneas es una falsedad plena; que el mundo sigue e infinidad de ojos lo verán. Pero *mi* muerte, o más bien su posibilidad<sup>449</sup>, así es vista, así es temida y así vivida. Y en esa cerrada perspectiva, el mundo *realmente* acaba.

Como se apuntó, el idealismo de Schopenhauer es parcial; sobre todo porque no es precisamente la *idea*, o la representación, aquello que separa a la conciencia del mundo, sino el deseo. Y el cuerpo es el protagonista de esta separación. La filosofía-metafísica<sup>450</sup> es

---

<sup>448</sup> Schopenhauer, A. *Parerga y Paralipomena*. p.16.

<sup>449</sup> Más bien su posibilidad, pues no se quiere entrar en una discusión sin conclusión posible e interminables argumentos como aquella que hacían los estoicos acerca de la muerte como parte de la vida o como algo fuera de ella. La dificultad que encontraban ellos –particularmente Séneca- era señalar el punto discreto de la muerte en un continuo de vida. Cuestión que remite, al menos, a la física aristotélica y la posible relación y solución de estas dos medidas aparentemente inconmensurables. Pues en el continuo hay un infinito de intermedios discretos y algo como el “momento”, o el punto discreto en el tiempo, es imposible en el continuo del tiempo.

<sup>450</sup> El término compuesto “filosofía-metafísica” busca mostrar la diferencia entre la concepción de la filosofía para Schopenhauer, que es una mirada o una perspectiva necesariamente allende el individuo. Ello, según se ha ya propuesto, equivale al camino distante de la metafísica. Así, igualmente, se quiere aclarar que la filosofía no necesariamente requiere para serlo de tal distancia, del olvido del *yo*, es decir, de la metafísica.

el esfuerzo y el coraje, la emoción del socrático<sup>451</sup>, por abandonar la perspectiva cerrada. El idealismo, digamos, cartesiano y dentro de su perspectiva de escepticismo rotundo, no encuentra solución de continuidad con el mundo porque se cierra a la representación. La separación por mor de la voluntad individual, o solipsismo de la voluntad, puede ser sobrepasado con una renuncia parcial<sup>452</sup> a tal voluntad individual. Pero más allá del “poder ser” rebasado, se trata de una consigna de la filosofía; y no solamente aquella de Schopenhauer. La dialéctica platónica e incluso aquella de Heráclito, por citar algunos ejemplos clásicos, anuncian ese mismo exordio. La perspectiva única y cerrada, por supuesto, ensombrece toda otra perspectiva; más aún la *imperspectiva* de la filosofía. Sin embargo, es el solipsismo del padecer y no aquel del conocer, aquel que radicalmente estrecha la perspectiva. Pues para Schopenhauer, una vez hecha la renuncia –que es a la voluntad-, aunque sea parcialmente como sucede en la filosofía, la visión general *imperspectiva* para el conocimiento sucede casi por añadidura.

El andar constante de la naturaleza con un fondo como la Voluntad, que a su vez le pone la única y simple regla en el querer, es un arrebató de materia de una forma a la otra. La voluntad es, pues, siempre cuerpo. Y por más abstractos que sean los deseos de un ser racional, tienen siempre su paradero último en la materia. El cuerpo, por decirlo así, siempre quiere más cuerpo. Y es en este punto en donde la corporalidad se relaciona, e incluso llega a identificarse, con el mal.<sup>453</sup> *Mi* cuerpo se agranda con el cuerpo del esclavo y

---

<sup>451</sup> Así denomina Schopenhauer a la operación anímico-intelectual de la distanciamiento. Cf. *El Mundo como Voluntad y Representación II*, p. 183.

<sup>452</sup> Parcial pues, en modo alguno, el filósofo es equiparable al asceta en la negación de la voluntad. Es más similar al artista por una especie de “olvido momentáneo” de sí. Este tema será más ampliamente abordado después.

<sup>453</sup> Piénsese en la posición del cuerpo no sólo en la tradición cristiana, sino en la filosofía platónica y kantiana bajo ciertas interpretaciones (acerca de Kant ya se ha planteado).

con la naturaleza a su servicio en virtud de la técnica; se afirma<sup>454</sup> en el sexo y en la prole se inmortaliza. La pasión impura, el mal, según fue explicado en el apartado anterior, es la *idiotéz* moral, la mirada única, sola e insular. Pero se trata de una mirada que no es representación –o no preponderantemente-, sino deseo. En efecto, el mal parte del aislamiento del cuerpo. La voluntad es corporal; y el mal es la voluntad que devora a otras voluntades *como si* sólo existiese *mi* deseo. El *cuerpo malo*, por así decir, se alimenta y agiganta a partir de un mundo *apático*, es decir, tomado *como si* no hubiese deseos ni dolores en cada uno de sus seres.

La *pesantez*<sup>455</sup> del cuerpo -aquello que le ha hecho caer parcialmente en el olvido<sup>456</sup>- , sucede porque *ha de cargar* con todo aquel deseo-materia que pudiese haber arrebatado. Pero la *pasión impura* no pertenece a la esencia de lo corporal; el cuerpo, huelga decirlo, no es en sí mismo malo; pero si ha de haber mal, ha de encontrarse éste necesariamente acompañado de un cuerpo. Lo mismo sucede con el *reflejo* del mal. El cuerpo es también *pesado* porque el dolor habita en él. A pesar de que el dolor es una merma corporal, una degradación del cuerpo o una negación de su engrandecimiento en tanto que cuerpo-deseo, el dolor no le hace ligero. Muy al contrario e innegablemente, el dolor pesa; más incluso que el mal. O, cifrándolo según el método aquí seguido, el mal pesa como idea y

---

<sup>454</sup> El uso del término “afirmar”, tomado de la dialéctica hegeliana, tiene como objetivo hacer evidente la contraparte, es decir, la negación de otro cuerpo al afirmar el propio. No se quiere decir que la sexualidad sea, por esencia, esclavista. Más bien, sin importar si hay erotismo, amor, propiedad de la mujer, sociedad patriarcal, violación o libertad sexual –términos todos que no dará tiempo de aclarar como lo ameritan porque salen del tema central-, el sexo se da, y en ese darse el cuerpo *mío* engrandece.

<sup>455</sup> Como se aclaró arriba, la palabra “pesantez” es también metafórica. Por ello se pone en cursivas igualmente, y su sentido en este momento se explicará en seguida. Sin embargo, habrá que aclarar que esta metáfora se encuentra ya cargada de sentido en la propia filosofía y que tales sentidos no se intenta arrebatarnos sino enriquecerlos y, en última instancia, reinterpretarlos. Además de lo que está por describirse, su significado a partir de la tradición de la filosofía y la teología incluye la mortalidad, la lejanía para con Dios, la impureza, el vicio, el mal, la concupiscencia, la pasión en general, la atención a lo material e inmediato y desatención al intelecto y la ciencia.

<sup>456</sup> Como se explica en la introducción acerca del olvido de la pasión en la filosofía, el olvido del cuerpo se refiere a su tomarle en cuenta de manera negativa; al comprender otras cosas a partir de lo olvidado sin centrar la reflexión en lo olvidado sino tomándole indirectamente para dirigirse hacia otra cosa.

distantemente; pesa porque es impuro y debería no haberlo, pero no pesa por lo general al malvado; el malvado no *vive* el peso del mal. Hace una distancia para con el dolor y para con el otro, por eso es pasión impura. Una distancia si no idéntica, al menos análoga<sup>457</sup> a la que hace la metafísica en la distancia ontológica. El dolor *sí* pesa; es decir, es el dolor *realmente sentido y vivido*. El cuerpo, el *yo quiero* dolorido pareciera perder resistencia a la gravedad, pesa moverme, pesa la vida cuando es vida sufriente. *Todo nuestro yo*, como se dice Ocaña, se vuelve dolor, lo que quiere decir que *todo nuestro yo* se hace cuerpo y materia pesada. Sin dolor ni deseo el cuerpo se aligera, es decir, se olvida. Esta ligereza bien podría ser llamada felicidad, al menos dentro de las tradiciones mencionadas. *Ser ligero, incorpóreo e indoloro* es una finalidad, una consigna, un hacia dónde de la filosofía. Por ello Schopenhauer diría que “los dioses y los felices no pueden ser filósofos”.

---

<sup>457</sup> La metafísica *olvida* a la vida y se distancia de ella; el mal *olvida* al otro. Pero no se puede decir que la metafísica-filosofía sea malvada. Con lo descrito hasta aquí, es la técnica más cercana a la maldad que la metafísica. Sin embargo, y para lo que habrá de venir, la metafísica, a partir de nuestra perspectiva, sí aparece como *impura*.

### **Escolio sobre el cuerpo.**

La tradición de la separación, de la distancia, que no es menos del *yo* y el sujeto, como lo es del alma y el cuerpo –aunque han sido distinguidas porque son, en efecto, diferentes-, sea cristiana, platónica o idealista y moderna –esta última la tomada en cuenta primordialmente en este trabajo-, es, como dice Ortega y Gasset, en realidad un homenaje al cuerpo.<sup>458</sup> Una aceptación tácita de su incomparable proximidad para *conmigo*; uno más de los síntomas del pensamiento. Es decir, lo *no dicho* sobre el cuerpo, su olvido, revela su innegable presencia. Una presencia que es *vivida*; lo que aquí se señala como *realidad*. El cuerpo se *vive*, y en tanto que no lo hace, es decir, mientras la atención, *aquello que soy*, no se fija en él, éste no se presenta, no es *real*.

Sin embargo, esa no presencia del cuerpo es sólo amparada por la metafísica y la teología. Éste se encuentra siempre presente; *todo lo que soy* es cuerpo, pero no materia, sino *yo quiero*. El cuerpo es deseos, conscientes o no, pero no por ello menos *vividos*, como centros gravitatorios de atención. Por supuesto, el dolor y el deseo típicamente llamados corporales, ensanchan su presencia y la atención toda se centra en el espacio finito del cuerpo. Y no solamente finito, sino señalado y con un lugar específico. El dolor y placer “corporales” tienen sitio y materia situada y señalada; un dedo, el estómago, la cabeza. Pero el *transcuerpo*, todo aquello que el *yo quiero* hace parte suya, realización de su querer, también duele o alegra. Mi casa y su presencia me tranquilizan, como me derrumbaría su destrucción. Y no se trata de una analogía del cuerpo con el lugar que habito. La diferencia –al menos una de ellas- es que el dolor de una parte del cuerpo está limitado a esa parte, y

---

<sup>458</sup> *Cuerpo vivido*. p.19.

el dolor por el *trascuerpo* mermado es, como dice Ortega y Gasset<sup>459</sup>, una sensación atmosférica, es un dolor realmente físico pero sin lugar corporal específico. En la tristeza el cuerpo todo decae, tanto como en la rabia se tensa o en el miedo palpita. En cualquier otro momento allende esa especificidad, el cuerpo sale de sí, busca agrandamiento, trascender sus límites, y ello no es menos *vivo* que el dolor o el placer espacio-material del *intracuerpo*. Sólo la atención cambia, esto es, el *conatus* del querer del *yo* es el que cambia. Por ello podría decir que las distinciones que hace Ortega y Gasset del cuerpo y el alma – usando este último término (*intracuerpo*) en un sentido similar- son en cierta forma acordes a lo aquí dicho y en cierta otro no lo son. Hay una continuidad, dice, entre alma y cuerpo como la hay entre el rojo y el anaranjado: uno termina dentro del otro.<sup>460</sup> Sin embargo, el filósofo español distingue entre el *intracuerpo*, el espíritu y el alma.<sup>461</sup> Pero aquí lo fundamental es la proximidad, pues se habla del *yo quiero*, del hombre *real*, y su fundamental distancia con el Yo. Por ello, también, habrá que señalar una proximidad aparentemente mayor del *intracuerpo*.

Si bien se explicó que pasiones, dolores y placeres, se viven de la misma manera sean “meramente” corporales o más “abstractos” y que todos en última instancia son la fuerza viva del cuerpo (*conatus*), el espacio limitado y su materia que es el cuerpo, por más que sea su naturaleza trascenderse en deseos y materia, es incuestionablemente privado y cerrado. El dolor y el placer son sólo *míos*; sea por la destrucción de mi hogar o de mi

---

<sup>459</sup> Ortega y Gasset se refiere con esta atmósfera a los sentimientos, y pone al dolor y al placer en un nivel distinto a aquellos, en algo que él llama el *intracuerpo*, y que ha servido aquí para hacer la distinción del *trascuerpo* sin que se haga, en realidad, una división real entre ellos.

<sup>460</sup> Cf. *Cuerpo Vivido*. p.20.

<sup>461</sup> Como rápida aclaración, el espíritu, en Ortega y Gasset, es la habilidad volitiva y desiderativa, mientras que el alma es la capacidad racional y de abstracción. Su distinción se basa, principalmente, en la temporalidad del uno o del otro. La sensación íntima del *intracuerpo* es siempre temporal, mientras que el entendimiento entiende en un punto discreto del tiempo. Podemos, dice, tardar mucho tiempo en comprender algo, pero una vez hecho esto, la evocación de lo comprendido es operación de un instante.

cuerpo –o en cualquier otra pasión. Pero el dolor y el placer del *intracuerpo* son, como lo explica Schopenhauer, inmediatos –sin mediación-, directos y percibidos siempre de manera muy distinta a todo otro cuerpo; no somos un marino en su nave.

Sin embargo, el análisis del cuerpo hasta ahora hecho, revela que no hay una diferencia de naturaleza y ni siquiera de grado entre lo *sentido-vivido* por el *intracuerpo* y el *transcuerpo*. Si me pisan el pie, el dolor sólo lo siento *yo*, pero si soy separado de algo o alguien entrañable –nótese la alusión corporal-física- el dolor, igualmente, sólo lo siento *yo*. Es el deseo, el placer y el dolor, las pasiones todas aquello que “sólo siento *yo*”, aunque “todo el mundo”<sup>462</sup> las sienta. “Mi cuerpo, de hecho, está siempre en otra parte, está ligado a todas las otras partes del mundo, y a decir verdad está en otra parte que en el mundo”<sup>463</sup>, dice Foucault en una de sus conferencias. El cuerpo no tiene estrictamente un *topos*, aunque se le haya podido señalar como el “lugar absoluto” –por ejemplo, en Schopenhauer. Aunque Foucault piense con la *u-topos* el carácter simbólico de todo lo corporal que trasciende su lugar limitado, los símbolos que alude, son siempre de deseos. De la sacralidad al erotismo hay sólo maneras distintas de denominar a los mismos querer. Como se ha dicho, la *intracorporalidad* se encuentra localizada y es espacialmente cercana, no así la *trascorporalidad*. Pero el cuerpo no es espacio-material, o no solamente, sino que es fundamentalmente deseo; el *yo quiero* es cuerpo de la misma manera en que el cuerpo es *yo quiero*.

Por estas tácitas premisas –al menos en la tradición- es que el cuerpo puede ser demonizado; en efecto, no hay maldad sin cuerpo, porque éste *quiere* más espacio y

---

<sup>462</sup> Aquí el entrecomillado se refiere únicamente a que la expresión “todo el mundo” es coloquial y, quizás por ello mismo, vaga. “Todo el mundo” señala no la totalidad de los individuos, sino su comunidad; misma que aún no encuentra asidero firme dentro de nuestra investigación por mor del aislamiento del *yo*. Para ello véanse los siguientes capítulos.

<sup>463</sup> Cf. *El cuerpo utópico*.

materia. También por éstas es que el cuerpo puede ser reducido a su mínima expresión; al alimento, respiración y excreción,<sup>464</sup> para que el contraste con el agigantado cuerpo “malo” sea la manera propia de la bondad. Aquí no se dice que el cuerpo sea malo o bueno, ni que su negación sea lo uno o lo otro. Aquí se busca, al menos en parte, justificar estas interpretaciones, con las que la humanidad ha *vivido* por centenios.

Una casa inmensa es más difícil de cuidar de ladrones que una pequeña, de la misma manera que ésta me acostumbra a *querer* correr por sus largos pasillos, mientras que una choza sólo me brinda lecho y seguridad de lo externo, del *no-cuerpo*. La pérdida duele, y el estoico bien sabía que una casa “mínima” es más fácil *vivirla*. Así que tampoco se trata de un exordio al ensanchamiento del cuerpo, simplemente porque así sea parte de su naturaleza. En ese ser pasional del cuerpo, entre su amplitud y merma, la comedia humana ocurre. La trascendencia del cuerpo lleva no solamente a la posibilidad o voluntad de infinitizarlo o de vaciarlo, sino de, efectivamente, *padecer* al otro. No otro *yo*, como propone Descartes, sino *como si* el otro fuera *yo*.

Asimismo, no siendo la proximidad un algo espacial preponderantemente, sino pasional, la más actual solución a la discontinuidad del alma y del cuerpo propuesta por la neurobiología y en mucho apoyada por la llamada filosofía analítica, *olvida*, una vez más, el sentido y significado de lo *próximo*. La más acabada explicación del *sentir* a partir de, digamos, activaciones de fibras nerviosas en el cerebro, *me* resultará completamente lejano; es una explicación distante no menos que aquellas de la metafísica. El sentir de *mi* querer, tan cercano y corporal como es, expuesto en diagramas y complejos circuitos no solamente no “equivale” a lo *vivido*, sino que la visión, e incluso la comprensión cabal de aquellos, es

---

<sup>464</sup> Incluso, como es sabido, la santidad y la abnegación como cúspides de la virtud religiosa, llegan a negar esta mínima expresión.

radicalmente *no-cuerpo*, aunque se trate de una descripción verdadera de lo que sucede en la materia-cuerpo. Así, la continuidad entre alma y cuerpo no es problema; no se *vive* como un problema y no representa cuestionamiento alguno a menos que separe y aleje la mirada, y una sublime y sutil abstracción les haga aparecer como diferentes *toto genere* y haya que buscar, entonces, cómo el mundo pueda ser dos mundos y uno a la vez.

### **Capítulo III. Música y Pasión.**

#### **Sobre el gusto.**

Hay temas “preferidos” de la filosofía; y tal preferencia no puede tratarse de mero gusto por aquellos, sino que debe tener justificación en el propio andar de la filosofía. El gusto no es uno de ellos, y tales razones acompañan este breve apartado bajo el nombre de distancia ontológica. En efecto, la brevedad de este apartado obedece a la escasa bibliografía moderna –y contemporánea- sobre este tema, lo que no quiere decir que sea un tema de paso en este escrito. El gusto es central; en él y desde él -y la corporalidad- es que el *yo quiero* se puede comprender no solamente desde su encierro moral, egoísta y malvado –según se ha descrito ya el mal-, sino como abierto, *viviendo* al otro.

#### ***La Ilustración y el reflejo del gusto.***

¿Qué es el gusto? Es el buen gusto. Aparente redundancia un tanto perversa escrita por el abad Batteux.<sup>465</sup> Esta apariencia se encuentra, sin embargo, presente en casi toda concepción del gusto de la modernidad e incluso en la filosofía contemporánea. Con el “buen gusto” como definición, Batteux cierra aquello que el gusto sea, al reino casi exclusivo de las artes, del mismo modo que Muratori lo hace limitándole a lo bello y verdadero.<sup>466</sup> Pareciera obedecer simplemente a una línea tradicional del pensamiento que,

---

<sup>465</sup> Batteux, L. *Las bellas artes reducidas a un mismo principio*. p.3 de mi traducción.

<sup>466</sup> Aunque ello se aclarará en un momento, Muratori abre la gama del buen gusto a las acciones, a las ciencias y a las artes. Sus propuestas son más un imperativo dirigido a la formación del buen gusto que una explicación del mismo. Sin embargo, no es por ello inútil su consideración en el presente escrito.

al hablar de gusto, se deba de hablar de arte y, sin embargo, es evidente que, sea aquello que sea el gusto, se encuentra éste presente -sea bueno o malo y sean cuales fueren los paradigmas que le encierren en algo de estos géneros- allende el arte.<sup>467</sup> Y que, de hecho, hay una importante relación aún por aclarar entre el querer y el gusto.

Sin duda el gusto y el arte pueden aparecer en compañía el uno del otro, pero *mi* gusto o disgusto por un platillo, una persona, una acción o un evento no solamente son en un principio ajenos al arte, sino que la posible comprensión de cada uno parece requerir de la intromisión de “ramas” distintas de la filosofía. Con ello puede verse, desde un inicio, que un fenómeno que parece ser unitario como el gusto, ha sido arbitrariamente dividido; acaso porque haya llegado tarde o estado de paso en los sistemas, acaso por su personalísima naturaleza cuando no se trata del “buen gusto”, que supone universalidad de la que toma su fuerza teórica.

Kant tampoco es ajeno a la ecuación antes citada; el agrado es subjetivo e individual, el gusto es un juicio universal. Y, sin embargo, Batteux, Muratori, Diderot y otros modernos filósofos del arte, no dudan de vez en vez en sacar al gusto del arte y colindarle con las costumbres o con las ciencias. Los estetas<sup>468</sup>, por decirlo así, hacen también ética al tratar al gusto.

---

<sup>467</sup> A pesar de lo dicho, aquí también se abordará al gusto junto con el arte. Sin embargo, se lo hace por la estrecha relación de ambos con el *yo quiero* y no fundamentalmente por la relación que entre gusto y arte exista.

<sup>468</sup> Diderot, actualmente, ha sido recuperado y cernido como representante de una u otra “ramas” de la filosofía. Ora es principalmente un esteta, ora un teórico de política. Sin embargo, como lo señala Belaval (*Cf. L'esthétique de Diderot sans paradoxe.*), Diderot es uno de los pensadores más prolíficos y libres de la Ilustración. No solamente escribió la mayor parte de la *Encyclopedie*, sino que tiene obras que podrían calificarse de inconexas entre sí, acerca de las principales cuestiones de la filosofía. Inconexas pues, como se explicó en el primer capítulo, no obedecen al programa de un sistema. Muchas de sus ideas se contradicen entre sí, o dan muestra de una despreocupación por atender otras afirmaciones anteriores del mismo pensador. Por otra parte, filosofía del arte, estética y ética son una división que los más de los filósofos aquí tratados desconocía y que, sin duda, rechazaría. Desde Descartes, la ciencia, la filosofía, es unidad aún sin hacerla a manera de sistema.

El buen gusto, define Batteux, es un amor natural al orden,<sup>469</sup> mientras que el gusto sin más es la avidez por lo agradable y, por ello, es “la voz del amor propio”.<sup>470</sup> En este sentido, dentro de una de sus perspectivas, el *yo quiero* tiene una voz, y ésta es el gusto. Y, como suele suceder con los filósofos de la Ilustración, e incluso para aquellos de la tradición idealista anteriores, el gusto o disgusto, va más allá del mero agrado o desagrado. Existe, o se pregona la existencia, de una especie de armonía amparada por la naturaleza (bajo las distintas concepciones en que ésta se considera), entre lo agradable con lo adecuado y lo benéfico -al menos para el cuerpo. Una armonía de la que se hace responsable, por lo general, a la divinidad; indicio de que la relación entre lo adecuado y lo placentero no es inmediata, sino ayuna de justificación y claridad.

Además de la armonía entre lo placentero y lo adecuado en el gusto, es igualmente usual –es decir, la filosofía, por razones aún por explorar, suele ponerlos juntos- proponer que el gusto “común” se encuentra por lo general errado y ha de ser corregido acorde con la naturaleza, o la providencia, o la razón pura.<sup>471</sup> Sin embargo, en el pensamiento moderno, o al menos los pensadores aquí considerados, no hay solamente gusto, sino que lo hay cierto y errado. Así, el gusto es un amor natural al orden, pero las más de las veces equivocado; requiere descubrimiento o formación, por ello es tan importante el papel del genio. Mas allende el arte, en muchas filosofías, es el gusto fundamento de costumbres, y sus yerros ocasión de males.

El “amor natural” se define a partir de la inmediatez. El gusto es una aceptación, un asentimiento sin que para realizarlo medie cosa alguna; un juicio simple, un “sí” sin más.

---

<sup>469</sup> Cf. Batteux, *Las bellas artes reducidas a un mismo principio*. p.52. Cabe señalar la traducción de este libro de Batteux es mía y se encuentra aún en prensa, por lo que la paginación puede alterarse.

<sup>470</sup> *Ibid.* p.38.

<sup>471</sup> No me refiero estrictamente a la razón pura kantiana, sino al uso exclusivo de la razón para la elección y la acción. La frase, pues, se emplea en sentido laxo.

Batteux explica esta inmediatez –que como todo lo filosóficamente relevante no goza de una explicación inmediata, aunque se trate de la inmediatez misma- apelando a la sustancialidad: “nuestra alma está hecha para conocer la verdad y amar lo bueno”.<sup>472</sup> El abad Batteux, curiosamente, no llama Dios a ese orden y al artífice de la armonía que supone el amor implicado en el gusto, sino que le llama naturaleza. Como escribía Alberto Caeiro, “pero si Dios es los árboles y las flores, ¿para qué le llamo Dios?”.

El gusto inicia con la semejanza de la naturaleza con la naturaleza. Lo semejante se une con lo semejante, el hombre<sup>473</sup> y la naturaleza; y el gusto es la voz de esta semejanza. Así, la inmediatez radica en que el juicio de gusto no ha de ser enjuiciado, es decir, hay un mecanismo detrás que le posibilita, un cálculo inconsciente, una armonía preestablecida, cuya manera de manifestarse al manifestarse es el gusto.

Pero Batteux propone que el encuentro del hombre, que es naturaleza, y lo natural, no es un encuentro sin más entre naturalezas semejantes como lo fuese quizás el encuentro del agua del río con la del mar, sino que hay un tercer implicado en tal encuentro que es *mi* gusto por el mismo; una especie de indicador natural de la coincidencia de lo natural con lo natural. Para Batteux el gusto no es la mezcla que indiferencia, como en las aguas mencionadas, sino el reflejo, el toque, lo *touchante*. En ello radica la definición del propio Montesquieu sobre el gusto, como “aquello que nos acerca a una cosa por el

---

<sup>472</sup> *Op. Cit.* p.33. Esta frase tiene variadas implicaciones en las que no nos detendremos demasiado. La verdad y el bien señalan a la razón y el sentimiento; la vieja querrela que a la filosofía de la Ilustración preocupa prístinamente. Implica, igualmente, que la naturaleza humana es entendida a partir de esas dos fuerzas; división que queda en muchos sentidos rebasada por los sistemas posteriores. Rebasada no por falsa sino, quizás, por simplista. La postura acerca de este mismo tema ha sido ya suficientemente explicada en las partes precedentes.

<sup>473</sup> “Hombre” es, por supuesto, un término técnico y cargado de sentido. Para señalar aquello que somos nosotros mismos, la Ilustración emplea frecuentemente tal palabra. Hay, claro está, una diferencia entre “hombre” y el *yo quiero*; pero no por ello lo que se dice del gusto pensando en el “hombre” es incompatible con el *yo quiero*.

sentimiento”.<sup>474</sup> El gusto no es una “traducción” del objeto para con el sujeto, como lo sería la sensación en general para Descartes, sino que, habiendo una unidad original de lo natural a la base de ambos, sujeto y objeto, tal sentimiento es el testigo, por decirlo así, del reflejo.

No hay diversidad sustancial, solamente una especie de representación que adviene en el encuentro. Pero una representación de un tipo diverso a la del conocimiento. El gusto *deja ver* que hay el sentimiento de gusto y lo gustado –un algo distinto-, aunque en última instancia, sean la misma cosa. *Yo* soy lo gustado tanto como *soy* el gusto. De la misma manera como sucede con el *yo quiero* a través del análisis del cuerpo, el gusto *me* expande, porque *quiero* aquello que *me* gusta. No es de importancia, pues, si lo gustado no es mío en su sentido de mera propiedad –por ello no uso la cursiva en tal posesivo- pues en la medida en que *me* gusta, ya es *querer mío*. Pero, sin duda, el gusto *dice* o *deja ver* mucho más que eso.

La inmediatez citada, el “discernimiento inmediato como la lengua y el paladar”<sup>475</sup> es tal pues, según Voltaire, “precede a la reflexión”. Tal preceder no quiere decir otra cosa sino que se desconocen las causas de que algo guste. El pensamiento filosófico –y especialmente aquel de la Ilustración- difícilmente deja algo en flagrante incógnita. No se trata tanto de conocer por qué algo gusta, sino de saber, al menos, que hay un por qué de tal gusto. A tal inmediatez-mediana<sup>476</sup> o ignorancia de las causas suele llamársele “sentimiento”. Pero se señaló que tal “sentimiento de gusto” sucede a partir del *reflejo*, de lo *touchante*. El *yo quiero* se *refleja* en aquello que lo *toca*, pero no se indiferencia o asimila con aquello. El gusto es también la no asimilación o la diferencia. Es otra bisagra del querer del *yo*; unión y separación, mismidad y diferencia. Bisagra que deja la posibilidad de algo

---

<sup>474</sup> Montesquieu, C. *Essai sur le goût*. p.37.

<sup>475</sup> Voltaire. Artículo *Goût*, en la *Encyclopédie*. VII, p.761.

<sup>476</sup> “Mediana”, por supuesto, pues no es realmente inmediata; tiene medianías aunque desconocidas.

similar a la representación. “Similar”, pues no se hace referencia a una conciencia que conoce, pues el *sentimiento* señala a lo desconocido. La inmediatez del gusto, el asentimiento *sin más*, es la conciencia mínima, la mera atención en lo gustado, pues el objeto y el sujeto apenas y encuentran diferencia, una diferencia *sin más*.

El gusto implica mucho más que este solo mecanismo de semejanzas y diferencia, pues se trata de una *voz*, de *mi voz*. Puede intentar comprenderse al gusto a partir de la clásica relación de sujeto y objeto en el conocimiento. Sin embargo, el gusto no es conocimiento; en tanto que sentimiento, *desciende* hacia la voluntad, y deja la sola certeza de un algo que no es el *yo quiero*, pero que, en tanto que gustado y *querido*, sí lo es. Y se plantea como un *descenso*, pues el objeto gustado se pierde en tanto que objeto, su sentido deja de ser conceptual y lejano, y deviene volitivo y cercano, *touchante*. La relación que supone el gusto, pues, es muy desemejante a aquella contraposición del sujeto y el objeto. Pues en ella el sujeto no es tal, no es un Yo, sino el *yo quiero*, y el objeto tampoco lo es tal, pues pierde su ser *tal* objeto al tornarse objeto de *mi* gusto.

Quizás pueda atribuirse a las propias características del pensamiento Ilustrado, que por lo general no siguen la línea idealista cartesiana (aunque sí que heredan otras tantas tesis de Cartesio), que la naturaleza sea el referente más socorrido para resolver problemas; que con su apelar a nuestra semejanza en tanto que naturaleza para explicar al gusto es solamente porque los más de ellos carecían de otras herramientas conceptuales. Sin embargo, al analizar al gusto desde la perspectiva de la distancia y la del querer, puede apreciarse que el gusto es un *reflejo*, mismo que supone también una relación “ligeramente” idealista. Mas es importante ensalzar que *yo* no me identifico con la naturaleza sin más, ni cada objeto “soy yo”, ni a la inversa, es decir, la rápida y falsa respuesta de que se es simplemente naturaleza en indiferencia. El gusto lo *dice*, antes que la razón, la técnica o la

ciencia; hay una diferencia *real* para con la naturaleza. De otro modo no habría algo así como el gusto; en la indiferencia natural, las cosas de la naturaleza no *me gustarían*.

Para aclarar esa equívoca frase de “idealismo ligero”, es necesario avanzar en la misma teoría del gusto según se dio en la Ilustración. Lo “ligero” es el sujeto estético, al que Baumgarten dio por vez primera estructura. En su *Estética*, una de las preguntas fundamentales es por el tipo de conocimiento de aquello que suele ponerse dentro del género del gusto, y si acaso se le puede denominar conocimiento. La principal dificultad de la pregunta es, evidentemente, que las experiencias bajo el género del gusto son de naturaleza particular. Pero el solo surgimiento de una disciplina como la estética es indicio, según Bäumler, de una modificación de perspectivas. El hombre concreto y viviente, según él, aparece como epistémicamente preponderante; la teoría del gusto es una reivindicación, un acto de justicia para con la individualidad devaluada en otros puntos de vista de la filosofía y el pensar. Importa el estado anímico, importa la experiencia meramente subjetiva, así como el que pone en escena o es espectador de la escena con sus muy propios y limitados campos visuales. El sujeto estético es la presencia teórica del *yo quiero* visto como gusto. En otras palabras, el “hombre real” no había sido verdaderamente un problema – acaso un problema en su sentido de obstáculo- para el pensamiento sino hasta que el estudio del gusto le descubrió como tal.<sup>477</sup>

---

<sup>477</sup> Tanto Bäumler como Leyva coinciden en la tesis de que este “hombre estético moderno” inicia con el renacimiento, y particularmente a partir del arte, hasta un individuo moderno que más pareciera en su descripción al concepto de individuo que suele entenderse dentro del capitalismo. Aunque no entraremos en una confrontación con tal tesis, es de reiterarse lo que se dijo en la introducción, y aclarar que no se propone a la modernidad como el surgimiento de una forma específica de hombre, particularmente pensado como sujeto distante del individuo. Se lo hace principalmente por no añadir una difícil e importante variable que habrá de resarcirse en otro trabajo: la historia.

### ***El placer puro. EL gusto en Kant.***

En el re-descubrimiento del sujeto del gusto como el “hombre real”, la participación de la *Critica del Juicio* no puede ser más importante. En los escritos sobre belleza que Kant realizó antes del trabajo crítico -aunque evidentemente existen preludios a lo que escribirá después-, el gusto no es muy desemejante de lo que el “amor propio” es en la *Critica de la Razón Práctica*. El gusto es personal, aunque pueda ser compartido y, sobre todo, es empírico. Se requiere de la experiencia del objeto para posibilitar el juicio de gusto acerca del mismo. *Las Observaciones Filosóficas acerca de lo Bello y lo Sublime* son una serie de reglas para las costumbres que no tienen en miras siquiera el alcance universal del *reflejo* para con lo natural, sino el de una coincidencia para con el gusto en boga.

Por supuesto, el centro de la reflexión de tal obra son las acciones y la clasificación de las mismas en bellas y sublimes; de manera que sí parte de una idea universal de aquellos que, sin embargo, no dista mucho de lo alcanzado por estos mismos conceptos en otros pensadores ilustrados. Pero ello no sería de importancia para el presente escrito si no se encontrara un asomo de la aprioricidad propia de las facultades del espíritu en un momento embrionario. Dice en las *Observaciones*

“Tengo que auxiliar a este hombre porque sufre; no porque acaso sea amigo mío, ni porque le considere capaz de agradecerme después. Ahora no es tiempo de hacer distingos ni detenerse en cuestiones: es un hombre y lo que daña a los hombres a mí también me toca.” Desde este momento su conducta se apoya del supremo fundamento dentro de la naturaleza humana, y es sublime en grado sumo, tanto por la invariabilidad como por la generalidad de sus aplicaciones.<sup>478</sup>

---

<sup>478</sup> Kant, I. *Observaciones acerca de lo bello y lo sublime*. p.10.

Aquello que después sería la “Ley moral”, patrimonio exclusivo de la razón práctica, en los albores de su pensamiento es producto del gusto. Sucede así porque, desde aquel escrito, el gusto es un juicio particular que “tiene miras universales”. Pero tampoco es un “mero juicio”, en la medida en que es sublime, pues lo sublime es un “sentimiento”. Sin entrar aún en lo que quiera decir la palabra “sentimiento” para Kant, se puede de manera negativa señalar que no es un juicio al que se llega con el trabajo de la razón, es también inmediato<sup>479</sup> en ese sentido; una inmediatez distinta aunque semejante a la que más arriba se menciona. La inmediatez del gusto en este pasaje de Kant radica en su universalidad *supuesta*; el gusto *apela* al fundamento de la naturaleza humana del que habla el propio Kant. El gusto “a mí también me toca”, es decir, a los otros también *toca* (en el sentido tanto de ser “parte de”, como de *toucher*). El gusto “se afirma con la pretensión de que todos puedan asentir o disentir mediante el uso de valores y categorías que para todos tienen sentido”.<sup>480</sup> De esta manera, el gusto parece encontrarse *a medio camino* entre la particularidad del agrado y la universalidad del conocimiento. Entre el individuo y el sujeto. Pero se requiere de la deducción trascendental de estos juicios para que ese “sentido” tenga fundamento.

En la *Crítica de Juicio*, Kant señala una aparente contradicción existente en los juicios de gusto al pensarles como universales. El juicio estético es posible al representar al objeto ante el sentimiento de placer y dolor, pero sin la intromisión de conceptos universales, pues éstos se refieren al sujeto que juzga en relación con tales sentimientos. El

---

<sup>479</sup> Cf. Bozal, Valeriano. *El Gusto*. p.49ss. Dice: “Son (los juicios de gusto) inmediatos, no resultado conclusivo de una argumentación, pero pretenden ser verdaderos para todos. Predican cualidades de los objetos, pero estas cualidades no son propiedad de los objetos ni proyección de los sujetos. Constituyen formas de mirar, no razonamientos, hacen intervenir a los sentidos, pero no se limitan a los sentidos”.

<sup>480</sup> *Ibid.* p.54.

objeto, como se decía, y su contenido o sentido para el conocimiento no son de importancia en el gusto. A decir de Crawford<sup>481</sup>, el juicio estético parece contradecir los parámetros del enjuiciamiento expuestos en la *Crítica de la Razón Pura*. Pero dichos parámetros fueron considerados por el propio Kant como juicios en su sentido de determinación; subsumiendo una representación bajo un concepto universal. El juicio de gusto carece de concepto y, en su lugar, relaciona al objeto con el sentimiento de placer o displacer que evidentemente carece de la universalidad del concepto.

Kant pareciera partir (no concluir) de que el juicio de gusto es universal, para después justificar lo pregonado. Ello se debe principalmente a la posibilidad del juicio sobre las leyes particulares de la naturaleza, que han de ser pensadas conforme a fines y no simplemente como eficientes a la manera en que las leyes universales lo son. Pero el gusto no tiene ese requerimiento lapidario. Es decir, podrían abandonarse su estudio simplemente señalando su particularidad y arbitrariedad sin la necesidad de buscar mecanismos *a-priori* para justificarles. La razón, considero, de tal ímpetu es ética y no estética, según se aclarará más adelante.

Kant hace comparaciones (según su cualidad) del gusto con juicios de conocimiento y juicios de la razón delimitando y diferenciando. El gusto, como la razón práctica, no está vinculado a ningún interés; es, pues, ajeno al “amor propio”. Pero a diferencia de este, no habría de producir satisfacción la consecución de un fin, como lo es el respeto ante la ley moral, de ahí el famoso apelativo del juicio de lo bello como “finalidad sin fin (*Zweckmässigkeit ohne Zweck*)”. Por otra parte, según su cantidad, el juicio de gusto es propuesto como universal pues el sentimiento de placer o dolor, al mismo tiempo, se plantea con la *pretensión* de que todo otro sujeto juzgaría de esa manera, por lo que es

---

<sup>481</sup> Cf. Crawford, D. *Kant's aesthetic theory*. p.31ss.

necesario (según su modalidad) sin derivarse de la mera experiencia ni del análisis de los conceptos que en él aparecen. El fundamento de la universalidad, aunque subjetivo, supone encontrarse en todo sujeto legitimando la pretensión de universalidad.

La deducción trascendental, según Leyva, no quiere decir mucho más que una legitimación y establecimiento de las condiciones de posibilidad de los juicios, en este caso, de gusto.<sup>482</sup> Para dicha legitimación es necesario probar una condición de los juicios de gusto, a saber, que el juicio es previo al placer provocado por el objeto gustado como bello. Ello quiere decir que no es el placer, el “amor propio”, aquello que toma el papel principal, sino la pretensión de universalidad. De otro modo, el juicio no sería sino impuro, de mero agrado personal. Además, se requiere probar la existencia de las condiciones subjetivas que permiten su formulación en todo sujeto. Para ello, el placer del gusto debe ser de un “tipo especial”<sup>483</sup>, vinculado a la facultad de juzgar y no a la sensación. Una emoción universalmente comunicable.

Kant se refiere a ella como el “placer puro”: “La conciencia de la mera finalidad formal en el juego de las facultades de conocimiento del sujeto, en una representación mediante la cual un objeto es dado, es el placer mismo”.<sup>484</sup> El libre juego de las facultades, del entendimiento y la imaginación, sucede al *vaciar* el objeto de concepto y de intención. Ello es evidente al considerar que el juicio de gusto es reflexionante. Es decir, no existe un concepto a partir del cual la representación pueda ser subsumida. El objeto percibido bien puede tener un concepto que le determine, pero el gusto no relaciona al objeto con el entendimiento sino que, como se decía, lo hace con el placer. Aquella carencia de concepto es evidente pues el gusto no muestra nada de lo que el objeto es, no es conocimiento ni

---

<sup>482</sup> Leyva, G. *Intersubjetividad y gusto*. p.107.

<sup>483</sup> *Ibid.* p.118.

<sup>484</sup> Kant, I. *Crítica del Juicio*. Par.12.

portavoz de idea alguna. Por ello es diverso del juicio práctico, cuya finalidad se encuentra definida según la ley moral.

En suma, el juicio de gusto para Kant es desinteresado, universal, necesario y sin concepto. La justificación de tal tipo de juicio de aparente contradicción es el estado de ánimo “especial” a partir del cual se genera. Y éste, el placer puro, es el libre juego de las facultades. La imaginación en su libertad y el entendimiento en su legalidad. Un objeto sin concepto no sería nada para nosotros, pero el libre juego implica no un concepto sino la forma del concepto, así como una imaginación que esquematiza la intuición pero sin desbordar la comprensión. El placer puro es la completa apertura del objeto que a pesar de ello sigue siendo “un algo”, ante el sujeto; una virtual falta de asidero, un vértigo sin un abismo real. El objeto se diluye, no se le conoce; solamente el sujeto se complace recreándose en sí mismo, como el agua y el vaso en la *Muerte sin fin* de Gorostiza. Un juego que, a decir de Kant, no es conocido, sino solamente *sentido*.<sup>485</sup> Y esa *sensación* completamente interna es sólo posible en tanto que bella.

Puede observarse que el placer puro es una interpretación de la *sensación interna* de la armonía de las facultades. El placer *mío*, se ha anotado, es siempre corporal. Puede decirse que no hay una manera adecuada de entender tal *sensación* en la filosofía kantiana allende la sensación empírica y el respeto a la ley. El placer puro es demasiado abstracto, pues, como para ser entendido como placer. Pero el placer fáctico es demasiado corporal, por decirlo así, empírico e individual como para ser sostén de una comunidad del gusto. Y es esa comunidad en la que más importa centrar la atención por razones que habrán de ser expuestas, y con lo que se habrá de retomar la idea del gusto como placer puro, pero sin el olvido del cuerpo.

---

<sup>485</sup> *Ibid.* Par. 38.

El gusto no implica ya a un sujeto *como* sujeto; es decir, una conciencia que conoce única y distante; pero tampoco como *mero* individuo. “Mero”, pues el *yo quiero* hasta ahora se ha entendido como el *lleno* del querer *mío* -esto es, individual y también distante de otros individuos. El gusto, en contraste, *supone* una comunidad; pero no aquella de la suma de los individuos. Kant lo aclara en numerosas ocasiones. El gusto supone las mismas facultades en todo otro, que a su vez implicarían *en cada cual* el mismo placer por lo bello; no se trata del mismo deleite corporal-empírico, ni de una mera suma de opiniones. Esta suposición radica en que el agrado por el objeto del que se predica belleza “descansa necesariamente en todos en las mismas condiciones porque son condiciones subjetivas de la posibilidad de un conocimiento cualquiera, y la proporción de estas facultades exigida para el gusto es la exigible también para el entendimiento”.<sup>486</sup>

El juicio reflexionante del gusto no maquina distancias para con el *yo quiero*. El juicio de gusto abre de su aislamiento al Yo del sujeto, que en ambas críticas anteriores era el protagonista. La diferencia es sutil, pero del todo importante. El Yo del sujeto no es ni cada individuo ni la suma de individuos; no es, como dice Mann, aquel Yo que acaece cada vez que alguien dice o piensa “yo”. Es una entidad abstracta, lejana e impersonal, una fábula. El *yo* del gusto tampoco supone la suma de individuos ni uno en particular; el gusto rompe la individualidad cerrada pero sin llegar hasta la sujetidad abstracta.

Para aclarar esta última afirmación, es necesario regresar a algunas de las condiciones que Kant pone para el juicio de gusto. Tal juicio debe de ser posterior al agrado e implicar una forma “especial” de sentimiento, esto es, el placer puro que es el libre juego de las facultades.<sup>487</sup> El juicio es anterior al agrado según el ser pero inmediato según el

---

<sup>486</sup> *Ibid.* Par.39.

<sup>487</sup> Para lo siguiente recuérdese la distinción entre lo anterior y lo inmediato según el ser y según el conocer.

conocer. Es decir, el gusto requiere que el placer no sea sólo *mío*, por lo que “antes” del mero placer ha de re-flexionarse en tanto que *sesus communis*; pero el placer que produce el objeto y el juicio no se encuentran separados en el tiempo. La anterioridad del juicio supone ya la comunidad de las facultades, de manera que el placer puro –el libre juego de las facultades– que requiere de la sola forma del concepto y de finalidad sin intención –que sería individual– también supone a la comunidad. El placer puro, así, no es solamente el libre juego de la imaginación y el entendimiento, sino el andamiaje completo del juicio de gusto. El placer puro es, pues, la suposición del placer de la comunidad.<sup>488</sup> Una comunidad, huelga decirlo, que se encuentra entre el sujeto y la suma de individuos.

---

<sup>488</sup> Con el fin de no extrapolar demasiado las propias tesis kantianas para dirigir las a nuestros particulares derroteros, habrá que aclarar que esta definición dada del placer puro debería incluir, como se señaló, el conglomerado de condiciones que Kant pone para el juicio de gusto. Sin embargo, y debido a que el fin es poner en alto la importancia moral del gusto, se le propone con esa sola frase.

### **Escolio sobre el gusto.**

Como se ha analizado, el sujeto distante no requiere ni supone a otros; pero tampoco el *yo quiero* en tanto que individuo cerrado y en lo dicho hasta el momento. El gusto, a pesar de ser aparente patrimonio de la teoría de la belleza y del arte, es lo único que se ha presentado en el *yo quiero* y que le impone al otro como *otro yo*, haciendo del gusto, desde nuestra perspectiva, una característica del querer *mío* que no puede ser más importante éticamente. De ahí que Kant proponga a manera de hipótesis que el buen gusto sea indicio de un hombre bueno.<sup>489</sup> El placer puro del gusto es la mediana certeza de que el otro *quiere* como *yo*. Un carácter que desde otro ámbito, pero a manera de aclaración, se le puede llamar empatía.

Pero sucede también que lo gustado, de cierta forma, también *soy yo* en tanto que le *quiero*. Y es en este punto en donde la descorporalización del gusto para Kant<sup>490</sup> se puede apartar sin deshacernos igualmente del todo de su teoría del gusto. El cuerpo no es el solo *intracuerpo*, sino todo aquello que el *yo quiero* quiere; aquello en donde el dolor o la alegría (o cualquier pasión) *mías* aparecen. El cuerpo trasciende sus límites en el querer así como lo hace el gusto. Sin embargo, el gusto –en tanto que placer puro– trasciende, igualmente, al querer como algo sólo *mío*. Y es un placer puro por no ser estrictamente *mío*. *Mi querer* parte invariablemente de que hay la posibilidad general del querer, del placer y el dolor, fuera de *mí* y en los otros. De ahí que pueda tener alguna respuesta emotiva por otro que no tuviese ninguna relación directa con *mi querer*, pues asumo que tiene las mismas facultades y posibilidades como para deleitarse o sufrir tanto como *yo*. Decía Dubos en sus

---

<sup>489</sup> *Ibid.* Par.42.

<sup>490</sup> Recuérdese que el placer impuro, aquel que es sólo deleite y fruto del amor propio, es el placer sensorial; todo aquel ligado al cuerpo.

*Reflexions Critiques*, que las pasiones son un don de la naturaleza para conmoverse con el grito de ayuda del otro y efectivamente auxiliarle. El gusto es el querer *reflejado* y puesto fuera. No hay manera de que, partiendo del solo *yo quiero* como voluntad cerrada, sea posible *padecer* al otro, sobre todo si éste no guarda alguna relación de interés con *mi querer*.

Por supuesto que las más de las veces hay placer impuro –aquel que es eminentemente *mío*- y que se asocia a lo que aquí se ha llamado el mal como pasión impura. Pero a eso justamente se refiere la primera definición de gusto aquí alcanzada, al considerarle a este como siempre errado. El gusto es placer puro pero impuro; ambos al mismo tiempo, empatía y egoísmo (por decirlo en breve). *Mi querer* es sólo *mío* pero también es el querer del otro. Una cerrazón individualizante del querer tanto como una comunidad del mismo. Sólo como placer puro e impuro puede el gusto, como *voz del yo quiero*, justificar al ser *touchante* y al ser malvado, el reflejo de la otredad y *mi* encierro volitivo.

## **Sobre el arte.**

No solamente el gusto, sino que las pasiones mismas como problema filosófico han encontrado las más de las veces refugio en el arte. Fuera de éste ámbito, la problematización sobre la pasión ha sido más bien escasa. Es por ello que el arte habría de ser uno de los temas de principal importancia para un problema como el que nos ocupa.

Al menos en la Modernidad, no es posible entender al arte sin relacionarle con la pasión. Y el arte, así como la libertad, es uno de los temas más abordados del pensamiento moderno. Pero la selección de los autores que se han de considerar, además de los que hemos tomado como guías generales, no podrán ser demasiados en comparación con aquellos que sobre el arte escribieron, que fueron en la modernidad en verdad una multitud.

### ***El teatro en el teatro. El arte en la Ilustración.***

En una frase lapidaria dentro de las reflexiones sobre el arte, el abad Dubos dice: “de los talentos que dominan hombres, el más pudiente no es la superioridad del espíritu y de las luces: es el talento de conmovier a voluntad”.<sup>491</sup> Aunque la postura de este pensador ante el arte es calificada por Bozal<sup>492</sup> como un lugar común, es de suma importancia para lo que acerca del arte se habrá de decir aquí. Para Dubos, el objeto del arte son las pasiones, y éste las presenta de una manera reducida o artificial. De forma que aquel “poder” depende de lo artificial que hay en el arte. Y tal artificialidad se entiende sólo a partir de la verosimilitud y la imitación.

---

<sup>491</sup> Dubos, A. *Op. Cit.* p.27.

<sup>492</sup> *Op.Cit.* p.58.

En el primer capítulo se habló de la presencia no solamente en el arte de la verosimilitud en el siglo de las Luces. Pero no se llegó a una definición de la misma debido a que la reflexión acerca de ella se da específicamente en la filosofía del arte. Verosimilitud e imitación se cobijan mutuamente. Y no hay, quizás, una más completa teoría de la imitación como aquella de Batteux.<sup>493</sup> De manera que al aclarar este término, será posible atar los cabos de la teoría del arte que se acaban de arrojar.

El gusto nos abrió camino a lo que el ilustrado consideraba como punto de partida y de llegada: la naturaleza que, a grandes rasgos, no es sino un orden asumido como perfecto e independiente del conocimiento o la actividad del hombre. Es por ello original, originaria y originante. Es decir, no hay nada a partir de lo cual ésta haya venido a ser, y no hay nada que haya sido o será si no es siempre a partir de ella.<sup>494</sup> La imitación, así, es siempre de la naturaleza.

No hubo, por mucho tiempo, un paradigma distinto a la imitación para explicar y hacer poéticas acerca del arte; aunque aquello que se entienda por imitación varía un tanto de un pensador al otro. Es decir, para entender al arte y su “pasionalidad”, la modernidad recurrió siempre a la imitación, aunque ésta trascendiera en ocasiones a la propia naturaleza “mundana”.

Imitar para Batteux es una re-creación de la naturaleza en tanto que bella, la *belle nature*. Ello implica al menos dos cosas que son de la mayor importancia para nuestros

---

<sup>493</sup> En mi traducción de su obra *Las bellas artes reducidas a un mismo principio*, menciono en la introducción la importante influencia que este pensador tuvo en su tiempo, a pesar de que hoy se encuentre parcialmente en el olvido. El mismo Batteux parece sorprenderse de que un término tan fundamental para la teoría del arte como lo es la imitación, no hubiese encontrado aún un tratado que le rescatase de la equivocidad de la que era víctima. Y aunque cabría también decir de aquel que cae en numerosos lugares comunes, bien puede decirse que mucho de lo dicho es lugar común a partir del propio Batteux.

<sup>494</sup> No se le podría, sin embargo, adherir el atributo de “causa incausada” propia de la divinidad, sobre todo porque el ilustrado no llega y no quiere llegar las más de las veces a la metafísica. Basta con un punto tomado como inmóvil para pensar y actuar; y este punto es la naturaleza.

propósitos. La “naturaleza bella” es aquella que no es naturaleza-verdadera, sino naturaleza perfecta-verosímil. Podría haber millones de seres naturales y ninguno atinar a la perfección que el arte supone presentar en una sola obra –un “individuo universal”, como se verá en seguida. Por otro lado, el juez del arte-imitación es el gusto, es decir, la belleza implica alguna forma de emotividad y no sólo un objeto artificial que suponga ser perfecto o de tal manera se le tome. La pregunta de Baumgarten sobre el tipo de relación con el objeto que supone el arte y la belleza, que no es conocimiento –y que propicia el postulado del sujeto del gusto-, es también planteada y respondida por la Ilustración.

La forma de tomar esta relación –en Diderot y Crouzas- es la relatividad: la belleza es relativa. Un objeto es bello porque implica una relación conmigo mismo y con lo otro. Incluso Crouzas –quien duplica el método cartesiano para indagar en la belleza, y sostiene una postura “objetiva”<sup>495</sup> ante la misma a partir del orden y la simetría- añade el estado del sujeto como necesario para que las características formales del objeto bello sean efectivamente bellas.<sup>496</sup> La relación que la obra tenga conmigo, es justamente el objeto del gusto y la inmediatez de su juicio –que por la razón misma de la inmediatez se le llama “operación del sentimiento”.

El sentimiento de lo bello es –para Diderot y Crouzas- un conteo inmediato, un razonamiento escondido cuya conclusión en el juicio de lo bello es lo único de lo que participamos. Nos hace estimar, dice Crouzas, “aquello que la razón hubiese aprobado después de que se hubiese dado el tiempo de examinar suficiente para juzgar sobre las ideas

---

<sup>495</sup> Cf. Crouzas, J-P. *Traité du Beau*. p.24.

<sup>496</sup> Boileau-Despereaux aboga en su *Poética*, igualmente, por una descripción objetiva de lo bello con criterios eminentemente formales; incluso Cassirer califica tal intento como el de llevar a la estética “al rango de una ciencia rigurosa” (Cf. *Op.Cit.* p.307). El espíritu científico con los paradigmas newtonianos se encuentra sin duda presente con fuerza en aquella época; sin embargo, resta aclarar si realmente el ilustrado buscaba en la belleza una ciencia y no, como aquí se afirma, una fuerza civilizatoria, fuese o no “científica”.

justas, como habría de rechazar con displacer lo que la razón con examen”.<sup>497</sup>

En el artículo “Belleza” de la *Encyclopedie*, Diderot explica lo que quiere decir con la relatividad del arte. Escribe que la belleza es la evocación de relaciones (*rappports*); una especie de reminiscencia platónica en donde un objeto, aquel llamado bello, es ocasión de un sinnúmero de ideas en relámpago en donde el claro descubrimiento de la relación con el objeto bello por un medio metódico y, digamos, racional, se nos encuentra vedado. El espectador solamente ve belleza, aunque sea esta un conteo inconsciente del orden cósmico manifiesto en el solo objeto bello. La idea del *rapport* para definir lo bello, es la segunda forma que tiene de relatividad lo bello. Sin embargo, los *rappports* tienen al espectador en el centro; de otro modo, con la “frialdad”<sup>498</sup> del observador puramente racional, la belleza se esfuma. Lo bello *me lleva* (*rapporter*) en tanto he sido *llamado* (*rappeler*) por aquello de lo que se es espectador en tanto que lo reconozco (*rapeller*). Lo bello es una *vocación* en su sentido de un llamado que reconozco porque *me nombra* (*appeler*). En lo bello *me reflejo* y es por ello *touchante*. La naturaleza sin más -aun tomando el papel de asidero teórico por excelencia- no es bella sino hasta que se humaniza en el arte. Pero lo humano presente en el arte no es el orden -inigualable como artificio a aquel ya presente en lo natural- sino la emotividad. Y en ello radica el punto central y novedoso de la idea de imitación.

El gusto, como placer puro, en la imitación contiene todo placer posible, con la sola condición de que sea universalizable, es decir, de que tal placer no sea *mío*. Esa característica dota al objeto artístico de la proximidad. Nada nos estremece, dice Dubos, que no tenga que ver con nosotros mismos, que no nos sea cercano. De la misma manera, el genio -íntimo partícipe del gusto-, expone según Batteux una naturaleza sembrada y

---

<sup>497</sup> Crouzas. *Op. Cit.* p.109.

<sup>498</sup> Diderot emplea mucho la “frialdad” para referir la lejanía para con el estado de ánimo propio.

cultivada<sup>499</sup>, una supranaturaleza que no es por ello meta-*física*, sino bella; y no suficientemente superior –elevada en su sentido de alejada y distante de *mí-* como para que el *querer mío* –el *yo quiero-* no se vea reflejado, de forma que puede modificar su estado siendo espectador de una obra que presenta un querer que también podría ser *mío*.

Con ello volvemos a la cita de Dubos hecha al principio del presente apartado. El arte *con-mueve*, porque su objetivo para la Ilustración es “hablar a las pasiones”, dirigirse hacia todo lo que de volitivo tiene el hombre. Incluso, diría Diderot, la pintura de un tazón de frutas debe de evocar en mí apetito por las mismas, o algo en la imitación habrá fallado.

Aunque aquí no se analiza algo así como el “espíritu de una época”, sino pensadores particulares con coincidencias mutuas, se puede decir que la perspectiva del arte en la Ilustración no le considera como libre –como quizás sí se le considere en el Romanticismo. El arte tiene una obligación muy específica y que incluso justifica al ideal de perfección. Se trata de su labor pedagógica; no tendría razón de ser si no nos hiciera más virtuosos, si no contuviera a las pasiones que son el fenómeno señalado como el origen de toda acción, sea buena o mala. Una vez más, el fin último de la reflexión es la vida, y la vida buena, aquella que vale la pena ser vivida. No ha de discutirse aquí si al arte realmente le ha de competer tal labor; pero sí se lo hará con la manera en la que estos pensadores aseguran que lo hace.

El arte es *touchante* y evocante del gusto al *reflejarme*, pero a partir de una imagen que no es ninguno de los espectadores y que, sin embargo *parece* todo espectador posible. El parecido no es una imagen propiamente dicha, sino un deseo, múltiples deseos y su manifestación. Muestra, pues, el *quiero* pero sin el *yo*, al tratarse de una imagen de la pasión que gusta porque es universal. Pero la “pasión universal” del gusto al no ser propiamente *mía*, pero reflejo de aquella, tiene un efecto muy otro en el *querer mío*.

---

<sup>499</sup> La analogía de “siembra y cultivo” la emplea el propio Batteux. Cf. p.15.

Esta es la pasión arti-ficial de la que habla Dubos, que con un mecanismo similar al de una vacuna, “inmuniza” al espectador respecto del acaecimiento de la pasión real; es la vida verosímil que ocurre en el arte, que además enseña a lidiar con *mi querer* sin que efectivamente en *mí* suceda. A pesar de que no vayamos al teatro para instruirnos, como dice Dubos<sup>500</sup>, el arte enseña, pone luz en la manera en que se deben conducir las pasiones.

El texto que más ahonda en esta relación especial de la pasión y el arte en la Ilustración completa quizás sea la *Paradoja del Comediante* de Diderot. Siendo la finalidad del arte la virtud en la vida, y la pasión aquello que desde *mí* actúa *sin mí* –breve definición de la pasión en la Ilustración en la que se ahondará en el último capítulo- y mella la acción virtuosa, el arte busca apropiarme de *mí*. Para hacerlo, el artista ha de ser lejano y frío, hacer del teatro una ciencia.<sup>501</sup> El actor –artista protagonista en la *Paradoja*- ha de tener “mucho juicio, hace falta en este hombre un espectador frío y tranquilo, exijo penetración y ninguna sensibilidad”.<sup>502</sup>

La más evidente razón de tales exigencias radica en la imposibilidad de duplicar el acto si la causa del mismo ha de ser una pasión real, cuyo acontecer supone no encontrarse al arbitrio del actor –ni de nadie. Sin embargo, la paradoja va más allá de la mera técnica teatral. El actor, dice Diderot, “está ahí y tú estás triste; lo que él desenredó sin sentir, tú lo sientes sin desenredar”.<sup>503</sup> El actor es distante y frío, domina a la pasión, la posee, justamente porque ésta no le posee. No podría mostrar la maestría sobre la pasión y la virtud si él mismo fuera víctima de sí en tanto que apasionado. El actor trata a la pasión

---

<sup>500</sup> Dubos. *Op.Cit.* p.215.

<sup>501</sup> No quisiera entrar en la definición de tal palabra, que en aquel entonces tenía de las más diversas connotaciones. Lo que se habrá de describir en seguida, difícilmente es comparable a lo que la idea de ciencia actual se refiere. No es la inocencia del pasado aquello que se trata me menguar ante tal palabra que llena la boca, sino la estrechez de la perspectiva presente.

<sup>502</sup> Diderot, D. *La Paradoja del Comediante.* p.372.

<sup>503</sup> *Ibid.* p.375.

como quien disecta un cuerpo muerto con fines médicos. Le analiza y conoce desde la fría lejanía, “todo ha sido medido, combinado y aprehendido en la cabeza, no hay en su declamación ni monotonía ni disonancia”<sup>504</sup> de manera que un grito de dolor que pudiese aparecer en la obra, “una veintava parte de un cuarto de tono más abajo es ya un grito falso”.<sup>505</sup>

En la paradoja, en donde el artista es distante de algo que “no puede ser más real” como la pasión, se hace efectiva la máxima de Diderot antes planteada: sólo nos poseemos poseyendo. Pero es una posesión irreal. El artista no domina *sus* pasiones ni las de los otros; el teatro es *algo así como* una acción pasional. El conocimiento de la pasión -tras el obligado análisis del artista- le concede al espectador –que no al artista preponderantemente- un paliativo, un querer sin consecuencias desafortunadas, la vida simulada de una pasión que sería desgastante, desposeyente, malvada, pero sin serlo.

La posesión *real* la tiene el espectador. Y no porque aprenda verdaderamente de lo que sucede en la obra, como no se aprende necesariamente cuando un infortunio acontece a alguien más. El actor es distante, y la distancia –se ha dicho numerosas veces- es tal por el olvido del *yo quiero*; olvido obligado para el actor según Diderot.

Sin embargo, el espectador del teatro encuentra en él un nuevo teatro. La obra evoca en *mí* pasiones *realmente* mías, pero sin ser *mías*. En ello radica lo *vraissamblable* del teatro, el amor barroco por el teatro en el teatro, en donde la ficción *parece* más real que la realidad misma. Es decir, el teatro, el arte, ofrecen y evocan pasiones en el espectador, pero sin lo que éstas implican en tanto que *mías* (pues no lo son).

El actor llora y *yo* entristezco, pero tal tristeza se difumina al consumir la obra; no

---

<sup>504</sup> *Ibid.* p.371.

<sup>505</sup> *Ibid.* p.376.

se trata de una emoción falsa. La falsedad de la emoción (o pasión) sería aquella del actor bajo los esquemas de Diderot; sería la pasión *no sentida*, la mera máscara, la distancia. La pasión del arte es *como si fuera mía, sentida y padecida* pero con cierta distancia. No la distancia del espectador absoluto -el sujeto- ante el *padeciente* absoluto -el individuo-, sino que se trata de un *a medio camino* entre el uno y el otro. Por ello el arte gusta; el placer puro del gusto no es por su universalidad lejano, es más bien una pureza en su sentido de inocencia. No hay daños, secuelas, dolor o maldad *reales* en el arte. Es una pasión amoral.

### ***El individuo universal. La obra de arte en Schopenhauer.***

Para entender esta medianía de la pasión en el arte, sin duda la filosofía de Schopenhauer es la más indicada para proceder. El anhelo infinito, el hambre insaciable que es la Voluntad, y que, por detrás de todo lo que es, es fundamento de toda existencia, difícilmente podría haber hecho un mundo antes de devorarse a sí misma. Como dice el propio filósofo de Danzig, si el anhelo hubiese sido un poco más fuerte de lo que es, hace mucho que habría desaparecido.<sup>506</sup> El “un poco más fuerte” o “tan fuerte como es” implica cierto ordenamiento, reglas y racionalidad. Caracteres que el fondo oscuro de la Voluntad no tiene en sí mismo.<sup>507</sup> La aparición de las Ideas en la filosofía de Schopenhauer obedece a ese orden necesario para que las cosas tengan las disposiciones en el mundo que tienen.<sup>508</sup>

---

<sup>506</sup> Cf. Schopenhauer, A. *El Mundo I*. p.257.

<sup>507</sup> Recuérdese que la razón y el conocer no son sino manifestaciones de la misma Voluntad en cierto nivel de objetivación, así como lo es cualquier cosa. En el plano de la mera Voluntad, el libro segundo del *Mundo como Voluntad y Representación*, el sujeto absoluto, que conoce sin padecer, aún no se encuentra presente ni supone una diferencia radical entre Voluntad y representación. Hasta el libro segundo, la racionalidad es casi un accidente de la Voluntad (Cf. *El Mundo I*, p.239), y no una fuerza que se le contraponga como otro principio.

<sup>508</sup> Janaway, en *Schopenhauer. Philosophy and the arts* (en *Knowledge and tranquility*. p.50), afirma que las ideas no solamente son innecesarias en el sistema de Schopenhauer, sino contradictorias. Sin despachar sin

Orden perdido si se renuncia a una divinidad jerarquizante.

Las Ideas parecen problemáticas en el sistema del filósofo de Danzig porque, en primera instancia, se hace caso del mismo cuando plantea que hereda tales altas entidades de la filosofía platónica. Sin embargo, como dice Rosset, “no tienen la generalidad indiferenciada de la Voluntad, ni la particularidad diferenciada de la representación”.<sup>509</sup> La semejanza con las Ideas de Platón no es el papel epistémico de las Ideas sino aquel ontológico; es decir, no se trata de géneros y especies diversificados y ordenados por su significado, sino entidades de las que participan los seres de la naturaleza. La cuestión por aclarar, por supuesto, radica en lo que quiera decir tal participación. Las Ideas no son, pues, conceptos, sino la misma Voluntad en una disposición y ordenamiento de deseos específicos.

Cuando Schopenhauer dice que el carácter humano es “de cierta forma” una idea<sup>510</sup> –afirmación que fue y será de importancia también en lo venidero-, señala hacia aquello que entiende por tales. La Idea es similar al carácter, esa manera específica en la que se es, en la que se actúa, se responde y se desea. De esta manera, la Idea es una manera determinada de querer que refleja u objetiva de forma directa el querer originario.<sup>511</sup> La filosofía de Schopenhauer no habla de ideas de piedra, de río o de cama -como lo hace Platón al menos en sus diálogos intermedios-, sino de resistencia, fluidez y cansancio; cosas que bien pueden ser interpretadas como deseos aun siendo éstos inconscientes. La Idea,

---

más la afirmación de contradicción, aquella de la no necesidad se puede rebatir por lo que se dice más arriba.

<sup>509</sup> Rosset, C. *La estética de Schopenhauer*. p.141.

<sup>510</sup> Cf. Schopenhauer, A. *El Mundo I*. p.221.

<sup>511</sup> El empleo de la palabra “querer” a la par que el de Voluntad se debe a que la palabra alemana *Wille* denota en el español, además de voluntad, también un deseo. Así, el verbo *wollen* es querer. De esta manera busca separarse la idea de la Voluntad como libre arbitrio –confusión que ya se ha analizado- de su sentido voluptuoso o de deseo. En la expresión *free will* en inglés, ambos sentidos se encuentran discernidos aunque no separados. Ello es de notarse pues el significado doble de *Wille* marca dos pensamientos filosóficos muy distintos como lo son el de Schopenhauer y el de Schelling.

pues, lejos de ser una esencia ontológica o epistémicamente relevante para la cosa, es la manera específica que aquella tiene de relacionarse con otras, el cómo actúa, el cómo *quiere*; de manera que todas las piedras del mundo participan de las mismas ideas de pesantez y resistencia, mientras que ningún hombre del mundo participa de la misma idea - o el *como si* de la idea- de su carácter. Pero, además de ello y lo importante para lo que ahora se trata, la Idea es la unidad originaria en donde lo que es y lo que se conoce coinciden, de manera que la “visión” de las ideas es la verdad más completa acerca de cierto tipo de cosas; “visión” cuyo imperio es casi exclusivo del arte.

El arte, o el genio estrictamente, parte de un ver diverso al ver del *yo quiero*. Como se había planteado, el mirar del *yo quiero* se caracteriza –aunque se ha vuelto del todo complejo a lo largo del texto- por tildar la visión de las cosas a partir del deseo o aversión en las mismas. La Idea es inalcanzable en su visión para este mirar, pues la Idea no tiene una relación con las cosas, sino que es su manera específica de relacionarse.

El punto de vista -el ver del que se habla- es lo que marca la diferencia entre el arte y la vida. El genio supone ver sin mirar de vuelta hacia sí mismo; es una mirada desinteresada que salta el principio de razón de siempre habitado por las relaciones de interés y de deseo.<sup>512</sup> Como dice Philonenko, el genio, en la “moralidad inmediata, sin interés y atento a lo que no es él”,<sup>513</sup> hace la distancia; de otro modo, para Schopenhauer, no habría belleza: “todo es bello mientras no nos concierne, la vida nunca es bella, sino que lo son sus imágenes en el arte”.<sup>514</sup> En efecto, bajo esta perspectiva, la vida no puede ser bella, porque la belleza supone un mirar específico, y el mundo del individuo que vive es

---

<sup>512</sup> El principio de razón, una vez estructuradas las partes principales del sistema de Schopenhauer en *El Mundo*, no es mera causalidad. Todo *por qué* tiene un *para qué*, incluso entre las más fundamentales acciones de la naturaleza, el tácito deseo se encuentra presente como herencia del fundamento en la Voluntad.

<sup>513</sup> Philonenko, A. *Schopenhauer. Una filosofía de la tragedia*. p172.

<sup>514</sup> Schopenhauer, A. *El Mundo II*. p.363.

siempre una guerra por lo deseado y nostalgia por lo perdido. Aquello que en los individuos es la rapiña de su esencia, alejado de la individualidad es el paraje de la clara verdad.<sup>515</sup>

Rosset describe a la vida-individualidad como repetición.<sup>516</sup> Ello es evidente considerando el mecanismo interno de la voluntad de vida. La satisfacción de un deseo, por cuya privación se ha sufrido, deja tras de sí una larga lista de deseos por conquistar, al mismo tiempo que la un goce logrado efímero; en todo ser, y más aún entre más fuertemente individual sea, se repite el mismo camino arduo y fatigoso.

La única manera de romper con la repetición es hacerlo con el individuo. La mirada del arte aísla al sujeto del mundo del *eterno presente* de manera que “no importa si se contempla desde la torre de un castillo o desde una mazmorra”.<sup>517</sup> El sujeto puro de conocimiento *olvida* todas las relaciones de las cosas consigo así como sus deseos que le relacionan con ellas y es entonces dichoso. Negar, así, la voluntad individual equivale a negar el sufrimiento, pues no existe por un instante el centro de comunión de los anhelos incumplidos del *yo quiero*: “cualquiera es dichoso en el estado en que es todas las cosas, desdichado si se es sólo una”.<sup>518</sup> Así, en la belleza “contemplamos la verdad del mundo redimido de su dolor”<sup>519</sup>, pues por un momento la Voluntad cesa sus constantes alaridos y se escucha a sí misma como espectador en el gran teatro del mundo

La renuncia y el olvido del *yo quiero* señalados no son desemejantes a la distancia ya analizada y denominada aquí como “ontológica”. Es de hecho este mirar –el mirar del genio- aquel que hace la distancia, aquel que olvida al individuo y que se encuentra presente ahora en el arte como su condición de posibilidad. Aquel que “ve” las Ideas, el

---

<sup>515</sup> Cf. Mi tesis *Música y Tragedia en la filosofía de Schopenhauer*. p.66.

<sup>516</sup> *Op.Cit.* p.121ss.

<sup>517</sup> Schopenhauer, A. *El Mundo I*. p.287.

<sup>518</sup> Schopenhauer, A. *El Mundo II*. p.361.

<sup>519</sup> Grave, C. *Belleza y verdad*. p.222.

desinterés intuitivo del genio, es un “sujeto puro”, que a pesar de sus diferencias con todo otro Yo-sujeto expuesto por los filósofos aquí tratados, en cuanto a su relación con la individualidad, la vida y el querer, es el mismo. Si habíamos mencionado que los ilustrados –en especial Diderot al decir que incluso la pintura de frutas habría de evocar hambre en el espectador- pregonaban al arte como evocador de emociones, Schopenhauer arranca la pasión del arte o, al menos, del hacedor del arte. Pero Schopenhauer realiza una operación similar, con un objetivo semejante a Diderot según se viene de explicar. El arte está en el artista, y resulta de tal importancia el arte para la filosofía que postula que el creador está obligado a renunciar a sí mismo no por el espectador primordialmente<sup>520</sup>, sino por el arte, por su verdad y virtud.

Sin embargo, como sucedía con los ilustrados, aquello que ocurre con el espectador es el punto de medianía. El arte no presenta individuos, aunque la obra siempre sea individual, sino Ideas; de manera que podría decirse que presenta un individuo universal, por su origen lejano al interés y al deseo, y que es, por decirlo así, el complemento del sujeto del gusto que es el espectador de lo bello. A pesar de la distancia, el arte ha de mostrar pasiones y terribles desenfrenos porque así es el mundo, y no hacerlo sería una negación de su esencia como conocimiento del mundo, pero no con el objetivo de *realizarlos* en el espectador, pues se encuentra éste a una distancia segura –que no la distancia ontológica- cuyo goce radica justamente en las pasiones y deseos realmente sentidos pero que no son *míos*.

Pero Schopenhauer va más allá de la paradoja del comediante. La obra de arte es un

---

<sup>520</sup> Schopenhauer no tiene muy extensas reflexiones acerca de aquello que acaece en el espectador al contemplar una obra. Diderot, por la trascendencia pedagógica del arte pondera más el papel de aquel que presencia la obra y el efecto de la obra sobre aquél.

*individuo universal*<sup>521</sup>, pero su más grande protagonista no son las Ideas –la forma general de ser de las cosas- sino personas, que son *como* una Idea. No hay una Idea del ser del hombre, la variabilidad de sus caracteres -como la manifestación más alta de la Voluntad por su tal variedad- impide que teóricamente se planteara algo así como la Idea del hombre. El arte -la lírica señaladamente para el filósofo de Danzig- muestra un *individuo universal* que es la *idea del individuo*. Ello implica diversas cosas. No hay una verdad o mostración de *mí* en la obra de arte, porque la Idea de *mi* –la idea del individuo- es el *como sí* de una idea. No tiene verdad o sustento ontológico como toda otra Idea, sólo tiene inmensa variedad; que a la par es una variedad desconocida, pues el individuo se encuentra poblado de secretos.

Al analizar el carácter, Schopenhauer diferencia a aquel inteligible del empírico no porque el segundo sea algo suprasensible, sino porque el primero es el desarrollo del segundo. Como sucede con Schelling, el carácter, el principio de personificación es también *algo así como* eterno a pesar de la evidente finitud del individuo.<sup>522</sup> Muchas veces no sabemos “quién somos” hasta que un motivo antaño siempre ausente nos descubre, y entonces podemos decir “así que ese era yo”.

El conocimiento de sí, al que Schopenhauer llama “ser hombre de carácter”, es el objeto del arte. La variabilidad inmensa de un otro –aún presentada a manera de obra de arte- no es atractiva, no nos saca de nuestra propia variabilidad inmensa llena de deseos, no es *vraissamblable* o *touchante*. Se requiere del “carácter puro”; aquel que con una sola

---

<sup>521</sup> Incluso llega a decir que las divinidades griegas son la representación a manera de arte de pasiones o fuerzas de la naturaleza o del hombre. Cf. *Lecciones sobre metafísica de lo bello*. p. 96.

<sup>522</sup> Al menos en el caso de Schopenhauer esta tesis -en muchos sentidos contraintuitiva y débil-, sea una secuela del determinismo, pero solamente en tanto que “eterna”. En otro sentido, que el carácter sea siempre el que es - aun siendo producto de educación, cultura, historia o cualquier variable que se guste adherir-, muestra que, como la Idea, no se trata de una disposición de deseos específicos, sino una manera general de desear que no puede guardar radical igualdad con ninguna otra.

palabra, con un querer o una pasión puede señalarse y definirse. Así, comenta Schopenhauer, Otello no es un personaje lleno de celos, sino los celos mismos. Con lo que Otello, aquello que él sea, se encuentra visible y sin secretos. *Todo lo que soy*, aquel centro de atención se encuentra ordenado, conocido y esperable –que no predecible. El poeta, decía Diderot, puede jugar, inventar y profanar todo, excepto a la naturaleza de los caracteres, que es aquello verosímil.

El arte, así, no solamente es catártico<sup>523</sup> –en el sentido de la *Poética* de Aristóteles-, mostrando una pasión universal indolora pero *real* para *mí*, sino que también *me habla a mí* no en tanto que sujeto de gusto, sino como aquel que *soy* y desconozco. Las más de las pasiones, dice Schopenhauer, aunque *sentidas* son casi siempre mudas. Tal mutismo no solamente se debe a la incapacidad de la mayoría de expresar con precisión aquello que les sucede, sino, más importante, porque el *sentir* excluye al conocer del *sentir* al momento de *sentir*. Igualmente, el mutismo indica aquello que se desconoce, el secreto de los corazones, por decirlo así. Es el arte su voz antaño silenciada. En él, más que en cualquier otro ámbito, se juega la dialéctica ontológico-epistemológica.

Hasta ahora, en este texto, el conocer no había sido problema pues nos centramos en el ser, en lo que *soy*. En tanto que individuo y con la perspectiva del individuo, el conocer es lo más lejano y aquello que fincó la distancia; incluso podría decirse que es lo menos importante. Igualmente –y aunque se ahondará en ello-, el conocer no tiene parte en el querer, es una de las razones principales del distanciamiento: *Video meliora proboque, deteriora sequor*.<sup>524</sup>

---

<sup>523</sup> El término no es del todo preciso, pues Aristóteles le dota de un sentido acorde a su filosofía y aquí se le ha dado un significado según el tenor del método empleado. El uso del término es por el reconocimiento a la idea aristotélica de origen.

<sup>524</sup> “Veo lo mejor y lo apruebo, sigo lo peor”. Ovidio. *Metamorfosis*. VII, 20.

A diferencia de los ilustrados, Schopenhauer no ve fines morales en el arte, sólo conocimiento a-moral de aquello que el mundo es. Que se puedan aprender bienes y males con el “ejemplo” del arte no es algo que se discutirá aquí pues, además de lo mencionado en los franceses, parece un poco ingenuo pensar que el arte pudiese donar virtud. En contraste, para Schopenhauer –y según la interpretación de Grave y Philonenko- el arte redime al mundo de su dolor. Lo que aquí quiere decir que la paradoja de la distancia, por el conocimiento y por el querer, encuentra por un momento solución en su discontinuidad.

### **Escolio sobre el arte.**

El arte, se decía, es la parte complementaria del sujeto del gusto, del querer que se trasciende y ve en todo otro un sujeto similar a sí mismo aún sin tener pruebas para hacerlo. El supuesto principal del que se partió -y que se menciona desde la introducción- es justamente este sujeto del gusto que hasta este par de secciones encuentra su justificación – aunque no por ello sea ausente en el resto del texto. El arte parte de ese hecho –del placer puro del gusto- y lo consolida, pues se trata de un *reflejo*. Sin embargo, el reflejo trasciende lo reflejado pero sin dejar de ser reflejo. Al mirar en el espejo del arte, no se ve nuestra propia y particular imagen, sino la forma general, el querer –pues el arte habla de pasiones- universal.

Lo mostrado duele, regocija o preocupa sin hacerlo en realidad, es la pasión, *yo mismo*, pero en préstamo. El arte es inocencia, es ajeno al mal y al dolor a la vez que es el discurso que mejor habla de ellos. Por ello insistirían tanto los ilustrados que el arte debe de enseñar la virtud. Quizás hayan pecado de inocencia –una inocencia distinta de aquella del arte-, al pensar que podríamos ser virtuosos yendo al teatro. Leer a Otello no nos “curará” de los celos como Jean Valjean no nos hace elegir entre la santidad y la monstruosidad. Lo cierto - o lo que de aquí se puede deducir- es que el arte sí enseña; pero su enseñanza es a partir de su comunidad con el gusto. Es evidente que la importancia del arte no radica en su enseñanza de conceptos y explicaciones. Al querer le habla con querer y por eso no tiene la lejanía de la sola demostración racional. En el arte *veo* a los otros más cercanos a *mí*. Hace comunidad, es la herramienta más alta del gusto para romper *mi* encierro. Quizás caiga en la misma inocencia del ilustrado, pero tal vez el arte sí nos haga más buenos.

## Sobre la música.

Un breve pasaje perdido en un olvidado libro, cuenta lo siguiente:

Asistí un día a un concierto nocturno al aire libre. La orquesta era numerosa y brillante. Se ejecutaba la obra Pigmalión. El clima se disponía a la tormenta. En el *fortissimo* de la pieza se escuchó un fuerte trueno. Todo el mundo, tanto como yo, sintió una relación maravillosa entre la sinfonía y el meteoro que gruñía en el cielo. Rameau se encontró con que en ese momento había realizado un cuadro que ni él ni nadie habían predicho ni la intención ni el parecido. ¿No os dice nada ese ejemplo? <sup>525</sup>

Como lo admite Adorno, la música es uno de los problemas más complicados a los que se puede enfrentar la filosofía. Aunque la exageración en esta declaración parecería evidente, en realidad hay demasiadas variables y puntos de vista con los que se puede analizar sin abarcar al fenómeno musical en su totalidad. Al pensarle, no parece una forma más de arte, sale de lo artístico de maneras muy diversas. Ninguna de las artes goza de una presencia tan constante en la vida<sup>526</sup>, aún si se les considera en su forma tergiversada o “popular”.<sup>527</sup>

La música parece encontrarse en un terreno ambiguo, en donde contrarios se unen y

---

<sup>525</sup> Chabanon, G. *De la musique considéré en elle même*. p.67. Esta obra vio hace no mucho tiempo su reedición en francés después de algunos siglos. Se trata de una voz enterada y disidente de las tendencias acerca de la música en el siglo XVIII. Incluso adelanta muchas de las discusiones que actualmente hay sobre el tema. A pesar de que su recuperación es del todo importante para la filosofía de la música, salvo la reedición francesa y edición alemana, no existe una traducción ni al inglés ni al español. Huelga decir que para este apartado, se realizó parcialmente tal traducción al español.

<sup>526</sup> Esta misma apreciación se encuentra en textos tan diversos como aquel de Storr (*Cf. La música y la mente*. p.17ss), el ya citado libro de Chabanon y el compendio de Juslin & Sloboda (*Cf. Music and Emotion*. p.3ss).

<sup>527</sup> La forma “abaratada” de las artes para el consumo de las grandes masas es una de las variables que entran dentro del fenómeno musical, incluso en aquel más que en otras artes. Tal variable no será abordada. Como todo en este texto, la música aquí pensada es aquella que *se vive*, sin importar demasiado si se requiere de gran maestría para su creación y ejecución o si basta con un ritmo constante de percusión y una simple línea melódica.

concilian. Igualmente, no parece corresponderle el carácter imitativo con que fue entendido el arte hasta el ocaso de la modernidad, o parece imitar naturalezas invisibles, abstractas o ser un puro arabesco. Al buscar cernirla al aparato conceptual a la mano, la Ilustración –o los filósofos ilustrados considerados aquí- suele definirla como la “imitación del sentimiento”. Chabanon dirige la anécdota citada a contrariar esa definición. El mismo Rameau no hubiese podido adecuar de manera tan afortunada su *fortíssimo* al sonido del trueno. Fubini habla de una especie de aversión o miedo teórico a la música; de una apreciación de ésta como un poder irracional capaz de mover de manera nociva las acciones por mor de las pasiones. Opinión resumida, quizás, por la famosa pregunta de Fontanelle *Sonate qué me veut tú*. Ciertamente que el trueno y todo el sentido que aquel puede evocar haya cabido en el *sin sentido* original de la música, en la que cuantiosos otros sentidos caben de manera parcial, es un indicio de tal *sin sentido*.

Hasta principios del siglo pasado es que se intenta hacer de la música un lenguaje – si acaso se le pueda incluir en ese género de cosas- autorreferencial. Sin duda el olvidado escrito de Chabanon da un primer paso en este aspecto más de dos siglos antes. Pero un lenguaje autorreferencial no *dice* nada fuera del propio lenguaje, y la música parece decir y, en ciertas interpretaciones, dice todo. Qué sea ese *decir* y qué sea aquello que supone decir, es uno de los centros del problema de la música y uno de los puntos a tratar aquí.

### ***Matemática emotiva. Descartes y Rameau***

La estrecha relación que la música tiene a la vez con la matemática y con el estado de ánimo, reinos presumiblemente de lo más lejanos entre sí, es una de las fuentes fundamentales de la mencionada “sospecha” ante la música. Uno de los primeros escritos de

Descartes fue su *Compendium Musicae*. Tal escrito acaba, justamente, cuando se acerca a la relación de la música con las pasiones. No era la intención del *Compendium* llegar hasta esos lares que, años después en una carta a Mersenne en donde habla del sonido, califica como “sin medida precisa”.<sup>528</sup> Sin embargo, el joven escrito se encuentra lleno de alusiones a una presupuesta semejanza o paralelismo entre la exactitud matemática de los sonidos y el placer que producen.<sup>529</sup>

Posteriormente otros se cuestionarían si en efecto una consonancia como la quinta pueda producir por sí misma placer y una disonancia cualquiera displacer, como el rojo o el verde por sí mismos no lo hacen. Pero lo que suele denominarse “el efecto”, que es la ocasión de placer o pasión en general dado por la música, Descartes lo afirma casi sin más. Bastaría revisar los *Principios* del propio Descartes para encontrar la manera en la que explica al placer y su equívoca relación con el objeto que lo causa. Pero en el *Compendium* no parece haber duda de tal “efecto”. Aún más, con la tácita aceptación de tal “efecto”, es posible –y de hecho se lo hace en el citado escrito- explicar la estructura matemático-anímica de la música en la armonía:

Se debe de comenzar en la composición por los acordes más perfectos porque acaparan más la atención. No se deben poner dos acordes perfectos seguidos, pues desde el primero el oído se encuentra satisfecho y lleno (*remplie*) al escucharle. Y si cualquier otro acorde no renueva la atención se encuentra muy ocupada con la perfección del precedente que no atiende la diversidad. Al reiterarlos, la atención se fortalece y

---

<sup>528</sup> Descartes. *Carta a Mersenne 1633*.

<sup>529</sup> Acerca de ello habrá que hacer una aclaración importante que ni Descartes ni muchos de los pensadores siguientes consideraron. La afinación propia del temperamento convencional (acerca del cual hay acuerdo y convención) no usa las divisiones exactas de las cuerdas. Una quinta justa, que supone ser  $2/3$  de la cuerda, medidos exactamente, a oídos de músicos es un tono desafinado. Más aún sucede con tonos “menos justos” como las terceras o las sextas. La afinación matemáticamente precisa es en realidad desafinación; es decir, fuera de la octava, la unión entre exactitud matemática y consonancia (y con ella con el placer) no es del todo precisa.

el gusto aumenta, al tenernos en suspenso esperando un acorde más perfecto. (...) se hace uso de las disonancias porque nos gusta más aquello que se ha deseado por más tiempo.<sup>530</sup>

Un acorde matemáticamente imperfecto es escuchado como tenso y *sentido* como displacentero.<sup>531</sup> Entre estos tres niveles (matemático, empírico y anímico) se forja una continuidad de lo más importante en la filosofía de la música que, aun siendo del todo contingente, es uno de los presupuestos fundamentales del tal pensamiento sobre la música. Aunque Descartes no analiza ni explica las causas de esta continuidad, sin duda sirve de parte aguas para lo que habría de venir. Los acordes, la parte verticalmente constitutiva de la música, nunca son tomados sólo como sonidos ni como geometrías auditivas, sino como emociones. Así, un acorde menor aislado es triste, mientras que uno mayor en la misma situación es alegre. Lo mismo sucede con una obra en modo menor o en modo mayor.

Hoy se vería esta simple afirmación como un prejuicio inmenso, sobre todo después de lo que la propia música ha hecho para sobrepasarlo. Como sucede entre las mismas emociones y la vibración de fibras nerviosas que las explican y que se citó en el capítulo anterior, no hay una semejanza al menos directa entre v.g. un acorde menor y la tristeza. Sin embargo, es llamado prejuicio y se le destierra porque fue presente o porque fue un imperativo; porque fue la regla del músico y del escucha. Sin embargo de nuevo, no se trata de una *mera* regla; parece haber una relación natural entre el sonido musical y el estado de ánimo. Misma que, tomada como presupuesto, se explica su tal naturalidad a través de la

---

<sup>530</sup> Descartes, R. *Compendium Musicae*. p.90 y 95.

<sup>531</sup> Hay que hacer notar aquí los tres niveles de los que se habla. El uno a partir de relaciones matemáticas, el otro de percepciones sensibles, y un tercero, el *sentido*, como aquello que provoca en *mí*, sea placer, dolor o alguna pasión. Aunque sale por mucho de los linderos de este escrito, vale la pena decir que la regla de tensión-distensión sonora equivalente a tensión-distensión auditiva y anímica bien podría ser causada por mera costumbre. Basta con escuchar una canción de blues para encontrar una sensación de distensión y conclusión en un acorde tan “imperfecto” como una séptima disminuida. Éste último habría de ser, bajo el criterio cartesiano, sumamente imperfecto pues posee dos intervalos de tercera menor y uno de segunda mayor.

matemática.<sup>532</sup> Y es de notarse que salvo el ya mencionado Chabanon, casi ningún otro pensador que consideró a la música en la modernidad le separó de las emociones, aunque su criterio haya sido o no la imitación de las mismas, o su continuidad matemática.

En el juego o movimiento de tensión-displacer, distensión-placer y sus grados intermedios, junto con el acorde menor-tristeza y el acorde mayor-alegría mientras dura la música, la atención se acapara, más aún si aquello que me *roba* de un estado para atender uno siguiente que *siento* más o menos estable, es la misma música. Esta relación señalada es una de muchas que forman el problema filosófico de la música.<sup>533</sup>

Rameau es el músico que más avanzará en esta tendencia emotivo-matemática. En su primera obra, el *Tratado de Armonía*, propone a esta última como el fundamento de la música, de manera que de ella emergen la melodía y el ritmo. Como sucede con Descartes<sup>534</sup>, la construcción de acordes se encuentra supeditada a la división matemática exacta o inexacta de un sonido base.<sup>535</sup> La que Thomas Christensen llama la “síntesis de

---

<sup>532</sup> Las objeciones a este presupuesto moderno pueden ser numerosas. La matemática en sí misma no es placentera o evocadora de emociones a la manera en la que lo son los sonidos musicales, ni lo son las figuras por más perfectas que éstas sean. No hay un parecido entre las causas de las emociones, como lo son las acciones, con lo que la música es. Por lo que podría ser como una mera metáfora o símbolo de dichas emociones (así lo expone Coker en *Music and Meaning. A theoretical introduction to music aesthetics*). Pero no se ataca aquí tal presupuesto difícil de defender, sino que se le considera como premisa de la percepción viva de la música tanto en la modernidad como en estos días, que es la perspectiva que aquí importa más.

<sup>533</sup> Se intentará abordar cada una según haya sido considerada por los filósofos que nos competen pero sin entrar, en lo posible, en la complicada terminología y teoría musical.

<sup>534</sup> Por supuesto, Descartes no lo propuso por vez primera. Se trata de datos que se pueden rastrear hasta Pitágoras. Las diferencias pueden encontrarse en las divisiones subsiguientes a aquellas que dan la quinta y la cuarta (intervalos respetados y usados por casi toda música del mundo). Las demás notas dependen más bien del arbitrio. Descartes se detiene en seis divisiones de la cuerda y los tonos que de ahí aparecieran, porque considera que el oído humano no puede distinguir sonidos de divisiones más pequeñas (*Cf. Compendium*. p.60), aunque de hecho la música griega y la oriental usan o usaron sonidos fruto de divisiones menores. En contraste, Zarlino se detiene en el mismo número, pero porque le da un significado mágico a tal número.

<sup>535</sup> A pesar de lo que se dijo sobre el temperamento, es cierto que el solo sonido de una cuerda tiene tras de sí otros sonidos de menor intensidad, pero que no son el sonido original. A ellos se les llama armónicos, y en todo sonido, éstos son siempre la octava, la quinta y la cuarta. Teóricamente todos los intervalos o sonidos más agudos restantes salen del sonido original, pero el oído más perspicaz no podría escuchar más de tres o cuatro niveles de armónicos. De manera que no es falso que un sonido original, al que se denomina la fundamental, evoque la estructura básica del acorde que puede formar con sonidos simultáneos y no ya

Rameau” radica en aplicar los principios de construcción de los acordes y sus mutuas relaciones a la música compuesta y escuchada. Con lo que pudo observar que no se trataba de reglas matemáticamente exactas pero musicalmente extrañas, sino que la música las empleaba siempre aunque tácitamente. Así, los cerca de mil quinientos acordes que un músico debía memorizar, se volvían una nota fundamental y sus reglas de construcción de acordes. Los pasos casi ciegos de un acorde a otro y cuya variedad es casi infinita, devinieron “llamados” propios de la naturaleza de cada grupo de sonidos.<sup>536</sup>

No es poca cosa; con una inteligibilidad de la estructura musical tal como la expuso Rameau, se llegó incluso a considerarle como el Newton de la música, y a la música como una nueva ciencia.<sup>537</sup> El autor del *Pigmalión* quizás no reconoció el alcance de aquello que propuso o el significado que los filósofos que con él debatieron habrían de darle a sus ideas. Al músico le bastaba con ver a su quehacer ordenado y sistemático; como Descartes, tampoco cuestionó la continuidad matemático-emotiva, que en muchos sentidos era la fuente del tal debate. Cómo pueda decirse que la exactitud numérica pudiese tener consecuencias anímicas es algo que no explica, y ello deriva en una segunda dualidad en el problema filosófico de la música, aquella entre la armonía y la melodía.

La armonía es la simultaneidad de sonidos que no pueden ser cualesquiera sino aquellos que las reglas que Rameau expone permiten. La armonía, pues, tiene fundamentos

---

armónicos.

<sup>536</sup> Rameau concibe las reglas básicas de la armonía. Típicamente un acorde tenso “llama” a uno menos tenso o a uno perfecto y estable. Por supuesto, la variedad es incuestionable, y uno tenso puede evocar a uno más tenso aún, de manera que la estabilidad se “da más a desear”. Según el camino que los sonidos han llevado, no cualquier acorde puede seguir a cualquier otro; cuáles puedan hacerlo sin que se simplifique la música demasiado ni que la mera arbitrariedad violente al oído, es algo que aclara la síntesis de Rameau.

<sup>537</sup> D’Alambert, quien en muchos sentidos el responsable de la fama de Rameau como teórico de la música, señalaría poco después que la música sólo podría ser ciencia de manera metafórica, y las leyes que Rameau descubriera no serían más que reglas técnicas. Ello inicia la ruptura de los *philosophes* con el músico y el aislamiento de este último (Cf. Fubini, E. *Op. Cit.* p.80ss).

matemáticos<sup>538</sup> mientras que la melodía carece casi por completo de reglas. Una de los periodos más acalorados de discusión de este dualismo se lleva a cabo en el contexto de la *querelle des bouffons*, que es una trifulca entre apologetas y detractores de la música francesa frente a la italiana, básicamente, por la pasionalidad de la segunda frente a la frialdad de la primera.

Diderot, en el *Sobrino de Rameau*, irónicamente comenta que a Rameau poco le importaría la muerte de su sobrino siempre y cuando las notas de la campana en el llamado a la misa fúnebre estuviesen bien afinadas. Los filósofos tenían un itinerario en sus trabajos transido eminentemente por una preocupación moral, y Rameau desatendió teóricamente siempre esa directriz. Es en este sentido que puede decirse que no hubo una comprensión real entre el músico y los filósofos. Jamás se preocupó Rameau de las emociones que a sus ojos se encuentran constantemente presentes en la música, sólo de los cálculos, y por ello los filósofos lo exiliaron de su “república ilustrada”. El canto *dice* emotivamente mucho más que la armonía, que habla de geometrías. Lo humanamente importante se encuentra en el canto y no en la acústica de las estructuras que le acompañan. Y este debate Rameau lo lleva a cabo principalmente con Rousseau.

---

<sup>538</sup> Como se mencionó en otra nota, tal exactitud de división de la cuerda es más una aproximación. Rameau encontró problemas a este respecto al intentar empatar la tercera menor (que es fundamental para toda la música moderna) con la teoría de la división de la cuerda. Ello lo llevó a poner como fundamento de su sistema no una división física de una cuerda, sino un “cuerpo sonoro” y tomar a los armónicos en el lugar de las divisiones. Algunos historiadores consideran que toda la obra teórica de Rameau es una misma idea repetida en diversos libros (Cf. Doolittle, J. *A would be philosophe: Jean Philippe Rameau*), pero este cambio de fundamento es sustancial para evitar las dificultades y consolidar sus sistema. De una u otra forma, como dice Fubini, Rameau y los filósofos ilustrados jamás se entendieron adecuadamente y ello se puede apreciar en sus debates.

### ***La música y mi pasión. Rousseau, Diderot y Chabanon.***

El filósofo ginebrino, esporádicamente también compositor, desvalorizaba con constancia el papel de la armonía. Sus composiciones eran una sola línea melódica y encargaba o hacía con desgana el “relleno” armónico. No es un proceder meramente técnico, sino manifestación de su teoría de la música.

Frecuentemente se empleaba la palabra “arabesco” para calificar a la música sin canto, y más aún a aquella en donde dominaban los sonidos de la sola armonía. La intención al considerarla como mero adorno era evidentemente negativa. Un adorno no tiene sentido en sí mismo y sin lo adornado; no solamente no es necesario, sino que carece casi por completo de significado. Es una obra que se dirige a halagar solamente a los sentidos y, como repiten frecuentemente los filósofos de la época, no dice nada ni a la razón ni a al corazón.

Rameau se ase de la matemática del *corps sonore* para comprender o creer comprender los “efectos” de la música sola sobre el ánimo, pero ello nunca fue suficiente para los otros pensadores ilustrados, quienes parecían simplemente no entender la música si no dice algo realmente, es decir, si no se encuentra acompañada por palabras. Sin aventurar siquiera si los escuchas del siglo XVIII *sentían* o no algo con la música sin letra, es notorio que se adolecía principalmente de un esquema teórico adecuado para colocar a la música. De ahí, quizás, que Fubini insista tanto en que se le consideraba como irracional. Pero el autor italiano se refiere a una irracionalidad ligada a la pasión como el polo opuesto a lo racional<sup>539</sup>, mientras que al menos Rousseau sí hace una división clara al respecto. La

---

<sup>539</sup> A nuestro parecer esta es una manera simplista de enfrentarse al problema de la pasión. Como se ha visto, no se las considera como irracionales, de hecho no se ha considerado a la razón por sí sola frente a la

música es pasional.

Y puede afectar al espíritu con diversas imágenes, conmover al corazón con diversos sentimientos, excitar y calmar las pasiones, en una palabra, operar efectos morales que sobrepasan el imperio inmediato de los sentidos; tiene que buscarse otro principio pues no es visible la manera en que la sola armonía y todo lo que viene de ella pueda afectarnos así.<sup>540</sup>

El canto es la manifestación de las pasiones presentes en aquello de lo que se habla, y a la armonía y a la música solas no es posible delimitarlas sin la ayuda de la palabra; son esquivas, y por tener un sentido tan amplio más bien parecen no tenerlo. Al ser portadora o evocadora de pasiones –acerca de lo cual se hablará después- y sin el resguardo del sentido la música tiene, en palabras de Thomas Mann, una “política sospechosa”.

No solamente la preocupación por la vida buena y el bien en la vida son de las mayores para los *philosophes*, sino también lo es el lugar de búsqueda. Mientras el progreso en las ciencias y su aplicación para el dominio de la naturaleza da un nuevo sentido a la historia, la mirada nostálgica hacia el origen complejiza tal sentido e incluso se le confronta.<sup>541</sup> Aun siendo Rousseau el principal detractor del progreso, no es en modo alguno el único. El pasado, el origen de la cultura es más certero para los fines morales del hombre por el simple hecho de que se encuentra más cercano a la naturaleza. Y es en ese punto de partida desde donde Rousseau indaga y presta la mayor de las importancias al

---

pasión, menos aún como su contrario. Aunque no ha habido una exploración de la racionalidad, ésta porque se encuentra siempre presente como herramienta del querer. Como se decía en la introducción, ha habido muchas investigaciones sobre el proceder y el qué es de la racionalidad, no así de la pasión, por lo que no nos detendremos en la primera.

<sup>540</sup> Rousseau, J. *Dictionnaire de Musique*. p.13.

<sup>541</sup> Aquí es de notarse que la obra de Winkelmann sobre la diferencia entre los antiguos y los modernos tuvo una gran influencia en toda Europa muy probablemente por esta misma nostalgia de la pérdida morada en la naturaleza que se manifiesta en obras como las de Rousseau y Diderot que se habrán de citar.

canto.

Rousseau cambia de manera sustancial otra de las dicotomías del problema de la música: la relación entre la música y la palabra. En ella pareciera que el sostén de la comunicación es la palabra y su significado, mientras la música aparenta simplemente ensalzarle. Para Rousseau la relación se invierte, haciendo de la música aquello que legitima a la palabra, es decir, dándole su sentido o significado *vitalmente* más importante.

La tesis principal del *Ensayo sobre el origen de las lenguas*<sup>542</sup> radica en la imposibilidad de que la necesidad hubiese sido la causa de la comunidad primigenia, “hay quien defiende que los hombres inventaron la palabra para expresar sus necesidades, pero esta opinión me parece insostenible; el efecto natural de las primeras necesidades fue alejar a los hombres entre sí y no aproximarlos”.<sup>543</sup>

En efecto, los deseos suponen ser los mismos y las mismas cosas habrían de satisfacerlos, por lo que la querrela se levantaría en el origen si los hombres quisieran salvar juntos las necesidades. No así sucede con la comunidad de las pasiones, que a pesar de llevar en muchos casos a las necesidades, son las mismas en todos. Éstas son la comunidad originaria, no aquello que las satisface, de lo cual puede no haber suficiente para todos. Además, Rousseau no habla de pasiones-instinto, es decir, de las pasiones como deseos básicos de supervivencia, sino del querer humano, que nunca es querer o no querer, hambre o sed, sino amor u odio. Y solo de esa manera es que la pasión en este sentido “complejo” puede requerir del lenguaje y, con ello, de la comunidad. La sed o el hambre no tienen

---

<sup>542</sup> A pesar de que no es trascendente para la tesis principal que se habrá de tomar de Rousseau, es necesario decir que se trata de lenguajes particulares en este ensayo y no solamente del lenguaje en general. Rousseau advierte que la fortaleza y claridad musical de las lenguas les acerca más a su original cometido, por lo que lenguajes tan poco sonoros como el francés no solamente son inadecuados para la música (hizo esta declaración en su *Carta sobre la Música Francesa* previa al *Ensayo*, lo que le valió ser el centro nacional de vituperios y, según él, distraer incluso de la próxima revolución), sino que se encuentran ya corrompidos por los vicios de la cultura.

<sup>543</sup> Rousseau, J. *Essai sur l'origine des langues*. Cap.II.

discurso, o es éste muy simple, son sed o hambre, y en su simpleza de sentido se agota su significado. No así sucede con las pasiones que, para Rousseau, encuentran su sentido expresivo no en la palabra que las transmite ni en su significado, sino en la musicalidad que la acompaña.

Es la “voz de la conciencia” -aquel arcaico *yo* que se encuentra en armonía con la naturaleza por mor de la “medida precisa” de las pasiones- aquello que adquiere voz en la musicalidad del lenguaje. Las palabras se entienden por su significado que, a su vez, se forma por palabras –meros conceptos, pues. Al comunicar, al hacer comunidad, hay mucho más en las palabras que sólo su significado conceptual. Tienen estas una carga moral y pasional que no se encuentra ni puede bien encontrarse en su significado simple, y que tiene presencia por antonomasia en la musicalidad de la palabra. Los hombres se acercan unos a otros por una necesidad anímica y no una de supervivencia. *Aiméz moi* es la frase primigenia para el filósofo ginebrino, y no *aidéz moi*.

Con ello Rousseau separa el deseo en al menos dos formas en relación no sólo con la musicalidad sino con la comunidad y su lenguaje. Beber y comer se pueden realizar sin hablar y sin la necesidad jamás de hacerlo; todas las necesidades de ese tipo –de supervivencia-, dice Rousseau, incluso con cierto grado de complejidad, podrían solventarse sin que el lenguaje se hiciese imperativo. El *querer* de “simplemente vivir” es unidimensional y solitario, no tiene contenido moral, es casi impersonal. El *querer pasional* es el estrictamente *mío*. No quiere decir que aquellos otros deseos no se *vivan* y padezcan en *mí*. Pero se viven y se padecen de una manera distinta. Entre el hambre y la melancolía – por poner algunos- hay una diferencia que Rousseau solamente explica a partir de la moralidad. Qué entienda por aquella es ambiguo en sus escritos. No solamente es la noción de los bienes y los males, que es de suyo variable. Pareciera más bien una dirección casi

innata hacia el bien, que es el sendero de por sí natural. Por ello aconsejaría el ginebrino desconfiar de los hombres que hablan sin acento, o de la cultura que hace perder el acento de las lenguas.

Pareciera una propuesta exagerada y rayana en el pensamiento mágico. Sin embargo, es notorio que el “hablar sin música” es más propio del decir acerca de meras cosas que acerca de uno mismo o del otro. Un habla no “musical” no *me* pone en lo dicho, es un habla ajena, extranjera.<sup>544</sup> Una enajenación que no tiene tampoco que ver con un otro, sino con cosas que a la par no *me importan* o con las cuales no existe una relación de querer.<sup>545</sup>

No faltan las dificultades en esta postura. Entre ellas, inicialmente, es difícil asemejar certeramente el acento del habla con una melodía, por más natural –en el sentido que da Rousseau a la naturaleza-, fuerte y sonora que sea una lengua. Por supuesto, Rousseau considera que la música como arte es secundaria y partícipe imperfecto de la musicalidad originaria del lenguaje. Pero qué tanto se le pueda llamar a tal acentuación efectivamente música, sería la sucedánea pregunta. Por otra parte, puede preguntarse si la pasionalidad de la que se habla aparece en el momento de la emisión de la voz o, como el concepto y su significado, se encontraban ya antes pensados aún sin ser dichos. El que Rousseau considere que el lenguaje tiene un origen emotivo indica que si bien no existe la pasión sólo al comunicarla, tal acto le resulta imprescindible en su suceder en tanto que *sentida*, como no ocurre con el concepto, que es pensado aún sin ser comunicado. Pero este problema en particular es analizado más detenidamente por Diderot. Igualmente, puede con

---

<sup>544</sup> Se piensa en específico en la pequeña novela de Camus, cuyo personaje principal tiene un discurso, justamente, extranjero, a-pático, incluso en menesteres emotivamente cargados como pocos lo pueden ser, como el asesinato, la muerte propia y el amor a los padres.

<sup>545</sup> Se prescinde de las demás apreciaciones de Rousseau en las que relaciona íntimamente la musicalidad en el habla con el bien moral. Aunque propone razones para afirmarlo, es un salto que consideramos insostenible.

facilidad argumentarse que se puede fingir la musicalidad del habla hasta incluso eliminarla en lo posible. Empero, lejos de nulificar la “expresividad”<sup>546</sup> del lenguaje musical, tal actuación tendría ya una intención que sería, pues, aquello comunicado.

En el primer capítulo se mostraba una diferencia importante entre la filosofía de Rousseau y la de Diderot que se apalabró como aquella entre el descubrir y el dejar ser. Como postura ética y epistémica son efectivamente opuestos. La postura que pregona que “sólo nos poseemos poseyendo” carga de una necesidad epistémica a la acción, pues tal posesión se refiere evidentemente al conocimiento. Perspectiva que igualmente mira hacia el futuro antes que hacia el pasado. A Rousseau no le preocupa qué es la pasión en su esencialidad, sino lo que era en tanto que impuso en su haber sido pura y, como se vio, también por ello eminentemente libre. Lo que fue es la respuesta a lo que ahora es en la moralidad humana. Diderot, en cambio, no niega el espíritu de progreso a la vez que reconfigura la idea del pasado originario como aquello que ha de ser desentrañado.

Cassirer niega la posibilidad de que los ilustrados hubiesen sido influidos directamente por la obra de Leibniz. Sin embargo, no es difícil ver ciertas semejanzas con la misma, sobre todo en el caso de Diderot. Incluso, al menos en la *Carta de los Sordomudos*, es posible interpretar a Diderot respecto de la música como se lo hizo con Leibniz respecto del inconsciente de la pasión. La simple percepción tiene para Diderot una riqueza innumerable, entre matices de colores, pequeños sonidos e infinidad de texturas en el solo momento de la percepción. Por supuesto, nada de ello nos *pertenece*, sino hasta que la atención se centra en ellos, o en alguno de ellos.

La percepción, de igual manera, no es de los solos accidentes de las cosas que paso

---

<sup>546</sup> A falta de una teoría adecuada de la imitación para la música –problema en el que pronto se entrará–, muchos modernos dan a la música el carácter de expresiva y no de imitativa; término que incluye de suyo la evocación de la emoción. (Cf. Chabanon. *Op. Cit.* p.30ss y Fubini. *Op. Cit.* p.24ss).

a paso el lenguaje y la abstracción racional van ordenando y jerarquizando algunos, a la vez que desatendiendo a otros. También es el momento del percibir fuente de pasiones, del “cómo *me va*” respecto de lo percibido. Por ello en la *Lettre* da importancia Diderot al orden posible de las palabras en los lenguajes; la facilidad de colocar los adjetivos antes o después es para él indicio de una lengua más cercana al origen, que no es una originalidad colocada en un mítico pasado, sino en un “mítico” momento de percepción salvaje e inconsciente. En aquel “antes” momentáneo y que el lenguaje va aclarando -haciendo *mío* a través del tiempo que al lenguaje le es propio y esencial-, el qué sea lo percibido y el cómo se relaciona *conmigo* no se diferencian.

Ninguna percepción *me* es indiferente, y el concepto que en el lenguaje despliega alguna parte de lo percibido es insuficiente para dar cuenta de aquella otra faceta *mía* de lo percibido. Es la musicalidad del lenguaje aquella que evoca el “cómo *me va*”. Con el hambre, dice Diderot, en el alma se presentan tanto el deseo e impulso como el objeto sin distinción entre ellos.<sup>547</sup> Curiosamente, sobre todo tomando en cuenta el espíritu de progreso, una de las posibles consignas morales de la *Lettre* sería volver consciente lo inconsciente.<sup>548</sup> El progreso en los descubrimientos de la naturaleza tiene un paralelismo en el descubrimiento de los innumerables caminos del alma. Y aunque nunca, ninguno de ambos libros habrá de ser enteramente leído, discontinuar su desciframiento es más una vuelta a la barbarie que un estancamiento. Aquello que de “peligroso” tiene la pasión, para Diderot, es su inexpressión, su ocultamiento dentro de la percepción salvaje. Su mostrarse es

---

<sup>547</sup> Diderot, D. *Lettre sur les sourds et les muets*. .I p.372.

<sup>548</sup> A pesar de que son casi las mismas palabras del creador del psicoanálisis, no se le ha de considerar cercano debido a los muchos presupuestos en que son desemejantes. A lo sumo, podría considerarse a Diderot como a Leibniz, precursores del mismo. Sin embargo, el “ser precursor” hace medir la valía de sus ideas en función de otras que suponen no haber logrado tener; y los objetivos de este trabajo rechazan tal proceder y manera de apreciación.

poseerla, hacer *mío* el “cómo *me* va”; una vez más, sólo nos poseemos poseyendo.<sup>549</sup>

Vale la pena decir que no es poco frecuente que, cuando se trata de música o de pasiones, las filosofías den respuestas exageradas, poco verosímiles o -como se mencionó acerca de Rousseau-, rayanas en el pensamiento mágico. Ello puede ser resultado de abordar estos dos problemas después de haber desarrollado un pensamiento distinto. Ya que aquí se reandan sus caminos pero en sentido inverso –desde el problema *olvidado* como punto de partida-, no es necesario aceptar sin más lo que se dice acerca de aquellas –pasión y música-, sino más bien reinterpretarlos desde el punto de vista que mantenemos; es decir, qué es la música para *mí*.

La *liberación* de la pasión en la musicalidad de las palabras es una afirmación demasiado tajante, sobre todo pensando que los más grandes males bien pueden atribuirse a pasiones liberadas.<sup>550</sup> Igualmente, puede argumentarse que la mayoría de las pasiones son mudas sin dejar de ser pasiones. En este sentido, Diderot sí ensalza la música en tanto que arte como la *voz* de las pasiones que no pudieron tener una.

El *ser dicho* o ser expresado de la pasión es, para Rousseau y Diderot, un componente imprescindible de lo que la pasión es y cuya vía parece ser solamente la musicalidad.<sup>551</sup> Y en este sentido se alejan de la música propiamente dicha y de la querrela

---

<sup>549</sup> La presente no es la única apreciación de Diderot acerca de la música. Como se recalcó aquí al inicio, Diderot no buscó nunca un sistema, y muchos de sus escritos no tienen relación con otros, o incluso parecen pregonar cosas contrarias. En el caso de la música, pueden enumerarse al menos dos posturas que son discontinuas entre sí aunque no contrarias. Como dice Fubini, la música juega el papel del caso límite a partir del cual Diderot reflexiona en torno a otros temas. No le dedica realmente ninguna de sus obras, aunque es frecuentemente la música un catalizador de su pensamiento acerca de algo más. La segunda postura que se menciona, se tratará más adelante.

<sup>550</sup> Tómese en cuenta aquí, por supuesto, la diferencia entre la pasión pura y la impura de la libertad y el mal. Por ello la primer “liberación” se encuentra en cursivas y no la segunda. Son dos formas de entender a la pasión que pueden ser descritas con la misma palabra que sería equívoca de no haberla ya aclarado. Esta segunda liberación se explicará en seguida.

<sup>551</sup> A riesgo de volver el asunto demasiado contingente, el poner la expresividad de la pasión en la musicalidad parece una moda de la época tal como actualmente se la pone en la gesticulación. No se quiere decir que se desacredite la uno o la otra ahora o en la modernidad, sino que se les coloca como la

de su ser imitativa de la matemática o de la pasión. Saltan la imitación porque la música, aquella originaria y, digamos, simple, si no es la pasión toda es muy cercana a la pasión, es imprescindible para la pasión. No es en modo alguno lo mismo el “cómo *me va*” si no se manifiesta, sobre todo a los otros. Hay una indeterminación del *cómo me siento* para el *yo quiero* mismo si no se hace ello patente para alguien más. Pero no con conceptos, sino con todo aquello que acompaña a la palabra y que no es su significado mismo: la compleja musicalidad del lenguaje.

Además de ello, y tomando en cuenta que lo arriba dicho se tratará con mayor detenimiento en el capítulo siguiente, Diderot tiene una concepción de la música que, a diferencia de las dos vistas hace un momento, sí se refiere a la música en tanto que arte y, sobre todo a la música sola; particularmente lo que se entendía en aquel momento por sonata. Tal nueva forma, la sonata, llevaba tras de sí cargas semánticas importantes además de su estructura. Normalmente se entiende por sonata un tema seguido de su variación, vuelta al mismo tema y hacia una segunda variación. Lo peculiar de tal forma es que no tiene referencia alguna con ninguna otra actividad que habría de ser acompañada por la música. Las suites, v.g., que tampoco se encuentran acompañadas de palabras, son una serie de danzas; es decir, se encuentran supeditadas a su uso en celebraciones, así como las misas, cantatas, etc. La sonata carece de otro sentido que el de mero “placer sonoro”. Y por ello se volvería la forma musical –aun habiendo muchas otras- más citada para manifestar la extrañeza ante la música sola.

El invento del clavecín cromático por M. Laborde da una herramienta conceptual muy usual para referirse a la música sola, a la vez que para ocultarla y tildarla, de nuevo, de mero arabesco. En tal instrumento, en lugar de sonidos, el clavecín mostraba bandas de

---

explicación fuerte en cada caso; y en cada caso es parcial por ser al menos justamente dos.

colores, con lo que una melodía sin palabras o un acorde no hacían experimentar más que una serie de colores o varios simultáneamente. Un halago sólo para los ojos, según se decía, sin trascender el posible goce meramente visual. Así la música-adorno no tendrá discurso alguno salvo lo que los sonidos al oído, como los simples colores sin formas a los ojos, pudieran decir; no más que colores y sonidos; un entretenimiento casi infantil.

Sobre esta aparente falta de sentido es en donde la obra de Chabanon se gesta, y por lo que le niega la patria de la imitación para la música.<sup>552</sup> No imita nada o, como dice el mismo autor francés, la música imita a la música.<sup>553</sup> Su naturaleza sirve para relacionarla con cualquier cosa. Pedid a un músico, dice, que imite a la luz y dirá que se encuentra fuera de su arte el realizarlo; que lo haga de la luz y la oscuridad, y pondrá contrastes, tan adecuados para la luz y la oscuridad como para cualquier otro contraste. Puede imitar todo porque todo lo imita de manera imperfecta.<sup>554</sup> Lo que inclina a señalar que su intención no es imitativa, a pesar de que los mismos músicos así pudiesen pensarlo.

La más simple imitación de la naturaleza, en lo que suele llamarse música programática, es un falso objetivo. El canto de un ruiseñor imitado tal cual es, no solamente no es propio de la música ni entra en sus posibilidades, sino que ni siquiera resultaría placentero;<sup>555</sup> la melodía a partir del cauce de un río no podría ser más monótona. Y en cuanto a la idea de la “imitación del sentimiento”, Chabanon arguye que es demasiado variable la manera en la que se puede adherir una melodía a un estado de ánimo; hay pueblos lejanos que “con alegría cantan tristemente”<sup>556</sup>, o personas que reconocen ternura

---

<sup>552</sup> Es de notarse que una de las consignas de Fubini en su obra aquí citada -y que versa sobre la Ilustración- sea la de descartar a la música como arte imitativo, y que no haya tomado en cuenta la obra de Chabanon.

<sup>553</sup> Chabanon. *Op.Cit.* p.51.

<sup>554</sup> Chabanon. *Op.Cit.* p.65.

<sup>555</sup> *Ibid.* p.53. Chabanon usa el ejemplo de los silbatos con que los niños juegan y que suponen imitar de manera casi idéntica el canto del ruiseñor.

<sup>556</sup> Se refiere a los cantos de los esclavos negros de Norteamérica que, como es sabido, hacían narraciones de

en una melodía sin poder decir si se refiere a la ternura de amantes, hijos o amigos. Más bien, la música “sola”, “deja al espíritu en inquietud y suspenso sobre el significado de aquello que escuchan”.<sup>557</sup>

En un sentido similar a Chabanon, aparecen las esporádicas pero fuertes apreciaciones de Diderot sobre la música “sola”, distintas en muchos sentidos de aquellas de la *Lettre*. El enciclopedista la compara o, más precisamente, la entiende a partir del boceto en la pintura. Éstos (los bocetos) “tienen por lo general un fuego que el cuadro no posee; representa el calor del artista, el ímpetu puro, libre de cualquier elemento reflexivo; el boceto es el alma del pintor que se difunde libremente sobre la tierra”.<sup>558</sup> Pero esta descripción del boceto es aún una analogía; Diderot habla como si el acabamiento del cuadro fuese el cierre de una frase trunca que pudo haber insinuado innumerables mensajes. Una apertura de sentido que señala como “irreflexiva”; pero sólo puede así serlo si se le entiende no como pintura, sino justamente como una frase.

Tal característica es mucho más adecuada, allende el cuadro y la poesía, para la música. La indeterminación del mensaje musical, la incógnita ante aquello que “quiere de mí”, es ahora visto de una manera positiva. Es decir, su mensaje no es nulo, sino demasiado amplio como para que quepa en imágenes o palabras, cuyos límites son siempre patentes por el significado. De esta manera, y enmendando lo arriba mencionado, es que se entiende la “fuerza” del boceto a partir de lo que la música siempre es, y no a partir de la pintura o la poesía inacabadas. En este sentido, se pregunta Diderot,

---

esclavitud y penurias con melodías vivaces y que bien podrían ser consideradas como alegres. (*Op.Cit.* p.49).

<sup>557</sup> Chabanon. *Op.Cit.* p.67.

<sup>558</sup> Diderot, D. *Salons 1765*.

¿Por qué entre las artes imitativas de la naturaleza, aquella cuya expresión es más arbitraria y menos precisa, sin embargo, habla con más fuerza a nuestra alma? ¿Quizás la música mostrando menos directamente los objetos deja más espacio para la imaginación; o bien teniendo nosotros necesidad de una descarga para conmovernos, ésta es más apta que la pintura y la poesía para tener en nosotros un efecto tumultuoso?<sup>559</sup>

La música, o su *decir*, es entonces no solamente una indeterminación de sentido, un inacabamiento que *me* hace partícipe de su acabamiento, sino que es al mismo tiempo un tumulto, un *lleno* de sentido indeterminado. Con ello, lo que denominamos la *voz* del *yo quiero* o el querer puro del gusto, se expresa de una forma en que ningún otro medio parece ofrecerle. En la música caben infinidad de mensajes cerrados; empero, su “fuerza sobre nuestra alma”, su ser *touchante* y cercana, radica en que el *decir* de la música es *mi* mensaje en cada caso. No es suficientemente determinada como para saber que no se trata de *mí* del que se habla en una obra, ni suficientemente indeterminada como para nada decir.

*Mi querer* en cada caso<sup>560</sup> es el tema y de lo que se habla en la música, a la vez que su sentido sobrepasa lo propio de *mí* y hacia la universalidad; pero una universalidad que no es totalidad general, sino aquella de todos en cada caso. El horizonte de posibilidad de la pasión, o la manera en que se entiende aquí la libertad, guardan también ese peculiar parentesco con la música, la cual parece poder engendrar o expresar cualquier estado de ánimo según *le vaya* al *yo quiero*. Sólo este sentido –y sin aceptar en este caso la tesis roussoniana<sup>561</sup>– es que se puede decir que la música es libertad.

La cita de Chabanon que se hizo al principio de este apartado tiene la intención de

---

<sup>559</sup> Diderot, D. *Oeuvres*. IX. p.409.

<sup>560</sup> Aunque se dijo desde el inicio que el *yo quiero* es una manera universal de referirse a la individualidad, aquí se reitera tal sentido con la fórmula “en cada caso” para evitar confusiones.

<sup>561</sup> La musicalidad propia sobre todo del lenguaje natural o el más cercano a la naturaleza, también acerca, en la filosofía de Rousseau, a ese estado primigenio de inocencia y bondad que el filósofo ginebrino llama libertad.

ensalzar esta indeterminación que *se va* determinando según “cómo *me va*”. Ni el mismo Rameau prefiguró la manera de *llenar* –por su apertura de sentido- la invitación a ser *llenada* –que es el íntimo ofrecimiento de la música- del *lleno* –por su tumulto de sentido- de su música. La música es casi un vacío en sí misma; pero -como la pasión en las anteriores reflexiones de Diderot y Rousseau expuestas- al manifestarse es siempre un *lleno*<sup>562</sup> de sentido, más aún, un desbordarse del sentido. Por ello lleva del suspenso a la inquietud, como frasea Chabanon.<sup>563</sup>

Las características de la música, su libertad que no es la pasión pura pero que se parece, la universalidad que no es el querer puro del gusto pero se parece, la movilidad e inquietud que tampoco son la pasión misma pero se parecen, así como el lenguaje en donde la música y no otra cosa es el medio de expresión del querer y que no es el querer mismo, pero se parecen, hace que por tantas y tales semejanzas, como dice Chabanon, se les confunda con la cosa misma. Es decir, a la música *se le* toma como al *yo quiero*, como si fuera *yo mismo*. Quizás por ello, parafraseando a pseudo-Aristóteles, siendo solos sonidos, se parece la música tanto a estados de ánimo. Quizás por ello parece tan cercana y lejana a la vez como casi nada lo puede ser.

### ***Intimidad y distancia. Schopenhauer y la música.***

Un análisis filosófico de la música no puede estar completo sin considerar a

---

<sup>562</sup> Como se hizo notar hace varias páginas, la palabra “lleno” se usa en contraste con el vacío de pasiones propio de la mística y el vacío de individualidad propio de la distancia ontológica. La palabra mienta un “lleno” de pasión, al *yo quiero*. Sin embargo, este “lleno” en particular de la música es en otro sentido que se explicará en seguida, también un vacío, o un lleno ideal.

<sup>563</sup> Cf. Chabanon. *Op.Cit.* p.69.

Schopenhauer.<sup>564</sup> Se le ha dejado al final no por razones cronológicas, sino porque abraza las más de las concepciones de la música que se han abordado y, por supuesto, las tiñe de una manera muy peculiar y son de importancia, en última instancia, para la comprensión de la música y las pasiones, así como de la pasiones a través de la música.

Pascal Quignard, en un asombroso cuento oriental de música que reconstruye tras un perdido manuscrito, narra que el maestro de música, Chang Lien, aclara con gravidez a su discípulo Pu Ya los caracteres principales que requiere conocer de la música para ejecutarla con maestría. La música –dice Chang Lien- no es la vida, pero es muy cercana a la vida, es lo que de naciente hay en la vida. La música -continúa diciendo- no es el silencio, la música es un sonido que no apaga el silencio.<sup>565</sup>

Para comprender y explicar la filosofía de la música de Schopenhauer –así como para comprender su filosofía de la filosofía- es menester comprender –y en modo alguno realizar- la abnegación mística tanto como el arrebató de tal abnegación. De otra manera se puede caer en la sencilla interpretación que hace de su filosofía de la música no más que una curiosa analogía; yerro en el que muchos de sus intérpretes han caído. Igualmente, por esta interpretación es que se margina a Schopenhauer como un pensador serio acerca de la música.

En tal analogía la armonía juega el papel dominante y su estructura es “algo así” como la estructura del mundo en sus diversas gradaciones. El bajo lento análogo a las

---

<sup>564</sup> Muchos de los escritos actuales de filosofía de la música –norteamericanos particularmente- y quizás por el normal proceder de su propia tradición, desatienden casi cualquier pensamiento que no haya sido gestado en sus vecindades. No se desacreditan tampoco aquellos por esa razón –de hecho se les tomará en cuenta después-, simplemente se hace notar que hablan desde una especie de ahistoricidad del pensamiento y ningunean reflexiones que de hecho antaño dieron respuestas similares a las que ellos gustosos presentan como novedosas. El que la filosofía de la música tenga como obligada parada a Schopenhauer, es una declaración dirigida particularmente a estos otros filósofos que, por supuesto, suelen no detenerse en este filósofo.

<sup>565</sup> Quignard, P. Lección de Música. En *Cuentos célebres sobre música*. p.48ss.

fuerzas fundamentales de la naturaleza, las voces medias (tenor y alto) semejantes a las formas de vida no humanas y, en fin, la voz móvil e infinitamente variable de la soprano –la melodía- asimilable a la vida humana. Analogía, semejanza y asimilación, son todas palabras equívocas para calificar la relación entre la estructura de la música y aquella del mundo. Es decir, sus diferencias son mucho más que sus semejanzas, de manera que la analogía y la semejanza son muy débiles. Cosa que no sucede entre la música y los estados de ánimo particularmente. Y como se ha explicado, este parentesco es más fruto de la indeterminación de ambas partes –de la música y las emociones-, de la falta de otro andamiaje conceptual para asirlas y su consecuente asimilación negativa, que a un parecido en estricto sentido. Pero tal estrictez tampoco explica el “efecto” de la música en el ánimo, en donde la una vibra y hace vibrar a la otra, justo como sucede entre dos cuerdas a-finadas y a-fines entre sí. Estrictamente la música es aire en vibración y la emoción electricidad en movimiento. Restricción inmensa de lo estricto mismo cuando sabemos de antemano y casi sin prueba alguna que las emociones –y la música- son mucho más que eso.

La mística y antimística de Schopenhauer en la música inicia en la manera en que considera a la melodía. A diferencia de las otras voces y la forzada analogía armónica del mundo, no la tierra, el agua o los animales, sino el querer humano puede ser narrado por la música con mayor claridad que a partir de cualquier otro medio, aunque se lo haga sin distinción, al carecer ésta de conceptos cerrados. De manera que la música es el “mejor comentario”<sup>566</sup> para el devenir de las pasiones. Una vez más, el movimiento y “carácter” de la música se parece mucho a aquel del querer en la *vida*.

Pero como sucede con el arte en general tal como se ha explicado, en la música se despoja al querer de su realidad. O, en términos de Schopenhauer, se despoja al querer de

---

<sup>566</sup> Cf. Schopenhauer. *El Mundo II*. p.311.

su materia de manera que deja de ser un querer *mío*. La materia es la razón de por qué el mundo se encuentra en perpetua lucha, por acapararla y modificarla acorde con los deseos individuales. La guerra es cuanto más ardiente y variada cuanto más individual sea el guerrero. De ello ya se ha hablado, pero ha de ser recordado porque en la música no hay nada en guerra; es, como las otras artes, un teatro, una distancia para con la vida en donde la lucha no es *mía*. Sin embargo, al menos en la filosofía de Schopenhauer, la música es el último peldaño de la representación, el conocimiento límite más allá del cual está el silencio de la abnegación. La música concentra en su andar los dos polos del mundo, el cerrado individuo y la unidad de la voluntad saltando a la materialidad del velo de Maya. Aquello que Schopenhauer entiende por la palabra “sentimiento”, la *lejana* certeza de que al hacer daño al otro me hago daño a mí mismo; la lejana certeza desde *mí* de que todo es uno; tal sentimiento es lo que sucede en la música.

Aquello que a todo pone en movimiento en el mundo y en la *vida*, el deseo, o la específica concreción de innumerables deseos en los individuos, la música lo expone descargado de deseos y de individualidad y libre de materia. No muestra aquello que del mundo en representación puede verse y que es objeto de las demás artes, sino los hilos que tras bambalinas mueven el teatro y los actores, los motivos, deseos y aversiones, voluntad, pues, y que por ello mismo le es ajeno el concepto que le describe de manera muy lejana. Muestra –o *dice*, según se va entendiendo su decir desde la parte precedente- la estructura de la voluntad, del mundo, a partir de *mi* cauce indómito de deseos, pero sin mundo y sin *mí*. Por ello, se decía con Chang Lien, que la música no es la *vida*, sino “lo que de naciente hay en la vida”.

En la música para Schopenhauer, no se ha despojado de todo lo que podemos considerar como pasión, sólo se le ha desposeído de su dolor y todo aquello que se le

ensambla; la tendencia, el sentido, la fuerza y sus modificaciones siguen ahí. Por ello es que de suyo a la música no le corresponde ninguna imagen o suceso específico pero, como en la filosofía de Chabanon, se le pueden adherir todos los caminos, todas las historias y las tragedias, y todas ellas respecto de *mí* pero, una vez más, sin *mí*. Es el *lleno* de pasión, pero sin padecimiento. Como explica Philonenko, “la verdadera música nos es más interior que nosotros mismos; por otro lado es terriblemente lejana ya que ignora al mundo y toda tortura”.<sup>567</sup> Y por esa visión tan lejana y cercana a la vez, la música es un conocimiento íntimo del mundo a la vez que de *mí*; pues se contempla en ella a la *vida -mi vida-*, pero sin vivirla.

La música, en fin, que no tiene como referencia cosa alguna del mundo, sino la estructura propia y profunda de la voluntad, se puede decir que desde un inicio habla desde fuera del mundo y no tiene que negarle como la mística, la filosofía o las demás artes. Viene del silencio de la unidad y no tiene que silenciarse para abandonar el velo de Maya. Entre las tres gradaciones del silencio de Miguel de Molinos -el silencio de palabras, el silencio de ideas y el silencio de deseos-, la música viene de un lugar y tiempo anteriores al silencio y al bullicio silenciado y, sin embargo, *dice*. Por ello, como la segunda frase de Chang Lien, “la música es un sonido que no apaga el silencio”.

---

<sup>567</sup> Philonenko, A. *Op.Cit.* p.216.

### **Escolio sobre la música.**

Susanne Langer se refiere a Schopenhauer como su predecesor en filosofía de la música y cuyo error, asegura, fue su metafísica. Aunque es medianamente común en la tradición inglesa despachar a la metafísica, en el caso de Langer se lo hace quizás porque, de cierta forma, el resto del sistema de Schopenhauer “estorba” para la sola consideración de la música, y, de tomarle como un todo, debería hacer admitir o secundar más ideas de las que se podría estar dispuesto.

Como se he mencionado, el sistema lleva a incorporar mucho más sentido a la respuesta a un problema específico del que aquel mismo pudiera tener en sí mismo. La réplica es contra el sistema y no contra la metafísica –aunque no es del todo claro si pudieran darse por separado. En el caso de nuestro escrito, se ha mencionado, no se busca extraer ciertas ideas y olvidar otras muchas, sino que, desde los sistemas, cambiar el punto de vista hacia aquel del *yo quiero*. Con ello es posible colindar pensamiento que por la propia naturaleza del sistema serían incompatibles. Con ello es también posible evitar respuestas extravagantes ante problemas secundarios a los sistemas como la música, que son obligadas por el propio sistema. Se ha hecho hincapié en la “extravagancia” no por considerar imposibles, inadecuadas, exageradas o risibles algunas de las ideas –sobre todo ahora de la música- de los autores citados. Sino porque son ajenos a lo *real vivible* y con ello *me* son también distantes.

Es del todo interesante considerar que la comunicación –y con aquella la comunidad misma- es sólo posible con la emotividad catalizada por la musicalidad, y que la emotividad se *realice* –se haga *real*- sólo en su manifestación o junto con su manifestación y no independientemente de aquella como sucede con los conceptos. En definitiva la

“musicalidad” del lenguaje no es la única manera de *realizar* la emotividad, ni tampoco se le puede considerar sin más como música. Pero hay en tal musicalidad una cierta naturalidad en la *realización* de la emotividad. Lo musical “expresa” las emociones “como si” fuese ese su lenguaje. Quizás el error de las filosofías presentadas sea haber omitido el “como sí” que distancia a la música *sentida* de su definición pensada; que lleva también a asimilar e incluso identificar música y voluntad.

Justo lo contrario podría decirse de las posturas más actuales acerca de este asunto, que más bien trivializan esa expresividad. Kivy toma la semiótica arbitraria de otras posturas ante la música -que unen emociones a sonidos por costumbre y convención-, y le añade cierta naturalidad en donde nuestra percepción es “animista” de lo percibido y, por decirlo así, antropomofizamos los sonidos por su parcial parecido con las emociones reales.<sup>568</sup> Propone aquello para aclarar la diferencia entre “expresar” y “ser expresiva de” respecto de la música. Sin embargo, es notoria su tendencia trivializante de la música desde un inicio, al buscar dar herramientas al crítico y al espectador para describir de una manera menos autobiográfica y subjetiva sus experiencias en relación con la música, mientras los modernos analizados le dan un peso mucho mayor. Pero lo que quiere rechazar Kivy, la “autobiografía” es aquí de la mayor importancia, pues aquella es *mi* perspectiva de *mí*. Mientras que lo que ensalzan los modernos es la universalidad de la música y su identidad emotiva. Lo subjetivo, arbitrario y cambiante es el contenido de cada perspectiva, no así el hecho mismo de la perspectiva; es decir, en la forma que la indeterminación de la música ofrece, caben *todas* las autobiografías.

De igual modo, la universalidad de la música es solamente una universalidad *sentida*. Para explicar esta *sensación*, se debe aclarar que no se desechó de inmediato, como

---

<sup>568</sup> Cf. Kivy, P. *Sound Sentiment*. p.58ss.

lo hacen Kivy, Fubini o Chabanon, a la música como imitación. La imitación que se propuso en el arte tiene más que ver con aquel que ve y su reflejo en el objeto que con el objeto mismo. En este solo sentido, puede decirse que no hay objetividad en la imitación ni en la música en tanto que imitación. Pero en el arte el reflejo *touchante* es su ser imitativo; y es sólo “tocante” y cercano si es emotivo, a la vez que su emotividad está en *mí* sin ser *mía* (ecuación contraria a la ya citada de Malebranche de la pasión como “en mí pero sin mí”). De esta forma es que la música sí es imitativa, y su universalidad es aquella del gusto, no de la universalidad lógica ni ontológica.

La música acompañada de palabras, vínculo del todo importante para Rousseau, no lo es para Schopenhauer, pues tal vínculo determina la indeterminación propia del *decir* musical. El canto *dice* menos que la sonata. En la música cantada se enaltece a la palabra, que recibe de la apertura de sentido de la música, una apertura misma que -por mor de la “ semejanza natural” de la música con las emociones-, se *llena* de emotividad. No obstante, *dice* menos porque los conceptos delimitan su sentido. Pero esta es la música que suena en todos los pueblos sin excepción, el canto que abre y cierra sentidos, que narra historias específicas y ajenas de las que *me* puedo apropiarme sólo parcialmente. Por otra parte, la música “pura” es la contraparte del querer puro del gusto, como se decía. En ella caben todas las historias porque no narra ninguna en particular; su *decir* es del querer universal de todos en particular. Además de ello, la música es intermediaria como el arte en general, y quizás el arte que más acabadamente lo puede ser. Lo escuchado y *sentido* no es *padecido*. Y según reza la fórmula barroca del teatro en el teatro, lo padecido no es comprendido y sólo se comprende cuando no se padece, la música es un conocimiento *vivido*. Aún sin la claridad del ojo que sabe de lo que habla al mirar hacia atrás en la autobiografía, *me* conozco sin *vivirme* con la música.

## Capítulo IV. La pasión.

### 1. La pasión en la modernidad.

La forma más directa de entender a la pasión a partir de algo que no es ella misma - y mientras que lo que aquella sea se encuentre aún en el estado de incógnita- es a partir de su contraparte, la acción. Hasta este punto no es una completa incógnita el qué sea la pasión, pero aún no hay claridad en el concepto. De igual manera aún no es claro si tal claridad conceptual le sea afín; mucho de lo afirmado apunta a que no es el caso. Sin embargo, la comprensión de tal fenómeno –y su ser fenómeno también se encuentra en entredicho- bien puede no requerir o siquiera permitir una definición en términos de género próximo y diferencia específica, de condiciones de posibilidad -sus causas-, o de manera analítica –su estructura o la aclaración de su significado. Por supuesto, una definición negativa -que es en cierto sentido lo que se ha hecho hasta aquí<sup>569</sup>- no puede ser en modo alguno suficiente.

Sin embargo, se ha visto la frecuencia de este tipo de definiciones o modos de comprensión acerca de las pasiones. Pero es la distancia ontológica, el punto de vista distante o desde la distancia “acercante”, aquello que da la regla de la definición.

En el ir y venir de la filosofía, y cuando en ella considerar a la pasión es imprescindible, lo hace siempre en el individuo. Para Descartes, la glándula cronarion es un *símbolo* del salto del Yo pienso al *yo quiero*. Un símbolo que más bien hace las veces de

---

<sup>569</sup> Sólo en cierto sentido, pues al analizar aquello con lo que la pasión se relaciona eminentemente es comprender a la pasión a partir de lo que no es ella misma; pero algo de libertad, conciencia, gusto y corporalidad hay en ella. De qué manera *hay* tales en la pasión es lo que habrá de concluir el presente trabajo.

una incógnita, un espacio in-espacial que señala más a un misterio, un vacío de comprensión. Por ello la “unión” es el tercer género de nociones primitivas que hacen las veces de principio de su sistema, en donde la primitividad es fruto de la imposibilidad de dar razón de ellas y –sobre todo para la “unión”- no necesariamente porque sean primeras en sentido absoluto.

Pero más allá de la dificultad de conjugar alma y cuerpo, y las complicaciones meramente físicas que supone, la “unión” es pasividad cuando el *cogito* eminentemente es actividad. En efecto, la distancia es de un Yo universal hacia un *yo* individual, pero detrás de tal distancia –o tal manera de verla- se encuentra la espontaneidad de uno y la pasividad del otro: *Mis* acciones siempre son pasiones. Por supuesto, la pasividad corresponde tanto a la percepción, el placer y el dolor, y a las pasiones propiamente dichas.<sup>570</sup> El individuo *padece* del mundo, pero en estas últimas, padece de sí mismo. La pasión es, en este primer momento, un vacío de acción, pero un *lleno* de *querer* que, como se ha dicho, es *aquello que soy*.

El punto de vista de la distancia señala que *yo* -y no la pasión misma- *padezco* de la pasión. En Descartes eso es muy claro, las pasiones del alma tienen la finalidad de centrar la atención en objetos dañinos o benéficos, pero no se encuentran al arbitrio de la sola razón porque sólo suceden en la “unión”. El cuento de la ballena y el tonel de Swift que Kant cita tiene la misma dirección. La ballena no es el barco, sino más bien lo que le pone en peligro; la pasión no soy Yo, el Yo pienso distante, porque ésta no se encuentra en el arbitrio del pensar. El ser pasiva de la pasión es, pues, que ante los mecanismos de la razón sola –el Yo pienso- lo que sucede en *mí* es inmodificable. Ante aquella premisa común de la filosofía

---

<sup>570</sup> Por el momento no es claro tampoco lo que las pasiones “propiamente dichas” incluyan, incluso si lo hacen con el placer y el dolor.

moderna, suele la respuesta ser una negación de la pasión con el nombre de libertad.

Sin embargo, también se ha visto que es común la apreciación contraria de la pasión pero no ya con ese nombre, sino como afecto o, más adecuadamente, como emoción. Lo adecuado de tal término radica evidentemente en el sentido de acción y movimiento que aquel tiene. Y vale la pena aquí mencionar que no se secunda –aunque tampoco se deja de tomar en cuenta- las diferencias hechas por diversos filósofos entre pasiones, emociones y otros términos similares. En todo el texto al igual que en este apartado, se les toma como dos formas de llamar a lo mismo pero desde perspectivas diversas, -la una desde el poner en movimiento (emoción) y la otra desde el ser propiamente pasivo ante el impulso (pasión)- que es lo aquí ponderable.

El esfuerzo, la fuerza viva que es lo que normalmente se entiende por *conatus*, es la definición mínima de la emoción. Es ésta principio de acción, con lo que se dice que no solamente no es pasión (mera pasividad), sino que sea lo que sea que la acompañe -ideas o juicios-, es ésta y no otra cosa aquello que acciona y re-acciona. No de otro modo lo ven los Ilustrados tratados o el propio Schopenhauer. No hay como la pasión para llevar a cabo las grandes –y pequeñas- cosas decía Diderot. Todo en el universo schopenhaueriano, incluso el trabajo de la razón misma, se encuentra supeditado al deseo, al desarrollo-acción de la Voluntad en cada voluntad. Incluso el mismo Kant echa mano de una emoción para hacer inteligible a la ley moral como motivo.

Igualmente, por ella se entiende no solamente al mover, sino tácitamente el ser movido del mover. La emoción es movida, es pasión, pues no hay principio de acción absoluto en los seres finitos. De manera que las palabras aquí empleadas o retomadas de los pensadores que las enunciaron, pasión, deseo, emoción, señalan a una sola cosa que subsume sus sentidos. Pero es claro que sus sentidos puestos en conjunto abigarran, sobre

todo, términos contrarios entre sí: Acción y pasión, lleno y vacío, esfuerzo y afecto, por mencionar algunos. Pero es igualmente claro que son ciertos ambos contrarios desde puntos de vista distintos dados a partir de lo cercano y lo lejano. Lo sustantivo es que en *mí* suceden simultáneamente o, más precisamente, jamás en *mí* han sido distintos.

### ***Placer y dolor.***

De esta manera es que el *mí* del *yo quiero*, que se describía al inicio como un “mero” centro atento de deseos, se ha ido abriendo y re-olvidando su encierro eminentemente volitivo hacia un punto que no es el opuesto al distante sujeto y todo lo que se ha descrito que éste supone, sino que encuentra un paradero más *real* y, huelga decirlo, en el que siempre ha estado.

Se puede observar, igualmente, que la pasividad de la pasión –o más precisamente de aquel apasionado- radica en lo que por libertad se entiende. En el apartado acerca de la libertad se ha hecho notar que al entender a ésta como seguir a la razón en las acciones no es menos determinante o no-libre que seguir al impulso; no desaparece sino que se reafirma el principio de razón. De igual manera, entender a la libertad como “hacer lo que quiero” no es menos pasiva la acción ante el *quiero*. Con ello la libertad tiene solamente el subterfugio de la negatividad dirigida específicamente al *quiero*, con lo que la acción queda despojada de motivos, de e-moción para actuar. El problema y “misterio” de la libertad radica en la imposibilidad de renunciar a la pasividad y el intento constante e infructuoso por hacerlo. Un intento de buscar impulsar y explicar a las acciones a partir de algo que nunca hubo en *mí*.

Placer y dolor, aunque no se pueda decir que se trata de pasiones, tienen una

naturaleza similar en relación a la actividad y pasividad. Sin duda no se encuentra en nuestro poder (en tanto hacer lo que se quiera) iniciarlos o detenerlos; de otro modo, el uno habría dejado de existir desde hace mucho, -y presumiblemente llevándose tras de sí al otro. De la misma manera que la conciencia-atención –entendida aquí como aquello que está en *mi* poder sin que se quiera decir con ello que se encuentre a *mi* arbitrio- se centra en ellos de forma que cuando placer y dolor son, más bien son aquello que *soy*. En efecto, hay encumbrada pasividad en placer y dolor, pero son eminente origen de actividad, el aguijón de la actividad, diría Kant.

Placer y dolor son relativos, de manera que uno no se vive –ni se entiende- sin el otro. La noción del tiempo *vivido*, aquel mundológico de Kant y Schopenhauer, transcurre a partir de los vaivenes de placer y dolor. Si no se trata ni lejanamente de la definición de temporalidad, es la forma más *cercana* de la temporalidad. Acaso solamente los más grandes placeres y dolores hallen presencia en la conciencia de manera que su inicio o fin marquen tajantemente el paso del tiempo, pues las más de las veces no existe tal intensidad que por completo *robe* la atención. Pero tampoco sucede, dirían tanto Kant como Leibniz, que haya momentos de indiferencia pura. El tedio incluso, para el primero, es ya doloroso.

La idea kantiana de ambos en la *Antropología*, aunque no se centre sino en lo aledaño al placer y al dolor y aún con marcadas semejanzas, es contrastante con aquella Schopenhauer. El yo meramente empírico, el *yo quiero*, se encuentra para Kant embebido en el principio de felicidad, una finalidad jamás bien conocida ni jamás plenamente alcanzada. La felicidad supone, por supuesto, un agrandamiento del placer y una mínima proporción de dolor. La temporalidad *vivida* se define a partir del devenir anímico (placer y dolor al menos), y tácitamente se encuentra admitida la vacuidad de tal finalidad como en la rueda de Ixión de Schopenhauer. No hay una finalidad del cambio, inicialmente porque *soy*

pasivo ante el devenir, lo que implica que no puedo mantener un estado y acaso solamente buscar que se repita.

La diferencia en el tiempo anímico de Kant y Schopenhauer radica en la finalidad. Allende la razón pura práctica y la ley moral, en cuya teorización el tiempo no es variable alguna, en el tiempo vivido no hay finalidad; esta señalada carencia es el absurdo del mundo para Schopenhauer y el simulacro de la finalidad, en donde “el tiempo gira pero no progresa”. Ciertamente, salvo la ley moral “fuera del tiempo” no hay finalidad para Kant, misma falta que Schopenhauer ensalza como la esencia misma del dolor en la medida en que el dolor es aquello real y positivo, y que este mismo no cesa sino con la muerte. El mundo es el infierno para el filósofo de Danzig.

Sin embargo, basta para Kant con “olvidar” que no hay finalidad alguna, que la “alta” felicidad estrictamente nada es, para dar una vuelta en la que el dolor no es radical ni el mundo un infierno. Bien podría parecer que dolor y placer son términos casi vacíos de contenido *real*, que sólo resulta “llenado” el uno a partir de la ausencia del otro. Pero la *realidad* del dolor y el placer es tal que el tiempo mismo es su camino. Qué tan más *real* puede ser aquello que deviene *todo lo que soy* en el momento en que *me* acapara por completo. No hay por qué mirar demasiado lejos y fundar una entera teleología de la naturaleza y de la historia para dar sentido al pasar del tiempo, cuando de lo que se trata es de salir o mantener cierto estado.

Con esta postura atribuible al Kant de la *Antropología*, parecería que se reduce la pragmática a una mera secuencia de estímulo-respuesta. Sin embargo, ambos autores alemanes entienden así no a aquello que *soy*, sino al tiempo y su regla del devenir; y ese es el tiempo -más que su “final” o la conciencia de la muerte- *real vivido*. Sobre todo porque placer y dolor no son simples en momento alguno, sino que la emotividad es su compañera

constante. La diferencia, se decía, entre uno y otro de los filósofos a este respecto radica en el desdén de un mundo sin un “para qué” trascendente -como una nostalgia de metafísica-, y aquel que ni siquiera hace notar aquella falta de fin.<sup>571</sup> En estas dos filosofías no parece ser posible separar de *aquello que soy* al dolor. De manera que ambos proponen la vía distante en sus metafísicas –acaso sea ésta la distancia en sí-, quizás por la simplicidad de la temporalidad enferma<sup>572</sup>, quizás por escapar del dolor. Pero puede aseverarse que la vida nunca es simple ni al intentar disminuirla a un ciclo continuo de lo mismo.

Sea o no el dolor la razón de la escisión, de la distancia ontológica, no es seguro ni es uno de los fines de este escrito proponerlo. Sin embargo, se ha hecho notar que no es suficiente el “padecer del tiempo” para dar cuenta de *mi* querer. Marginal a su propuesta de la sabiduría-ley moral, Kant añade la capacidad del gusto que supone “un estado social”.<sup>573</sup> De nueva cuenta, placer y dolor no se dan puros -salvo en el sentido del placer puro del gusto que se ha tratado antes. No solamente el tiempo da sentido a la manera de vivir placeres y dolores, sino que lo da la comunidad. Esta entidad intermedia –la comunidad- entre la individualidad cerrada y la abstracta y distante universalidad del sujeto, lejos de una fría aseveración, es la suposición de que a todo *yo* lo mismo duele y lo mismo complace; y más que la postura del daño-dolor beneficio-placer, determina el cómo se viven ambos, dolor y placer.

El solo dolor, el dolor “arcáico”, como dice Rousseau, hace que los animales se aislen y esperen a acabar con el dolor o que éste acabe con ellos. Si la enfermedad del

---

<sup>571</sup> Como se planteaba al inicio, en la *Antropología*, Kant incidentalmente propone postulados de las críticas aunque los ámbitos han sido definidos como distintos. Uno de estos aparece al dar una respuesta al dolor. Aunque este último le considera como un “aguijón de la actividad”, y un componente necesario de lo que entiende por vida y temporalidad en aquel escrito, la sabiduría (lejos de ser una *prudentia*) es muy similar a los que entiende por autonomía de la razón en la *Crítica*. Esa forma de concebir la pragmática le hace afirmar que “el cambio de estado es ya motivo de placer”( *Antropología* .p.156).

<sup>572</sup> Recuérdese esta expresión de Rosset citada anteriormente de la “enfermedad del tiempo”.

<sup>573</sup> *Antropología*. p.170.

tiempo simplifica descomunalmente al devenir *vivido*, no así sucede con el placer y el dolor. La ausencia de finalidad respecto del tiempo, la orfandad de la providente metafísica, se sustituye por la finalidad espacial, aquella del transcuerpo, del cuerpo *vivido*: los otros y lo otro.

Lo distante a la metafísica resulta casi sólo por ello entre sí relacionado, de manera que cuerpo<sup>574</sup> y dolor (o placer) se unen por la mencionada relación. Hay un salto o vacío causal en la relación que frecuentemente se teje entre placer-dolor y conveniencia y daño (y posteriormente bondad y maldad con un salto aún mayor), y Kant no es ajeno a aquella en su mundología. Descartes lo señaló tajantemente al unir a las percepciones como los placeres y dolores con el cuerpo con una relación equívoca.

En efecto, no solamente por la fácil respuesta de que muchos placeres son ocasión de daños y dolores de beneficios, sino porque poco se parece aquello que *me* sucede en el dolor y el daño en el cuerpo (incluso con el concepto de cuerpo del que se habló en el apartado correspondiente). Pero tampoco se puede negar que el daño es doloroso y el beneficio placentero. Es el tipo de relación que las armonías preestablecidas buscaban resolver. Pero el placer y el dolor nos *abarcan*. Las igualdades entre éstos dos y el beneficio o perjuicio, o el bien y el mal, son saltos injustificados, son demasiado lejanos. Se dirigen hacia la maquinización de este cuerpo que *soy*, como los médicos ven, cortan, reparan y desechan. O hacia el bien “salvaje”, efímero y de poca monta que al placer se suele unir. Placer y dolor van siempre acompañados del querer mantener o despojarse de ellos; son siempre íntimos y pasionales. No se *viven* ni como descomposturas ni como ordenanzas.

---

<sup>574</sup> Con Schopenhauer o Spinoza en particular no es preciso decir que “exilien” al cuerpo de sus metafísicas. Sus sistemas enteros serían imposibles de entender sin la corporalidad; cosa que no sucede con las críticas de Kant, las *Meditaciones* o la obra de Leibniz aquí retomada. Sin embargo, no deja de tildársele al cuerpo con una especie de pesantez que le ancla a la tierra y lejos de Dios, la verdad o el bien. Para ello revítese el apartado sobre el cuerpo.

Tampoco adquieren su sentido de ser placentero o doloroso por sola semántica, de manera que sean señorío de las solas ideas. No se pueden entender sino en la unión; pero no en la unión de materia e ideas, de alma y cuerpo como Cartesio pensaba resolver; sino en la unidad que es el efímero centro del *yo quiero*. El dolor también es disgusto y el amor placer (o a la inversa); uno se *vive* dentro del otro.

### ***Razón y sentimiento.***

Tomando en cuenta otra forma de comprender a la pasividad de la pasión, nos podemos centrar en la famosa diferencia entre la razón y el sentimiento.<sup>575</sup> En el primer capítulo, dentro de lo caracterizado como el *yo quiero*, se concentraron aquellas “fuerzas anímicas” exiliándoles del sujeto-racionalidad. Aunque no es una tesis que se ha adscrito aquí, lo admitido fue la separación análoga que muchos de los pensamientos modernos llevan a cabo. Asimismo, se encuentran esfuerzos por resarcir la contrariedad entre razón y sentimiento o negarla completamente. Schopenhauer realiza quizás la más radical división o separación entr ambas. Sin embargo, solamente los extremos son radicalmente distantes, es decir, solamente el sujeto puro de conocimiento y el asceta son inmensamente distantes del querer ciego y cerrado de la materia que nada representa ni razona. En la cerrada medianía del individuo schopenhaueriano, la racionalidad es esclava del deseo.

El individuo<sup>576</sup>, y los deseos que le definen, goza siempre de la racionalidad al servicio de esos deseos e, incluso, incrementándoles y haciendo de un dictado único y

---

<sup>575</sup> Aunque este último término ha sido aquí tildado como inmensamente equívoco, en aquella conjunción el sentido del mismo se refiere por lo general a la pasión.

<sup>576</sup> Ya que el individuo entendido como *yo quiero* ha modificado su sentido a lo largo del escrito, no le corresponde ya al individuo de la filosofía de Schopenhauer la misma definición que al *yo quiero*.

simple una multiplicidad de querer. En la no abstracción o separación de *lo que soy*, la razón se *vive* espaciotemporalmente, porque así son los deseos y dolores, cuerpo en devenir con la facultad de las causas a su servicio. La libertad negativa de la razón, ya bastante analizada, es la abstracción de tal servicio al cuerpo; una abstracción arbitraria y nunca cabalmente alcanzada. Se diría, de nueva cuenta, que se trata ello mismo del origen del mal. Sin embargo, la separación radical, la distancia ontológica, no es tampoco el origen del bien o la respuesta al mal. El *yo quiero* con todo y el *quiero* inseparable, es o tiene la posibilidad de ambos –del bien y del mal. Schopenhauer entiende a la racionalidad como la capacidad de indagar en las causas; y como representación, además, por el centro aperceptivo del sujeto. Sin embargo, tal centro es el *yo* del *quiero* antes que el del *pienso*. Y no por razones de anterioridad cronológica. El entendimiento-razón entiende y razona porque quiere y jamás a la inversa; solamente acaso pueda olvidar al querer y hacer distancia.

En este sentido, Spinoza es emblemático. Voluntad e idea no son distintas como no lo es el cuerpo y el alma. La afirmación de la idea es la voluntad que hay en ella. Cualquier otra acepción de “voluntad” es una maquinación de la imaginación para el holandés. *Conatus* es el término que Spinoza usa para referirse al conjunto racional-corporal-anímico. Su justificación para unir lo siempre considerado como desemejante -y una vez más allende la divinidad o solamente considerándoles como *expresión* de aquella- es, justamente, la “fuerza viva” del *conatus*. Todo, afectos<sup>577</sup>, ideas y cuerpo actúan y padecen a la par; las ideas claras son afectos “felices” y corporalidad vigorosa (emociones), como las ideas

---

<sup>577</sup> Como menciona Carvajal (*El tiempo y la economía afectiva en Spinoza. En Baruch Spinoza. El gobierno de los afectos*. p.28), “la esencia del hombre, en cuanto modo finito existente, es *conatus* y recibe el nombre de apetito en cuanto se refiere sólo al cuerpo y al alma; pero a diferencia del resto de las cosas naturales, el hombre es consciente de su apetito, (...) y a este apetito consciente se le llama deseo (o afectos)” (Spinoza emplea el término “*cupiditas*”). Se emplea aquí la palabra “afectos” para hacer referencia a aquello a lo que Spinoza se refiere como deseos, pero también a lo que hemos llamado aquí pasiones. Spinoza reserva esta última palabra para el *conatus* negativo, la fuerza contraria que nos vuelve pasivos.

inadecuadas son afectos “tristes” y cuerpo en servidumbre (pasiones).

En efecto, el punto de vista de Spinoza es desde la representación y la idea adecuada e inadecuada; a partir de éste es que define la emotividad y la corporalidad del hombre, y puede acaso dar la impresión de que el uno domina sobre el otro. Sin embargo, no hay entre ellos una relación causal ni una separación *real*, sino solamente la hay para la representación. Particularmente sucede así con la racionalidad. El bien y el mal, como meras ideas, poco significan o, más bien, poco influyen en la acción en su presencia abstracta en la mente. La idea, se decía, no solamente es un concepto, un juicio pensado, sino afirmado en tanto que pensado y atendido, con-centrado. Tal afirmación es ya la afectividad, el esfuerzo por centrar esa idea y hacerla *mía*. Ser conducido por la razón –lo que Spinoza entiende por libertad y causa del bien- significa que ésta ofrece, centra un deseo y que, al ser la razón y no otra cosa aquello que le centra, es un deseo activo y no pasivo, un deseo adecuado. Como dice Chaui, “la razón necesita ser deseo para penetrar en la vida afectiva (...) y el deseo necesita ser razón para convertirse en virtud de la mente, igualando la potencia afectiva y la potencia intelectual”.<sup>578</sup>

No es demasiado distinta la noción de racionalidad en Schopenhauer. Ésta indaga las causas, pero como deseo de penetrarlas para adecuar la fuerza viva; y el conocimiento del “de dónde” y “hacia dónde” es la adecuación de la idea-deseo en que la fuerza, el *conatus*, se con-centra. La diferencia radica en que para Spinoza la potencia racional conducirá siempre a ideas-afectos adecuados, cuya adecuación lo es no solamente con el tácito imperativo del *conatus* de perseverar en el ser, sino de armonizar este *mi* perseverar con el de otros. Por ello para Spinoza el hombre es el dios para el hombre, por ello no hay nada más benéfico para un hombre que otro que se conduzca según la razón. Y en este

---

<sup>578</sup> Chaui, M. ¿Imperium o Moderatio?. En *Baruch Spinoza. El gobierno de los afectos*. p.49.

punto Spinoza vuelve a la postura del *olvido del yo* que desde el principio se planteó, pero ya no desde la luz inmensa y opacante de la naturaleza, sino de aquella de la comunidad, en donde la similar naturaleza de todos hace virar hacia el mismo lado y según la razón; la esencia del hombre es el deseo, y en al conducirse según la razón, el deseo es el mismo; unidad y comunidad de la pasión o, con el término que se ha empleado aquí, el querer puro.

Spinoza justifica los yerros –el mal y más propiamente el servilismo- por la pasividad que es en última instancia una razón-pasión con límites que se desconocen. La idea –o el conocimiento- vitalmente importante es aquel de los límites y potencias del *conatus*. Con ello es suficiente para que el “autómata espiritual” sea feliz y haga felices a otros.<sup>579</sup>

No solamente Spinoza propone una especie de camino prefigurado para los deseos en la naturaleza, y cuyo derrotero es el mejor posible. Es un lugar más o menos común no solamente adscribir la patria de placeres, aversiones, pasiones y emociones en la naturaleza, sino de considerarles como el camino hacia la felicidad, siempre ahíto de yerros. Así Rousseau considera, en contraste, que es más bien el conocimiento antes que el desconocimiento lo que “pierde” a los impulsos. Tal como Schopenhauer considera que la razón amplía espacio y tiempo y con ello desborda los deseos, así Rousseau adscribe esa responsabilidad a la imaginación.<sup>580</sup> Sin embargo, lo importante por el momento es tal ampliación arbitraria de los deseos.

A pesar de que tanto Rousseau como Spinoza vituperan la postura estoica o incluso

---

<sup>579</sup> La caracterización del hombre como “autómata espiritual” es propuesto por críticos de Spinoza que ven en su descripción del alma un mecanismo similar al del cuerpo e igualmente determinado, por lo que usan la frase cartesiana para calificar al alma de Spinoza. Sin que el espíritu de crítica se retome, el calificativo es aquí colocado pues el *conatus* tiene una senda prefigurada y actúa por su propia fuerza sin que aparentemente entre en escena algo como la deliberación. De ellos se habló en el segundo capítulo.

<sup>580</sup> Facultad ligada con la experiencia artística y razón por la cual, igualmente, tiene una apreciación negativa del arte.

lleguen a hacer burla de aquella, el “espíritu” de la doctrina estoica es muy presente en la modernidad. Las pasiones son consideradas como un fluido, cuya naturaleza es ocupar todo el espacio que se les permita, y aunque el contenedor sea siempre el mismo, hay algo más que hace parecer que se agranda: la que yerra el camino es la razón, no la pasión. La racionalidad “sola” no tiene las fronteras del querer y el poder *míos*, el conocimiento de *mi* carácter –para decirlo en términos de Schopenhauer-; por ello agranda o suprime, hace la distancia que sirve de protagonista a este trabajo, o aquella otra distancia contraria hacia el desbordamiento. La razón “sola” vacía o infinitiza, no tiene fronteras ni suele tomar en cuenta *mis* fronteras. Dentro de la perspectiva del *yo quiero* –y solamente dentro de esta perspectiva, pues la racionalidad es mucho más y al abstraerla no se le puede entender de la misma manera que a las pasiones - la racionalidad es una pasión, el deseo de pureza y de infinito.

El binomio razón sentimiento guarda, por supuesto, un sentido más amplio y que sólo indirectamente se asemeja a la relación de la razón con la pasión. Sin embargo, suele considerárseles en conjunto resultando en otro de los términos complejos cuyo contenido, que en cierto sentido es equívoco, es en otro sentido más bien metafórico. El sentimiento “cuenta muy rápido” lo que la razón haría en una larga secuencia de deducciones; el sentimiento llega al resultado por un salto mientras la razón se detiene en cada paso. El sentimiento, en esta manera de entenderle, es un conocimiento, una conclusión acertada sin premisas, generalmente señalado para el juicio moral o el de la belleza.

De manera similar se inició el planteamiento sobre el concepto de gusto. Sin embargo, el gusto se propuso como un conocimiento supuesto de la comunidad emotiva, y el sentimiento no parece tener con esta sola definición un derrotero específico. Incluso se habla de “sentimiento” para referirse al instinto, entendido éste como una acción no

premeditada ni intencional que toma la figura de una emoción acorde con lo que la acción requiere.

Es frecuente en las teorías de las emociones que sean éstas un instrumento natural de supervivencia, papel que comparten con el instinto y, por añadidura, con el concepto apenas señalado de sentimiento. Ello es más evidente al apuntar que la acción requerida es la acción correcta según el caso. Y que su ser correcta no es una conclusión clara del trabajo racional sino un suceder espontáneo con el estigma de la naturaleza para sustentarlo.<sup>581</sup>

Aunque él mismo lo usa frecuentemente, por estas características Schopenhauer considera al sentimiento –al término al menos- como un concepto “basura”. Con ello se refiere a la amplísima gama de significados que tiene y, sobre todo, al hecho de que se le adscriban cosas que parecen no caber en ninguna otra parte o que no pueden ser explicados racionalmente, como es el caso del “salto” genial de la comprensión en el arte o en la acción. Y aunque Diderot –y de la misma manera Leibniz aunque este último no lo diga textualmente- busca explicarle a partir del conteo inconsciente, no solamente no deja de llamarle de tal manera, sino que la explicación parcial que le da tiene un mecanismo misterioso en el “caer en cuenta” del sentimiento.

De esta manera sucede pues, en términos de Schopenhauer, que el sentimiento tiene un componente epistémico y otro ontológico. El sentimiento es en Schopenhauer equiparable a lo que él llama la *intuición*, el conocimiento inmediato del mundo. Un conocer que es rico en contenido pero pobre en claridad, que es el origen del arte y la filosofía pero que ninguno de ambos puede permanecer en su pedestre mostración.

Pero su componente ontológico se refiere a aquello que *soy*. El sentimiento es

---

<sup>581</sup> Para una explicación más amplia del problema del sentimiento en la Ilustración, que es el que en este momento se considera, refiero el tercer capítulo de mi tesis de licenciatura *Entre la razón y el sentimiento. La querelle musical en la Ilustración*.

querer a la vez que es el conocimiento del querer originario, de que lejanamente *soy* todas las cosas, o de que no hay una diferencia sino secundaria entre el mundo y *yo*; es el “aire de familia” o la íntima resistencia a tomar al mundo como mera representación. De manera que el sentimiento no es “cualquier sentimiento”<sup>582</sup> –tampoco lo es para Diderot o Rousseau-, sino, efectivamente, el placer puro del gusto. El *sentir* del sentimiento es la implicación de ambos polos del mundo, para decirlo en términos de Schopenhauer. Pero no aquellos de la voluntad y la representación, sino del individuo y la universalidad; una universalidad, huelga repetirlo, que no es lógica sino de una hipotética comunidad. Cualquier otra forma de uso del término “sentimiento” ha resultado ser o demasiado amplia o redundante con otros conceptos.

Por supuesto, se emplea tal palabra para designar cualquier estado de ánimo o pasión; de la misma manera, el término “sentir”, utilizado hasta aquí sin plena claridad de su contenido (y razón por la cual se le escribió en cursivas y refiriéndose tanto a la acepción normal del mismo como a una suerte de indeterminación de su sentido). El *sentir* tiene tras de sí las cargas semánticas de aquello dado por los sentidos y del “cómo *me va*”. Dos sentidos que Descartes separa a partir de la procedencia y del contenido, el uno meramente físico y el otro corporal-anímico, sensaciones y pasiones del alma -aunque les une a través de la pasividad característica de ambos. Sin embargo, muchos filósofos (Leibniz y Diderot señaladamente), refutan la posibilidad de considerar a las sensaciones vacías de sentido emotivo. Si bien la abstracción es posible, no así lo es la realidad de la sensación. Sea cual fuere el objeto percibido, es ocasión de pasiones o, más precisamente, la percepción va acompañada de *mi* estado ante lo percibido. Nunca hay indiferencia emotiva ante el mundo,

---

<sup>582</sup> No es pues, cualquier conocimiento epifánico que “cae en cuenta” ni cualquier querer.

consideran estos filósofos.<sup>583</sup> El *sentir* incluye, pues, también ambos sentidos de percibir y padecer<sup>584</sup> lo percibido, es el mundo *para mí*; es decir, el mundo poblado de objetos de interés y deseo –como se decía más arriba-, pero sobre todo de un interés no utilitario sino de relevancia, en donde hay cosas que *me* importan más, a las que quiero y deseo (o también que me son útiles); es decir, el mundo como cuerpo utópico –o extracuerpo. En ello, en el mundo *para mí*, radica *mí* sentir, el “cómo *me* va”.

Si bien no hay indiferencia *para mí* acerca de percepción alguna, y una infinita gama de matices propone Leibniz detrás de lo *sentido*, tal infinito inconsciente lo es porque no se le atiende. Hay siempre un *sentir* que se centra en la conciencia y que, como se dijo en el primer capítulo, de hecho la genera (en tanto que conciencia-atención).

Ésta, la conciencia-atención, es el centro del problema de las pasiones en la modernidad, y ello se debe a la pasividad de la pasión, cuyo despliegue y explicación se ha hecho hasta aquí. La conciencia es *todo lo que soy*, en la medida en que lo demás que pudiese ser, se encuentra en el oscuro tonel de lo inatendido. En cierto sentido la conciencia-atención es una herencia del sujeto cartesiano que ya se ha señalado; sin embargo, al considerar a las pasiones y su *robar* la atención, no se lo hace en el mismo sujeto distante, sino en el *yo quiero*, aunque la definición es la misma: *soy* lo que *pongo* en el centro.

La atención es la manzana de la discordia; es lo que hace de la pasión pasiva o, más precisamente, a nosotros hace pasivos ante la pasión por su *robar* la atención, y a la razón pura activa. Lo que *pongo* en el centro en la pasividad de la pasión pareciera ser más bien

---

<sup>583</sup> El objeto no causa la pasión, sino *esta* o *aquella* pasión. Por ello aquí conviene adelantar que la reflexión acerca de la pasión no puede detenerse de manera preponderante en el objeto concreto, sino en el mundo en tanto que ocasión de la pasión.

<sup>584</sup> Por supuesto, también como al principio es aquí el sentido del “padecer” no mera pasividad y menos un sinónimo de sufrimiento, sino el sentido de a-pasionar.

puesto desde fuera, como la ballena de Swift que cita Kant; el *yo quiero*, que es el que *pone*, es ajeno al “poner” de la razón pura. De manera que se puede decir que “soy” pasivo en tanto que apasionado y activo en tanto que racional. Sin embargo, este último “soy” es la más alta quimera de la razón pura, pues es la pretensión del individuo *sin individuo* –sin *yo quiero*.

### ***El yo sin Yo.***

En suma, se puede plantear una primera definición –o la primera parte de aquella- de la pasión en la modernidad como el *yo sin Yo*. En donde el primer término se refiere al lleno del *yo quiero*, o la manera en que la modernidad entiende al individuo, y el segundo término es el sujeto de la razón pura, o más precisamente, el vacío del sujeto metafísico.

En efecto, al *yo quiero* se le define a partir de la pasión, lo que hace de esta primera definición aparentar una petición de principio. Sin embargo, lo que se ha definido primero no es la pasión *sentida* sino la pasión desde el punto de vista de la distancia ontológica. La pasión del mal y la que se contrapone a la libertad –en su sentido de contraria a la necesidad-, aquella que *roba* lo que soy en tanto que conciencia-atención.

Dos senderos sobre la pasión simultáneamente se han analizado en este escrito, senderos marcados o separados por la distancia ontológica. El primero de ellos llega aquí a su conclusión, y parece no hacer ganar inmensa comprensión acerca del tema porque es el sendero del *olvido*, en donde la pasión es problemática, pero no un problema. Mas como se ha visto en los filósofos analizados y en este mismo escrito, el sendero “positivo” de la pasión es siempre patente; soterradamente presente.

El *yo sin Yo* como definición de la pasión tuvo lugar primero en este escrito durante

el análisis del mal. Esta idea de la pasión lleva a una difícil posición que -análogamente a lo que sucede en el argumento de Bayle ante el mal y Dios- hace imposible conciliar mal y libertad. No hay mal sin el querer; el gran malvado es el que hace de sus deseos los de los otros. En contraste, la razón pura no puede ser mala, por lo que la única respuesta ante el mal pareciera ser abstraer al querer y colocar la libertad allende el mismo. Ser libre no puede acaecer deseando, y ser malvado no puede ser sino deseando, de manera que no hay conmensurabilidad entrambos o se vuelven contrarios entre sí.

Pero el mal debe de poder ser elegido o no podría ser considerado como tal; igualmente, las pasiones exacerbadas que originan al mal son tales porque aquello que elige -la razón pura- se encuentra ausente -yo sin Yo. Sin embargo, el camino puramente racional emplea necesariamente razones, y su conclusión -o acción racional- no puede ser menos necesaria que la ausencia de razón en el arrebató del Yo de las pasiones. De manera que la libertad no solamente es un misterio, sino que es imposible, es algo que no hay en *mí*. Una imposibilidad debida principalmente a la abstracción arbitraria, al “delirio metafísico”; en suma, a la distancia ontológica. En la re-uni6n de los distantes, la libertad sólo es posible, pues, como pasi6n pura.

La segunda ocasi6n en que se menciona a la pasi6n como *yo sin Yo* es en la secci6n de la corporalidad. Y en un primer momento se describi6 al cuerpo como el lugar absoluto, pero, sobre todo y a partir de ello, como la perspectiva única y cerrada, el asentamiento -en su sentido de lugar único y cerrado- id6neo para algo como el *yo quiero* o el individuo. La distancia ontológica es la distancia propia de la metafísica, y no hay metafísica del cuerpo. Es más o menos evidente; el cuerpo tiene la misma suerte que las pasiones y suele no ser considerado o se lo hace de manera tangencial o como problemático, y por muy similares razones que a éstas. La ciencia acaba cuando comienza a hablar del cuerpo *mío*, y éste se

vuelve máquina, como en Descartes e incluso en Spinoza; o hay una acuciante prisa por abandonar el cuerpo –fundamental en el inicio- e ir más allá, como se aprecia con Schopenhauer. No es idea, ni depositario u ocasión de ideas, es “mera” materia, pero que duele y que muere. El cuerpo es, en fin, lo pasivo *en sí*.

Todo lo pasivo de la pasión es propio de la pasividad del cuerpo, y en eso radica su destino compartido. La distancia que se haga con el cuerpo se lo hará con la pasión y a la inversa. Son lo mismo o, más precisamente, se ven –a partir de la perspectiva de la distancia- como lo mismo. No hay, pues, sujeto-Yo con cuerpo. El Yo es la visión universal, única y totalizante, el Yo es metafísica; y el cuerpo supone una visión parcial, pobre y ahíta de deseos.

Pero el que pasión y cuerpo le aparezcan a aquella perspectiva absoluta como lo mismo no es algo completamente falso. La materia -en tanto que *ésta* materia-, no le es fundamental al cuerpo sino solamente aquella materia *touchante*, aquella pasionalmente señalada. Con lo que la materia del cuerpo no le es fundamental, sino el “amor” por la materia, o su sentido para *mí*. El cuerpo crece y decrece, y hay una dote mínima de cuerpo, lo necesario para seguir queriendo, pero jamás es la dote *vivida*, o acaso no lo es sino hasta la muerte. Es decir, sólo en la muerte este *mi* cuerpo mínimo -al que normalmente llamo cuerpo-, es el todo del cuerpo; y también justo ahí deja de serlo. No es posible decir que la pasión genere cuerpo –agrandándole o sufriendo su merma- o el cuerpo lo haga con la pasión. Son simultáneos, y aún los deseos más abstractos –nobles, suele llamárseles- se encuentran entretejidos con la utopía del cuerpo.

Con el *yo* sin Yo lo que se define más precisamente es la distancia ontológica y sólo de manera negativa a la pasión, lo cual no quiere decir que no se la defina de esta manera – al menos en uno de los senderos aquí considerados- en la modernidad. Se consideró al mal

como pasión impura, entendida ésta no solamente como la obstinación de una sola pasión cerrando el horizonte del *sentir* de la libertad. Fundamentalmente se cierra el espectro, se *olvida* el *sentir* del otro que, como se explicó, es condición o acompañante constante del *sentir mío*. Desde la perspectiva de la pasión –del *yo quiero*– la metafísica y su distancia ontológica, son el *olvido* de la pasión *en sí*, el *olvido* del otro en general, de *mí* o el individuo. No hay maldad en la metafísica y su distancia, pues no hay dolor en la separación; es justamente por el dolor, se decía, que quizás hay tal separación; pero la metafísica sí es un deseo obstinado de pureza, y por eso es impura.<sup>585</sup>

### ***Una definición de la pasión.***

Aunque en cada uno de los pasos dados se asoman los síntomas con que se fue construyendo otra concepción de la pasión que ahora se deletrea más sintéticamente, fue en el arte en donde, sin mayor ocultamiento, tal concepción de la pasión aparece con más claridad. El arte es verosímil, no verdadero; pero lo verdadero ha sido ya alejado en la distancia. El teatro es más creíble que lo verdadero, inicialmente, porque la verdad distante también es un teatro, una fábula. El arte da un reflejo que es *real-verosímil* aunque no *real-vivido*. Deja ver un punto medio, una bisagra en donde no *soy olvido* ni *soy encierro*. Y en ese punto que acerca y separa al mismo tiempo, en ese punto que es el *sentimiento*, aparezco *yo*, el que sí *soy*. Un dejar ver metafórico-reflejo pero que más *real* o cercano a lo *real* no puede ser; cercano como cuando la música me dice *quién soy*. Y es en especial la

---

<sup>585</sup> Rememoro aquí el poema de Pessoa “El guardador de rebaños” en la parte de la metafísica: “pensar en el sentido último de las cosas es como llevar un vaso de agua a la fuente”. Rechazar tajantemente a la metafísica, vituperarle como se lo ha hecho tangencialmente en este escrito es hacerlo con el corazón mismo de la filosofía. Es tarea larga y nunca concluida, y también mucho del corazón de la filosofía está en arremeter contra la filosofía.

música pues como ninguna otra cosa se parece a *mí* sin serlo, es decir, se parece a la pasión-sentimiento.

Pero hay que aclarar que no se iguala música y pasión, ni música y *yo*. A lo sumo se explica el *sentir*, el ser *touchante* de la música. El reflejo y la cosa reflejada son tan distintos como lo son una cosa existente y una inexistente. La música son sonidos y *yo soy mi querer*. El orden de los sonidos es aquello que se parece o, a lo sumo, sirve como analogía para deletrear el orden de lo que hay en *mí*. De modo que las alusiones a la música para aclarar a la pasión, se hacen en este sólo sentido.

Estrictamente hablando, la pasión no puede ser fenómeno. La pasión se anuncia pero no aparece a la manera en que las cosas se hacen patentes. No hay tal cosa como la pasión, o no es una cosa sólida y cerrada. En la estructura fundamental de la música *para mí* analizada hay una verticalidad y horizontalidad que no se refieren específicamente la relación entre armonía y melodía, sino entre lo que aquí se entiende por sentimiento<sup>586</sup> y libertad. La música tiene una apertura de sentido, una indeterminación que posibilita el haber de todas las autobiografías, sin que sea tan perdidiza como para no reflejar la *mía* propia. Es decir, aquello que *soy* en tanto que despliegue de *mí querer* en el espacio-tiempo (el carácter), y el cómo tal despliegue *me hace sentir* -es decir, “cómo *me va*” con el mundo-, se da dentro de la posibilidad general del querer, o el horizonte de posibilidad del querer que es el vacío de la libertad que, sin embargo, siempre se encuentra lleno “en cada caso” y siempre determinado en un querer o pasión particular por mor del *sentir* y el *querer del yo* (carácter). Pero el querer no es cerrado, sino que se prolonga, *me* prolonga allende las aparentes fronteras del que *soy*; las pasiones no solamente son un determinarse de la

---

<sup>586</sup> Se denominó placer puro al analizarle en Kant en la sección dedicada al gusto, y sentimiento al abrir tal término allende el solo arte.

pasión pura, sino que son una respuesta, un reflejo de lo otro. Mas se ha visto que “lo otro” no es una alteridad –es decir, no se trata de algo completamente otro-, sino que es lo otro siempre en relación emotiva *conmigo*; que de cierta forma –es decir, desde esta perspectiva- lo otro es también cuerpo y el otro comunidad. Pero más importantemente, hay el *sentimiento* del otro como libre –como otro *yo*- que es condición de posibilidad de *mi* propio ser libre. El despliegue de *mi* libertad –el *sentir* del *yo quiero* (el carácter) en el espacio-tiempo- es sólo posible con el *sentimiento* de que el otro es también libre.

La atención del *yo quiero*, que es lo que se ha entendido por conciencia, en definitiva no agota lo que *soy*. Sin embargo y por una parte, el punto de vista distante la llama *todo lo que soy*<sup>587</sup> en la medida en que el Yo es racionalidad pura, y la acción por inclinación le despoja de tal racionalidad –que es “todo lo que es”. En contraste, el *yo quiero* es siempre una pasión presente aunque se encuentre ésta dirigida a algún momento pasado o futuro; es *sentida* siempre ahora, es *mi* centro, aunque haya éste de modificarse constantemente. Igualmente y por ello, no se ha hecho ni se hará una clasificación de las pasiones como la mayoría de los filósofos que las tratan hacen. La razón es sencilla y los ilustrados –particularmente Dubos y Rousseau- lo dicen con firmeza, ni el amor o el odio, la tristeza o alegría se encuentran jamás solos, siempre hay otras pasiones que les acompañan, de la misma manera que siempre hay un estado de cosas emotivamente cargadas –cuerpo utópico- que son también estela del estado presente en el que *me* encuentro. Los más de tales estados no tienen nombre, de la misma manera en que Ortega y Gasset habla de la infinita variedad de matices que sí vemos pero que llamamos simplemente “verde”. El nombre que puedan llevar las pasiones no es, así, sino una

---

<sup>587</sup> Rememorando el capítulo segundo, así en la *Antropología* Kant describe a la acción llevada a cabo por un impulso y sin la participación de la razón.

reducción de sentido por mor de la especificidad del significado. Raras veces un sentir homogéneo nos habita y acapara, o raramente *somos* un solo *sentir*.

Otra división de vez en vez tajante que se hace en la filosofía ante la pasión, es su diferenciación con respecto al placer y al dolor, así como a apetitos pedestres –o así considerados por compartirlos con la animalidad. Sin embargo, y siguiendo el mismo razonamiento, se puede decir que el hambre jamás es sólo hambre, ni el dolor es puro dolor. Ello solamente sucede en lo que se ha llamado la pasión impura o el mal, en donde hay una suerte de esclavitud ante un solo padecer, una pasión que efectivamente agota todo lo que somos tanto en la víctima como en el victimario. Una sola dirección pasional acompañada acaso por una idea irremediabilmente obsesiva nos apaga. Y aunque se ha dicho que el mal no es solamente eso, le tiene como condición.

El inconsciente de Leibniz y Diderot describe medianamente bien esa característica de lo que somos. Sin embargo, es solamente inconsciente en la medida en que debe de ser analizado y ordenado para expresarle en palabras, no así en la manera en la que se *vive*, en donde el cúmulo de lo *sentido* y lo *querido*, aun siendo innumerable, es así *vivido*. El *querer*, que acompaña al *yo* en aquel que *vive* y que es el punto de vista de todo este escrito, no es la simpleza del impulso único o una fuerza unidimensional; sólo con lejana abstracción se le puede así calificar. Es la simultaneidad de todos los acontecimientos del *yo* que hasta ahora se han descrito a la vez que es la indiferencia de los mismos –es decir, no se *viven* como distintos- en donde la conciencia sucede a la conciencia. La pasión es, en suma, aquel que *soy* en este momento y, secundando a Schopenhauer a este respecto, es la acción de tal momento la que sella lo que *soy*. El *yo real*, el que *vive*, es, pues, la amalgama, la simultaneidad *vivida* del cuerpo, sentimiento y libertad; es decir, la pasión.

## **La clasificación de las pasiones. Entre el existencialismo y la neurología.**

Hoy no hay rama del conocer o de la ciencia que pueda admitir sin caer en prejuicios o en parcialidades que puede trabajar sola. Señaladamente en el problema de las pasiones -o emociones, según sea el término que gusten usar- pareciera tener que haber un esfuerzo mayúsculo y conjunto de muchas de estas ramas. Y como barrunta Armstrong<sup>588</sup>, acaso la filosofía sea llamada a conjugar el trabajo de las demás considerando por su mirada universalizante. De hecho, este mismo filósofo norteamericano, considera que dentro de los posibles trabajos multidisciplinarios son las emociones el más complejo, difícil e importante.

Sin embargo, antes de hacer declaraciones propias al respecto, quisiera exponer algunos de los acercamientos contemporáneos a la comprensión de la pasión con la importante aclaración de que se trata solamente de un acercamiento y no una toma de postura definitiva ante aquellas. Las premisas principales de lo que podría llamar “mi” postura, se encuentran expuestas en las casi trescientas páginas anteriores. Mas son tales premisas con las que ahora se efectuará este sucinto diálogo. Sin embargo, en confrontación o comunicación con otras que hoy pueblan libros y laboratorios, por ser además amplísimas, complejas y harto variadas, no es este apartado sino más bien una invitación para hacerlo.

De las dificultades más notorias acerca de la teoría de las emociones se encuentra la manera de clasificarlas. Como suele suceder en la filosofía analítica, los contraejemplos son aquellos que rompen esquemas. Cómo pueda caber en un mismo género el amor a la sabiduría y la elvismanía –mencionando la curiosa emoción que Casacuberta usa de

---

<sup>588</sup> Armstrong, D. *The mind body problem; an opinated introduction*. p. 40.

ejemplo- evoca ya una serie de problemas. Ambas bien podrían quizás reducirse al amor; sin embargo, el amor –además de ser una de las pasiones más repensadas en la historia- se dice de manera distinta casi en cada caso.<sup>589</sup> Stendhal divide al enamoramiento en cuatro formas; a ello se podría añadir que enamorarse y amar no son solamente verbos distintos, sino que denotan situaciones en muchos puntos desemejantes.<sup>590</sup> Incluso filósofos con tradiciones tan lejanas como de Sousa, Casacuberta y Heller –los dos primeros analíticos y con bases en la neurología, y la segunda parte de la tradición fenomenológica en diálogo con el psicoanálisis- coinciden en que el lenguaje es muy limitado en lo que a la variedad de emociones respecta. Que “en polaco no haya un término para ‘disgusto’ o que en gijingali sólo exista una palabra que engloba al miedo y a la vergüenza no prueba otra cosa sino que los lenguajes son distintos”<sup>591</sup> y no, por supuesto, que los polacos no puedan *sentir* disgusto. En similar tenor dice Heller que “sólo unos pocos de la infinita multitud de sentimientos concretos son considerados como tales”.<sup>592</sup> Las pasiones no se ciñen a las fronteras de las palabras que las mientan; las más de las veces no podemos decir cuál es *mi* pasión, o “cómo me va”. La tristeza nunca es sólo tristeza como el amor no lo es o la palabra y su ambiguo sentido tienen muchas dificultades para acoplarse con lo *vivido*.

No es que todo el lenguaje en general se encuentre lleno de imprecisiones y sea sumamente imperfecto, o no es lo que aquí sostengo, sino particularmente cuando de las pasiones se trata. Entre ira y serenidad sin duda hay una amplísima gama de estadios

---

<sup>589</sup> Alguna vez sin duda, habré de dar una versión que añadir a esta historia acerca del pensamiento sobre el amor; ahora no es el caso.

<sup>590</sup> Por mencionar alguna de estas diferencias, una de las divisiones importantes de la neurología se da entre fenómenos químicos y eléctricos; los primeros más dados a la brevedad e inmediatez, los segundos a la prolongación. El enamorarse tiene un referente químico-hormonal, por lo que sería más efímero, mientras que el amor es eléctricamente explicado y más duradero. Pero qué tanto pueda admitirse que la química y la electricidad efectivamente expliquen las emociones, es algo que se tocará en seguida.

<sup>591</sup> Casacuberta, D. *Qué es una emoción*. p.75.

<sup>592</sup> Heller, A. *Teoría de los sentimientos*. p.37.

intermedios pero que, a su vez, no solamente son un continuo “cromático” del uno al otro, sino que puede haber algo de tristeza o amor, algo de miedo o indignación en cada paso de la continuidad cromática de esas pasiones sin que aquello que se *vive* pueda ser reductible a una u otra. Es decir, nunca *estoy* en una pasión particular, entendidas estas como aquellas pasiones que se apalabran y tienen un sentido y significado cerrado.

Hasta que uno se topa con palabras que sintetizan un estado de ánimo tan aparentemente contradictorio como la “nostalgia de la felicidad perdida desde dentro de la felicidad misma”, como es la palabra “saudade” del portugués, se puede pensar: “entonces así se llamaba *eso*”. Siendo *eso* algo ya experimentado, *vivido*, recordado e incluso conceptualizado, pero sin palabra precisa. En efecto, las pasiones nos muestran que podemos tener claridad de muy complejos eventos sin la necesidad de una palabra que los resguarde. Si tengo dolor de muelas y acaba de nacer mi hija en un día torrencialmente lluvioso mientras evoco el recuerdo de un amigo recién fallecido que seguramente me hubiera acompañado en ese momento,<sup>593</sup> ¿cómo *me va*? ¿Cuál es *mi* “irme” resultante? ¿Existe algún término adecuado para tal? Lo notorio es que defino mi “irme” a partir del mundo, del objeto de la pasión y no de la definición de las pasiones; a la vez que la defino a partir de una tácita comunidad emotiva –que aquí llamamos *sentimiento*- que supone poder “rellenar” el vacío de palabras con aquello que “alguien” normalmente *sentiría* en cada situación de aquellas.

Igualmente, no se *siente* alegría, preocupación, melancolía, tristeza o demás posibles apalabramientos del estado de ánimo de una forma que se pueda señalar “aquí está” la alegría o “aquí está” la melancolía. Hay una simultaneidad a la manera en que el

---

<sup>593</sup> En este caso, único en todo el escrito, sí me refiero a mí, el que escribe; y el evento sucedió de la manera en que se narra. Por ello el “mi” del que se habla no se encuentra cursivado.

número diez contiene todas las posibles sumas que den como resultado diez. Por ello con tanta frecuencia la respuesta al “*cómo me va*” es un simple “bien”, “no sé” o un “normal”. Tales apalabramientos evidentemente nada dicen acerca de lo que *siento*, solamente evidencian la dificultad y la falta de palabras para nombrar lo que *está ahí* y no puede ser más cercano. Las pasiones posibles son innumerables. Por eso no se aventura aquí una clasificación ni definición de pasiones que, a fin de cuentas, sería una abstracción que acaso atinaría a describir solamente algunos momentos de la vida. No así de infinita es su estructura fundamental, que se propone como aquel pliego de conceptos co-pertenecientes que se expuso al final del apartado anterior.

No sucede de manera muy distinta con conceptos generales que guardan relación con aquello de lo que aquí se habla –la pasión. Me refiero a los siguientes: emoción, estado de ánimo, sentimiento, deseo, querer y pasión. Descartes considera que el amor y el odio son las dos pasiones básicas a partir de las cuales las demás pueden, al menos, clasificarse. Kant, por su parte, las distingue según la conciencia que hay de unas y la inconciencia de otras –como se mencionó en el capítulo segundo. Arriba se tomó a la pasión y a la emoción por ciertas razones como lo mismo aunque desde distintos puntos de vista. Pasiones y sentimientos en la Ilustración se diferencian por los ámbitos en los que se aplican, siendo las primeras propias de la acción y los segundos del conocimiento (el “caer en cuenta” del sentimiento). En fin, además de la multiplicidad de pasiones específicas, hay y ha habido gran dificultad o desacuerdo para realizar una división y diferenciación que parezca ser la más adecuada de aquellos términos.

El camino de la diversidad, como medianamente será ya evidente, no es el aquí seguido. Heller menciona que las divisiones en el ámbito emotivo son siempre arbitrarias

pero necesarias para la comprensión de lo que sucede.<sup>594</sup> Sin embargo, la abstracción arbitraria del “ánimo” ha sido por mucho tiempo el común denominador y es, en muchos sentidos -algunos de los cuales ya han sido abordados-, el por qué de la distancia ontológica. La abstracción arbitraria ha devenido una división tomada como natural del “alma” –de *mí*-, en donde no solamente hay partes más “nobles”, sino que, en tanto que partes, pueden ser o se proponen como separables. No otra cosa es aquel otro común denominador de la ética en casi toda filosofía acerca del dominio o incluso aniquilación de las pasiones; nuevamente la distancia.

Desatar las diferencias de aquel abigarramiento de lo que *soy* parece una tarea necesaria. La parte principal de aquella tarea ya ha sido hecha y si los filósofos modernos que se han citado mantienen de vez en vez una férrea insistencia en las separaciones, aquellos contemporáneos hacen un esfuerzo por el llamado a la re-unión. El instinto es un querer señalado que las tres tradiciones que aquí citamos de filosofía contemporánea<sup>595</sup> repliegan de la mera animalidad hacia la unidad humana.

Considerar que el hambre y el estímulo-respuesta (propuesto por el conductismo) son suficientes para explicar las acciones humanas es, a decir de Casacuberta, una mera metáfora.<sup>596</sup> Si el estímulo para aceptar la teoría de la evolución, dice este filósofo español, es una ametralladora apuntando a la cabeza, sin duda se cumple la tesis conductista. Pero se trata de un estímulo solamente análogo y no asimilable al foco rojo que indica alimento para las ratas del laboratorio conductista. Incluso el hambre, tan inseparable de toda cosa viva, se dice por analogía de las cosas vivas con respecto al ser humano, pues “hay una

---

<sup>594</sup> Heller. *Op.Cit.* p.36.

<sup>595</sup> De la fenomenología –en diversas versiones- he tomado a Sartre y Agnes Heller; de la analítica a Casacuberta, Sousa y Damasio; del psicoanálisis y marxismo tomo a Carlos Gurméndez.

<sup>596</sup> *Op. Cit.* p.55.

gran diferencia entre el hambre, necesidad perentoria (...) y aquella que al humanizarse se convierte en regocijo y alegría del cuerpo”.<sup>597</sup> Por analogía –o antropomorfización más precisamente-, se decía que las cosas vivas “padecen” de hambre.<sup>598</sup> Pero ni siquiera en la más pedestre humanidad, en la más acuciante carencia en donde el hambre “no se entiende sino hasta que se vive”, se trata de “sólo” hambre. Misma aclaración –incluso de manera mayúscula si se habla desde el psicoanálisis- se puede detectar en el sexo. Los instintos, pues, no son desemejantes a lo que se ha ido entendiendo por pasión; caen dentro de aquella.

En lo que respecta a los demás conceptos, sus mutuas distinciones siguen criterios muy varios tanto en los modernos como en los contemporáneos. Sin embargo, no se renuncia a proponer que debe de haber algo así como una “pasión fundamental”, o al menos un par de ellas –según argumenta Casacuberta-, o algo similar a la pasión hacia lo cual todo lo demás –me refiero a las emociones, deseos, sentimientos, etc.- pueda ser reducido. Además, cada filósofo toma su término predilecto para reducir a aquel los demás términos; muestra ésta de la mencionada arbitrariedad o, más precisamente, de la simple variedad de palabras para señalar a lo mismo.

Heller, en particular, habla de “sentimientos”. Para esta filósofa, aquello que significa “sentir” –que sería su versión de pasión fundamental que no parece ser otra cosa

---

<sup>597</sup> Gurméndez, C. *Crítica de la Paición Pura*. p.137.

<sup>598</sup> Una muy importante aclaración al respecto de la antropomorfización se requiere en este momento. Señalar antropomorfización en la manera en que interpretamos al resto de la naturaleza no es defender un antropocentrismo teñido con la máxima del dominio de la naturaleza y la puesta de ésta al servicio del hombre como su única finalidad –o la única que acaso se quiera ver. Aunque no habrá tiempo de hacerlo aquí, una defensa de la naturaleza ante el antropocentrismo técnico –por así llamarle- es una importante tarea. El antropomorfismo nos acerca a lo natural, le carga pasionalmente y es acicate de preocupación y cuidado hacia la naturaleza. Pero extender mi teoría del sentimiento allende los linderos de lo humano no es algo que busque ni pueda hacer.

que una definición general de la pasión- es el “estar implicado en algo”.<sup>599</sup> La implicación de la que habla no es muy lejana a lo que se ha entendido aquí por lo *touchante*, pues se encuentra en “relación recíproca con el grado de ‘familiaridad’ generado por la información; cuanto más extensas sean las integraciones (...), más amplio es el círculo de mi implicación”.<sup>600</sup> Los sentimientos –o pasiones- suceden cuando *estoy ahí* y no solamente lo está el objeto ni solamente el conocer; es decir, el *estar ahí* es necesariamente del *yo quiero*. El sentimiento aparece como una relación en la que la cosa *me* importa, y el grado de implicación –tazado según la proximidad para *conmigo*- define la intensidad de lo *sentido*.

El “estar implicado” de Heller es aparentemente similar a lo que se ha denominado aquí como el *yo quiero*, que se prolonga en aquello que quiere justo porque lo quiere. Sin embargo, Heller no hace un estudio sobre aquel que “está implicado” en referencia con lo implicado en el sentimiento, sino solamente del mecanismo de la implicación. La figura del *yo quiero* no tiene en realidad presencia en su teoría. No se sabe “quién” está implicado, por lo que algo como el sentimiento parece una propiedad sin dueño, una entidad autónoma.

Para entrar un poco más en esta carencia, viene a cuenta recordar dos posturas clásicas –aunque no tomadas aquí en cuenta sino hasta ahora- acerca de la pasión. Platón se pregunta si se desea a la cosa porque es deseable o si es deseable porque se le desea. Es decir, si la causa del deseo se encuentra en la cosa o en aquel que la desea.<sup>601</sup> Como se ha visto, en la manera de ser *vivido* el deseo, no hay tal diferencia. El *querer* que es *mi* centro

---

<sup>599</sup> Heller. *Op. Cit.* p.15ss.

<sup>600</sup> *Op. Cit.* p.17.

<sup>601</sup> No se le describe a la manera de la relación sujeto-objeto debido a que son categorías ajenas a la filosofía de Platón. Además, tal relación ha sido muy cuestionada a lo largo del escrito y es, según lo dicho, inadecuada para dar cuenta de la relación del querer.

sale de los acotados límites del intracuerpo, de su espacio y tiempo, y se expande hacia lo querido. Lo querido y el que quiere se identifican en el querer. Reiterando una vez más la aclaración, no se expande el cuerpo y se hace otros cuerpos materialmente, no “soy” los otros ni las cosas que *me* importan, pero sí los *soy*. A los otros –en particular a los que nos importan-, pues, no los vivimos como nos vivimos a nosotros mismos, pero sí los vivimos. En la pasión, esto se trata de una diferencia de grado, no de esencia. Con este mismo razonamiento se puede releer la idea de la intencionalidad que Heller emplea en sus argumentos, aunque haciéndolo con el solo sentido de “ida” que supone la implicación. Sin embargo, la necesaria intencionalidad de la pasión es, según lo dicho, bidireccional o, más precisamente, circular, sin comienzo ni fin.

Por su parte, Gurméndez rememora a Herder cuando escribe que todas las pasiones se encuentran “unidas por una llama única”.<sup>602</sup> Y aunque el filósofo español hace una distinción entre la que llama “pasión humana” y la pulsión –en el sentido freudiano-, propone una “energía activa” por detrás de cada manifestación emotiva del hombre. Algo igualmente similar a lo que se ha descrito aquí como *conatus*. Pero a lo que realmente llama “pasión fundamental” sin la gran indeterminación de la “energía activa” es al camino único de la pasión, “apostar todo a una sola carta”.<sup>603</sup> Con ello el filósofo español fundamenta la pasión en *mí*; pero al mismo tiempo *me* determina desde fuera como si la pasión fuera efectivamente una “actividad” externa. No sale, pues, de la idea tradicional de la pasión enfrentada con la libertad. Del mismo modo en que no lo hace Sartre aunque su visión sea desde el punto de vista contrario, haciendo de la pasión una especie de conocimiento que bien puede “voluntariamente” tomarse como el adecuado para cierta situación, en donde lo

---

<sup>602</sup> Gurméndez. *Op. Cit.* p.82.

<sup>603</sup> Gurméndez. *Op.Cit.* p.152.

que hace actuar pasionalmente es un pensamiento mágico, una mala inferencia de manera que la libertad no sea tocada ni negada. Pero en esta “operación epistémico-pasional”, evidentemente, no hay pasión.

Gurméndez, sin embargo, hace una interesante propuesta que, con un nombre muy distinto, también en el presente escrito se realiza. En éste, la pasión pura es la libertad entendida desde una perspectiva particular –usando la palabra “particular” desde dos de sus sentidos, como perspectiva diferente y por ello mismo notoria, y “particular” por ser personal o ser *mí* perspectiva. Gurméndez entiende por pasión pura la pasión de la razón “sola”, el desde dónde de la distancia ontológica, a la metafísica. La razón, dice, “nunca es razonable, prudente ni comedida ya que, por virtud de su ímpetu, olvida la realidad al inventar dentro de sí la idea de una totalidad absoluta”.<sup>604</sup>

No solamente, como acusa Kant, la razón asume cosas que salen de la experiencia posible, sino que tiene ese ímpetu, esa necesidad de fundamento que parece irrevocablemente llevarle a una tal distancia que *olvida la vida*. De una manera más radical que Heller, Gurméndez re-unifica razón y pasión sobreponiendo la última como originaria. La razón no es más que un ímpetu de absoluto con las herramientas para alcanzarlo, la pureza y la distancia. Parece difícil admitir, después de todo lo dicho, que la razón sea por su ímpetu de absoluto, una pasión, y que sea la pasión pura justo en sus más altos vuelos de metafísica. Lo que aquí se admite es más cercano al discurso de Heller. Si he propuesto aquí una unidad de lo que *soy* con el nombre de pasión, no así se ha incluido en esta unidad a la razón pues, en cierto sentido –desde *mí* perspectiva- la razón no es *mía*, sino que es la misma en todos y única. Además, se ha dicho que soy mucho más que sólo un *yo quiero*-

---

<sup>604</sup> Gurméndez, C. *Tratado de las pasiones*. p.9. La explicación más concisa de su idea de la pasión pura no se encuentra precisamente en su obra sobre la pasión pura, sino en el inicio de la que aquí se cita.

pasión. Y con ello también se intentaba resarcir la distancia, llegar a un punto de medianía que quizás pueda reconciliar en otro momento a la metafísica y a la vida.

## **Bibliografía.**

### **A**

**Adorno, Theodor.** *Filosofía de la nueva música.* Ed. Sur. Buenos Aires, 1966.

**Allison, H.** *Kant's Theory of freedom.* Cambridge University Press. New York, 1990.

**Allison, H.** *Kant's theory of taste: a reading of the critique of aesthetic judgment.* Cambridge University Press. Bamberge, 2001.

**Alperson, Philip.** Schopenhauer and Musical Revelation. En *British Journal of Aesthetics*, 1990, 30.

**Aristóteles.** *Física.* Ed. Gredos, Madrid, 2000.

**Aristóteles.** *Poética.* Ed. Espasa-Calpe. Madrid, 1976.

**Armstrong, D.** *The mind body problem. An opinated introduction.* Westview Press. Boulder, Colorado, 1999.

**Auerbach, Erich.** *Mimesis.* Ed. FCE. México, 2001.

**Ayala, H.** *Solipsismo y mundo externo en la filosofía de Leibniz.* Universidad Politécnica de Valencia. Valencia, 2003.

### **B**

**Bayer, Raymond.** *Historia de la estética.* Ed. FCE. México, 2002.

**Batteux, L.** *Les Beaux Arts reduits a un meme principe.* Durand. Paris, 1746.

**Bayle, P.** *Dictionaire historique et Critique.Extraits.* Manuscriptorium Digital Library.

**Belaval, I.** *L'esthetique de Diderot sans paradoxe.* Gallimard. Paris, 1989.

**Belaval, I.** *Leibniz critique de Descartes.* Galimard. Paris, 1960.

**Benítez, L.** *El problema de la relación mente cuerpo.* UNAM. México, 1993.

**Bent, I.** *Music theory in the age of romanticism.* Cambridge University Press. Cambridge,

1996.

**Bergson, H.** *Materia y memoria. Ensayo de la relación del cuerpo con el espíritu.* Cactus.

Buenos Aires, 2006.

**Berlin, I.** *Cuatro ensayos de la libertad.* Alianza. Madrid, 1988.

**Bernstein, R.** *El mal Radical.* Fineo. México, 2006.

**Binet, A.** *L'âme et le corps.* Flammarion. Paris, 1905.

**Bloch, Ernst.** *The philosophy of music.* Oxford University Press. New York, 1985.

**Boileau-Despreaux.** *L'Art poétique.* Ed. Gallimard. Paris, 1983.

**Bozal, V.** *El Gusto.* Visor. Madrid, 1999.

**Brumfitt, J.** *The French Enlightenment.* Ed. Macmillan. Londres, 1972.

**Byron, L.** *Childe Harold's Pilgrimage.* Pickering & Chatto. Londond, 1998.

## C

**Caldwell, William.** *Schopenhauer's system in its philosophical significance.* William

Blackwood and sons. London, 1896.

**Carter, I.** *Freedon: a philosophical Anthology.* Blackwell. Malden, 2007.

**Casacuberta, D.** *Qué es una emoción.* Crítica. Barcelona, 2000.

**Cassirer, E.** *Kant. Vida y doctrina.* FCE. 1974.

**Cassirer, E.** *La filosofía de la Ilustración.* FCE. México, 1950.

**Chalier, C.** *Le dualisme de l'âme et du corps.* J. Vrin. Paris, 1991.

**Charrak, André.** *Musique et philosophie à l'âge classique.* Ed. PUF. Paris, 1998.

**Christensen, Th.** *Rameau and musical thought in the Enlightenment.* Ed. Cambridge

University Press, 1993.

**Cicerón.** *De Oratoria.* Gredos. Madrid, 2002.

**Coleman, F.** *The aesthetic thought in the French enlightenment.* University of Pittsburg Press, 1971.

**Condillac, E.** *Tratado de los Sistemas.* Horsori. Barcelona, 1995.

**Constante, A.** *La textura del mal.* UNAM. México, 2009.

**Coutard, J-P.** *Le vivant chez Leibniz.* Harmattan. Paris, 2007.

**Cottingham, J.** *Philosophy and the good life: reason and the passions in Greek, Cartesian, and psychoanalytic ethics.* Cambridge University Press. New York, 1998.

**Cottingham, J.** *The Cambridge companion to Descartes.* Cambridge University Press. Cambridge, 1992.

**Copland, Aaron.** *Cómo escuchar música.* Ed. FCE. México, 1978.

**Crawford, D.** *Kant's aesthetic theory.* University of Wisconsin Press. Wisconsin, 1974.

**Crouzas, J-P.** *Traité du beau.* Ed. Fayard. Paris, 1985.

## **D**

**Deleuze, G.** *En medio de Spinoza.* Cactus. Buenos Aires, 2004.

**Deleuze, G.** *Spinoza et le problème de l'expression.* Minuit. Paris, 1968.

**Della Rocca, M.** *Mind Body Problem in Spinoza.* Oxford University Press. New York, 1996.

**Della Volpe, G.** *Critique of taste.* N.I. London, 1978.

**Descartes, R.** *Les Passions de l'âme.* Henry le Gras. Paris, 1649.

**Descartes, R.** *Abrégé de la Musique.* Charles Angot. Paris, 1668.

**Descartes, R.** *Tratado del Hombre.* UNAM. México, 1990.

**Descartes, R.** *El Mundo o tratado de la luz.* UNAM. México, 1995.

**Diderot, D.** *Oeuvres complètes.* En XIX tomos. Garnier. Paris, 1875.

**Diderot, D.** *Encyclopedie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers.*

Durand. Paris, 1754.

**Diderot, D.** *Oeuvres Esthétiques*. Garnier. Paris, 1990.

**Diderot, D.** *Tratado de lo bello*. Ed. Aguilar. Madrid, 1976.

**Diderot, D.** *La paradoja del comediante*. Ed. Pleyade, 1971.

**Diffey, T.** Schopenhauer's account of aesthetic experience. En *British Journal of Aesthetics*, 1990, 30.

## F

**Fernandez, E.** *El gobierno de los afectos en Baruj Spinoza*. Trotta, 2007..

**Fischer, K.** *Descartes and his School*. Thoemmes Press. London, 1992.

**Fisher, M.** *Four views of free will*. Blackwell. Malden, 2007.

**Foucault, M.** *El cuerpo utópico*. Conferencia radiofónica.

**Foucault, M.** *Topologías*. Dos conferencias radiofónicas.

**Frankfurt, H.** *Leibniz, a collection of critical essays*. Anchor Book. Garden City, 1972.

**Fray Luis de León.** *Exposición del Libro de Job*.

**French, A.** *Free will and moral responsibility*. Blackwell. Boston, 2005.

**Fubini, Enrico.** *Estética de la música*. La balsa de la medusa, Madrid, 2004.

*Los enciclopedistas y la música*. Colección estética y crítica. Universitat de Valencia, 2002.

*La estética musical desde la antigüedad hasta el siglo XX*. Ed. Alianza. Madrid, 1988.

## G

**García Bacca, J. David.** *Filosofía de la música*. Ed. Anthropos. Barcelona, 1985.

**García Mancilla, C.** A defense of Philosophy en *The Intellectual. A phenomenon in*

*multidimensional perspectives*. Inter-Disciplinary Press.Oxford, 2012.

**García Mancilla, C.** *Música y tragedia en la filosofía de Schopenhauer*. Tesis de Maestría.

**García Mancilla, C.** Art and the passion of Intellect. En *Understanding knowledge creation*. Rodopi. New York, 2012.

**Gardiner, Patrick.** *Schopenhauer*. Ed. FCE. Trad. A. Saiz. México, 1975.

**Girdlestone, C.** *Jaen-Philippe Rameau. His life and work*. Dover publications. New York, 1969.

**Gouhier, G.** *La pensée metaphisique de Descartes*. Librairie Philosophique. Paris, 1978.

**González, J.** *Ética y libertad*. FCE. México, 1997.

**Gracyk, Th.** *The routledge companion to philosophy and music*. Routledge. New York, 2011.

**Grave, Crescenciano.** *El pensar trágico. Un ensayo sobre Nietzsche*. UNAM. México, 1998.

**Grave, Crescenciano.** *Metafísica y tragedia. Un ensayo sobre Schelling*. Ediciones sin nombre- UNAM. México, 2008.

**Grave, Crescenciano.** *Verdad y belleza. Un ensayo sobre ontología y estética*. UNAM, 2002.

**Grimsley, R.** *La filosofía de Rousseau*. Alianza Ed. Madrid, 1977.

**Groethuysen, B.** *J.J. Rousseau*. Ed. FCE. México, 1985.

**Gueroult, M.** *Etudes sûr Descartes, Spinoza, Malebranche et Leibniz*. Hildesheim. Olms, 1970.

**Guérout, M.** *Dynamique et Metaphisique leibniziennes*. Les Belles Lettres. Paris, 1934.

**Gurméndez, C.** *Crítica de la Pasión Pura*. FCE. Madrid, 1989.

**Gurméndez, C.** *Tratado de las Pasiones*. FCE. Madrid, 1985.

## H

**Hamelin, O.** *Le Système de Descartes*. Garland. New York, 1987.

**Hasse, Heinrich.** *Schopenhauer*. Verlag Ernst Reinhardt. München, 1926.

**Heidegger, M.** *Schelling y la libertad humana*. FCE. México, 1996.

**Heidegger, M.** *Kant y el problema de la Metafísica.*, FCE. México, 2013.

**Heller, A.** *Teoría de los sentimientos*. Ediciones Coyoacán. México, 2004.

**Hutcheson, F.** *An Inquiry into the origin of our ideas of beauty and virtue*. Ed. Liberty Fund. Indianapolis, 2004.

**Hübscher.** La liberté est un mystère, *Schopenhauer Jahrbuch*. V.45

## J

**Jacquette, Dale.** *Schopenhauer, philosophy, and the arts*. Cambridge University Press, 1996.

**Jacquette, Dale.** Schopenhauer's circle and the principle of sufficient reason. En *Metaphilosophy*, 1992, 23.

**Janaway, Christopher.** *The Cambridge Companion to Schopenhauer*. Cambridge University Press, 1999.

**Jaspers, K.** *Descartes y la Filosofía*. Ed. Leviatán. Buenos Aires, 1958.

**Jolly, N.** *The Cambridge companion to Leibniz*. Cambridge University Press. Cambridge, 1995.

**Juslin, P.** *Music and Emotion: theory and research*. Oxford University Press. Oxford, 2001.

## K

**Kane, R.** *The Oxford handbook of free will*. Oxford University Press. Oxford, 2002.

- Kane, R.** *Free will*. Blackwell. Malden, 2002.
- Kant, I.** *Sämmtliche Werke*. Suhrkamp. Frankfurt, 1996.
- Kant, Immanuel.** *Crítica de la Razón Pura*. Ed. Alfaguara, Madrid, 2000.
- Kant, I.** *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime*. FCE. México, 2004.
- Kant, Immanuel.** *Prolegómenos a toda metafísica del porvenir*. Ed. Porrúa. México, 1995.
- Keim, J.** *Freedom and determinism*. The MIT Press. Cambridge, 2004.
- Kirk, R.** *Mind and Body*. McGill Queen's University, 2003-
- Kivi P.** *Introduction to a Philosophy of music*. Clarendon Press. New York, 1986.
- Kivi P.** *Sound Sentiment. An essay on musical emotions*. Temple University. Philadelphia, 1989.
- L**
- La Boetie, H.** *Discours de la servitude volontaire*. Flammarion. Paris, 1983.
- Labrada, María.** La conciencia del espectador en la teoría musical de Schopenhauer. En *Anuario Filosófico* 1996, 29.
- Langer, S.** *Mind: an essay on human feeling*. John Hopkins. Baltimore, 1967.
- Leibniz, W.** *Opera philosophic quae extant latina, gallica, germanica Omnia*. Scientia. Aalen, 1976.
- Leibniz, W.** *Monadología y otros*. Folio. Barcelona, 1999.
- Leibniz, W.** *Correspondance Leibniz-Clarke*. Presses Universitaires de France. Paris, 1957.
- Levinson, J.** *Music, art and metaphysics: essays in philosophical aesthetics*. Oxford University Press. Oxford, 2011.
- Leyva, G.** *Intersubjetividad y gusto: un ensayo sobre el enjuiciamiento estético, el sensus communis y la reflexión en la Crítica de la Facultad de Juzgar*. UAM-I. México, 2002.
- Lapoujade, M.** *Los sistemas de Bacon y Descartes*. UAP. Puebla, 2002.

**Lermond, L.** *The form of Man*. Leiden. E.J. Brill 1988.

**Levinson, J.** *Music, art and metaphysics: essays in philosophical aesthetics*. Oxford University Press. Oxford, 2011.

**Leyva, G.** *Intersubjetividad y gusto*. UAM-I. México, 2002.

**Lucrecio.** *De la naturaleza de las cosas*. UNAM. México, 1981.

## **M**

**Magee, Bryan.** *The philosophy of Schopenhauer*. Clarendon Press. Oxford, 1991.

**Magee, Bryan.** *The Tristan chord. Wagner and the philosophy*. Owl Books. New York, 2000.

**Malinowski, C.** *Affects et conscience chez Spinoza*. Hildesheim. Olms, 2004.

**Mann, Thomas.** *Schopenhauer, Nietzsche y Freud*. Alianza Editorial. Madrid, 2004.

**Margot, J-P.** *Estudios Cartesianos*. UNAM. México, 2003.

**Marion, J-L.** *On Descartes' Metaphysical prism: the constitution and limits of ontotheology in Cartesian thought*. University of Chicago Press. Chicago, 1999.

**Marion, J-L.** *De l'ontologie grise de Descartes*. Librairie Philosophique. Paris, 1981.

**McCord, M.** *The problema of evil*. Oxford University Press. Oxford, 1990.

**Medina, D.** *Jean-Jacques Rousseau. Lenguaje, música y soledad*. Ed. Destino. Barcelona, 1998.

**Méditch, Philippe.** *La théorie de l'intelligence chez Schopenhauer*. Librairie Félix Alcan. Paris, 1923.

**Michel-Paul Guy de Chabanon.** *De la Musique considérée en elle-même et dans ses rapports avec la parole, les langues, la poésie et le théâtre*. Pisto. Paris, 1785

*Éloge de M. Rameau*. M. Lambert. Paris, 1764

*Observations sur la musique, et principalement sur la métaphysique de l'art*. Pissot

père et fils. Paris 1779.

**Midgley, M.** *Wickedness. A philosophical essay.* Routledge. London, 1984.

**Molina, Antonio** *Doble teoría del genio. Sujeto y creación de Kant a Schopenhauer.* Universidad de Sevilla, 2001.

**Montesquieu, J-M.** *Essai sur le goût.* Arman Colin. Paris, 1993.

**Monroy, Z.** *El problema cuerpo-mente en Descartes: una cuestión semántica.* UNAM. México, 2006.

**Moreno, Luís.** *Schopenhauer. Vida de un filósofo pesimista.* Algaba Ediciones. Madrid, 2005.

**Morton, A.** *On evil.* Routledge. New York, 2004.

**Muñiz-Huberman, A. et al.** *El Hilo del minotauro.* FCE. México, 2010.

**Muratori, L.** *Reflexiones sobre el buen gusto en las ciencias y en las artes.* Don Antonio de Sancha. Madrid, 1782.

**N**

**Nancy, J-L.** *La experiencia de la libertad.* Paidós. Barcelona, 1996.

**Navarro, A.** *El problema del mal: un desafío para la persona humana.* Universidad Iberoamericana. México, 2011.

**Negri, A.** *Spinoza subversivo.* Akal. Madrid, 2000.

**Negri, A.** *LA anomalía salvaje: poder y potencia en Baruj Spinoza.* Ánthropos. Barcelona, 1993.

**Neiman, S.** *Evil in Modern Thought.* Princeton University Press. New Jersey, 2002.

**Neruda, P.** *Confieso que he vivido.* Seix-Barral. Barcelona, 1980.

**Nietzche, Friederich.** *El origen de la tragedia.* Ed. Espasa- Calpe. Madrid, 1985.

**O**

**Ocaña, E.** *Sobre el dolor*. Pre-Textos, 1997.

**Ortega y Gasset, J.** *La idea de principio en Leibniz*. Emece. Buenos Aires, 1958.

**Ortega y Gasset, J.** *Cuerpo vivido*. Encuentro. Madrid, 2010.

**Ovidio.** *Metamorfosis*. Gredos. Madrid, 2002.

## P

**Pavesi, P.** *El amor voluntario. Pasión y virtud en Descartes*. Tesis doctoral, Universidad Nacional de Buenos Aires. Buenos Aires, 2004.

**Pavesi, P.** *La moral metafísica: pasión y virtud en Descartes*. Prometeo. Buenos Aires, 2008.

**Pérez, F.** *Metafísica del mal*. Universidad Pontífica Comilla. Madrid, 1982.

**Philonenko, Alexis.** *Schopenhauer. Una filosofía de la tragedia*. Anthropos Editorial del hombre. Trad. G. Muñoz-Alonso. Barcelona, 1989.

**Pineda, V.** *Horror Vacui*. Voluntad y deseo en el pensamiento de Spinoza. Plaza y Valdés. Morelia, 2009.

**Platón.** *La República*. Ed. Gredos. Madrid, 2002.

**Pöggler, Otto.** Schopenhauer und das Wesen der Kunst. En *Kant Studien*, 14.

**Popkin, R.** *The history of scepticism from Erasmus to Spinoza*. University of California Press. Berkeley, 1979.

## Q

**Quesada, M.** *La filosofía y el mal*. Síntesis. Madrid, 2004.

**Quignard, Pascal et al.** *Relatos célebres sobre música*. Ediciones Áltera. Barcelona, 2002.

## R

**Radin, P.** *El hombre primitivo como filósofo*. Eubea. Buenos Aires, 1996.

**Rameau, J.** *Traité de l'Harmonie reduite à ses principes naturels*. Fondation Singer-

Polignac. Paris, 1986.

**Renault, A.** *La era del individuo*. Destino. Barcelona, 1993.

**Robinson, J.** *Deeper than reason: emotion and its role in literatura, music and arte*.

Clarendon Press. New York, 2005.

**Rosset, Clement.** *Escritos sobre Schopenhauer*. Ed. Pre-Textos. Trad. R. del Hierro.

Valencia, 2005.

**Rousseau, Jean.** *Dictionaire de Musique*. Tomos XII y XIII de *Oeuvres completes*. Ed.

Dalibon. Paris, 1826.

**Rousseau, J-J.** *Oeuvres completes*. En V tomos. A. Houssiaux. Paris, 1852.

**Rousseau, J-J.** *Emilio*. Biblioteca Edaf. Madrid, 2000.

**Rousseau, J-J.** *Essai sur l'origine des langues*. A. Benin. Paris, 1817.

**Rousseau, J-J.** *Rousseau. Musical writings*. Cambridge University Press, 1980.

**Rowell, Lewis.** *Introducción a la filosofía de la música*. Ed. Gedisa. Barcelona, 1999.

**Russell, B.** *A critical exposition of the philosophy of Leibniz*. Routledge. London, 1992.

**Ruyssen , Th.** *Schopenhauer*. Librairie Félix Alcan. Paris,1911.

## S

**Safranski, R.** *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*. Alianza Editorial. Madrid,

1991.

**Safranski, R.** *El mal o el drama de la libertad*. Tusquets. Barcelona, 2005.

**Salazar , Adolfo.** *La música*. Ed. FCE. México, 1998.

*La música en la cultura griega*. Ed. Colegio de México. México, 1945.

**Schopenhauer, Arthur.** *El mundo como Voluntad y Representación*. Ed. FCE-Círculo de

lectores. Trad. Aramayo, R. Barcelona, 2003.

**Schopenhauer, Arthur.** *Sämnetliche Werke*. Die Deutsche Bibliothek. Stuttgart, 1986.

- Schopenhauer, Arthur.** *Parerga and Paralipomena*. Clarendon Press. Oxford, 1974.
- Schopenhauer, Arthur.** *Lecciones sobre metafísica de lo bello*. Estética y Crítica Trad. M. Pérez Cornejo. Valencia, 2004.
- Schopenhauer, Arthur.** *Voluntad en la naturaleza*. El buen lector. Trad. M. Unamuno. Buenos Aires, 1969.
- Schopenhauer, Arthur.** *Metafísica de las costumbres*. Ed. Trotta. Trad. R. Aramayo. Madrid, 2001.
- Schopenhauer, Arthur.** *Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*. Ed. Gredos. Trad. L. Palacios. Madrid, 1981.
- Schopenhauer, Arthur.** *Sobre la libertad de la voluntad*. Ed. Alianza. Trad. Eugenio Imaz. Madrid, 2000.
- Schopenhauer, Arthur.** *Sobre el fundamento de la moral*. En Schopenhauer, A. *Los dos problemas fundamentales de la ética*. Ed. Aguilar. Trad. V. Romano G. Buenos Aires, 1965.
- Schopenhauer, Arthur.** *Sämtliche Werke Fünf Bände*. Suhrkamp. Frankfurt, 1986.
- Searle, J.** *Libertad y neurobiología. Reflexiones sobre el libre albedrío y el poder político*. Paidós. Barcelona, 2005.
- Seguin, J-P.** *Diderot, le discours et les choses*. Librairie Klincksieck. Paris, 1978.
- Smith, S.** *Spinoza y el libro de la vida*. Biblioteca Nueva, 2007.
- Snow, James.** Schopenhauer's style. En *Internacional Philosophical Quarterly*. 1993, 33.
- Spinoza, B.** *Tratado teológico-político*. Folio. Barcelona, 2002.
- Spinoza, B.** *Tratado breve*. Alianza. Madrid, 1990.
- Spinoza, B.** *Las Cartas del Mal*. Folios. México, 1986.
- Spinoza, B. *Ética demostrada según el orden geométrico*. Terramar. La Plata, 2005.
- Storr, A.** *La música y la mente*. Paidós. Barcelona, 2012.

**Suances, Manuel.** *Arthur Schopenhauer. Religión y metafísica de la voluntad.* Ed. Herder. Barcelona, 1989.

## T

**Taminiaux, Jacques.** Art and truth in Schopenhauer and Nietzsche. En *Man and Word*, 1987, 20.

**Tatián, D.** *Spinoza, el don de la filosofía.* Colihue. Buenos Aires, 2012.

**Tatián, D.** *La cautela del salvaje: pasiones y política en Spinoza.* A. Hidalgo. Buenos Aires, 2001.

**Taylor, Ch.** *La libertad de los modernos.* Amorrortu. Buenos Aires, 2005.

**Thweatt, V.** *La Rochefoucault and the seventeen century concept of the self.*

**Trías, Eugenio.** *El canto de las sirenas. Argumentaciones musicales.* Galaxia Gutenberg. Barcelona, 2007.

**Trías, E.** *La aventura filosófica.* Mandadori. Madrid, 1988.

**Trías, E.** *Tratado de la Pasión.* Taurus. Barcelona, 2006.

## U

**Urdabina, Javier.** *Los antihegelianos: Kierkegaard y Schopenhauer.* Anthropos Editorial del Hombre. Barcelona, 1990.

## V

**Van Wymeersch, B.** *Descartes et l'évolution de l'esthétique musicale.* Ed. Mardaga. Bruselas, 1999.

**Viellard-Baron, J-L.** *Le Problème de l'âme et du Dualisme.* J. Vrin. Paris, 1991.

**Voltaire, F.** *Poème sur la Destruction de Lisbonne.* S/e. London, 1976.

**Voltaire, F.** *Cándido, o del optimismo.* Colofón. México, 2010.

## W

**Williams, B.** *Descartes: el proyecto de la investigación pura*. UNAM. México, 1995.

**Wilson, M.** *Descartes*. UNAM. México, 1990.

**Wood, A.** *Kant's Moral Religion*.

**Woolhouse, R.** *Descartes, Spinoza, Leibniz: The concept of substance in seventeenth century metaphysics*. Routledge. London, 1993.

**Y**

**Young, Julian.** *Schopenhauer*. Routledge. London, 2005.

## Indice

Introducción. 2

Capítulo I. Las Perspectivas del Yo. 13

Primera perspectiva. El Yo distante. 14

Descartes y el mundo entre fábulas 14

La fábula del sujeto. 14

La moral provisional o la fábula del individuo. 20

Kant. Razón pura y mundología. 28

El Yo-apercepción. 28

Práctica y Pragmática. 36

Segunda perspectiva: el Yo entre el vacío y el olvido. 53

Spinoza. Olvido y expresividad del Yo. 54

El Olvido del Yo. 54

Expresión e individualidad. 64

Schopenhauer. Entre el lleno y el vacío. 73

El vacío del Yo. 73

El lleno del yo. 79

Tercera perspectiva. El Yo inconsciente. 89

Leibniz y el claroscuro del yo. 89

Entre descubrir y dejar ser: la Ilustración 104

Escolio sobre el Yo. 119

Capítulo II. Libertad y Corporalidad. 123

Breve consideración sobre el sistema. 123

Sobre la libertad. 129

Schopenhauer y el pesimismo ante la libertad. 130

Descartes y la cuádruple forma de la libertad. 133.

Spinoza: Libertad como consciencia de *mis* deseos. 142

Leibniz. La mónada sobre la monadología. 145

Kant y la pasión pura. 149

Rousseau y el amor propio. 156

Breve re-evocación de Spinoza: el querer es *mío*. 162

Escolio sobre la libertad. 166

Sobre el mal. 169

Bayle y Voltaire. La ininteligibilidad del mundo. 169

Descartes: el simulacro del poder sobre el querer. 176

Mal y dolor, la pasión impura desde Leibniz. 185

Schopenhauer: el dolor y mal son sólo *míos*. 190

Spinoza y el silencio del mal. 200.

Kant y el mal radical. 203

Rousseau. Devenir malvado. 215

Escolio sobre el mal. 223

Sobre el cuerpo. 226.

Descartes y el cuerpo máquina. 227

Spinoza. Cuerpo de cuerpos. 239

Maldad y corporalidad en Schopenhauer. 247

Escolio sobre el cuerpo. 257

Capítulo 3. Música y Pasión. 262

Sobre el gusto.	262
La Ilustración y el <i>reflejo</i> del gusto.	262
El placer puro. EL gusto en Kant.	269
Escolio sobre el gusto.	276
Sobre el arte.	278
El teatro en el teatro. El arte en la Ilustración.	279
El individuo universal. La obra de arte en Schopenhauer.	285
Escolio sobre el arte.	293.
Sobre la música.	294.
Matemática emotiva. Descartes y Rameau.	295
La música y mi pasión. Rousseau, Diderot y Chabanon.	301
Intimidad y distancia. Schopenhauer y la música.	313
Escolio sobre la música.	318.
Capítulo IV. La pasión.	321
La pasión en la modernidad.	321
Placer y dolor.	324
Razón y sentimiento.	328
El yo sin Yo.	337
Una definición de la pasión.	340
La clasificación de las pasiones. Entre el existencialismo y la neurología.	344.
Bibliografía.	354
Índice.	368