



**Programa de Maestría y Doctorado en Filosofía
Facultad de Filosofía y Letras
Instituto de Investigaciones Filosóficas
Universidad Nacional Autónoma de México**

EXPERIENCIA Y SUBJETIVIDAD

(REFLEXIONES EN TORNO AL *PATHOS*)

Bily López González

**Tesis para optar por el grado de Doctor en Filosofía
Asesora: Dra. Greta Rivara Kamaji
México, Ciudad Universitaria, octubre de 2010.**



Universidad Nacional
Autónoma de México



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.

ÍNDICE

AGRADECIMIENTOS	1
INTRODUCCIÓN	2
CAPÍTULO I. EXPERIENCIA Y SUJETO	
	14
I. SUBSTANCIA Y SUJETO	15
II. SENSIBLE E INTELIGIBLE	36
III. VOLUNTAD Y RAZÓN.	51
IV. CONOCIMIENTO Y COMUNIDAD	78
CAPÍTULO II. TROPOS Y DIGRESIONES PATOLÓGICAS EN LA EXPERIENCIA	
	90
I. ACTIVIDAD, PASIVIDAD Y AFECCIÓN (EL SÍNTOMA KANTIANO)	95
II. LO SENSIBLE, EL SENTIMIENTO Y LA EXPERIENCIA	120
III. OSCILACIONES ENTRE LA RAZÓN, LA VOLUNTAD Y EL DESEO	137
PATHOS Y EXPERIENCIA (A MANERA DE CONCLUSIÓN)	165
BIBLIOGRAFÍA	176

AGRADECIMIENTOS

Ofrezco mi más profundo agradecimiento a todas aquellas personas que advertida o inadvertidamente han contribuido para que este trabajo haya sido posible. Directamente, agradezco a la Dra. Greta Rivara, a la Dra. Ana María Martínez de la Escalera, y al Dr. Crescenciano Grave, el tiempo y las lecturas cuidadosas que hicieron de este trabajo a lo largo de cuatro años; sin su paciente dirección, este trabajo no habría sido posible. Asimismo, agradezco a la Dra. Rebeca Maldonado y a la Dra. María Antonia González la revisión siempre esmerada de mi trabajo y el apoyo indefectible que me han brindado a lo largo de mi carrera.

Como siempre, quedo en deuda con la Dra. Josefina Mac Gregor, a quien, a pesar de los tiempos y los espacios que nos han robado nuestras actividades, llevo en lo más profundo de mi corazón. Gracias también a la Dra. Helena Chávez, con quien he compartido la formación y la vida filosóficas desde *pathos* desgarrados y hermanados. Gracias al Lic. Rafael Gómez Choreño por sus sugerencias, sus necesidades provocadoras, y su amistad despertadora de demonios.

Gracias a Silvia González por su confianza inquebrantable en todas las empresas inverosímiles que he emprendido, por su amor, su comprensión y su apoyo a prueba de cualquier cosa. Gracias a América y a Oscar, mis modelos a seguir, y a transgredir. A Brenda y Felipe, porque estamos hechos de la misma madera. Gracias a mis amigos, todos ellos, sin excepción.

Agradezco también la beca que me otorgó el CONACYT para realizar mis estudios doctorales.

Finalmente, gracias a Marlen Quezada, mi amada esfinge, por enfrentarme a su mirada desde el más delirante de los amores y enseñarme así a dejar de ser yo.

INTRODUCCIÓN

Todo pensamiento nace en la experiencia, y, por ello, todo pensamiento es una forma de hacerle frente a la existencia. Esta investigación ha nacido, sin duda alguna, de la experiencia, o, mejor dicho, de su problematización; no tiene pretensión mayor que la de ofrecer una lectura de un contexto determinado que ha minado, a nuestro parecer, la experiencia en Occidente; esta tesis nace en la sospecha de que los sentidos que ha generado la cultura Occidental han empobrecido la experiencia de nosotros mismos fincándose en una autocomprensión a todas luces inconveniente *para la vida*. Esto, por supuesto, no es nada nuevo. Desde finales del siglo XIX, la filosofía y la literatura lo anunciaron: comprender al ser humano como sujeto, y más aún, como eminente sujeto de conocimiento, cercena su experiencia vital y empobrece su existencia; aquí partimos de ese anuncio —promulgado desde literatos como Baudelaire o Blake, Ginsberg o Dostoyevski, y filósofos como Nietzsche o Benjamin, Zambrano o Foucault, entre muchos otros—, sin embargo, la lectura que hacemos de él, la manera de abordarlo, interpretarlo y desarrollarlo, tiene algunas peculiaridades que es preciso mencionar.

En primer lugar, el planteamiento del problema. Como dijimos, esta tesis ha nacido en la experiencia, en la vivencia cotidiana de un mundo preñado de sentido que parece no caminar como debería. Nace en el contacto entre personas, autoridades, instituciones, valores y significados entre los que discurre la existencia. Nace en el entramado de ilusiones, porvenires, anhelos, frustraciones, intereses, sentimientos y pasiones entre los que nos desenvolvemos, al parecer, no del todo satisfechos. El problema, sin embargo, no es la satisfacción o insatisfacción en la vida, sino la serie de aporías y sinsentidos que plantea la cultura en su propio desarrollo, la trampa que amenaza con la catatonia existencial. Al parecer, la vida cultural de Occidente se ha

desarrollado de tal forma que le impone a los ciudadanos del mundo una serie de metas, valores e ideales que preñan de sentido su existencia; valores como el bien y la justicia, ideales como la democracia y el progreso, y metas como la felicidad y el buen funcionamiento de las instituciones; sin embargo, al parecer también, esta serie de metas, valores e ideales, descansan sobre presupuestos que implican una buena cantidad de riesgos y contradicciones en su cumplimiento o puesta en marcha. Sobre esto también ya se han dicho muchas cosas y, por este motivo, no abundaremos en ello.¹ En lo que sí es necesario abundar es en el hecho de que, al parecer, cada vez con más vértigo se hace patente aquello en lo que se hacía hincapié desde los testimonios literarios y filosóficos de finales del siglo XIX y principios del XX: la cultura camina hacia su propia aniquilación.

En el contexto cotidiano más nítido estamos cercados por cierto tipo de neurosis compulsiva que parece obligarnos a entender nuestra existencia como un intento fallido; nos enfrentamos, por ejemplo, a la experiencia amorosa —en todos sus niveles— intentando encontrar plenitud, satisfacción y felicidad, y nos encontramos la mayoría de las veces con la frustración de no poder lograrlo porque no encontramos la manera de hacer frente a esa experiencia, con sus vaivenes, con sus desaires, con sus intensidades, de modo que la experiencia amorosa termina frecuentemente apabullada por sentimientos como la culpa, el rencor y el desprecio que, imperceptiblemente, emanaron de ella misma; en este mismo contexto cotidiano nos topamos, por ejemplo, con la desgarradora experiencia del reconocimiento que, por no asumirla desde sus más profundos presupuestos, en ocasiones termina en el más radical desconocimiento del otro, y de uno mismo; aquí también podemos situar a las ocupaciones que tenemos, al

¹ Vale la pena, sin embargo, mencionar que la obra de autores como Adorno, Agamben, Bataille, Benjamin, Deleuze, Derrida, Freud, Foucault, Heidegger, Horkheimer, Marx, Nietzsche y Zambrano, entre otros, es la que nos ha orientado en nuestra lectura de esta problemática, al mostrar, todos ellos, que la cultura y sus ideales no están necesariamente sincronizados ni en armonía.

frustrante hecho de tener que ganarse la vida, de tener que cumplir con una función, de plantearse una meta en la vida que cumpla con las exigencias de la cultura, al riesgo siempre inminente de ganarse la vida perdiéndose uno mismo, enajenándose; este tipo de problemáticas, que siempre plantean algún tipo de escisión entre lo que se quiere y lo que se debe, son las que en mayor medida han motivado la investigación que aquí presentamos. Sin embargo, este tipo de conflictos no son exclusivos de la vida o existencia personal de cada uno de nosotros, sino que también los podemos encontrar en distintos niveles de nuestra organización social, por ejemplo, en la relación que se plantea entre el individuo y las instituciones, en esa aparente despersonalización de los procedimientos estatales que, por medio de frustrantes y fantasmagóricos procesos organizacionales que intentan garantizar la eficiencia y el cumplimiento aséptico de las funciones de las instituciones, terminan sirviendo a los intereses de unos cuantos, socavando así los principios sobre los que descansan; los podemos encontrar en los valores que dan sentido a nuestras sociedades, como nuestras ideas de bien y progreso, que en la mayoría de las ocasiones descansan sobre presupuestos totalmente opuestos, como el perjuicio, el egoísmo y la barbarie; los podemos encontrar también en la política institucional, que, por medio de ideales, principios y leyes, termina por devastar desde sus más hondas raíces aquello que se supone debería cuidar: los ciudadanos.

La observación de estos pequeños y grandes acontecimientos del mundo contemporáneo —y no sólo contemporáneo— nos han llevado a tener la certeza de que, en efecto, la cultura Occidental se encuentra en el camino de la autodestrucción. Y no hablamos aquí de una destrucción masiva —aunque, por supuesto, ese horizonte está siempre latente—, no hablamos, siquiera, de una destrucción en sentido fatalista, sino de una destrucción que se desarrolla, se traduce e imprime, en la *devastación de la humana existencia* —y no sólo en la pobreza de la experiencia—, sitiada por sentidos

que, más que llevarla hacia el mal, o hacia el bien —como se prefiera—, la llevan a la negación de esos sentidos; la *devastación de la existencia*, tal y como la comprendemos aquí, significa que el ser humano está atrapado en una autocomprensión de su experiencia que, en su obstinada ceguera, sabotea su existencia.

En segundo lugar, una vez esbozado el campo problemático de nuestra investigación, es necesario mencionar la lectura que hacemos de este problema, pues si bien hemos hecho hincapié en que nuestra problemática ha nacido en la experiencia, es necesario recordar que ésta nunca es neutra, sino que se construye a partir de contextos específicos. En nuestro caso, el contexto es la filosofía, particularmente, la ontología. Los problemas atrás mencionados son susceptibles de tratamientos en el orden de lo ético, lo político, lo estético, lo epistemológico, lo psicológico, lo antropológico, etc. Sin embargo, hemos elegido la ontología debido a que el resto de las disciplinas, lo expresen o no, parten siempre de ciertos supuestos ontológicos para elaborar sus análisis, o bien postulan una ontología en la elaboración de sus propuestas; en este sentido, consideramos que es necesario establecer primero, antes de cualquier análisis en cualquiera de las disciplinas, una ontología que sustente dichos análisis o propuestas.

Para nadie es un secreto que, aún hoy, el mundo occidental está sustentado en los ideales emanados de la Ilustración y la Modernidad, en los que el ser humano es comprendido, eminentemente, como sujeto de conocimiento. En este sentido, la comprensión que el ser humano tiene de sí mismo a partir de la época moderna es una comprensión que descansa en la ontología sujeto-objeto, y todos los ideales que se establecen en la cultura tienen esta misma fundamentación. Ideales como libertad, progreso, autonomía, justicia, moderación, e igualdad, han sido postulados por una cultura que presupone que el sujeto humano tiene, en sí mismo, las facultades para poder producir o alcanzar dichas metas a través del correcto uso de su razón y la férrea

determinación de la voluntad. Es decir, que las aspiraciones, los valores y las metas sobre las cuales se ha construido la cultura, son aspiraciones que se han establecido sólo porque se cree que son susceptibles de realizarse por el ser humano. En este sentido, parece que un análisis pertinente que pretenda poner en cuestión dichos ideales culturales debe comenzar por analizar los presupuestos ontológicos sobre los que descansa la autocomprensión que posibilita dichos ideales.

Una de las culminaciones más acabadas y sofisticadas de los ideales ilustrados y modernos tiene lugar en la filosofía de Kant. Y decimos culminación porque, en efecto, la originalidad, la solidez y el rigor de la filosofía kantiana aparecieron en la escena filosófica de Occidente recogiendo una serie de problemáticas de las que las ciencias del espíritu no habían podido ofrecer, a decir del mismo Kant, más que soluciones dogmáticas o escépticas²; y a través de la resolución de dichas problemáticas, que operó por medio del establecimiento del origen, el fundamento, las formas y los alcances del conocimiento, la filosofía kantiana le ofreció a Occidente una nueva manera de afrontar algunos de sus problemas fundamentales, como aquellos relativos a la esencia, la libertad, Dios, el alma, la voluntad, el arte, el deber, y el conocimiento mismo; la filosofía kantiana es de tal índole, que sus presupuestos pueden incidir, y de hecho han incidido, en la mayor parte de las problemáticas filosóficas y culturales antiguas y contemporáneas. En este movimiento, la filosofía kantiana terminó construyendo una imagen del ser humano que terminaría por convertirse en el modelo de autocomprensión de la cultura occidental: un sujeto ontológicamente finito, libre, racional y autónomo, que, utilizando su razón desde sus propios límites no tiene otro destino más que la felicidad y el progreso.³

² Cf., Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, introducción.

³ En su carácter de *introducción*, estas líneas sólo tienen la finalidad de sentar planteamientos que serán tratados con mayor profundidad en el desarrollo del trabajo. Por este motivo no abundamos aquí en algunas afirmaciones que hacemos y que, de una u otra manera, podrían resultar polémicas.

Ahora bien, la ontología kantiana del conocimiento, es decir, del sujeto, descansa en su noción de *experiencia*, pues a partir del establecimiento de las *condiciones de posibilidad de la experiencia* a Kant le es posible determinar los límites y los campos de la *experiencia posible* (siempre desde la perspectiva del conocimiento —aunque sea como referente u oposición); con lo cual la experiencia se vio sometida a un proceso de *legalización*, en el que se demarcaron tanto sus condiciones de posibilidad como sus propias posibilidades —es decir, sus límites, sus fuentes y sus procedimientos—, tanto en el ámbito de lo teórico como en el de lo práctico; si el *Subjekt* quiere realizarse como tal, *debe* utilizar la razón dentro de sus propios límites para alcanzar la felicidad y el progreso. Por ello, nos parece que la subjetividad del sujeto humano⁴ en la filosofía kantiana depende de la caracterización que se hace en ella de la experiencia. En este sentido, *experiencia* y *subjetividad* se convierten en los conceptos a analizar para, a través de ellos, descubrir qué tipos de presupuestos y problemáticas se plantean en la existencia.

Por otra parte, que experiencia y subjetividad sean los conceptos desde los cuales nos acercaremos a la filosofía de Kant no significa que el análisis de dichos conceptos en tal filosofía sean el objetivo *per se* de la investigación. Inclusive, no se trata en este trabajo de hacer una lectura sobre los presupuestos y las implicaciones de la filosofía kantiana *en sí misma*, sino que el análisis que se llevará a cabo tiene también un horizonte específico de lectura e interpretación. Y para explicitar este horizonte, digamos, metodológico, creemos que es necesario enunciarlo al mismo tiempo que explicitamos nuestras hipótesis de trabajo.

En primer lugar, es necesario mencionar que la filosofía kantiana no será considerada por nosotros como un *dictum* o un *corpus theoricum* que contenga, o no, en

⁴ Sobre la distinción que hay entre sujeto y hombre en la filosofía kantiana nos detendremos en el primer capítulo de esta investigación.

sí misma la verdad sobre nosotros mismos, sino como un *signum* que expresa el estado de una cultura, como un *artificium* que muestra una manera de interpretarnos. En este sentido, importan más los *efectos*, es decir, los *sentidos* que se generan a partir de ella, así como los presupuestos sobre los que descansa, que las minucias teóricas en torno a ella. Dicho lo anterior, es necesario confesar que, en general, esa es la lectura que hacemos de la historia de la filosofía, es decir, que no vemos en la historia de la filosofía sino maneras de interpretarnos que no se miden en verdad o falsedad, sino que pueden ser ponderadas a través de los sentidos que generan y la eficacia de dichos sentidos para afrontar la existencia. Creemos que esta manera de leer la filosofía, situada desde la autocomprensión, nos permite ver en los distintos planteamientos teóricos realizados a lo largo de la historia de la filosofía, tanto otras formas de comprensión, como aquellos elementos que han ido desplazándose en las distintas autocomprensiones y que en un arduo trabajo conceptual posibilitaron la emergencia del sujeto moderno. Así, pues, creemos que es posible mostrar que la comprensión que el sujeto moderno tiene de sí mismo es una comprensión construida históricamente, es decir, que no es necesaria verdaderamente ni necesariamente verdadera. Por lo anterior, y dada la multiplicidad de filosofías, es evidente que no existe una única manera de autocomprendernos, sino que siempre han emergido formas distintas de comprender la existencia del ser humano que, más allá de querer evaluar su verdad o falsedad, su importancia, para nosotros, radica en los distintos sentidos que pueden generar en la cultura.

En segundo lugar, es indispensable mencionar que el rastreo histórico que llevamos a cabo en esta investigación está inspirado en el tratamiento de la historia que llevan a cabo Nietzsche y Foucault. Es decir, es un tratamiento de corte genealógico en el que, más que seguir las continuidades para mostrar el surgimiento de la subjetividad,

se intenta hacer énfasis en las discontinuidades y las rupturas del proceso de construcción de la subjetividad moderna para hacer énfasis, más que en lo que se ganó, en lo que se perdió en dicho proceso. En este sentido, el trabajo que aquí presentamos no es ni netamente nietzscheano, ni rigurosamente foucaultiano. Es más bien un trabajo histórico que, en su base, cuenta con la hipótesis de que la construcción de la subjetividad moderna es el resultado de un proceso histórico que no es necesario y que, más que obedecer a un *impulso de verdad*, obedece a un *impulso de autoapropiación* en el que la manera de comprender la experiencia determinó la manera de comprender la subjetividad —y viceversa— y, con ello, la existencia. Por ello, la selección de autores que hemos hecho para llevar a cabo este seguimiento —y corroborar así esta hipótesis— ha obedecido a aquellos autores que muestran en su pensamiento giros relevantes y decisivos en el planteamiento del pensamiento que nos piensa a nosotros mismos, pues es a partir de ellos que la modernidad, y nosotros con ella, se pensó a sí misma. Por ello, los autores que aquí analizamos, sobre todo en el primer capítulo, han sido seleccionados en la medida en que muestran ciertas determinaciones que, a nuestro parecer, han sido determinantes en la historia del pensamiento; y por ello también es que, en ocasiones, los análisis que llevamos a cabo los hacemos sólo desde esta perspectiva particular de la autocomprensión, y no atendiendo a todas sus complicaciones y minucias.⁵

En tercer lugar, vale la pena mencionar que nuestra lectura de esta tradición, si bien es lineal, es decir, cronológica, es ante todo un seguimiento conceptual, precisamente, de la subjetividad y la experiencia —y en este sentido, nuestro

⁵ Este procedimiento está inspirado en la manera en que Nietzsche procedió con figuras como Kant, Hegel, Sócrates, o el Cristianismo, que, a decir del propio Nietzsche en *Ecce homo*, eran tomadas como poderosas lentes de aumento para ver las disfuncionalidades de una época o de una manera de pensar. Con ello se entiende que no estamos haciendo una historia exhaustiva. Estamos conscientes de que, por momentos, se echarán de menos algunos autores o matices, sin embargo, lo hemos hecho así porque nuestro objetivo no es, estrictamente hablando, hacer una historia, sino mostrar algo a partir de ella.

tratamiento de la historia se parece más al hegeliano. Es decir, lo que buscamos en nuestros autores es, básicamente, cómo comprendieron y determinaron tanto la subjetividad como la experiencia, y cómo esta comprensión iluminó algunos de sus aspectos al mismo tiempo que oscureció otros tantos. A través de este trabajo de corte genealógico hemos podido ver que experiencia y subjetividad, en efecto, han estado relacionadas de diversas maneras, y que los efectos que han generado están estrechamente relacionados con la comprensión o interpretación que se ha tenido de la interioridad humana —que ha tendido a substancializarse en conceptos como *psyche*, *anima* y *Subjekt*—, de lo sensible y la sensibilidad —que han tendido a supeditarse al orden de lo inteligible—, y de lo voluntario —que cada vez con más precisión se ha ido supeditando a la determinación racional—; y, en este sentido, las determinaciones hechas en los órdenes anteriores han influido asimismo en el ámbito de lo común o lo político —orden en el que tienen sus manifestaciones más claras las determinaciones anteriores.

En cuarto lugar, es preciso anotar que la observación de estos rasgos en la conformación de la subjetividad moderna nos ha permitido suponer que este proceso ha obedecido a un *impulso de autoapropiación* del ser del ser humano que lo ha llevado, cada vez con más fuerza y mayor precisión, a pensarse a sí mismo como un ente que se puede poseer y construir a través de la limitación, la negación o el control de todas aquellas *afecciones* que en la experiencia acaecen, como lo sensible, el sentimiento, la pasión, la emoción, y, en general, todas aquellas experiencias extáticas que parecen no ofrecer seguridad o control sobre lo que uno mismo es. Así, suponemos, e intentamos mostrar, que la construcción de los distintos modelos de subjetividad concebidos en la historia de la filosofía occidental obedece, al menos en su mayoría, a un relegamiento sistemático de las afecciones (*pathos*) en la humana experiencia, lo cual se puede

observar de manera preclara en los planteamientos filosóficos, tanto en el ámbito de lo teórico, pero sobre todo en el de lo práctico, de Kant.⁶

En este sentido, suponemos, dado todo lo anterior, que es precisamente la exclusión del *pathos* de la *legalidad* de la humana experiencia lo que ha promovido la pobreza de la experiencia del sujeto moderno y, con ella, la *devastación de la existencia* misma. Por ello, y sentada la problemática líneas arriba, parece que es necesario construir nuevas formas de autocomprensión que hagan posibles nuevas formas de la subjetividad y la experiencia para afrontar la existencia, precisamente, desde ese *pathos* del que con tanto empeño la tradición ha intentado apartarse.

Por último, vale la pena enunciar cómo es que hemos intentado llevar a cabo esta re-interpretación. En la investigación que hemos realizado —particularmente en la reconstrucción histórica de la subjetividad que presentamos en el capítulo primero—, hemos observado que los desplazamientos, los ocultamientos y los énfasis a través de los cuales el ser humano se ha pensado a sí mismo, han tendido a apartar, limitar, negar, relegar, controlar, o cuando menos a poner en duda, algunas instancias de la humana experiencia que, en algún sentido, ponen en cuestión o dificultan la completa posesión de sí mismo; en este lugar se encuentra, como hemos mencionado, lo sensible, el sentimiento, la pasión, la emoción, los impulsos, y, en general, todas aquellas *afecciones* que proceden tanto del exterior como del interior de sí mismo. En este capítulo primero intentamos mostrar que, si bien la autocomprensión del ser humano intentó evitar, controlar o legalizar estas afecciones —que, genéricamente, hemos agrupado bajo el concepto de *pathos*—, terminó, en esta ardua tarea, siendo presa de un impulso no menos patológico: el *impulso de autoapropiación*, con lo cual no se purificó

⁶ Con lo anterior queremos decir que encontramos en la filosofía de Kant la culminación de un proceso histórico que muestra una manera determinada de autocomprendernos que tiende hacia la autoapropiación por medio del control de las afecciones. Por ello la filosofía de Kant será leída aquí en la medida en la que muestra estas determinaciones, y la lectura crítica que hacemos, más que a Kant, es a este modo de hacer filosofía.

de afecciones, sino que obedeció a una sola que, al ignorar o someter a las demás, finalizó en lo que hemos nombrado como la *devastación de la existencia*.

Ante el panorama aquí planteado, el intento de re-interpretación de nosotros mismos que llevamos a cabo en esta investigación —debemos confesarlo— carece de originalidad, pues no hace sino beber de otras fuentes que crecieron paralelas a esta tradición triunfante. En este sentido, nuestro intento —llevado a cabo en el capítulo segundo— se nutre de ontologías como las de Aristóteles, Spinoza, Hegel, Nietzsche, Freud, Bataille y Zambrano para re-examinar, cuestionar y re-plantear los presupuestos de un sujeto ontológicamente autofundado, y proponer así una conformación de la subjetividad a partir de la afectación patológica en la que indudablemente se halla inmersa. Lo anterior no significa, por supuesto, que estamos proponiendo que la tradición triunfante que aquí cuestionamos no tomó en cuenta los elementos patológicos de la experiencia y la subjetividad en su existencia, sino, por el contrario, proponemos que esta tradición miró minuciosamente, pero con demasiada cautela, dichos elementos, y que por esa excesiva cautela se tomó la precaución de comprenderlos como algo de lo que debemos resguardarnos (la filosofía de Kant, nuevamente, es ejemplar para mostrar lo anterior).

A través de los autores arriba mencionados, proponemos otra manera de comprender la existencia, revisando los tres órdenes localizados en el capítulo primero a través de los cuales emergió —conceptualmente y atendiendo a problemas filosóficos de primerísimo orden— la subjetividad moderna (la substancialización de la interioridad, la relación sensible-inteligible, así como la relación razón-voluntad), y proponiendo otra manera de comprenderlos asumiendo nuestra constitución patológica.

Así, esta tesis no es más que una tentativa, un intento por salir de la trampa que la subjetividad moderna nos ha tendido; si se quiere, es una súplica que muestra que

nuestra autocomprensión nos es inconveniente, y que muestra que los elementos patológicos o afeccionales de la humana existencia pueden ser considerados como partes fundamentales y ontológicamente constitutivas de la humana experiencia, para que, a través de ello, podamos abandonar nuestro lamentable estado de devastación, no para bien, tampoco para mal, sencillamente, para salir del atolladero.

CAPÍTULO I

EXPERIENCIA Y SUJETO

Experiencia y sujeto guardan profundas e intrincadas relaciones en las que se pone en juego la existencia y va de por medio nuestro ser. Que el ente que en cada caso somos nosotros mismos haya sido nombrado como hombre es una arbitrariedad, sin embargo, que este se defina a sí mismo como sujeto es uno de los artificios más sofisticados que han acaecido en la historia (y ciertamente, como veremos, no una mera arbitrariedad); para que haya sucedido esto han tenido que ocurrir lentos movimientos, pausados virajes y desplazamientos de significado que han incidido irremediablemente en nuestra autocomprensión; y, en esta lenta sucesión en la que se ha construido el sujeto, la experiencia nos ha sido expropiada, arrogada, siendo mutilada y reducida a las posibilidades mismas de eso que en el ámbito de lo formal se conoce como sujeto.

El presente capítulo aborda la relación que existe entre experiencia y sujeto desde cuatro perspectivas que, a nuestro modo de ver, fungen como hilos conductores, es decir, como elementos de *procedencia* (*Herkunft*) de la *emergencia* (*Entstehung*) del sujeto.⁷ Son cuatro vínculos que, en los ires y venires de su desarrollo histórico, han posibilitado la concepción de nosotros como sujetos. En primer lugar analizamos la substancialización de aquello que se ha experimentado como interioridad y que, en su desarrollo, convirtió al sujeto en el fundamento último de toda representación y volición; en segundo, la relación que, en el orden del conocimiento, existe entre lo sensible y lo inteligible, relación que ha privilegiado a lo segundo sobre lo primero, quitándole a lo sensible la capacidad de modificar la experiencia que, en el orden de lo

⁷ Retomamos *Herkunft* y *Entstehung* del discurso nietzscheano de *La genealogía de la moral*, en el que dichos conceptos sirven para matizar, precisar y problematizar el concepto del *origen* (*Ursprung*). En efecto, en esta investigación no buscamos el *origen* o fundamento último de la subjetividad, sino sus distintas *emergencias* a partir de determinados elementos de *procedencia*.

formal, le está permitida al sujeto; en tercero, la relación que existe entre razón y voluntad, en cuyo juego la razón ha sido construida de tal modo que puede y debe determinar a la voluntad; y, por último, analizamos las relaciones que se establecen, a partir de las determinaciones anteriores, en el ámbito de lo político o lo común.

I. SUBSTANCIA Y SUJETO

El advenimiento del sujeto moderno *emerge* haciendo frente a una leguleya pero fundamental pregunta: *¿qué es el hombre?*⁸ Pregunta confesada con demora, pero elaborada y trabajada con minucia y meticulosidad apabullantes a lo largo de toda la obra kantiana.⁹ La probidad sistémica y el impecable tratamiento conceptual con los que el filósofo de Königsberg respondió a esta pregunta dieron como resultado la fundamentación ontológico-ético-epistemológica del hombre que, a partir de ese momento, se concibió como sujeto, generando con ello una imagen de nosotros mismos cuyas problemáticas implicaciones han sido ampliamente discutidas, y cuyo rebasamiento ha ocupado a más de uno en filosofía. El hombre moderno se construyó a

⁸ Cf., Immanuel Kant, *Lógica*, III, p.92; y *Antropología en sentido pragmático*, prólogo (las fichas bibliográficas completas de las obras a las que se hace referencia aparecen al final de este trabajo).

⁹ Dicha pregunta aparece expresamente en la *Lógica*, publicada póstumamente, poco después de la muerte de Kant, con base en los apuntes de la asignatura del mismo nombre que impartió de 1756 a 1796, pero supervisada en parte todavía por el propio Kant; en este texto se advierte que la pregunta *¿qué es el hombre?* corresponde a la antropología. El texto de la *Antropología*, lo publicó Kant hasta 1798, poco antes de morir, pero sus contenidos fueron maquinados desde 1772 y hasta 1795, en un curso que impartió en Königsberg sobre la misma materia. La publicación de las tres *Críticas* se dio a lo largo de este periodo, la *Pura* en 1781, la *Práctica* en 1788, y la *del Juicio* en 1790. En la *Lógica*, Kant especifica que las tres preguntas a las que se intenta dar respuesta en su filosofía, a saber, *¿qué puedo saber?*, *¿qué debo hacer?*, y *¿qué me está permitido esperar?*, se supeditan a una última, que es, precisamente, *¿qué es el hombre?* Las primeras tres preguntas aparecen ya en la *Crítica de la razón pura* (A805, B833), sin embargo, la última sólo se deja ver hasta la *Lógica*. Una larga tradición filosófica, no sin razón, ha intentado separar al sujeto de aquello que propiamente puede ser nombrado como hombre: sujeto no es hombre. Dicha precisión conceptual puede ser útil dentro de ciertos márgenes interpretativos, sin embargo, al separar ambos conceptos se gana en precisión conceptual pero se pierde en la incidencia hermenéutica de aquello sobre lo que se está tratando, sobre todo cuando en la obra del propio Kant se borra constantemente esta distancia, y a pesar de que él mismo se empeña en hacer una distinción entre el *sujeto* y el *hombre*, y a pesar de que tanto en la *Crítica de la razón pura* como en la *Crítica de la razón práctica*, y sobre todo en esta última, se empeña en decir que está tratando sobre un sujeto universal y no sólo del hombre; curiosamente, todos los ejemplos que pone Kant giran en torno a este. Puede ser que el sujeto, en efecto, sea un sujeto abstracto, pero, casualmente, el hombre tiene la forma de ese sujeto abstracto y participa de sus cualidades —por lo menos en Kant—, de modo que en esta investigación seguiremos esta vía de interpretación.

sí mismo a partir de una específica interpretación y comprensión de sí en las que la razón instrumental y el procedimentalismo ignoradamente metafísico juegan un papel irrenunciable, determinando con ello el horadado campo de la humana experiencia. Bajo estos presupuestos, la experiencia del hombre occidental aprendió a ceñirse al estrecho margen que la razón le impuso, margen que intentaba generar, al menos en apariencia, hombres justos, medidos, impasibles, reflexivos y dueños de sí, capaces de sobreponerse a las afecciones, los apetitos y las incongruencias de las que el cuerpo con sus pasiones es portador; hombres ilustrados, cosmopolitas, liberados del instinto animal, miembros de un Estado que se construye a partir de las acciones responsables de los individuos. La experiencia, en este ideal de hombre, aprendió a caminar en los estrechos senderos de la científicidad y las leyes, es decir, de la legalidad racional que desprecia, niega y socava todo aquello que está más allá de sus límites. Nuestro campo de experiencia se vio con ello coartado, expropiado y supeditado a ciertos límites legales o formales de la misma.

La pregunta así formulada, *¿qué es el hombre?*, decíamos atrás, es leguleya, tramposa, es una pregunta que yerra, pues falsea la respuesta, ya que la determina bajo la insinuación del *quid* que la sostiene; no es una pregunta diáfana, abierta a la indeterminación y a la deliberación imaginativas, sino cerrada en su propia arbitrariedad y en su forma misma, pues presupone de antemano la *naturaleza* de ese *quid* por el que interroga.¹⁰ Kant, al hacer esta pregunta, estuvo influido hasta la médula por esa tradición de la que con tanto empeño intentó separarse. Al establecer las condiciones trascendentales de posibilidad de la subjetividad, Kant partió de una cierta noción de *interioridad* que es afectada por una *exterioridad*, para así terminar edificando una interioridad cuyas leyes determinan la forma de los fenómenos que la afectan, así como

¹⁰ La pregunta que hace Kant es *Was ist der Mensch?* El análisis de la estructura de esta pregunta lo retomaremos al final de este apartado.

los actos que le están permitidos con base en la razón. Esta interioridad substancial, que en Kant recibe el nombre de *Subjekt*, no es algo natural o espontáneo, ni mucho menos apodíctico, que necesariamente deba suponerse en el pensamiento sobre nosotros mismos. A lo largo de la historia del pensamiento occidental podemos encontrar que esta interioridad ha servido también como presupuesto para definir nuestro ser, pero, a diferencia del sujeto kantiano, esta interioridad ha tenido también diferentes presupuestos y, sobre todo, diferentes implicaciones —entre otras, que no siempre ha sido pensada como el fundamento último de nuestro ser. El sujeto kantiano vino a sustituir el lugar que ocupó la inmanencia del *ego* cartesiano —trascendentalizándolo—, que a su vez sustituyó en sus funciones a la trascendente *anima* medieval, que había servido como traductora de la plurisemántica *psyché* griega. El proceso, claro está, no es tan sencillo, por eso vale la pena adentrarnos un poco en cómo es que, históricamente, la interioridad humana se convirtió en un elemento fundamental y substancial de nuestro ser.

La palabra griega que, con el tiempo, se convirtió en el concepto central para pensar nuestro ser es, sin duda, la palabra ψυχή, sin embargo, ya en la historia y los usos de esta palabra podemos advertir una serie de desplazamientos que muestran que esto no siempre fue así, sino que a través de usos, prácticas y delimitaciones conceptuales se le fue orillando a constituirse como el fundamento de lo humano del hombre. En tiempos homéricos, *psyché* designaba la sombra o imagen difusa de los difuntos, que iba al Hades y desaparecía en él, y ni por asomo se veía en ella la substancia de la vida del hombre; para designar las funciones vitales de la voluntad y del intelecto que acaecen en un cuerpo vivo se utilizaba, preferentemente, θυμός, que estaba más relacionado con las funciones que se le han atribuido al alma en tiempos

posteriores.¹¹ Que las funciones sustantivas del hombre estaban dissociadas del alma se aprecia claramente en algunos fragmentos de la *Ilíada* y la *Odisea*, en los que aparecen ambos términos en expresión doble (ψυχῆς καὶ θυμόῦ).¹² En estos tiempos, se consideraba que, al morir, el alma huía al Hades, y es de suma importancia comprender que lo que moría, lo que se extinguía en primer lugar, era la vida, el θυμός, y en virtud de ello el alma se iba, a extinguirse también, al Hades; en otras palabras, el alma escapaba del cuerpo porque éste moría, y no se moría éste porque aquella escapara; la sombra¹³ o imagen incorpórea¹⁴ que se iba al Hades (Ἄϊδωό) también perecía en él. A través de los distintos cultos a los muertos, o, propiamente dicho, al alma de los muertos, que van, aproximadamente, del siglo XVII al VI a.c., se puede observar cómo el alma, poco a poco, se fue considerando como algo inmortal que conservaría íntegramente, después de la muerte, las cualidades de la persona en vida, y se puede observar también cómo se fue perdiendo esta distinción tan clara que había en Homero entre *psyché* y *thymós*.¹⁵ Si algo se debe rescatar de este periodo es sin duda el hecho de que la noción de alma se resignificó sobre todo a través de las prácticas funerarias y los rituales religiosos de los pueblos griegos; la función de los distintos mitos es sin duda destacable, sobre todo en el caso del mito del Dioniso-Zagreo que estuvo a la base del

¹¹ Otras palabras como νόος, νοεῖν, νόημα, βουλή, μένος, y μήτις, designaban también ciertas capacidades o actividades de la voluntad, la inteligencia y los sentidos, sin que tuvieran su fundamento, y ni siquiera estuvieran relacionadas con la ψυχή (Cf., Edwin Rohde, *Psique. La idea del alma y la inmortalidad en los griegos*, capítulo I).

¹² Cf., Homero, *Ilíada* XI, 334; y Homero, *Odisea* XXI, 154 y 171.

¹³ Homero, *Odisea*, XI, 207.

¹⁴ Homero, *Ilíada*, XXIII, 100.

¹⁵ Para un análisis detallado de la noción del alma en este periodo, véase Erwin Rohde, *Psique. La idea del alma y la inmortalidad en los griegos*; John Burnet, "Doctrina socrática del alma", en *Varia socrática*; Werner Jaeger, *La teología de los primeros filósofos griegos*, capítulo V; así como Theodor Gomperz, *Pensadores griegos. Una historia de la filosofía de la antigüedad*, tomo I, capítulo V. El estudio de Rohde sugiere, inclusive, que no había un solo concepto de alma que se pueda establecer por periodos, sino que distintas nociones, acepciones y creencias, convivieron durante un largo periodo sin que hubiera un dogma oficial al respecto.

orfismo¹⁶, y los rituales dionisiacos en general, en los que el alma comenzó a participar de la divinidad¹⁷.

Otro significado predominante de la *psyché* en tiempos homéricos es el de aliento vital o, simplemente, vida; la noción de aliento, soplo o, sencillamente, aire, es de suma relevancia, pues se relaciona estrechamente con el *πνεῦμα*, que en frecuentes ocasiones ha sido traducido como *spiritus*, que en su acepción original significó también soplo, aire, respiración o aliento. En un sentido originario —anterior a las referencias arriba mencionadas—, *psyché* y *pneuma* estaban relacionados, precisamente, con el aliento; la *psyché* con el último aliento que escapaba por la boca de un hombre, y el *pneuma* con los resoplidos que en vida acaecen; aunque en realidad la distinción no fuera tan cabal, pues *psyché* también llegó a significar valor o coraje, sentimientos que se asocian en distintas culturas con un “vigoroso aliento”; de este modo, la locución “resoplar fuerte” (*πνεῖν μέγα*) sobrevivió en el sentido de “estar orgulloso”, asociado con el guerrero que fuertemente respira ira, o con el aliento que Ares le infunde para ser εὐψυχος —animoso, valiente— o μεγάλωψυχος —de alma grande.¹⁸ De este sentido primario del alma como aire pudo haberse desprendido el uso que Anaxímenes hizo del *pneuma*, que lo identificaba como fuerza vital, no sólo del hombre, sino de la naturaleza toda, en el sentido del ἀρχαί y la φύσις; Anaxímenes llamó inmortal al alma

¹⁶ El mito de Dioniso-Zagreos, que tenía un lugar central en la doctrina religiosa de los órficos, cuenta que a Dioniso, hijo de Zeus y Perséfone, le fue otorgado el dominio del mundo, sin embargo, fue despedazado y devorado por los Titanes, a quienes Zeus fulminó con su rayo para castigarlos; de las cenizas de ellos surgió el género humano, que participa por este hecho del elemento divino de lo bueno (Dioniso) y de lo malo (los Titanes). Con base en este mito, la expiación y la purificación del alma eran los objetivos principales de las prácticas órficas. La interioridad y su cuidado se volvieron fundamentales en este sentido, aunque Gomperz enfatiza en que estas prácticas sólo realzan la homogeneidad de la vida natural entera (Cf., Theodor Gomperz, *op. cit.*, tomo I, capítulo V, pp. 174-180).

¹⁷ El éxtasis alcanzado en los rituales dionisiacos presupone la *hieromanía* —locura sagrada— en la que el alma se fundía con la divinidad. Al participar el alma de la naturaleza divina —que por definición es inmortal—, participaba de todas sus cualidades, entre ellas, precisamente, la inmortalidad. Y esto es de suma importancia, pues los rituales dionisiacos, como bien observaron Rohde y Nietzsche, se arraigaron fuertemente en la cultura Ática, constituyéndose como uno de los ejes principales de la cultura toda. Y si esto es así, se puede afirmar sin mucha polémica que la inmortalidad del alma —que a Platón le solventó múltiples y vitales problemas filosóficos— tiene un origen no sólo teórico o filosófico, sino, sobre todo, religioso.

¹⁸ Cf., John Burnet, *op. cit.*, p. 28.

sencillamente porque, para él, era algo esencialmente igual al elemento primigenio del aire.¹⁹ En este mismo sentido del *arché* y la *physis*, Anaxágoras puso al *voûs* como principio del movimiento; lo cual es notable porque, entre otras traducciones, este vocablo también fue traducido como *spiritus*; y aunque esta línea de uso y traducción estén claramente vinculados con la inteligencia y el pensamiento, no deja de llamar la atención su vínculo primigenio con la *psyché*.²⁰ Este desplazamiento semántico, de lo más arcaico a la filosofía naturalista de los jonios, es también significativo, pues muestra otra ruta mediante la cual el alma se fue substancializando, en este caso al considerarla filosóficamente como fundamento y parte íntegra de la naturaleza, en la cual, sin embargo y por lo mismo, perdía centralidad en tanto su concepción específica de *alma humana*.

El influjo religioso y el filosófico sobre el significado del alma, no obstante, caminaron estrechamente unidos, lo cual puede observarse de manera prístina en el orfismo-pitagorismo —encarnado por Pitágoras— que compartió el fundamento religioso de Orfeo, así como el interés científico de los jonios; en este movimiento, el alma, de origen divino, pero encarnada en la naturaleza, estaba sometida a la metempsicosis²¹, lo cual suponía su supervivencia inmortal, y por ello su cuidado ineluctable; pese a esto, el alma concebida en el orfismo-pitagorismo podía reencarnar en cualquier cosa, no era ella algo exclusivamente humano, sino que todo, en la naturaleza, eran almas.²² Es quizá con Heráclito con quien la *psyché* humana, pese a

¹⁹ “En toda existencia vive, fundida con ella, la fuerza vital, la fuerza que la mueve y que mueve a todo lo que, sin ella, sería necesariamente algo rígido e inmóvil; esta fuerza, allí donde más claramente se manifiesta en seres concretos, dotados de vida propia, es lo que los filósofos jonios llaman psique” (Erwin Rohde, *op. cit.*, p. 271).

²⁰ El *nous*, claro está, sobre todo en el uso aristotélico en la *Metafísica*, pero más aún en *Acerca del alma*, fue traducido como entendimiento o inteligencia, pues, en efecto, ese es el sentido que Aristóteles le da, sin embargo, este detalle será tratado posteriormente.

²¹ Una explicación que conjunta el elemento religioso con el elemento filosófico en la generación de la teoría de la transmigración de las almas la ofrece Gomperz en *op. cit.*, pp. 181-193.

²² Diógenes Laercio nos cuenta que, según Pitágoras, “el alma, haciendo un necesario giro, pasa de unos animales a otros” (Diógenes Laercio, *Vidas de los filósofos más ilustres*, VIII, 9).

formar parte del mismo λόγος del κόσμος entero, cobró un significado que se acerca más a lo que en adelante significaría esa *interioridad* humana, pues, a pesar del *logos* común, “siempre se muestran los hombres incapaces de comprenderlo”²³; esta distinción, que es a la vez comunión, entre la *psyché* y el *kosmos*, define con claridad una ontología del alma humana²⁴, que a su vez delinea problemas gnosológicos y epistemológicos²⁵, así como implicaciones éticas²⁶, sin descuidar su raigambre religiosa²⁷; Heráclito piensa la *psyché* en su determinación humana, que ineluctablemente forma parte de la totalidad del *kosmos*, y al hacerlo así delinea los vínculos que en distintos niveles se establecen entre ambos; con ello, el alma humana es algo idéntico, pero diferenciado, del orden universal, se supedita a él, pero también lo transgrede en su individualidad; podría decirse que es una inmanencia cuyo deber es conocer su vínculo con la trascendencia (el *logos* del *kosmos*) y actuar conforme a ello. Sin embargo, el paso definitivo en la construcción de la *psyché* como el fundamento de lo humano lo dio, indudablemente, Sócrates, y con él Platón.²⁸

El Sócrates platónico, o el Platón más socrático, como quiera que se vea, introduce en la cultura una nueva manera de concebir al alma, que si bien se nutre de la tradición, no deja de ser tan original como extravagante en su concepción más profunda.

²³ Heráclito, *Fragmentos*, B1 (la numeración corresponde a la selección de Diles-Kranz, citada en el libro de Rodolfo Mondolfo, *Heráclito. Textos y problemas de su interpretación*).

²⁴ Cf., *Ibid.*, B1, B8, B12, B30, B45, B52, B80, B91, B115, entre otros.

²⁵ Cf., *Ibid.*, B1, B40, B41, B51, B112, entre otros.

²⁶ Cf., *Ibid.*, B1, B13, B18, B73, B85, B101, B112 y B119, principalmente.

²⁷ Cf., *Ibid.*, B14, B52, B93 y B102.

²⁸ Vale la pena insistir en que en la filosofía presocrática la *psyché* estaba ligada más a los elementos del *arché* y la *physis* que a una interioridad psicológica como la entendemos ahora; es decir, era un concepto más cerca de lo *orgánico* que de lo *espiritual*. En este sentido, Demócrito es crucial, al proponer que entre un átomo y otro existen átomos-alma que les infunden movimiento; dichos átomos-alma son suministrados al cuerpo por medio de la respiración, de modo que, al cesar esta, cesa el suministro y cesa con ello la vida, difuminándose el alma en una multiplicidad de átomos-alma que han abandonado el cuerpo y son reintegrados a la naturaleza, borrando así una posible interpretación psicologizante —en el sentido contemporáneo del término— de la *psyché* (Cf., Erwin Rohde, *op. cit.*, pp. 293-296). En el paso de lo orgánico a lo espiritual, antes de Sócrates, y paralelo a las referencias arriba mencionadas, podemos encontrar también a Empédocles, con su vinculación del alma con lo divino, y su creencia en la transmigración del alma como algo que, aún después de la muerte, guarda identidad bajo diferentes formas (“Que ya Yo mismo doncella y doncel fui una vez, ave y arbusto, y en el Salado fui pez mudo”, nos dice Empédocles en el Proemio de su *Poema* —la traducción es de Juan David García Bacca, en el libro *Los presocráticos*).

Aunque, como hemos señalado, lo extravagante no es tan radical, pues el camino ya había sido trazado por muchas vías, es importante mencionar que a través de los diálogos platónicos se instituye una nueva y específica manera de identificar a la *psyché* con el *yo*. “Sócrates fue el primero en decir que nuestra conciencia normal es el verdadero yo, y que por lo mismo merece todo el cuidado”²⁹. Los planteamientos que aparecen en la *Apología de Sócrates* vinculan directamente el cuidado de la *ψυχή* con la búsqueda de la verdad y la justicia, que va implicada en el autoexamen. La sabiduría socrática, que él mismo llama *la sabiduría propia del hombre*³⁰, es decir, la docta ignorancia³¹, es, desde el punto que se le mire, sabiduría práctica, es decir, que en ella el bien y la verdad están inextricablemente unidos. Lo anterior significa, si damos al autoexamen constante la importancia que en realidad tiene, que el alma es la sede de la justicia y la verdad, en el sentido de que ella es la que ejecuta esa búsqueda. Y si el reconocimiento de la propia ignorancia es el fundamento de la búsqueda, y en esto consiste la sabiduría *propia* del hombre, tenemos entonces que en el alma se encuentra el verdadero sentido y fundamento de lo humano del hombre. Claro está que en Platón no existe una única versión en torno al alma, pues su pensamiento, movedido como lo conocemos, siempre se ocupó de los problemas desde más de una perspectiva, y ello lo obligó a presentar distintas versiones, planteamientos y salidas de la mayor parte de sus problemas. Con el alma no ocurre algo distinto, pues las variaciones en torno a su constitución no son pocas. Por ejemplo, de su inmortalidad tenemos cuando menos dos versiones principales; la primera aparece en la *Apología* (40a y ss.), texto en el que la inmortalidad del alma aparece sólo como una suposición, o como corolario, de lo que podría ocurrir a Sócrates después de cumplir su condena: o bien la muerte es como un

²⁹ John Burnet, *op. cit.*, p. 49. Burnet habla de “conciencia normal” para distinguir otro uso de la *psyché* que aparece en Eurípides (*Troyanas*, 1171); en este lugar parece significar “conciencia inconsciente”, al decir Taltibio a su hijo que quizá lo que vio cuando era niño su *ψυχήν* no lo recuerda.

³⁰ Platón, *Apología de Sócrates*, 20d-e.

³¹ Cf., *Ibid.*, 21d-e.

sueño con ausencia de sensaciones, o bien es una transformación, *un cambio de morada para el alma* —es notable que esta *suposición* aparezca en los diálogos tempranos, precisamente, como suposición, pues no es un presupuesto, ni una demostración sobre las que descansa algún otro principio, sino sólo una posible consecuencia—; la segunda está en *Fedón* (79b y ss.), texto en el que se deduce la inmortalidad del alma a través del razonamiento,³² y, aquí, ya la inmortalidad le sirve de presupuesto, entre otras cosas, al conocimiento; por lo demás, en textos como *Fedro* (249e y ss.) y *República* (X, 610b-611c), también se puede ver cómo el ser del ser humano fue puesto en el alma y su inmortalidad, en contraposición con el cuerpo, que es perecedero. Sumando a esto que el alma en los diálogos platónicos es el agente de la inteligencia, la virtud y la contemplación³³, tenemos suficientes elementos para afirmar que, pese a las posteriores variaciones que Platón construyó en torno al alma, en cuanto a su constitución bipartita o tripartita³⁴, o bien la necesidad de volver a postular su unidad racional para separarla de los afectos y los apetitos³⁵, lo fundamental en el pensamiento platónico respecto del alma se ha dicho ya: la *psyché*, en esta nueva y original acepción, es el verdadero ser del ser humano.

³² Gadamer ofrece dos argumentos interesantes para explicar la inmortalidad del alma en los textos platónicos, que si bien no es el tema central de esta investigación, vale la pena mencionarlos, pues dan cuenta de la creación *conceptual* de la substancialización de la interioridad. El primero se centra en decir que la inmortalidad del alma funge en los textos platónicos como supuesto rector de toda actividad ética, pues suponer su inmortalidad permite establecer parámetros para generar sentido (casi en el mismo sentido en que la libertad funciona en la ética kantiana, en la que no se demuestra que la libertad exista, sino que se debe suponer para que las acciones tengan sentido). El segundo, y más interesante, se centra en la inmortalidad del alma tal y como aparece en el *Fedón*, en donde, en un orden eidético, el concepto de alma aparece como principio omnipresente de vida, y como tal concepto se opone al concepto de muerte (θάνατον), de modo que si el alma es vida, por definición conceptual es ἀθάνατον (inmortal) (Cf., Platón, *Fedón*, 105b-106a; y Hans-Georg Gadamer, *El inicio de la filosofía occidental*, pp. 47-66). Este argumento daría cuenta de la raíz filosófica, específicamente platónica, de la inmortalidad del alma, en cuya formación va implícita la substancialización, pues al ser el alma inmortal se convierte en el sustento de la vida, no sólo en su sentido *orgánico*, sino también en su sentido *espiritual*.

³³ Esto lo revisaremos con mayor minucia en el apartado siguiente.

³⁴ Cf., Platón, *Fedro* 253e-256d, y *República* IV, 436a-445e.

³⁵ Cf. Platón, *República* X, 610b-611c, así como *Fedón* 78d-80e, en donde se dice del alma que es una sustancia simple e idéntica a sí misma.

Por otra parte, una vez esbozados los itinerarios del mundo griego en la construcción de la inmortalidad del alma, vale la pena mencionar que un buen lugar para constatar este desplazamiento de significados en torno al alma, que se fue constituyendo lentamente como la substancialidad de nuestra interioridad, quizá lo podamos encontrar en la sentencia delfica γνωθι σεαυτόν —*nosce te ipsum* o *conócete a ti mismo*— pues, precisamente, lo que se estaba pensando en esta construcción de la inmortalidad del alma era el ser de nosotros mismos, una cierta interioridad que se piensa a sí misma como *ipseidad*. Ese *sí mismo*, que para Heráclito es ἀνθρώπῳ cuyo δαίμων es su ἦθος, y cuya ψυχή clarivamente consideró insondable,³⁶ pero que Sócrates se empeñó en determinar en una particular acepción de *psyché* —concepto, como ya hemos visto, en demasía sofisticado, pues con Sócrates el alma comenzó a ser llenada con cualidades deliberativas y volitivas, que, mediante su inmortalidad e inalterabilidad substancial, le ayudó a Platón a solventar los vitales problemas que subyacen a su filosofía toda (el alma platónica es el agente del conocimiento, y a través de él se delinearán el resto de los problemas de la filosofía platónica)—, es el que ha ido configurando y modelando la humana autocomprensión. Conocerse a uno mismo presupone el descubrimiento de una cierta interioridad, una cierta *ipseidad* que permanece y que nos hace ser lo que somos —y es precisamente este factor el que traza el camino de la *psyché* pensada originariamente en su sentido *orgánico* de la *physis* y el *arché*, hacia su sentido *espiritual* o *psicológico* como agente del pensamiento y las voliciones. Ahora bien, *conocerse a uno mismo* tiene, en Grecia, al menos tres momentos y sentidos, que si bien no se oponen, sí son distintos, a saber, el sentido religioso de la sentencia delfica, el sentido ontológico con implicaciones éticas de Heráclito, y el sentido ético y epistemológico con implicaciones ontológicas que

³⁶ Cf., Heráclito, *Fragmentos*, B101, B45, y B119.

inaugura Sócrates. Estos tres momentos, que ni por asomo estamos asumiendo como algo semejante a una dialéctica interna del concepto, son de suma relevancia, pues ponen de manifiesto ese viaje a lo interno y las diferentes perspectivas desde las cuales la *interioridad* cobra sentido en la interpretación de lo humano. El viraje que acaece en el pensamiento socrático nos hace pensar que, en el conocimiento de sí mismo, el Sócrates platónico no descubrió, sino que construyó meticulosamente esa interioridad que desea, piensa, conoce y decide, y cuya concepción late en el fondo de todo planteamiento posterior sobre eso que nosotros mismos seamos.

Esta presunta interioridad *psychica* sufrió un giro importante en su traducción latina como *anima*, pues a pesar de que siguió considerándose como substancial y fundamentante, como el ser del ente llamado hombre, el arduo y conspicuo trabajo al que se vio sometida en las prácticas cristianas le trajo una nueva determinación que se volvería fundamental en el pensamiento sobre nosotros mismos: su transformación de *anima* a *yo*, la cual conservaría el sentido orgánico de agente vital, pero la acercaría más al sentido espiritual y psicológico que en épocas posteriores se volvió irrenunciable. En las prácticas cristianas —particularmente en el revelador acto de la confesión, del autoexamen generado por las prácticas religiosas, cuyas implicaciones ético-morales son inigualables, y que Agustín de Hipona trasladó magníficamente al ámbito filosófico—, se puede observar de qué modo, mediante los usos sintácticos y semánticos, así como filosóficos, el *anima* fue desplazada, en el uso, por el *ego*. ¿Quién soy yo?: soy mi alma, mi alma es yo, ese es mi verdadero ser. Pero vayamos más despacio. Para Agustín “mi bien es vivir unido a Dios, porque si no permanezco en él, tampoco permaneceré en mí”³⁷. Permanecer *en uno mismo* mediante la permanencia en Dios es precisamente el sentido que la *confessio* tiene en Agustín. Para él, como para

³⁷ Agustín de Hipona, *Las Confesiones*, VII, 11, 17.

Sócrates, pero esta vez en un sentido religioso de proporciones mayúsculas, el alma es la que puede conocer, conocerse y conocer a Dios, todo ello enclavado en un interior substancial en el que se debe buscar ese mismo conocimiento. El sentido primordialmente religioso —específicamente cristiano— que se establece en la *confessio* es lo que separa este autoexamen del sentido socrático, pues en este momento lo primero, y lo último, es Dios, y de él se desprende *todo* lo demás; en cambio, en el autoexamen socrático lo que se busca en uno mismo es el bien y la verdad por sí mismos.³⁸ Aunque por momentos Agustín habla del alma en tercera persona, como un doble o una parte de sí mismo, como un *interior hominis mei* (mi hombre interior) o un *animae meae* (mi alma)³⁹, en el libro X de *Las Confesiones* comete la audacia de llamarse a sí mismo *yo, yo-alma (ego, ego animus)*⁴⁰, para explicar cómo es que conoce. De modo que el alma no sólo es eso que infunde vida al cuerpo inerte⁴¹, sino que en ella radica también la facultad del conocimiento, la inteligencia o, por decirlo ampliamente, del pensamiento.⁴² Las confesiones, en sentido augustiniano, son la puesta en marcha,

³⁸ Desde una perspectiva más vital, María Zambrano establece una diferencia crucial entre el sentimiento trágico griego y el sentimiento cristiano que motivan el viaje a las profundidades del alma, que son diferentes que el socrático: “La tragedia griega hablaba de las pasiones y de los nudos más oscuros y espantosos con esa especie de indiferencia, con algo así como el lavarse las manos de Pilatos, gesto tan del mundo antiguo. La tragedia griega podía ser y era seguramente un lavatorio, una purificación, pero con ella se buscaba, como en algún género de confesión moderna (el surrealismo), la objetividad; se buscaba algo que la filosofía daba por supuesto, algo que esté en sí mismo, donde hallar sitio y apaciguamiento. En la confesión augustiniana se ha ido en busca de la verdad, de una verdad que incluye la objetividad y aun la sostiene, pero que está viva, porque es el Dios de la creación y de la Misericordia. Mas una vez que ha encontrado la verdad, vuelve hacia atrás para mostrar su <<corazón transparente>>. Porque al mismo tiempo que ha encontrado la verdad, se ha encontrado a sí mismo, y se muestra con alegría de haberse reconocido” (María Zambrano, *La agonía de Europa*, p. 54). Como se ve, el *pathos de la interioridad* que motiva la búsqueda, la introspección, es distinto en los tres casos, eso es claro, pero es claro también que sigue siendo un cierto *pathos de la interioridad*.

³⁹ Agustín de Hipona, *op. cit.*, X, 6, 8.

⁴⁰ *Ibid.*, X, 6, 9.

⁴¹ *Ibid.*, X, 6, 10. Para Agustín, como para Platón, el alma ya es lo que infunde vida al cuerpo, a diferencia de lo que ocurría en Homero con la distinción entre *psyché* y *thymós*.

⁴² Agustín lo precisa de la siguiente manera: “A veces se habla del alma [*anima*] de modo que se entiende junto con la mente [*mente*]. Por ejemplo, cuando decimos que el hombre consta de alma y cuerpo; otras veces, de modo que queda excluida la mente. Pero cuando se dice que está excluida la mente, se entiende el alma por esas operaciones que tenemos en común con las bestias. Porque las bestias carecen de razón [*ratione*], que es siempre propio de la mente” (Agustín de Hipona, *Ochenta y tres cuestiones diversas*, c7). Esta distinción entre *anima* y *mente* es relevante puesto que para Agustín la mente es lo que vivifica el alma, lo que la pone en el camino de la conversión hacia una vida de conocimiento y santidad, es decir, hacia su autoapropiación y su permanencia en Dios.

teoría y práctica, de la interioridad reflexiva. La interioridad, es decir, ese *ego* que no es sólo *ego*, esa *anima* que no es sólo *anima*, sino *ego animus* en unidad inextricable, es la que percibe el mundo desde el ya entonces privilegiado acto del *cogitare*.⁴³ Es decir, en la filosofía de Agustín encontramos un paso decisivo que sitúa al *ego animus* como el agente generador de una *nueva vida* —de una vida conversa que tiende hacia Dios—, como el elemento diferencial entre una vida animal y una vida que, mediante el *cogitare*, renace y se hace otra; asimismo, encontramos un desplazamiento sintáctico y semántico, y con ello conceptual, del *anima* hacia el *ego*, el cual examinaremos a continuación.

Este paso del *anima* al *ego* mediante el privilegiado acto del *cogitare* sufre una tensión importante en el pensamiento de Descartes, en el que las *cogitationes* intentan referirse siempre a un *ego* que las sustenta. En las *Meditaciones metafísicas*, escritas primero —en latín— que el *Discurso del método* —escrito en francés—, pese a que fueron publicadas después, se puede apreciar el arduo trabajo cartesiano para identificar *mente*, *anima* y *ego*.⁴⁴ A lo largo de las *Meditaciones*, las palabras más usuales para referir la interioridad humana pensante son *mente*, *mens*, *mentem*, *mentis* y *menti*, y cuando así lo hace, dichas palabras tienen el sentido que en efecto en latín tienen, el sentido del *intellectus*. Sin embargo, no es este el único significado que acaece en este texto. En la segunda meditación, cuyo subtítulo es *De natura mentis humanæ: quòd ipsa*

⁴³ Pensar las cosas es, para Agustín, la actividad interior de “recogerlas [de *cogo*, *cogere*] de una cierta dispersión, por lo que se designó como *cogitare*, *pensar*. Puesto que *cogo* [*coger*] es a *cogito* [*pensar*] como *ago* [*mover*] a *agito* [*agitar*] y como *facio* [*hacer*] a *factitio* [*hacer a menudo*]. Sin embargo, el ánimo (*animus*) de tal modo ha reivindicado para sí como propia esta palabra que, no lo que se recoge en cualquier otro lugar sino lo que se reúne (*colligitur*) en el alma, esto es, se coge o junta (*cogitur*) en ella, se dice propiamente *cogitatio* [cogitación, pensamiento]” (Agustín de Hipona, *Las confesiones*, X, 10, 18).

⁴⁴ La identificación entre *mente* y *anima*, o la asimilación de la primera a la segunda, era clara ya en Agustín, como mostramos en la nota 34; en su pensamiento, el *anima* humana, indefectiblemente, contenía las funciones intelectuales de la *mente*. En Descartes ocurre una cosa similar, pero no dejan de ser interesantes el trabajo y las precisiones cartesianas.

sit notior quàm corpus,⁴⁵ se pueden encontrar al menos tres sentidos distintos de las palabras atrás mencionadas; en primer lugar, se refiere a la *mente* como si fuera un doble o una parte de su alma, algo dentro de él que le permite pensar, como cuando dice *mens mea*⁴⁶, *mea mens*⁴⁷, o *mente mea*⁴⁸, y, por lo demás, este era el sentido y el uso más usual de estas palabras; en segundo, se refiere a la mente relacionándola directamente con las capacidades cognoscitivas, como la facultad de percibir o juzgar, como cuando pregunta *Quænam verò est hæc cera, quæ non nisi mente percipitur?*⁴⁹, o cuando habla de la *judicandi facultate, quæ in mente mea est*⁵⁰; y en tercero, pone en relación a esa *mente* con el *ego*. Una vez que se ha definido a sí mismo como *res cogitans*⁵¹ —y debemos recordar que el *pensamiento* es para Descartes algo que incluye actividades tan amplias y diversas como el dudar, afirmar, negar, amar, odiar, querer, imaginar y sentir⁵²—, y más allá de que el discurso entero de las *Meditaciones* esté escrito en primera persona del singular, Descartes dice textualmente *ego sim qui dubitem*⁵³, y por si no queda suficientemente claro este desplazamiento, que parece que es meramente gramatical⁵⁴, más adelante hace una pregunta en la que se aprecia con

⁴⁵ La traducción francesa hecha por Duc de Luynes traduce este subtítulo como *De la nature de l'esprit humain: et qu'il est plus aisé a connaître que le corps*. En esta traducción (de toda la obra), que en nuestra opinión es excesivamente interpretativa, todas las palabras utilizadas por Descartes que se relacionan con *mente* o *mentem* son traducidas como *esprit* o *âme*, según el traductor lo considere pertinente; llega inclusive a agregar el término *âme* junto al término *esprit* en lugares que el texto en latín sólo dice *mentem*. La traducción de García Morente está hecha a partir del francés, por lo que cae muy frecuentemente en los mismos excesos (Cf., René Descartes, *Meditationes de prima philosophia. Méditations Métaphysiques*, en especial en p. 16).

⁴⁶ *Ibid.*, p. 30.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 32.

⁴⁸ *Id.*

⁴⁹ “¿Cuál es ese pedazo de cera que sólo la *mente* percibe?” *Ibid.*, pp. 31-32 (las cursivas son nuestras).

⁵⁰ “La facultad de juzgar, que está en mi mente”. *Ibid.*, p. 32 (las cursivas son nuestras).

⁵¹ *Ibid.*, p. 29.

⁵² Cf., *Ibid.*, tercera meditación. Es notable que la facultad de pensar en Descartes comprenda a las ideas en el sentido de la representación, las voluntades y los juicios, pues da cuenta de que el pensamiento, tal y como lo define el filósofo francés, comprende la totalidad de la *actividad interior* del hombre.

⁵³ “Soy yo quien duda”. *Ibid.*, p. 29.

⁵⁴ Como bien detecta Nietzsche en el §479 de *La voluntad de poder*.

mayor claridad el intento cartesiano para identificar la *mente* con el *ego*; Descartes pregunta *Quid autem dicam de hac ipsâ mente, sive de me ipso?*⁵⁵.

Con las referencias anteriores, queda claro que la *mente* está referida siempre al *ego*, sin embargo, no se ha mostrado cómo se pasa de *mente* a *anima* y de esta al *ego*. El desplazamiento es casi imperceptible. El subtítulo de la segunda meditación, como ya mencioné arriba, es *De natura mentis humanæ: quòd ipsa sit notior quàm corpus*, que refiere inmediatamente a la mención de que la naturaleza de la mente es diferente de la de los cuerpos; por otra parte, el subtítulo de la sexta meditación dice *De rerum materialium existentia & reali mentis a corpori distinctione*, que al parecer va en el mismo sentido de distinguir entre la naturaleza mental y la corporal; sin embargo, el subtítulo general de las *Meditaciones* dice *In quibus dei existentia & animæ a corpore distinctio demonstratur*, que refiere a la misma distinción entre dos naturalezas, sin embargo, en este subtítulo no se utiliza la palabra *mentis*, sino *animæ*, lo cual ofrece una primera pauta para ver que estas palabras en el discurso cartesiano significan lo mismo. Quizá el lugar que en este texto permite ver con mayor claridad esta identidad o indistinción entre mente y alma se encuentra en la sinopsis que Descartes hace después del prefacio; en este lugar, en el que también utiliza preferentemente las palabras derivadas de *mente*, el filósofo francés, al hablar de la inmortalidad del alma, la refiere con dos expresiones distintas, a saber, *animæ immortalitatem* y *mentis immortalitas*⁵⁶; por mucho que *mente* o *mentis* estén referidas al entendimiento, no es verosímil pensar que Descartes, al tratar sobre la *mente humanâ* como facultad intelectual, estuviera pensando en su inmortalidad; es claro, a través de las referencias anteriores, que estaba pensando en la *mente* como un sinónimo de *animæ*.⁵⁷ Por lo demás, que esto es así se puede ver con claridad en el *Discurso del método*, escrito posteriormente y en francés, y

⁵⁵ “¿Qué diré de esa misma mente, o de mí mismo?” *Ibid.*, p. 33.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 15.

⁵⁷ En Agustín el *anima* contiene a la *mente*, en Descartes son exactamente lo mismo.

en cuyo original se puede ver que la tensión entre *mente* y *animæ* se borra, pues aquí se utiliza categóricamente la palabra *âme* para mentar la interioridad humana. La cuarta parte del *Discurso* se inicia haciendo referencia a las *Meditaciones*, pero en esta ocasión se puede leer con mayor claridad la traslación semántica del alma al yo; Descartes concluye, en relación a la distinción entre cuerpo y alma, lo siguiente: *en sorte que ce moi, c'est-à-dire l'âme, par laquelle je suis ce que je suis, est entièrement distincte du corps.*⁵⁸ Yo soy lo que soy, pues, gracias al alma, esa “substancia cuya esencia y naturaleza toda es pensar”⁵⁹.

Como se ve, pues, gracias a la carga semántica con que el Sócrates platónico llenó a la *psyché*, y gracias a la retroalimentación simbiótica entre lo griego y lo judío que tuvo lugar en el cristianismo, y particularmente en el pensamiento de Agustín, a Descartes le fue relativamente fácil decretar *cogito ergo sum*⁶⁰, pues en las *cogitationes* se configura el resto de las actividades anímicas, como los deseos, los impulsos y las decisiones. El *ego animus* agustiniano, sin embargo, es más *animus* que *ego*; en cambio, la *animæ* cartesiana es más *ego* que *animæ*.⁶¹ Sin embargo, como atrás decíamos, la procedencia gramatical del *ego* cartesiano, junto con la introducción de Dios en la argumentación para fundamentar la verdad del conocimiento, provoca que su substancialización sea una mera pretensión, pues la inmanencia de la conciencia del *ego*, que deviene trascendencia por medio de la presencia de Dios, no hace sino fundamentar el mero acto del pensar en tanto tal que, en efecto, refiere al yo, pero que lo difumina en la substancia divina. Pese a los esfuerzos cartesianos, el yo, estrictamente

⁵⁸ “de suerte que este yo, es decir, el alma, por la cual yo soy lo que soy, es enteramente distinta del cuerpo”. *Discours de la Méthode*, quatrième partie.

⁵⁹ “*substance dont toute l'essence ou la nature n'est que de penser*”. *Id.*

⁶⁰ Esta formulación aparece como tal en los *Principios de la filosofía*.

⁶¹ Esta observación es relevante, pues, a pesar de que en Agustín se puede observar un paso de la *anima* al *ego*, y se podría pensar que en Descartes se concluye este proceso, lo que en realidad ocurre es una *inversión*, pues la *confessio* agustiniana tiende, finalmente, hacia la disolución del *ego* en Dios, mientras que eso no ocurre en Descartes, para quien Dios es sustento metafísico y posibilitador de conocimiento, pero no algo en lo que el *ego* debe encontrarse a sí mismo.

hablando, no ha podido convertirse en sujeto, pues la substancia divina todavía se encuentra presente para posibilitar al *ego* mismo. En este sentido, la auténtica substancialización de la interioridad acaece en el pensamiento kantiano posibilitada por la finitud del sujeto y la unidad sintética de la apercepción.

Para Kant, tal y como lo expresa en la dialéctica trascendental, el juicio *Ich denke (ego cogito)* acompaña, en efecto, a todas nuestras representaciones, sin embargo, ello no significa que de ahí podamos deducir la existencia continua, inmortal, o substancial de ese *Ich*, no significa, siquiera, que podamos deducir a partir de ella ningún conocimiento acerca de ese *Ich* que piensa. Kant, en la *Crítica de la razón pura*, establece las condiciones de posibilidad del conocimiento, es decir, examina las condiciones *a priori* que todo sujeto (*Subjekt*) debe poseer en cuanto sujeto para conocer un objeto, y tal es lo que llama *trascendental*⁶²; y en este sentido el *Ich* del pensamiento kantiano no se identifica con el *Subjekt* sino, a lo mucho, con una parte de él. La crítica kantiana se encarga de echar por la borda tanto la inmanencia como la trascendencia para fundamentar el conocimiento, y en su lugar establece, precisamente, la trascendentalidad, que no es sino el establecimiento de las condiciones *a priori* de posibilidad del conocimiento. El *Ich denke*, en efecto, acompaña toda representación en sentido trascendental, pero no en el sentido cartesiano. El yo considerado como alma⁶³, y ésta a la vez considerada como substancial, es para Kant un paralogismo que no es capaz de ofrecernos conocimiento alguno, sin embargo, en sentido trascendental, podemos “admitir la proposición <<El alma es substancia>> [*Die Seele ist Substanz*] si nos resignamos a que tal concepto no nos hace avanzar lo más mínimo ni puede ofrecernos ninguna de las consecuencias habituales de la doctrina sofística del alma”⁶⁴.

⁶² Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, A12.

⁶³ “Yo, en cuanto pensante, soy un objeto del sentido interno y recibo el nombre de alma” (*Ibid.*, A342).

⁶⁴ *Ibid.*, A351. A esto se puede agregar lo que dice en el §46 de los *Prolegómenos*: “el yo no es concepto alguno, sino solamente la designación del objeto del sentido interno”.

La inmortalidad, simplicidad, inalterabilidad, e inclusive la existencia del alma, son para Kant indemostrables en términos del conocimiento, de acuerdo a la analítica trascendental, pues no existe intuición a la cual se puedan referir estas ideas, sin embargo, la idea del yo, así como la idea del alma, deben suponerse, la primera como unidad sintética de la apercepción, y la segunda como parámetro regulativo o principio regulador de la razón.⁶⁵ La idea tradicional de alma, junto con sus características tradicionales, no puede ser aceptada por Kant, puesto que va más allá de lo que es posible como conocimiento. Sin embargo el alma, identificada con el yo pensante, es una parte constitutiva del sujeto, pues en ese *Ich denke* se da un nuevo desplazamiento del significado de la interioridad hacia la conciencia (*Bewußtsein*) o la autoconciencia (*Selbstbewußtsein*), ya que es en la unidad trascendental de la autoconciencia (*die transzendente Einheit des Selbstbewußtseins*) en la que se lleva a cabo la síntesis de las representaciones del *Subjekt*⁶⁶. La permanencia del alma, delimitada a la idea trascendental del *Ich denke*, puede sólo demostrarse en tanto dure la vida del hombre.⁶⁷ De este modo, la idea tradicional del alma es subsumida y delimitada por el planteamiento kantiano que tiene un nuevo nombre para la interioridad: *Subjekt*. Es cierto que el sujeto trascendental, estrictamente hablando, no debe confundirse con el sujeto empírico, pero también es cierto que, de una u otra manera, la unidad sintética de la apercepción, que en su sentido trascendental es la que posibilita eso que llamamos conocimiento, es algo propio del ente llamado hombre.⁶⁸

Ahora bien, a través del recorrido histórico que hemos llevado a cabo, podemos observar que la hermandad semántica entre los conceptos que hemos presentado —de la

⁶⁵ Cf., *Prolegómenos a toda metafísica del porvenir* §46, 47, 48 y 56; *Crítica de la razón pura*, B132-136, B399-A351, y A508-515.

⁶⁶ Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, B132-135.

⁶⁷ Cf., Immanuel Kant, *Prolegómenos a toda metafísica del porvenir*, §48.

⁶⁸ La redacción misma de la *Crítica de la razón pura*, escrita en primera persona del singular y del plural, remite constantemente a que cuando Kant dice *sujeto* se está refiriendo a nosotros mismos.

ψυχή al *Subjekt*— no hace sino manifestar una cierta histórica *inclinación* a pensarnos a nosotros mismos desde una interioridad que ha buscado permanecer y subyacer a la experiencia del ser humano en el mundo, no hace sino pensarnos a nosotros mismos desde un *quid* determinado y determinante de la humana experiencia. Sin embargo, también hemos mostrado que esto no siempre ha sido así, ni en el mismo sentido; por el contrario, ha sido una construcción de la interioridad que se ha nutrido lentamente de las determinaciones anteriores para construirse a sí misma y darse un sentido que, con el tiempo, terminaría constituyéndola como aquello que fundamenta la experiencia misma. En este sentido, nos permitimos suponer que el advenimiento del sujeto moderno tiene como condición de posibilidad un cierto *impulso o tendencia de permanencia y substancialización de la interioridad* que, pensado filosóficamente, emergió en el momento en que la *psyché* subsumió al *thymos* y comenzó a enarbolarse como lo verdaderamente humano del ser humano, es decir, como aquello en donde radican sus funciones sustantivas; de ahí en adelante, este impulso no hizo sino sofisticarse, delimitarse y fundamentarse para emerger como lo que ahora se conoce como *Subjekt*.

Como se ve, la construcción histórica y conceptual del sujeto no es una cosa fortuita o arbitraria, sino que obedece, entre otras, a las distintas condiciones que aquí hemos presentado. Hay sin embargo una última condición que vale la pena analizar en la substancialización de nuestra interioridad, y que permea el análisis aquí presentado. Cuando Kant, en la *Lógica*, se pregunta *Was ist der Mensch?*, la estructura de su pregunta es similar a la pregunta que en latín se hace Descartes, a saber, *Sed quid est homo?*⁶⁹ Este modo de preguntar, en el que *was* y *quid* tienen un significado equivalente, es un modo de preguntar que se puede rastrear desde un *Diálogo* platónico temprano que trata sobre la virtud; en este diálogo, Sócrates establece una diferencia

⁶⁹ René Descartes, *Meditationes de prima philosophia. Méditations Métaphysiques*, p. 26.

crucial entre *lo que es* (τί ἐστίν) algo y *cómo es* (ποιὸν ἐστίν) ese algo⁷⁰; con esta distinción, Sócrates intenta preguntar por la *naturaleza* (οὐσία)⁷¹ de ese algo, y no sólo por sus cualidades secundarias, por decirlo de alguna manera; sin embargo, esta *naturaleza* es también mentada en este diálogo como *forma* (εἶδος)⁷²; *lo que es*, pues, se define en este *Diálogo* como *eidos* o *ousía*. No interesa en este lugar analizar los distintos matices que en el pensamiento platónico tienen estos dos conceptos, sin embargo sí es relevante mencionar que esta distinción entre *lo que es* algo y *cómo es* ese algo vuelve a aparecer en Aristóteles por medio de la distinción entre *substancia* y *accidente*.⁷³ La utilización que el Estagirita hace de la *ousía* en su pregunta por “lo que es en tanto que algo es” (ὄν ἢ ὄν)⁷⁴ es relevante en este momento porque, precisamente, mediante ella se busca *lo que es*, y entre otras traducciones, la *ousía* aristotélica se tradujo como *essentia* o *substantia*, pero también recibió la de *quiddidad*; sin embargo, los usos de estos términos latinos también se llegaron a desprender del uso aristotélico de la ὑπόστασις, de la expresión τὸ τί ἦν εἶναι, y bien pudieron asimismo derivarse del ὑποκείμενον⁷⁵, que es de donde se ha derivado mayormente la traducción de *subiectum*, cuyo uso en un inicio no estaba especialmente relacionado con el hombre, ni mucho menos con el *yo*, sino con aquello que sub-yace en cada cosa en tanto tal, como ya observó Heidegger;⁷⁶ de modo que el *Subjekt* kantiano, derivado del *subiectum* latino, conserva todavía resabios de lo que intentaba pensarse mediante la *ousía* y el

⁷⁰ Platón, *Menón*, 71b.

⁷¹ *Ibid.*, 72b.

⁷² *Ibid.*, 72c.

⁷³ Cf., Aristóteles, *Metafísica*, libros Γ y E.

⁷⁴ *Ibid.*, Γ, 1003a20.

⁷⁵ Cf., *Ibid.*, 988a35. Un amplio estudio sobre las dificultades y los sentidos de estos términos en la obra aristotélica se encuentra en el libro de Teresa Oñate, *Para leer la Metafísica de Aristóteles en el siglo XXI. Análisis crítico hermenéutico de los 14 logoi de Filosofía primera*.

⁷⁶ De hecho, οὐσία tampoco fue siempre una palabra filosófica relacionada con el ser, sino que en un inicio significó, llanamente, *propiedad*, y tenía que ver con los bienes que se poseían, en sentido casi mercantil; de este sentido de la posesión, de lo que uno posee, su significado se fue desplazando a las características que cada cosa posee; y sólo después significó eso que cada cosa posee en tanto tal cosa (Cf., José Ferrater Mora, *Diccionario de filosofía*; y Martin Heidegger, “La época de la imagen del mundo”, en *Caminos de bosque*).

hypokéimenon aristotélico-platónicos, que intentaban mentar *lo que es*, en tanto que algo es, en sí mismo, como fundamento. La especificidad del *Subjekt* kantiano radica en que este es referido al hombre como primer y auténtico *subiectum*, de modo que el hombre es el sujeto sobre el que se fundamenta todo lo ente en lo tocante a su modo de ser y su verdad, el sujeto que, desde su constitución *a priori*, determina toda experiencia posible.⁷⁷

Así, al buscar *qué* es el hombre, entonces, se busca el *quid* —esa confusa y metafísica *quiddidad*—, de modo que la pregunta de Kant presupone de antemano que lo que encontrará será, precisamente, algo esencial, y el modo de la substancia que construye Kant es el modo del *subiectum*. Por esta razón decíamos atrás que la pregunta de Kant es leguleya —y no lo decíamos en tono peyorativo—, pues parte de un horizonte que se cree es fundamental y neutro, pero que, bien visto, es un horizonte que emana de una tradición que lo llena de sentido y lo determina, determinando con ello el sentido mismo de la respuesta. En efecto, el hombre moderno es, ante todo, *subiectum*, y no sólo eso sino que, además de sujeto, es *rationale*, y de su *ratio* se desprende la particular comprensión que de sí mismo tiene. En la Modernidad, la *ratio* del ser humano es la que le otorga el fundamento irrenunciable de su ser, y esa *ratio* es considerada de una manera extremadamente específica y diferenciada.⁷⁸

Sin embargo, después de Hegel sabemos que el hombre no es un *qué* en sentido tradicional, que su ser no se desprende del τὸ τί ἦν εἶναι, de una *quidditas*, sino que su ser se construye históricamente en un proceso en el que la experiencia juega un papel fundamental —a pesar de que la noción de substancia-sujeto pueda interpretarse en sentido tradicional, y a pesar de que la razón juegue un papel irrenunciable en la conformación de la substancia-sujeto hegeliana—; en el planteamiento hegeliano la

⁷⁷ Cf., Martin Heidegger, “La época de la imagen del mundo”, en *Caminos de bosque*, pp. 72-74.

⁷⁸ Sobre la razón y su relación con el sujeto y la experiencia trataremos en el apartado siguiente.

experiencia hace al hombre y éste la hace a ella, se autoconforman; las formaciones de la conciencia dan cuenta de la substancial insubstancialidad del ser del ser humano, de su historicidad y contingencia, a pesar del temor que nos pueden imponer la objetividad y la teleología del espíritu. Y después de Hegel, sabemos con Nietzsche que es ilusorio, pernicioso e inconveniente, *para la vida*, buscar un *subiectum* detrás de esta construcción histórica —y esto es algo que, por lo demás, Hume ya había destacado—; advertimos también, con Nietzsche, el peligro inminente de la teleología y la razón formadora y rectora.⁷⁹

Ahora bien, en este apartado hemos localizado *un impulso de permanencia y substancialización de la interioridad* como condición de la *procedencia* de la *emergencia* del sujeto moderno, sin embargo, debemos agregar que esta ilusoria y obstinada substancialidad de nuestro ser no ha avanzado sola en la historia, sino que ha caminado aparejada de otras nociones cuya *procedencia* también puede rastrearse en las distintas concepciones filosóficamente construidas que enmarcan la emergencia del sujeto moderno y que, de una u otra manera, determinan también nuestro campo de experiencia. Todas juntas, hermanas, han avanzado empeñosamente hasta llegar a la moderna subjetividad del sujeto. A continuación examinaremos la relación entre lo sensible y lo inteligible que se ha dado en el orden del conocimiento, para ver así la influencia que ha tenido esta relación en el ámbito de la experiencia.

II. SENSIBLE E INTELIGIBLE

Conocimiento y experiencia son conceptos que en la historia han avanzado ceñidos y azuzados, conflictuados. Aunque uno presuponga al otro, las relaciones que entre ellos se han dado no han sido siempre cordiales, pues ambos reclaman primacía. La

⁷⁹ De Aristóteles, Hegel y Nietzsche, nos ocuparemos en el siguiente capítulo con mayor detenimiento.

experiencia —como ἐμπειρία—, esa vivencia que confía en la evidencia de nuestros sentidos para conseguir saber, reclama para sí la fuente del conocimiento; mientras que éste, más perspicaz, ha encontrado la manera de problematizarse y sofisticarse a tal grado que, en su fundamento último, ha relegado a la experiencia (sensible) al rincón más apartado de su constitución. Quizá la pista primera que nos ofrece la tradición para rastrear las relaciones entre conocimiento y experiencia sean las palabras griegas que se utilizaron para mentar la *sabiduría*, pues a través de sus usos y desarrollo podemos ver la tensión que ha existido entre experiencia (sensible) y conocimiento, y podemos ver cómo éste se fue transformando lentamente en algo que alejó a la experiencia (sensible) de sí mismo para construirse como algo que tiene en lo inteligible, alejado de lo sensible, su fundamento último; es decir, que a través de los distintos significados de *sabiduría* se puede observar el nacimiento y la formación de lo que se entiende como conocimiento en los márgenes del *Subjekt*. Para observar este tránsito, en el que el conocimiento parte de lo sensible y lentamente se mueve hacia lo inteligible, para, al final, encontrarlo como fundamento, es necesario remontar nuestros pasos, nuevamente, a los griegos, para así observar, ahora desde esta perspectiva, el panorama que sobrevolamos en el apartado anterior.

En la *Iliada*, Homero utiliza el vocablo σοφίης para designar al carpintero que *sabe* llevar a cabo su tarea de carpintería.⁸⁰ En este mismo lugar, el carpintero es τέχτονος⁸¹, es decir, alguien hábil en el arte de la construcción. El resto de los adjetivos que, en su forma genitiva, aparecen en este fragmento de la *Iliada*⁸² designan un *saber hacer*, es decir, un saber que está relacionado con su práctica en unión inextricable. El vínculo que se establece entre σοφία y τέχνη es relevante puesto que ofrece una idea bastante clara de lo que *sabiduría* pudo haber significado en épocas arcaicas: una

⁸⁰ Homero, *Iliada*, XV, 412.

⁸¹ *Ibid.*, 411.

⁸² *Cf.*, *Ibid.*, 410-414.

habilidad procedimental mediante la cual se hace algo; una habilidad, sin embargo, que para ser considerada como tal implica el conocimiento y el seguimiento de ciertas reglas. En este primer momento el conocimiento es sin duda algo práctico, en el que ni por asomo existe una diferencia entre lo sensible y lo inteligible, o bien entre la práctica y la teoría, por el contrario, el saber es ante todo una habilidad.

Un uso más, digámoslo así, *espiritual* de la sabiduría se puede encontrar en la *Odisea*, en donde la sabia habilidad es referida a menudo ya no sólo a las técnicas o artes particulares, de corte manual, sino que es referida a cuestiones más propias del *espíritu*. En este sentido, el epíteto más frecuente para resaltar la astucia de Odiseo es, precisamente, el de *muy astuto o rico en ingenios* (πολύμητις)⁸³; sin embargo, este ingenio está asociado tanto a las habilidades mecánicas, y así lo sugiere el epíteto de *el rico en recursos o mañero* (πολυμήχαν')⁸⁴, como a las habilidades espirituales, tal y como lo sugiere el epíteto de *el muy prudente* o, también, *el muy astuto* (πολύφρονος)⁸⁵. Que la φρόνησις múltiple o exacerbada sea una característica de Odiseo es notable, puesto que esta es una palabra que, en esta época homérica —y todavía en épocas posteriores—, significa también sabiduría, que si bien es un saber similar al que aparece en *Ilíada*, se ve ampliado o complementado por las cualidades del héroe cuya protectora es, precisamente, Atenea, quien afirma compartir las mismas astucias que él.⁸⁶ La sabiduría, como se ve, comienza a referirse a otro tipo de conocimiento que va más allá de la llana técnica, sin separarse por completo de ella pero, en todo caso, no deja de ser una habilidad. Así se aprecia también en Heródoto, quien utiliza σοφίην para decir que Fanes era de mente lúcida y valeroso en la guerra.⁸⁷ Hesíodo, asimismo, llama sabios o prudentes (ἐχέφρονες) a los reyes que hablan de modo certero, hacen justicia con rectas

⁸³ Homero, *Odisea*, XIII, 416.

⁸⁴ *Ibid.*, XIII, 375.

⁸⁵ *Ibid.*, I, 82.

⁸⁶ *Ibid.*, XIII, 290-310. Otro epíteto de Odiseo es, precisamente el de *divino* (θείοιο) (*Ibid.*, XV, 63).

⁸⁷ Heródoto, *Historia*, III, 4.

sentencias, y reparan los agravios mediante exhortaciones de suaves palabras.⁸⁸ De igual modo, en *Los trabajos y los días*, obra dedicada a su hermano Perses para explicar y exaltar la virtud o excelencia (ἀρετή)⁸⁹ de los hombres, Hesíodo contrapone todos los valores relacionados con la excelencia a aquellos relacionados con la maldad, el perjuicio o la bajeza, entre los cuales figura, por supuesto, la insensatez (ἄφραδίας)⁹⁰, es decir, la falta de *phrónesis*.

Estos extractos, sin embargo, no dicen mucho del estatuto ontológico o epistémico de la sabiduría, pues hasta este momento sólo se puede observar que ella consiste siempre en un saber que, en sus distintos ámbitos y especificidades, es inseparable de su *praxis*.⁹¹ Un giro interesante para caracterizar a la sabiduría humana se puede encontrar en Esquilo, quien por medio de una pequeña pero significativa frase (πάθει μάθος)⁹² establece la procedencia del saber. Esquilo sugiere que la sabiduría o el saber se obtienen únicamente por medio de la afectación, sufrimiento o padecimiento (πάθος), es decir, que se aprende únicamente a través y después de un padecer, lo cual excluye la posibilidad de prever o de conocer algo con antelación matemática.⁹³ Y es que, precisamente, μαθήμα evoca el conocimiento previsor, algo que es desde siempre conocido como fundamento de lo ente; por el contrario, πάθεμα implica un conocimiento *a posteriori*, en el sentido, cuando menos, temporal del término. De modo que al menos en la concepción trágica del mundo griego podemos encontrar a la experiencia —en el sentido de la afectación o el padecimiento— como única fuente del conocimiento, aunque sea en un sentido amplio y no muy preciso.

⁸⁸ Hesíodo, *Teogonía*, 80-90.

⁸⁹ Hesíodo, *Los trabajos y los días*, 313.

⁹⁰ *Ibid.*, 330.

⁹¹ Así ocurre también en la mayor parte de las sentencias de los Siete Sabios, cuya *sophía* o estatuto de *sophós*, radica en dictaminar conductas o acciones que siempre sugieren la mesura o la prudencia, es decir, la *phrónesis*. En este sentido, la *sabiduría* pasa de lo técnico o lo manual a lo moral, movimiento que será fundamental en Sócrates.

⁹² Esquilo, *Agamenón*, 177.

⁹³ “Porque Zeus puso a los mortales en el camino del saber (φρονεῖν), cuando estableció con fuerza de ley que se adquiriera la sabiduría con el sufrimiento (πάθει μάθος)”. *Ibid.*, 176-179.

Ahora bien, en tiempos de Sócrates, a decir de John Burnet, φρόνησις y σοφία eran términos por completo sinónimos, y Platón los utiliza “promiscuamente” en la *Apología de Sócrates*.⁹⁴ Esto no es gratuito, pues en efecto para Sócrates prudencia y saber —en el sentido que ahora damos a estas palabras— se implican, es decir, que para él los actos buenos o prudentes dependen directamente del conocimiento o la sabiduría. En este sentido, no daría lo mismo si Sócrates sólo utilizara *phrónesis*, pues estaría utilizando esta palabra en el mismo sentido que ya se revisó, como una especie de astucia o virtud políticas; en cambio, al alternar *phrónesis* y *sophía*, se permite un juego de palabras que poco a poco va inclinándose a definir la *sophía* en un sentido muy especial. La introducción del conocimiento (ἐπιστήμη) y la verdad (ἀληθεία) en el discurso de la *Apología* implican una nueva especificidad de la *sophía*, en la que ella, en tanto *episteme*, conoce la verdad y genera prudencia.⁹⁵

La *sophía*, pues, de su uso manual o mecánico, se trasladó a un uso moral y político, y con la intervención socrática la *episteme* se volvió uno de sus elementos que, en adelante, se volvería irrenunciable. La intervención de esta última noción es relevante puesto que en su desarrollo, y sobre todo en su uso platónico, se establece la diferenciación entre lo sensible y lo inteligible para definir, ya no el saber práctico, sino, precisamente, el conocimiento o la ciencia.⁹⁶ Hasta este momento, al saber no parecían importarle sus fuentes —salvo en Esquilo, que es el *pathos*—, pero a partir de aquí la

⁹⁴ John Burnet, *op. cit.*, p. 48. El uso de estos términos en la *Apología*, sin embargo, más que promiscuo, nos parece estratégico. En 20d-e Sócrates dice que él es poseedor de cierta sabiduría (σοφίαν); por otra parte, en 21a-b, la Pitia respondió a Querefonte que nadie era más sabio (σοφώτερον) que Sócrates; y en 29d-e Sócrates pregunta “¿no te avergüenzas de preocuparte de cómo tendrás las mayores riquezas y la mayor fama y los mayores honores, y, en cambio no te preocupas ni interesas por la inteligencia (φρονήσεως), la verdad (ἀληθείας) y por cómo tu alma (ψυχῆς) va a ser lo mejor posible?”. La alternancia de los conceptos tiende, nos parece, a supeditar la prudencia al saber, es decir, que la *phrónesis*, en este discurrir, se va asimilando como parte de la *sophía*.

⁹⁵ En efecto, en 20b-c Sócrates pregunta “¿Quién es conoedor (ἐπιστάτην) de esta clase de perfección, de la humana y política?”. En adelante, el elemento de la *episteme* se volvería central en Platón.

⁹⁶ El ejercicio de la razón, en contraposición con la actividad sensorial, es mentado por Platón con los términos de νόησις, ἐπιστήμη y, en ocasiones, γνώσις. La ciencia o conocimiento los mienta con ἐπιστήμη y μαθήματα.

γνώσις y la ἐπιστήμη, que antes caminaban juntas e indistintamente, se diferencian una de la otra y la última adquiere preeminencia cabal al servicio de la verdad.

Uno de los arduos problemas a los que se enfrentó el pensamiento platónico es el teratológico problema del conocimiento. La tensión que en él acaece entre la percepción de lo sensible y la intelección de las ideas es una cuestión de no poca monta en el planteamiento sobre la humana experiencia. Conocimiento y experiencia han devenido juntos, uniéndose y separándose dependiendo de las necesidades particulares de cada época. Parménides, por supuesto, ocupa un papel determinante en la formulación de dicho problema al trasladar el problema del ser al ámbito lógico y epistemológico, desgarrando con este desplazamiento al ser de la existencia para convertirlo en una abstracción formal, convirtiendo con ello al pensar (νοέσις)⁹⁷ en aquello que conoce (γνώσις)⁹⁸ el ser. La unidad y la multiplicidad se enemistaron para siempre, quedando la unidad en manos del alma, y la multiplicidad en manos de las caprichosas sensaciones.⁹⁹ Lo uno y lo múltiple, en decisivo enfrentamiento, se convirtieron en un álgido problema para Platón, quien lo abordó desde diferentes instancias, pero sin abandonar nunca la perspectiva del conocimiento —*episteme*— como eje rector; por fortuna, no existe una respuesta única en los *Diálogos* platónicos a este respecto, sin embargo, si algo general podemos abstraer de su pensamiento —que, por lo demás, es lo que la tradición quiso heredar de él—, es el privilegiado papel que juega el alma en el descubrimiento o re-conocimiento de la ἰδέα o εἶδος, es decir, aquello cuyo ser es realmente ser.¹⁰⁰ En el pensamiento platónico se origina un gesto, un guiño, por medio del cual la filosofía enarbolará a lo largo de la historia una supremacía del alma sobre el

⁹⁷ Cf., *El poema de Parménides*, B2, 2 (la numeración de este texto corresponde a la edición de Conrado Eggers Lan en *Los filósofos presocráticos*, vol I).

⁹⁸ *Ibid.*, B2, 7.

⁹⁹ En *República* VII, 518c-d, Sócrates vincula directamente a la ἐπιστήμησ with la ψυχῆ, diciendo que en ésta reside la facultad de conseguir aquélla. Todo el *Teeteto*, por otra parte, problematiza arduamente la noción del conocimiento, sus fuentes y sus contenidos.

¹⁰⁰ οὐσία ὄντως οὐσα (*Fedro*, 247c-d).

cuerpo, es decir, de lo inteligible sobre lo sensible. Dramática y alarmante es la agudeza y la precisión con la que, en unas líneas del *Fedón*, se señala este papel privilegiado del alma sobre el cuerpo en lo que atañe al conocimiento, en ellas, de la 65a a la 66a, Sócrates presenta a la percepción de los sentidos (αἴσθησις) como una instancia que confunde al alma (ψυχὴν) y que no la deja adquirir la verdad y el saber, es decir, lo real. El alma, en este texto, está contaminada por la *ruindad* del cuerpo, éste es el lugar de las *preocupaciones*, de la *aflicción*, de la *enfermedad*, nos colma de amores y deseos, de miedos y de fantasmas de todo tipo, y de una enorme *trivialidad*.¹⁰¹ La resolución que en distintos momentos ofrece Platón a esta tensión es tema de un debate amplio que rebasa la intención de estas líneas. Lo que es imperioso señalar es la consecuencia inmediata de este guiño: el abandono del cuerpo a favor de la contemplación eidética para la consecución de la verdad, cuyas consecuencias y presupuestos tanto epistemológicos como ontológicos podemos encontrar en *Fedón*, *Menón*, *Banquete*, *República* y *Teeteto* —entre otros diálogos—, y cuyas consecuencias y presupuestos éticos podemos ubicar en *Gorgias*, *Fedro* y, sobre todo, en *República*. El tratamiento y valoración que Platón hace de la αἴσθησιν¹⁰² y la ἐμπειρία¹⁰³, en tanto que ellas mientan el conocimiento de lo cambiante, es decir, de lo sensible, tienden a considerarlas como algo insuficiente, cuando no pernicioso, para alcanzar la verdad.¹⁰⁴ Lo sensible comienza a colocarse en este momento como el lugar del error, del equívoco; la humana experiencia se desgarrar y privilegia la idea por encima de lo sensible.

¹⁰¹ Cf., Platón, *Fedón*, 66a-d.

¹⁰² Cf., Platón, *República*, VI, 507c-511e, VII, 524a-524d.

¹⁰³ Cf., *Ibid.*, VI, 485a-485d, 487b-c.

¹⁰⁴ La *empiría*, si bien procede de lo sensible, y es entendida como vivencia, es interpretada por Platón como un conocimiento similar, e incluso inferior, a la *techné*; en este sentido, en tanto que es considerada como un conocimiento que nace o procede de lo sensible, no alcanza el alto estatuto ontológico y epistemológico, precisamente, de la *episteme*.

Aristóteles es un caso aparte, pues a pesar de que en su pensamiento hay una precisión todavía más radical de la sabiduría —al decir que la sabiduría (σοφία) es una ciencia (ἐπιστήμη) de los principios¹⁰⁵—, se pueden encontrar algunas pautas en su pensamiento —como el establecimiento contundente de la importancia del intelecto pasivo (νοῦς παθητικός)¹⁰⁶ como una parte del alma— que ofrecen algunos caminos de investigación que la tradición, si bien tomó en cuenta, no lo hizo, a nuestro parecer, de manera contundente. Sin embargo, por estos precisos motivos, su pensamiento será retomado en apartados posteriores, pues se trata en este momento de examinar aquellos elementos en la tradición predominante de Occidente que han influido mayormente en la emergencia de la moderna subjetividad, y el pensamiento de Aristóteles nos servirá más adelante para, precisamente, problematizar esta tradición. Baste decir aquí que la interpretación platonizante de su pensamiento por parte de los neoplatónicos y gran parte de los pensadores de la Edad Media, aunado a la ardua y azarosa historia de la constitución de su *corpus*, y sumado a ello las traducciones deficientes, provocaron que Aristóteles permaneciera en la oscuridad quizá hasta el siglo XIX.¹⁰⁷

Precisamente, la interpretación platonizante del pensamiento aristotélico permitió que la inclinación a despreciar, infravalorar o, cuando menos, moderar lo sensible en la consecución del conocimiento se sostuviera en los planteamientos de las escuelas estoicas, e incluso epicúreas, en las que lo sensible y lo corporal fueron reducidos al mínimo para poder conseguir una vida sabia y feliz, es decir, virtuosa, a través de la moderación, el buen juicio y la limitación de los placeres corporales. Las

¹⁰⁵ Aristóteles, *Metafísica*, K, 159a16.

¹⁰⁶ Aristóteles, *Acerca del alma*, 430a10-25.

¹⁰⁷ Por supuesto, escolastas notables como Tomás de Aquino y Duns Escoto retomaron a Aristóteles, pero la supeditación de su pensamiento a la fe cristiana provocó una interpretación que ha sido fuertemente rebatida en épocas posteriores. Una obra que recoge detalladamente los distintos momentos y vicisitudes del pensamiento aristotélico en la historia, así como las distintas interpretaciones que se han hecho de él y el influjo que ha ejercido en cada época, es el libro de Teresa Oñate citado en la nota 66 de este capítulo. Además, respecto de este tema, vale la pena consultar la obra de Ingemar Düring, *Aristóteles. Exposición e interpretación de su pensamiento*, así como la de Werner Jaeger, titulada, *Aristóteles. Bases para la historia de su desarrollo intelectual*.

perspectivas de estas escuelas, por supuesto, son de una riqueza incalculable y se prestan a análisis mucho más profundos, sin embargo, lo que interesa resaltar aquí es que, al final, lo sensible y el cuerpo fueron finalmente, digámoslo así, *marginados* del campo de la sabiduría. Así tenemos, por ejemplo, que para Séneca, la sabiduría consiste en poder llevar una vida feliz cuyo fundamento inmutable sea un juicio recto y seguro, acorde con la naturaleza¹⁰⁸, y, por ello mismo, el sabio considera que “el placer [corporal] es algo bajo, servil, flaco y mezquino, cuyo asiento y domicilio son los lupanares y las tabernas”.¹⁰⁹ El placer y el dolor, con sus respectivos matices, claro está, remiten a otros temas que trataremos más adelante, sin embargo, la referencia anterior vale la pena pues ilustra con claridad la brecha que se abrió, y que jamás se volvería a cerrar, entre lo sensible como camino al error y lo inteligible como camino a la sabiduría. Esta peculiaridad, o esta actitud frente al cuerpo y lo sensible, se sostuvo superlativamente a lo largo de la Edad Media con el advenimiento del cristianismo, en el que, si bien sus fundamentos para despreciar al cuerpo y lo sensible son distintos del problema epistemológico planteado por Platón, también se puede encontrar la marginación de lo sensible en el ámbito del conocimiento, y la noción de alma como aquello que da fundamento —junto con Dios— al conocimiento del hombre y, por ello, como aquello que tiene verdadero valor en la existencia, por encima de la sabiduría que podrían proporcionar el cuerpo y la experiencia.

A este respecto, Tomás de Aquino definió la sabiduría (*sapientia*), precisamente y siguiendo a Agustín, como *conocimiento de lo divino*.¹¹⁰ Pero vayamos más despacio, pues el asunto, evidentemente, es poco más que complicado, ya que a lo largo de la Edad Media se sostuvo un cierto tipo de empirismo o realismo que asciende hacia lo divino, es decir, que no hay un desprecio radical de lo sensible, pues se considera a éste

¹⁰⁸ Cf., Séneca, *Sobre la felicidad*, V.

¹⁰⁹ *Ibid.*, VII.

¹¹⁰ Tomás de Aquino, *Suma de teología*, I, c1, a6.

ámbito como el punto de partida hacia Dios. Lo ente, como tal, no carece de verdad, y por ello los sentidos no son del todo deleznable; el problema es que, más allá del mundo, se encuentra *otra* verdad, la divina (y la sabiduría consiste, precisamente, en conocer esa otra verdad, que no está en lo sensible, o, al menos, no inmediatamente en lo sensible, ni lo tiene como fundamento); pero para ascender a ella, es decir, para elevarse por encima del orden de la naturaleza, es necesario, primero, que haya una naturaleza; es por eso que desde el cristianismo se pone en cuestión el platonismo o neoplatonismo, pues el mundo es una necesidad de Dios y, por ello, no puede ser falso. Estos planteamientos, sin embargo, no son uniformes a lo largo del medioevo, sino que se pueden encontrar diversos matices, supeditados todos, o permeados, por las relaciones que se establecen entre la razón y la fe. Quizá la posición más radical al respecto sea la de Tertuliano, para quien la fe (en lo invisible) se impone a la razón que examina lo material.¹¹¹ Así, un segundo matiz se encuentra en Agustín, quien dice a Dios en *Las Confesiones*: “y miré a todas las demás cosas inferiores a ti y advertí que ni en absoluto son ni en absoluto no son. Son, ciertamente, pues por ti son; pero no son, pues lo que tú eres ellas no lo son”,¹¹². A pesar de esta doble valoración de lo ente —que es real pero no es lo *más* real—, ya en el orden del conocimiento Agustín sentencia con mayor severidad que la auténtica percepción, es decir, la verdad auténtica, se da en el orden de lo inteligible orquestado por el entendimiento¹¹³; y en este sentido, a pesar de

¹¹¹ La tesis *credo quia absurdum* se refiere a la presencia de Cristo en la hostia, y con ello se puede inferir que Tertuliano no duda de la materialidad de la hostia, pero a esa materialidad se sobrepone la fe de que en ella se encuentra el cuerpo de Cristo.

¹¹² Agustín de Hipona, *Las confesiones*, VII, 11, 17.

¹¹³ “Lo que percibe el sentido corporal, y que se llama también sensible, está sujeto a cambios sin interrupción de tiempo [...] Ahora bien, lo que no es estable no puede percibirse. Porque se percibe aquello que la ciencia [*scientia*] entiende. Y lo que cambia sin interrupción no puede ser percibido. En consecuencia, los sentidos corporales no pueden percibir la verdad auténtica. [...] Ved por qué se nos amonesta saludablemente a apartarnos de este mundo, evidentemente corpóreo y sensible, y a convertirnos con toda premura hacia Dios, es decir, hacia la verdad [*veritatem*] que es captada por el entendimiento [*intellectu*] y por la mente interior [*interiore mente*], que siempre permanece y es del mismo modo, sin falsificación posible” (Agustín de Hipona, *Ochenta y tres cuestiones diversas*, c 9).

la confianza en el mundo creado por Dios, se establece nuevamente una infravaloración de lo sensible.

Un matiz que ilustra mejor la confianza en el conocimiento de lo ente se encuentra en Tomás de Aquino, quien encuentra una salida sintética y salomónica a las problemáticas relaciones entre la fe y la razón, diciendo que ésta puede demostrar *algunas cosas* que se afirman mediante aquella.¹¹⁴ A partir de esta salida, sin embargo, al centrarse en el conocimiento humano, establece que el entendimiento es una potencia del alma, que es activa y pasiva, que entra en acto sólo después de un padecer;¹¹⁵ lo cual significa que sin el elemento pasivo proveniente de los sentidos, el entendimiento no puede inteligir las cosas; sin embargo, para que el conocimiento sea posible, se necesita la intervención de algo “más digno”, que es la parte activa o agente del entendimiento.¹¹⁶ Hasta aquí, es claro, Tomás de Aquino sigue a Aristóteles en su doctrina del alma y le otorga a los sentidos un papel fundamental en el conocimiento de las cosas, de modo que lo sensible y lo inteligible quedan, al menos en este momento, en igualdad de condiciones puesto que ambas cosas son necesarias para posibilitar el conocimiento humano; sin embargo, como el principio fundamental de todo el pensamiento tomasiano está en Dios, el humano conocimiento es puesto al servicio de la fe, de modo que el conocimiento más alto, una vez más, es el conocimiento de Dios, que, si bien se debe llegar a él por medio de las creaturas¹¹⁷, es más bien un asunto de fe; en este sentido, a pesar de la relativa dignificación de los sentidos en el ámbito del conocimiento humano, como éste está supeditado al orden divino, la verdadera “dignidad” de la experiencia cognoscitiva se encuentra en el intento de aproximación a

¹¹⁴ “la doctrina sagrada hace uso también de la razón humana; y no para probar cosas de fe, eso sería suprimir el mérito de la fe, sino para demostrar algunas otras cosas que se tratan en la doctrina sagrada” (Tomás de Aquino, *op. cit.*, I, c1, a8).

¹¹⁵ *Cf.*, *Ibid.*, I, c79, a1-3.

¹¹⁶ *Cf.*, *Ibid.*, I, c84, a1, a6.

¹¹⁷ *Cf.*, *Ibid.*, I, c88, a3.

Dios mediante la supremacía de la potencia intelectual sobre la potencia apetitiva-sensitiva del ser humano, de modo que la experiencia se supedita, una vez más, al privilegio de lo inteligible sobre lo sensible. Esto se ve más claro cuando Tomás afirma que la felicidad o bienaventuranza (*beatitudo*), que es el fin último del hombre, no se encuentra en los bienes exteriores, bienes de fortuna, ni en los bienes del cuerpo, ni en los del alma, considerada en su forma sensible y en su aspecto intelectual, sino en la contemplación de la verdad, que no es otra cosa sino la contemplación de Dios¹¹⁸, lo cual tiene consecuencias que van más allá de lo epistémico y penetran en la totalidad de la humana experiencia.

Sin embargo, como estricto problema de conocimiento, el rechazo de las sensaciones vuelve a emerger con voracidad en los márgenes del siglo XVII, siglo en el que el pensamiento occidental comenzó a preocuparse obsesivamente por la cuestión del método. Inolvidables son los recursos retóricos con los que, en las *Meditaciones metafísicas*, Descartes descarta a lo sensible como vía segura del conocimiento. Para él, como se ha visto, el hombre es, fundamentalmente, *res cogitans*, una cosa que piensa; y peor aún, para poder pensar clara y distintamente, el filósofo francés hace gala de un rechazo cuidadoso y sistemático de las percepciones que parecen provenir de lo sensible y, no conforme con ello, se inventa un genio maligno que le engaña; es decir, que para él las percepciones no tienen siquiera el valor suficiente del engaño, sino que necesitan del genio maligno que las induzca y las haga parecer reales en su engaño mismo.¹¹⁹

Paralelo al planteamiento cartesiano, entre cuyos presupuestos se encontraba la intención por descubrir un punto arquimédico para erigir el edificio de la ciencia, se encuentra el de Francis Bacon, cuyas pretensiones eran similares a las cartesianas y cuyas incidencias sobre la experiencia son aún más claras y contundentes. La ἐμπειρία,

¹¹⁸ Cf., *Ibid.*, I-II, c2, a1, y c3, a1.

¹¹⁹ Cf., René Descartes, *Meditaciones metafísicas*, I.

que tanto vapuleó Platón y que Aristóteles reivindicó con timidez y vehemencia intermitentes, se tradujo al latín como *experientia*, vocablo que sirvió para denotar tanto el *ensayo* —en el sentido del *experimentum* o el *examen*—, como la *enseñanza* o *saber* que se adquiere con el uso, la práctica o el vivir, y de hecho, éste era el sentido más corriente del término; los *Ensayos* de Montaigne son un buen ejemplo de esta segunda acepción de la experiencia, que en general carece de sistematicidad y científicidad; por otra parte, el primer sentido referido fue el que se exacerbó en este impulso occidental para cimentar el saber. Con Bacon la experiencia sufre una importante disección y mutilación. Al distinguir a la experiencia como caso, casualidad, o vivencia, como *mera palpato* —en cuyo sentido la estigmatiza como una *selva* o como *laberinto*—, de la experiencia dirigida, cuidada y sistematizada —en el sentido del *experimentum*—, Bacon le abroga a la *mera palpato* todo derecho de erigirse como conocimiento, pues los sentidos son torpes, incompetentes y engañosos.¹²⁰ Esta división se volvió común y corriente desde entonces y con toda claridad, descalificando así toda experiencia que no se ciñera a las características de la científicidad.

Y es que experiencia y conocimiento han caminado juntos en la historia, algunas veces nutriéndose y otras discriminándose o instigándose, pero siempre poniendo en juego aquello que se percibe por medio de los sentidos y aquello que se entiende prescindiendo de ellos. Ahora nos resulta *natural* pensar a la experiencia al servicio del saber, siendo este algo en extremo específico; la distinción entre *experimentum* y *palpato* se ha sostenido, así como la primacía valorativa del primero. Experiencia y conocimiento se anudan en la Modernidad de modo que la experiencia quedó en condiciones serviles frente al *μαθήμα*, descartando al *πάθεμα* como un conocimiento válido, en el sentido legal o formal del término. En estos íres y veníres, pues, se puede

¹²⁰ Cf., Francis Bacon, *Novum Organum*, XLIX, L, LXXXII, C.

apreciar el lento movimiento en el que lo sensible ha perdido la batalla en un terreno en el que el conocimiento científico se ha impuesto como forma de vida, como ideal de lo humano, reduciendo con ello el terreno de la experiencia a una experiencia ideal que atienda a la forma legal del conocimiento.¹²¹

El valor que sobre la experiencia tiene este *impulso a supeditar lo sensible a lo inteligible* que ha rondado los planteamientos filosóficos de Occidente sale a la luz con todo su poder en la filosofía de Kant. En ella, la experiencia adquiere un nuevo significado que parte de lo epistemológico pero que tiene su más profundo anclaje en lo ontológico y sus más perniciosas consecuencias en lo político, como se verá más adelante. La importancia que la experiencia (*Erfahrung*) tiene en el pensamiento kantiano es radical; cuando Kant habla de ella, lo hace en dos sentidos, en el sentido de la experiencia posible (*möglicher Erfahrung*) y en el de posibilidad de la experiencia (*Möglichkeit der Erfahrung*). Nuestro conocimiento, dice Kant, *comienza* con la experiencia, pero no todo él *procede* de ella.¹²² Esto quiere decir que, en efecto, en sentido temporal nuestro conocimiento comienza con la experiencia sensible, pero que, en un sentido legal o formal no depende de ella. Para Kant, el humano conocimiento es posible gracias a las facultades trascendentales del sujeto que configuran aquello que nos es dado en la *experiencia*, en el sentido de la *empiría* o la *aísthesis*; de modo que la *experiencia posible*, en este sentido, es posibilitada por dichas facultades trascendentales, a saber, el espacio, el tiempo y las categorías —aquello que conforma la *posibilidad de la experiencia*. Es notable que cuando se habla de conocimiento, la percepción sensible, concebida aquí como experiencia, tiene una importancia fundamental en Kant, puesto que si bien la elaboración de juicios sintéticos *a priori* no

¹²¹ El empirismo inglés, por supuesto, tiene un papel destacado en la reivindicación de la experiencia como fuente del conocimiento, sin embargo, su ingenuidad, rebatida contundentemente por Kant, le resta méritos en el seguimiento que aquí se intenta hacer.

¹²² Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, B1-2.

depende legalmente de la experiencia posible, ésta debe estar siempre disponible, al menos, como parámetro regulativo o verificativo de tales juicios. En la estética trascendental, que atiende a la configuración de lo sensible en sentido trascendental, los sentidos no engañan, lo que se excede o es deficiente en la elaboración de los juicios es la razón misma. Este giro que se da respecto de lo sensible en la filosofía kantiana es de capital importancia en la historia del pensamiento, pues en este momento de su filosofía Kant asume el irrenunciable carácter afectivo o afeccional de la subjetividad, es decir, del hombre.¹²³ En un sentido temporal, al menos, Kant está dispuesto a afirmar el *pathema*, aunque al final el *mathema* termine imponiéndose en su filosofía toda, sobre todo en el orden moral que establece en la *Crítica de la razón práctica*. Este privilegio del *mathema* se puede observar de manera preclara al tratar la cuestión moral, en la que Kant le abroga a la experiencia (*empiría* o *Erfahrung*) todo tipo de derechos en la elaboración de sus principios e imperativos morales. El hombre, para determinar su actuar, debe prescindir de toda experiencia *de facto* para atender a la forma *de iure* de la moralidad.¹²⁴ La razón, nuevamente, se impone al evidente pero inconstante juicio de los sentidos. Al hombre moderno se le expropia el fértil terreno de la experiencia y ésta queda condenada a determinarse y regirse bajo la forma legal del conocimiento; de modo que lo inteligible, en la filosofía de Kant, da el tiro de gracia a lo sensible, pues si bien lo reconoce y asume, también lo supedita, lo aminora, lo pone en un lugar en que lo sabe inofensivo, incapaz de alterar el *ánimo* del *Subjekt*, eso que subyace a toda representación.

El *impulso de substancialización de la interioridad*, pues, junto con este *impulso de supeditación de lo sensible a lo inteligible*, se pueden considerar como elementos de *procedencia* de la *emergencia* del *Subjekt* de la Modernidad. A la par de estas

¹²³ Cf., *Ibid.*, B1-B4.

¹²⁴ Cf., Immanuel Kant, *Crítica de la razón práctica*, §1-7. Abundaremos sobre este tema en el apartado siguiente.

características, es necesario analizar ahora cómo estos elementos han caminado también junto a otro *impulso* obsesivo por hacer del hombre un sujeto autónomo e impasible que tiene en la razón el artífice perfecto para, mediante la voluntad, dominarse a sí mismo e imponerse a las perniciosas afecciones.

III. VOLUNTAD Y RAZÓN

Que en 1798 haya aparecido un libro conteniendo un apartado cuyo título era *Sobre el poder de las facultades afectivas para dominar los sentimientos patológicos mediante el simple propósito* es notable, pues este título se presenta a modo de síntoma de una cultura cuyo desarrollo se había empeñado en construir y exaltar la figura de lo humano como algo autónomo y autárquico, más aún, siendo más específicos, como algo que se domina a sí mismo mediante el simple propósito.¹²⁵ La idea moderno-kantiana de autonomía presupone la idea de una voluntad libre que puede determinarse a sí misma mediante la razón, sin embargo, tanto la libertad, la voluntad, así como la razón, son conceptos históricos que han devenido juntos y no siempre han significado lo mismo. Para mostrarlo, debemos volver a examinar la historia, esta vez, con este enfoque.

El ideal de autonomía y mesura ha tenido varios matices en la construcción de las subjetividades, varias denominaciones y distintos pliegues, pero desde que la razón comenzó a imponerse como el ideal humano por excelencia siempre ha sido contrapuesto a la idea de una posesión extraña de sí mismo, al influjo de la manía, el desenfreno y la incontinencia, en una palabra, al enajenamiento que provocan las afecciones de todo tipo. Esta tensión entre la continencia racional y la incontinencia asociada con lo irracional ofrece un buen marco de referencia para rastrear la

¹²⁵ Esta obra, por supuesto, es de Kant, y es una respuesta a un libro escrito por Wilhem Hufeland, titulado *Makrobiotik*, que trata sobre el arte de prolongar la vida humana. Originalmente, el texto de Kant es una carta, con fecha del 15 de marzo de 1799, dirigida, precisamente, a Hufeland; finalmente, la carta se integró como un apartado de *El conflicto de las facultades*, que vio la luz en 1798.

procedencia y desarrollo de las ideas de voluntad y libertad, permeadas, por supuesto, por la razón.

Como ya hemos visto en el primer apartado de este capítulo, en el mundo homérico la *psyché* era tan sólo un elemento que explicaba fenómenos como el sueño y las visiones extáticas; aunado a este elemento estaba el *thymós*, que era, de hecho, ya también un concepto un tanto sofisticado y abstracto para designar las distintas facultades de un cuerpo vivo y, pese a ello, era una designación todavía fuertemente corporal. A decir de Erwin Rohde, los poemas homéricos designan con el nombre de diafragma (φρήν, φρένες) o corazón (ἤτορ, χῆρ) la mayor parte de las reacciones o funciones de eso que ahora designamos con los nombres de *voluntad* y *ánimo*, incluyendo también las actividades que ahora denominamos *intelectuales*; el *thymós* se menciona frecuentemente relacionado con el diafragma y el corazón, sin embargo, ya no designa una parte específica del cuerpo, sino que designa funciones de corte más *espiritual*;¹²⁶ pese a ello, si aceptamos con Rohde que el *thymós* está más asociado a las funciones del cuerpo vivo, y que es él precisamente quien le da vida al cuerpo, y si aceptamos también que la vida del hombre consiste en la unión de *thymós* y *psyché*, entonces podemos aceptar que aquellas reacciones o actividades que ahora asociamos con la voluntad y la inteligencia estaban relacionadas, en tiempos homéricos, con funciones orgánicas casi indisociables. De hecho, el mismo Rohde da testimonio de que en estas épocas no existía un único concepto exclusivo para designar dichas facultades (entre otras palabras, menciona νόος, νοεῖν, νόημα, βουλή, μένος, y μῆτις)¹²⁷. El concepto de voluntad, pues, resulta difícil de unificar en esta etapa, resulta también complicado distinguirlo con precisión de la racionalidad, y mucho más difícil resulta

¹²⁶ Cf., Erwin Rohde, *op. cit.*, pp. 76-77, 402-403.

¹²⁷ *Id.*

asociarlo con la idea de un alma substancial que lo ostenta, pues dicha idea, como hemos visto, no existía.

Ahora bien, en lo tocante al concepto de libertad, también es necesario hacer algunas observaciones. Ella, tal y como los modernos quisieron entenderla —es decir, como aquella *determinación incondicionada de los actos*— no existió en la Grecia antigua. Basta un pequeño recorrido por los textos anteriores a Platón para darnos cuenta de que el hombre griego de esas épocas experimentaba el mundo bajo el influjo desgarrador de los poderes y las múltiples fuerzas que lo trascendían. La voluntad de los hombres —por nombrarla de alguna manera—, que en la Modernidad está asociada a la libertad y a la razón, estaba determinada en los griegos antiguos por elementos divinos y morales que se consideraban ineludibles; tal es en el caso de Antígona y Creonte, que llevan a cabo sus actos, una, siguiendo el mandato divino, y el otro, acatando las leyes de la ciudad¹²⁸; o el de Edipo y Layo, que por escapar de los vaticinios del oráculo terminaron cumpliéndolos fatalmente. Más allá de esto, es frecuente encontrar pasajes en los que los dioses intervienen directamente en las acciones de los hombres, como cuando Afrodita posee a Fedra para que Hipólito se enamore de ella¹²⁹; o cuando la locura del trance dionisiaco provoca que Ágave y el resto de las bacantes despedacen a Penteo¹³⁰; o cuando Apolo infunde valor a Héctor y despierta su alma¹³¹; o cuando Atenea da fortaleza y audacia a Menelao¹³². Como se puede ver, en la comprensión de sí que tenía el ser humano en las épocas heroica y trágica, eso que se conoce como voluntad humana no ocupaba de ninguna manera el papel central dentro de la acción, pues los actos humanos siempre estaban atravesados por las incidencias de la divinidad

¹²⁸ Cf., Sófocles, *Antígona*.

¹²⁹ Cf., Eurípides, *Hipólito*.

¹³⁰ Cf., Eurípides, *Bacantes*.

¹³¹ Homero, *Ilíada*, XV, 235-260. Es notable que, en estas líneas, aquello que Apolo excita y reanima en Héctor es, precisamente, su θυμός.

¹³² *Ibid.*, XVII, 560-573.

o los mandatos que la ἀρετή¹³³ exige, lo cual, por ende, deja también un papel muy restringido a la libertad entendida como determinación incondicionada de los actos.¹³⁴

Hay dos ideas, sin embargo, que atraviesan el mundo griego, desde épocas arcaicas hasta épocas socráticas, cuyas demarcaciones permiten concebir los márgenes de la libertad humana tal y como se entendió en estas épocas. Dichas ideas son las de transgresión, arrebató o injusticia (ὕβρις) y las de ley, costumbre o justicia (δίκη). Para el pensamiento griego *en general* eso que nosotros conocemos como *mundo* o *naturaleza* es un κόσμος, es decir, por definición, un orden; en este sentido, se entiende que el *kósmos* tiene ciertas medidas que no se rebasan. Si bien los filósofos presocráticos entendieron este binomio en los márgenes de la naturaleza, y si bien *hybris* también se identifica con la ἀδικία¹³⁵, no deja de ser notable el traslado de estos términos al ámbito moral y político de los hombres, en donde *dike* se entiende ya como una ley o legislación, ya sea humana o divina, lo cual también presupone un orden o un límite. Es precisamente al interior de este orden en el que se juega lo que podría denominarse como la *libertad* de los hombres, puesto que los actos humanos oscilan entre la ley y la transgresión, de modo que un hombre puede actuar con justicia o injustamente. Sin embargo, pese a que hay ciertos márgenes, aún no se puede hablar de una voluntad autónoma que decida respetarlos o transgredirlos. Así sucede, por ejemplo, con el honor y la fama, que en tiempos heroicos estaban a la base de la constitución moral de las distintas *polis*, y que determinaban decididamente el actuar humano al componer eso que se conocía como *areté*, es decir, la virtud o la

¹³³ Una detallada historia de la *areté* (virtud o excelencia) griega se encuentra en la obra de Werner Jaeger, *Paideia*.

¹³⁴ Inclusive, Bías, el Prieneo, uno de los Siete Sabios, recomendaba: “Si haces algo bueno, atribúyelo a los dioses, no a ti mismo”, denotando así el reconocimiento del influjo divino sobre las acciones humanas (fragmento retomado de *Los presocráticos*, p. 232).

¹³⁵ Así sucede en Anaximandro (la referencia de este término griego lo extraemos de una cita que hace Heidegger en su texto titulado “La sentencia de Anaximandro”, en *Caminos de bosque*, p. 239), y en Heráclito, quien habla de ἄδικα en el fragmento B102, y de ἔρις (discordia) en el B80.

excelencia¹³⁶; la *hybris* trágica, por otra parte, constituye otro ejemplo de esto, pues ella está siempre atravesada por el influjo de algún dios, por algún capricho, rencor o divertimento divino, y en este sentido ella no siempre tiene una carga peyorativa o negativa en sí misma, sino que depende de la perspectiva desde la que se le observe o del orden contra el que atente¹³⁷; más aún, el elemento también trágico de la ἄμαρτία, es decir, del error involuntario o inconsciente, da testimonio de la falta de dominio total de los hombres por sí mismos.

Ahora bien, la justicia y la transgresión como el marco de desenvolvimiento de los actos humanos sufrieron un desplazamiento importante en el momento en que el pensamiento griego comenzó a interpretarse y desarrollarse desde el punto de vista de la razón instrumental propia de la ilustración griega. En el siglo V a.c., cuando la vida política de Atenas promovió la participación de todos los ciudadanos en la toma de decisiones¹³⁸, el *logos* discursivo cobró una preponderancia inigualable; en esta situación, el hombre griego se vio en la privilegiada posición de poder decidir *racionalmente* el destino de la ciudad, así como su destino mismo. La tecnificación discursiva del saber llevada a cabo por los sofistas es una muestra de cómo la palabra ponía a los hombres en posesión de la virtud y la justicia, de modo que los límites de lo justo y lo injusto ya no estaban férreamente dictaminados por los inmortales ni por la tradición de la *areté* homérica, sino que, por el contrario, dichos límites podían borrarse o establecerse desde la discursividad racional que argumentaba a favor o en contra de un límite determinado. Esta preponderancia de la palabra en la definición de lo justo y lo

¹³⁶ Cf., Werner Jaeger, *Paideia*, pp. 19-66.

¹³⁷ Hipólito, por ejemplo, es ὕβριστής frente a Afrodita, pero no ante Artemisa, a quien se entrega con devoción (Cf., Eurípides, *Hipólito*). Las bacantes, asimismo, son desmesuradas ante los ojos de Penteo, pero este es también *hybristés* ante Dioniso al no reconocerlo como dios (Cf., Eurípides, *Bacantes*). Caso más brutal es el de Antígona y Creonte, quienes fueron castigados, una, por el desacato a las leyes civiles, y el otro, por el desacato a las leyes divinas; en este caso hay *hybris* en ambas partes, y ambas son penalizadas, mostrando con ello que el arbitrio humano está siempre sometido a órdenes que rebasan la mera voluntad individual (Cf., Sófocles, *Antígona*).

¹³⁸ En gran parte debido a las reformas de Pericles y Efialtes.

injusto trasladó éste binomio a un ámbito exclusivamente humano, en donde la libertad, por ende, comenzaría a tener el sentido que actualmente le damos; y es en este contexto, precisamente, en el que emerge el ideal socrático-platónico de autodomínio y mesura.

Si bien es cierto que ya en la *Apología* se trazan algunas ideas sobre la moderación y el autodomínio en las que la consideración del alma como aquello que da fundamento al pensamiento y a los actos es imprescindible¹³⁹, y también es cierto que en el *Gorgias* se precisa y profundiza sobre estas mismas ideas¹⁴⁰, es otro el *Diálogo* en el que, por sus características literarias que influyen en la argumentación misma, podemos encontrar de manera más clara la *procedencia* griega de la libertad moderna que *emerge* en este momento del pensamiento occidental.

Quizá ningún texto filosófico retrata de manera más dramática la *procedencia* del hombre moderno, que el *Banquete*, de Platón. El cuadro es ejemplar. En un festín, y con una monumental resaca, los comensales deciden beber con moderación y encomiar a Eros mediante fervorosos discursos. Una vez pronunciadas las alabanzas, después de interrupciones, relevantes planteamientos filosóficos, el hipo de Aristófanes, después de que Sócrates ha contado lo que Diótima le ha hecho parir, después de la importantísima identificación entre Verdad, Bien y Belleza que se hace en este último discurso, y después de la invitación a la moderación, la continencia y la templanza, en favor de la contemplación de la Belleza en sí misma como ideal de vida, aparece la hermosa figura de Alcibíades rebosante de embriaguez, con una corona de hiedra y violetas y demás cintas en la cabeza, e invitando a todos a beber junto con él. Ante la fervorosa entrada, los comensales le acogen con alegría y emoción. Sin embargo, la galantería y festividad del bello Alcibíades hacia el anfitrión Agatón se ven bruscamente interrumpidas cuando la mirada del primero se topa con la figura de Sócrates. Alcibíades, evidentemente

¹³⁹ Cf., Platón, *Apología de Sócrates*, 29d-30c.

¹⁴⁰ Cf., Platón, *Gorgias*, 491d y ss.

enfurecido y contrariado, reprocha a Sócrates su presencia y su posición en aquella comilona, justo al lado del más bello, que es Agatón. Sócrates, atemorizado, le pide a Agatón que lo defienda, los reconcilie, o lo proteja si es que Alcibíades intenta ejercer violencia hacia él. Alcibíades, palabras más, palabras menos, le dice a Sócrates que entre ellos no hay reconciliación posible, pero que ese no es el lugar para arreglar sus diferencias y que ya se arreglará con él en otra ocasión. Sin más, Alcibíades se nombra a sí mismo como presidente de la bebida en aquel festejo y comienza a hacer circular el vino en cantidades generosas. Tras beber de un solo trago una copa de aproximadamente dos litros, le piden a Alcibíades que haga su encomio a Eros. Este, lejos de dicha encomienda, lleva a cabo una paradójica exaltación de Sócrates.¹⁴¹

En el orden interno del diálogo, la intervención de Alcibíades no hace sino afirmar la figura templada y autárquica de Sócrates, y, muy a su manera, refuerza por vía negativa las enseñanzas de Diótima, al presentarse a sí mismo como desmesurado, ebrio, pasional e incontinente. En su encomio a Sócrates, Alcibíades lo presenta como imperturbable ante la guerra, el clima, el amor y sus juegos de seducción. Sócrates, para decirlo pronto, se domina a sí mismo. Vale la pena poner atención al profundo cambio de paradigma que se da cita en dicha escena, pues en ella se asiste a lo que, conceptos más, precisiones menos, en adelante se considerará como el ideal de lo humano, esa figura prudente, moderada, dueña de sí misma mediante la razón autónoma que, como hemos visto, por su especificidad, sería inconcebible en épocas anteriores.¹⁴² Y vale la pena también observar con cuidado los reproches que dirige Alcibíades a

¹⁴¹ Cf., Platón, *Banquete*, 212d y ss.

¹⁴² Basta con que pensemos en el hecho de que la moderación y la prudencia, es decir, la sabiduría, no era atribuida al alma en épocas homéricas y trágicas, simple y sencillamente porque la noción de *psyché* era distinta, como hemos mostrado ya.

Sócrates, pues ellos ponen en evidencia la irreparable extravagancia que el ideal socrático-platónico representó en su momento y, mirado con cuidado, aún hoy.¹⁴³

El autodomínio socrático, pues, enmarca la *procedencia* de una idea que no ha sido la misma con el paso del tiempo y el desarrollo de la cultura: la libertad.¹⁴⁴ Dominarse a sí mismo implica una cierta facultad cuyo principio debe estar en nosotros mismos, y no en los dioses o en cualquier otra fuerza inasequible. En la *República*, Platón utiliza las palabras βούλεσθαι y ἐθέλειν, así como algunas derivadas del θυμός, como ἐπιθυμίας, para denotar el querer, el desear, y el apetecer, respectivamente¹⁴⁵, que son palabras que tienen que ver con aquellas fuerzas que impulsan los actos. En este mismo lugar se establece que la parte racional (λογιστικόν) del alma, por ser ella sabia (σοφῶ), debe mandar sobre la parte irracional (ἄλογιστικόν) y concupiscible (ἐπιθυμητικόν).¹⁴⁶ En este sentido, la sabiduría propia del hombre —que Platón nombra con las palabras σοφία y σωφροσύνη¹⁴⁷— consiste en el gobierno de la razón (λόγων)¹⁴⁸ sobre los deseos y los actos. Llama la atención que, pese a que hay en efecto una caracterización de eso que nosotros conocemos como voluntad, no hay en Platón una única palabra para determinarla conceptualmente, y más aún, que las palabras que utiliza mayormente para referirse a ella estén relacionadas con el *thymós*, que como hemos visto tiene una procedencia corporal; es igualmente notable que la razón sea una

¹⁴³ Alcibíades tacha a Sócrates de lujurioso (ὕβριστής) (215b), poniendo de relieve el exceso racional de Sócrates para dominarse a sí mismo. Y con este adjetivo se remarca nuevamente que la *hybris*, es decir, la desmesura, depende del orden desde el que se le considere. Si bien es cierto que la figura socrática, como hemos mostrado, se nutre de nociones y concepciones anteriores en torno al alma y los valores, también es cierto que el ideal socrático-platónico intentaba demarcar un orden y ciertos límites en contra de muchas concepciones de su época, y el aparato conceptual del que se valió, y su manera de urdirlo, es lo que determina su fortaleza y extravagancia. Por otra parte, la autonomía y la moderación no eran ideas nuevas, lo que sí es nuevo en esta concepción es la manera de tejerlas y assimilarlas en la noción de *psyché* que el socratismo construyó.

¹⁴⁴ Si bien Heráclito ya había establecido, en un sentido ontológico, la libertad del hombre —al mostrar cómo los hombres actúan y piensan separados del *logos*—, y si bien esta distinción marca algunos sentidos éticos, la precisión socrática es más evidente o, digámoslo así, más potente, gracias a toda la argumentación que la enmarca.

¹⁴⁵ Cf., Palón, *República*, 437b-d.

¹⁴⁶ *Ibid.*, 439d-e, 441e.

¹⁴⁷ *Ibid.*, 441c-e.

¹⁴⁸ *Ibid.*, 442c2.

facultad que, en este momento, se atribuye a la *psyché*, y que sea ésta la que deba dirigir los impulsos del *thymós*. Con el gobierno de la razón sobre los impulsos emerge, pues, una primera y vaga noción de voluntad como la capacidad que el hombre posee para determinar sus acciones sin la injerencia de nada más que la razón.

Aristóteles, hay que decirlo nuevamente, es cosa aparte, y por ello retomaremos su estudio en el capítulo siguiente, en el cual pondremos en cuestión la tendencia del racionalismo a ultranza del pensamiento occidental que reseñamos en este capítulo, utilizando, entre otros autores, al Estagirita. Sin embargo, vale la pena apuntar en este momento que en su pensamiento tampoco es posible encontrar un concepto de voluntad que se asemeje al moderno. Si bien Aristóteles piensa con minuciosidad teratológica los actos voluntarios, no hay, quizá por ello mismo, un único sentido de la voluntad, pues ésta no es considerada por el Estagirita sólo como una facultad, sino que el acto voluntario implica distintos momentos en los que se involucra tanto la contemplación de algo que aparece como bueno (*φαινόμενον ἀγαθόν*)¹⁴⁹, así como el deseo o apetito (*ὄρεξις*)¹⁵⁰ que surge de la contemplación de ese algo, la deliberación sobre la consecución del objeto deseado (*βούλησις*)¹⁵¹, y, finalmente, la elección deliberada o decisión voluntaria (*προαίρεσις*)¹⁵² para realizar aquello que se contempló en un primer momento; de modo que estos conceptos y algunos otros asociados a ellos designan siempre los distintos momentos de eso que nosotros llamamos voluntad. En una ocasión, quizá en un esfuerzo sintético o explicativo, Aristóteles dice que la elección (*προαίρεσις*) es inteligencia deseosa o deseo inteligente (*ὄρεκτικὸς νοῦς*)¹⁵³, con lo cual muestra que ni la razón gobierna el deseo ni el deseo a la razón. Esto, insistimos, lo revisaremos con mayor minucia en el capítulo siguiente; lo que vale la pena anotar aquí

¹⁴⁹ Aristóteles, *Ética*, III, 1114a32.

¹⁵⁰ *Ibid.*, VI, 1139a33.

¹⁵¹ *Ibid.*, VI, 1113a15.

¹⁵² *Ibid.*, VI, 1139a31.

¹⁵³ *Ibid.*, VI, 1139b4.

es que Aristóteles, para decirlo con Ingemar Düring, “no tiene absolutamente ningún término para la voluntad, como se entiende este concepto en la psicología actual”.¹⁵⁴

Ahora bien, como decíamos atrás, la tensión entre *hybris* y *dike* ofrece un marco de regulación en el desenvolvimiento de las acciones humanas, y a partir de Sócrates y Platón los actos justos del hombre sabio fueron caracterizados con el nombre de prudencia o templanza (*phronesis* o *sophrosyne*). El hombre, a partir de este momento, era capaz de decidir racionalmente su destino, es decir, era libre¹⁵⁵; sin embargo, esta libertad permaneció todavía bajo los márgenes que la justicia y la injusticia establecían, aunque estas dos se definieran también por medio de la razón; es decir, que por más que un hombre pudiera elegir sus actos, estos seguían inscritos dentro de ciertos parámetros que delimitaban la justicia y la injusticia. El rango de acción entre estos dos conceptos pronto se vio afectado por el socratismo-platonismo, de modo que lo justo comenzó a asociarse con todo aquello que refería al conocimiento del bien, tal y como se describe en la *Apología*, o, mejor dicho, con todo aquello que refería al conocimiento de la Idea del Bien, como aparece en *Diálogos* posteriores. Conocer, en este contexto, es conocer el Bien; de modo que los actos *phronéticos* están asociados indefectiblemente a esta

¹⁵⁴ Ingemar Düring, *Aristóteles. Exposición e interpretación de su pensamiento*, p. 902.

¹⁵⁵ Además de la conceptualización socrático-platónica de la voluntad y la libertad como algo que se puede determinar mediante la razón, es necesario mencionar, sin embargo, que en la lengua griega había, cuando menos, una palabra para designar la libertad. Según Ferrater Mora, ἐλευθερία designaba originariamente el estado de ἐλεύθερος, es decir, del hombre libre frente a la condición del esclavo; del mismo modo que los latinos llamaron *liber* a aquél que era libre social o políticamente. Ambos términos se relacionaban con la franqueza, la espontaneidad y la independencia en sentido político, es decir, tenían un carácter que denotaba la independencia frente al resto de los individuos, de modo que la autonomía relacionada con la libertad era en sentido político y social, únicamente y sin mayores especificidades. Sin embargo, con la exigencia interiorizante de la cultura, la noción de libertad sufrió complicaciones, pues las palabras anteriores no especifican en qué o en cuántos sentidos se es libre, si es en uno solo o en todos (Cf., José Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofía*, tomo III, p. 2136). De modo que, para atender a estas necesidades, el vocabulario tuvo que sofisticarse, pues era preciso que el hombre fuera libre para elegirse y construirse a sí mismo. La especificidad filosófico-conceptual de la libertad —que de su sentido político se fue ontologizando en la interioridad anímica— es precisamente lo que tratamos de mostrar en este apartado.

idea.¹⁵⁶ Esto mismo, aunado al afán totalizante de la racionalidad emergente, provocó que la injusticia se asociara, precisamente, a la falta de *phrónesis*, es decir, a la desmesura provocada por el desconocimiento del bien. No es casual que, en los *Diálogos* platónicos, conceptos como *αὐτάρκεια*, *σωφροσύνη*, *φρόνησις* y *ἐγκρατεία* se hayan contrapuesto a la *μανία*, el *ἐνθουσιασμός*, la *ὕβρις* y la *ἀκρασία* (es decir, a todos aquellos estados que denotan una posesión o enajenamiento, un estar fuera de sí que transgrede la autonomía racional).¹⁵⁷ Estos antagonismos aparecen en los textos platónicos, en los que la *psyché* socrática ya ha sido llenada con contenidos racionales y volitivos; de este modo, la falta de control de uno mismo —cosa que, como vimos, era algo cotidiano en el mundo heroico y trágico— comenzó a valorarse negativamente al interior del nuevo ideal naciente de la *autarquía*, en el que la felicidad de los hombres comenzó a depender directamente de ella. En este sentido, la felicidad humana consistió en la posesión o contemplación del Bien, la Verdad y la Belleza.¹⁵⁸ De hecho, este desplazamiento de los agentes responsables de la felicidad y la desgracia es uno de los desplazamientos más importantes en tanto que felicidad y desgracia se comienzan a identificar con la *autarquía* y la *akrasía*, respectivamente.¹⁵⁹ La felicidad considerada como autonomía, en mezcla impúdica con la inmortalidad del alma y la primacía de lo inteligible sobre lo sensible, dan como resultado la necesidad de dirigir la humana experiencia hacia el cuidado del alma mediante el descarte de lo sensible, considerando

¹⁵⁶ En *Gorgias*, por ejemplo, los distintos momentos de la argumentación, en especial en los diálogos que Sócrates entabla con Polo y Calicles, tienen como premisa principal que todo acto se fundamenta, precisamente, en la Idea del Bien, y por ello es necesario, primero, conocerla a ella.

¹⁵⁷ Más allá de lo que sucede, inclusive, en *Ión* y *Fedro*, en los que podemos encontrar una tentativa reivindicación de la *manía* por ser esta un don divino.

¹⁵⁸ Cf., Platón, *Banquete*, 204b y ss.

¹⁵⁹ En este sentido, los planteamientos estoicos resultan ejemplares, al mostrar al dominio de sí como aquello que puede proveer la felicidad en un mundo desventurado y cambiante gobernado por la Fortuna.

a las afecciones de toda índole como agentes que inducen la extrañeza o alienación, es decir, la infelicidad.¹⁶⁰

Este universo conceptual en torno a los actos y la razón que acaeció en el tardío mundo griego tuvo, sin lugar a dudas, una influencia fortísima en los planteamientos medievales, en los que el problema de las relaciones entre la voluntad y la razón cobró un nuevo giro. La voluntad, como concepto moderno, *procede* con mayor claridad y especificidad del problema cristiano, y más precisamente agustiniano, del *libero arbitrio*, en el que se pone en juego la libertad humana frente a la voluntad divina. Para Agustín, la libertad humana, es decir, el *libero arbitrio*, es la facultad de la razón y la voluntad por medio de la cual se puede elegir el bien y el mal¹⁶¹; la verdadera libertad única e incondicionada está en Dios, sin embargo, dado que el hombre es una creación de él, es necesario que participe de sus cualidades, aunque sea de manera decididamente menos perfecta. Ahora bien, uno de los problemas de fondo al interior del problema de la libertad humana en el planteamiento agustiniano es la cuestión del origen del mal en el hombre, pues para el mundo cristiano siempre ha representado un problema en tanto que Dios es todo bondad, y si esto es así, la cuestión del mal parece inexplicable; más aún, si Dios es el autor de todas las cosas, el mal debería ser obra suya; esto, evidentemente, no puede ser aceptado, de modo que la cuestión del *libero arbitrio* surge como una manera de explicar el mal en el hombre; por otra parte, si la Divina Providencia extiende su gobierno sobre todas las cosas, y su acción no puede ser más que buena, el bien en el hombre no tendría mérito, puesto que sus actos buenos los ejercería necesariamente por influjo de la Divina Providencia. De este modo, tanto el

¹⁶⁰ El tema de la felicidad es relevante puesto que desde este momento se vuelve un lugar común en una buena parte de las argumentaciones filosóficas que giran alrededor del actuar humano. De hecho, el tema central de la *Ética nicomaquea* es el de cómo puede el hombre tener una vida feliz (εὐδαιμονία), y la interpretación que llevó a cabo el pensamiento medieval de esta caracterización de la felicidad en Platón y Aristóteles influyó fuertemente en las determinaciones que impusieron a la razón, la voluntad y la libertad, como veremos en seguida.

¹⁶¹ Cf., Agustín de Hipona, *El libre albedrío*, I, 1.

bien como el mal en el hombre deben ser explicados mediante otros recursos para evitar tanto la necesidad del bien (que evidentemente no existe) como la atribución del mal a Dios (que sería una herejía o blasfemia). En este sentido, Agustín afirma que “tanto el pecado como la obra buena están en el libre albedrío de la voluntad”¹⁶². El hombre, por gozar de libre albedrío, puede utilizar su *voluntas* para elegir el bien o elegir el mal, o, dicho más precisamente, para acercarse a Dios o alejarse de él —y aquí, como se ve, ya hay un concepto unitario de voluntad contenido en la palabra, precisamente, *voluntas*.

Por otra parte, la relación entre voluntad y razón en el pensamiento agustiniano la podemos rastrear, nuevamente, a través de la idea de felicidad. Según el Obispo de Hipona, “es feliz el que posee a Dios”¹⁶³, y quien permanece en Dios, permanece en sí mismo¹⁶⁴; en este sentido, estar en Dios es el máximo bien del hombre. La cuestión más vital en el hombre es, pues, cómo encontrar a Dios para poder estar en él. Ya en *Las confesiones* Agustín establece que hay que buscar a Dios mediante el alma¹⁶⁵, y como el *anima* humana implica la *mente* o *intellectu*¹⁶⁶, es fácilmente comprensible la afirmación de que la felicidad (*beatitudo*) es propia de los seres que tienen razón (*ratio*) y poseen la ciencia (*scientia*)¹⁶⁷, es decir, que sólo los seres racionales pueden ser felices, puesto que sólo ellos pueden conocer a Dios y estar en él. La introducción del conocimiento es relevante en el pensamiento de Agustín para alcanzar la felicidad, pues, como ya mencionamos, la verdad es captada por el entendimiento y no por los sentidos, de modo que, en virtud de ello, Agustín hace la invitación a apartarnos de este mundo

¹⁶² Agustín de Hipona, *Ochenta y tres cuestiones diversas*, c24; Cf., *El libre albedrío*, I,1,1, y II,1,3.

¹⁶³ Agustín de Hipona, *La vida feliz*, II, 11.

¹⁶⁴ Cf., Agustín de Hipona, *Las confesiones*, VII, 11, 17.

¹⁶⁵ Agustín dice: “Y me dirigí a mí mismo y me pregunté: ¿Tú quién eres? Y me respondí: Un hombre. Y se me hacen patentes el alma y el cuerpo que soy, lo uno exterior y lo otro interior. ¿Por cuál de estos dos debí yo buscar a Dios, a quien ya había buscado a través del cuerpo desde la tierra al firmamento, hasta donde pude enviar los rayos mensajeros e mis ojos? Sin duda, es mejor lo interior” (*Ibid.*, X, 6, 9).

¹⁶⁶ *Vid. Supra*, nota 42.

¹⁶⁷ Cf., Agustín de Hipona, *Ochenta y tres cuestiones diversas*, c5.

sensible y convertirnos hacia Dios.¹⁶⁸ De este modo, la cuestión del libre albedrío toma un nuevo matiz, puesto que la voluntad, que es una facultad del alma, debe encontrar la manera de dirigir sus acciones hacia la permanencia en Dios, y como la voluntad se mueve por el alma¹⁶⁹, que incluye al entendimiento, es necesario ser férreo en el ejercicio de la templanza (*temperantia*) —que no es sino “el dominio firme y mesurado de la razón sobre la pasión y los otros movimientos desordenados del alma”¹⁷⁰— para alcanzar la beatitud. Así, en Agustín vemos nuevamente la idealización de lo humano a través de la razón que domina las afecciones y demás movimientos *desordenados* del alma.

Con Tomás de Aquino esta relación entre razón (*intellectus*) y voluntad (*voluntas*) es un poco más compleja, en virtud de su aristotelismo al servicio de su cristianismo. Pese a las precisiones de corte aristotélico que realiza en torno al alma y el cuerpo, mediante las que establece que voluntad y razón van juntas y actúan en diferentes y simultáneos momentos como potencias intelectual y apetitiva del alma — como en Aristóteles—¹⁷¹, se puede inferir de su pensamiento una clara supeditación de la voluntad a la razón, puesto que los actos voluntarios no provienen del instinto natural, “sino de un análisis racional (*rationalis*)”¹⁷². Además, pese a que la voluntad puede impulsar al entendimiento (*voluntas movet intellectum*)¹⁷³, éste es una potencia más digna que aquella¹⁷⁴, de lo cual se puede concluir que la cuestión del libre albedrío (*liberi arbitrii*) en Tomás es, precisamente, y atendido a su aspecto etimológico, libertad de juicio, de modo que “el hombre obra con juicio (*iudicio*), puesto que, por su facultad

¹⁶⁸ Vid. *Supra*, nota 113.

¹⁶⁹ Cf., Agustín de Hipona, *Ochenta y tres cuestiones diversas*, c8.

¹⁷⁰ *Ibid.*, c31.

¹⁷¹ Cf., Tomás de Aquino, *Suma de teología*, I, c79-83.

¹⁷² *Ibid.*, I, c83, a1.

¹⁷³ Cf., *Ibid.*, I, c82, a4.

¹⁷⁴ Cf., *Ibid.*, I, c82, a3.

cognoscitiva (*cognoscitivam*), juzga sobre lo que debe evitar o buscar”¹⁷⁵, es decir, que en los actos libres del hombre “se encuentra plenamente lo voluntario (*voluntarium*), porque él conoce (*cognoscat*) perfectamente el fin de su obrar y se mueve a sí mismo”¹⁷⁶. El acto de la voluntad, que está atravesado por el juicio racional, no tiene mayor determinación que la propia razón¹⁷⁷, puesto que la voluntad no es más que una inclinación que procede desde el principio interior que conoce y nada más puede ejercer violencia en ella.¹⁷⁸

Estas determinaciones, al igual que en Agustín, se supeditan al máximo bien del hombre y de todas las cosas, que es Dios. Por ello, dice Tomás, “la bienaventuranza (*beatitudo*) última y perfecta sólo puede estar en la visión de la esencia divina”¹⁷⁹. De modo que, una vez más, y por razones similares a las de Agustín, la humana existencia está al servicio de la razón que debe buscar y amar a Dios para alcanzar la felicidad, pues la vía de los sentidos, aunque es importante e irrenunciable, no es suficiente para contemplar la verdad más verdadera de todas, que es Dios.¹⁸⁰

¹⁷⁵ *Ibid.*, I, c83, a1.

¹⁷⁶ *Ibid.*, I-II, c6, a1 (las cursivas son nuestras).

¹⁷⁷ *Ratio* e *intellectum* son mentados en el mismo sentido por Tomás como aquello relativo al *cognoscere*.

¹⁷⁸ *Cf.*, Tomás de Aquino, *op. cit.*, I-II, c6, a4.

¹⁷⁹ *Ibid.*, I-II, c3, a8.

¹⁸⁰ Tomás dice textualmente: “La bienaventuranza (*beatitudo*) última y perfecta sólo puede estar en la visión de la esencia divina. Para comprenderlo claramente, hay que considerar dos cosas. La primera, que el hombre no es perfectamente bienaventurado mientras le quede algo que desear y buscar. La segunda, que la perfección de cualquier potencia se aprecia según la razón (*ratio*) de su objeto. Pero el objeto del entendimiento (*intellectus*) es *lo que es*, es decir, la esencia de la cosa, como se dice en III *De anima*. Por eso, la perfección del entendimiento progresa en la medida que conoce (*cognoscat*) la esencia de una cosa. Pero si el entendimiento conoce la esencia de un efecto y, por ella, no puede conocer la esencia de la causa hasta el punto de saber acerca de ésta *qué es*, no se dice que el entendimiento llegue a la esencia de la causa realmente; aunque, mediante el efecto, pueda conocer acerca de ella *si existe*. Y así, cuando el hombre conoce un efecto y sabe que tiene una causa, naturalmente queda en él el deseo de saber también *qué es* la causa. Y éste es un deseo de admiración, que causa investigación, como se dice en el principio de *Metaphys*. Por ejemplo, si quien conoce el eclipse de sol piensa que está producido por una causa, se admira de ella, porque no sabe qué es, y porque se admira, investiga; y esta investigación no cesa hasta que llegue a conocer la esencia de la causa.

Si, pues, el entendimiento humano, conocedor de la esencia de algún efecto creado, sólo llega a conocer acerca de Dios *si existe*, su perfección aún no llega realmente a la causa primera, sino que le queda todavía un deseo natural de buscar la causa. Por eso todavía no puede ser perfectamente bienaventurado. Así, pues, se requiere, para una bienaventuranza perfecta, que el entendimiento alcance la esencia misma de la causa primera. Y así tendrá su perfección mediante una unión con Dios como con su objeto, en lo único en que consiste la bienaventuranza (*beatitudo*) del hombre, como ya se dijo.” (*Id.*).

Así, en este momento de la filosofía, aparece nuevamente el entrelazamiento de voluntad y razón —ya caracterizados como conceptos unitarios—, en el que la segunda es la guía indefectible de la primera y tiene mayor prominencia. Los debates que se dan al interior del cristianismo con la cuestión del *libero arbitrio* dan cuenta del artificio humano para independizarse de todo influjo externo¹⁸¹ y, simultáneamente, dan cuenta de hacia qué lugar se trasladó la libertad humana pues, precisamente, *libero arbitrio* es libertad de juicio, de sentencia o sanción, como se encargaría de enfatizar Descartes.

Con Descartes el vínculo entre voluntad y razón se vuelve más íntimo, específico e inextricable pero, hay que decirlo, también más pobre, pues en su filosofar, al girar preponderantemente en torno al conocimiento, se diluyen algunas de las especificidades que el pensamiento griego y medieval habían resaltado en torno al tema. La escisión radical que plantea entre cuerpo y alma, así como el uso irresponsable de su vocabulario¹⁸², son barreras que impiden una sólida reflexión respecto de nuestro tema; sin embargo, a pesar de ello, es posible extraer de sus reflexiones una conclusión que va en el mismo sentido que la tradición que hemos rastreado.

¹⁸¹ Como ya dijimos, desde Agustín la necesidad de justificar la libertad humana consistía en explicar la presencia del mal en el mundo, pues sólo siendo libre el hombre se podía exonerar a Dios de esto, además, sólo si el hombre tiene una voluntad libre se le puede recompensar o castigar por sus buenas acciones. De modo que, pese a que Dios gobierna todo, la libertad humana debe ser incondicionada para elegir el bien o la ausencia de él, que es el mal. Esta misma situación, más o menos sin cambios, pero más apegada a los márgenes del conocimiento, reaparece con la libertad considerada cartesianamente, de lo cual nos ocuparemos a continuación.

¹⁸² El *pensamiento* del *ego cogito* es una cosa tan amplia y difusa que cuesta trabajo concebir qué es ese pensar atribuido al yo. En el orden de las *Meditaciones metafísicas*, la *res cogitans* se define a sí misma como mente (*mens*), alma (*animus*), entendimiento (*intellectus*) y razón (*ratio*) [Cf., René Descartes, *Meditationes de prima philosophia. Méditations métaphysiques*, p. 28]; en un segundo momento, se define a sí misma como una cosa que duda (*dubitans*), entiende (*intelligens*), afirma (*affirmans*), niega (*negans*), quiere (*volens*), no quiere (*nolens*), imagina (*imaginans*), y siente (*sentiens*) [p. 29]; más adelante, reduce todo lo anterior a dos categorías, los sentimientos (*sensus*) y las imaginaciones (*imaginationes*) [p. 35]; después establece una nueva clasificación de sus pensamientos (*cogitationes*) en ideas (*ideæ*) —que son, básicamente imágenes o representaciones mentales—, voluntades o afectos (*voluntates, sive affectus*) —entre los que se incluye el querer (*volo*) y el temer (*timeo*)—, y juicios (*judicia*) —entre los que están el afirmar (*affirmo*) y el negar (*nego*) [p.37]. Esta heterogénea comprensión del pensar, que pretende ser taxonómica, se complica sobre todo en la cuarta meditación, en la que nunca queda claro cuál es el papel que juega la razón (*ratio*) al interior de la facultad de conocer (*facultate cognoscendi*) y la facultad de elegir (*facultate eligendi*), que son las que componen el libre albedrío (*arbitrii libertate*) [Cf., p. 56].

En la cuarta de sus *Meditaciones metafísicas* se ocupa Descartes de analizar cuáles son las causas del error, y a través de este análisis establece cuál es la relación que existe entre razón y voluntad, así como en qué consiste, propiamente dicho, la libertad humana. Por tal motivo, es necesario analizar la procedencia del error según el filósofo francés. Para él, preocupado vorazmente por la verdad referida al *ego cogito*, el error no puede ser referido al *cogitare*, puesto que este, en tanto tal, no posee verdad ni falsedad, pues no afirma ni niega, sólo concibe, y el concebir en tanto concebir no es ni falso ni verdadero, sólo *es*;¹⁸³ en este mismo sentido, las ideas del pensamiento en tanto tales no pueden ser un engaño, puesto que el engaño debería proceder de Dios, ya que Dios es la causa del ser todo del hombre, y como el engaño es un signo de debilidad o malicia, y ellas no pueden ser referidas a él, por tanto, las ideas no pueden ser un engaño proveniente de Dios. Sin embargo, el hombre se equivoca, por tanto, hay que buscar, nuevamente, otra explicación sobre la naturaleza del error. El error es caracterizado por Descartes como una suerte de defecto o privación, al igual que el mal en el pensamiento medieval; sin embargo, no puede ser una imperfección, puesto que Dios no crea nada imperfecto, de modo que el error debe concebirse de manera distinta.

En esta misma cuarta meditación se mencionan cinco facultades del alma, a saber, la facultad de juzgar (*judicandi facultatem*), la facultad de conocer (*facultate cognoscendi*), la facultad de elegir (*facultate eligendi*), la facultad de concebir (*facultatem intelligendi*), y la facultad de recordar e imaginar (*facultatem recordandi vel imaginandi*).¹⁸⁴ Todas estas facultades están comprendidas dentro de lo que Descartes entiende como *cogitationes*. El error no puede ser atribuido a una sola de ellas en particular, sino sólo a dos, la *facultate cognoscendi* y la *facultate eligendi*, que se asocian en este momento con el intelecto (*intellectum*) y la voluntad (*voluntate*),

¹⁸³ De hecho, esta es la premisa principal de la segunda de sus *Meditaciones* —en la que afirma su ser mediante el pensamiento, pues aunque éste fuera falso no se podría negar que es algo.

¹⁸⁴ Cf., René Descartes, *Meditationes de prima philosophia. Méditations métaphysiques*, IV, pp. 53-57.

respectivamente; inteligencia y voluntad, en este sentido, componen lo que Descartes denomina el libre albedrío (*arbitrii libertate*).¹⁸⁵ Descartes considera que el error consiste en que la voluntad, que es más amplia que el intelecto, elige o rechaza, es decir, afirma o niega, cosas que, propiamente dicho, no conoce.¹⁸⁶ Por ello, establece que el uso correcto (*recto usu*) del libre albedrío consiste en que el conocimiento del entendimiento (*perceptionem intellectûs*) debe preceder siempre a la determinación de la voluntad (*voluntatis determinationem*).¹⁸⁷ El error, entonces, no es una imperfección —pues la libertad es una perfección— sino una privación de conocimiento.¹⁸⁸ Cuando ninguna razón arrastra a la voluntad, la libertad es inferior, en cambio, cuando la deliberación dirige la voluntad la libertad es superior.¹⁸⁹ En este sentido, como se ve, la razón entendida como *intellectus* es la que debe dirigir la voluntad para ejercer la libertad superior, que puede entenderse como autonomía racional.

Pese a que al inicio de las *Meditaciones* —en la sinopsis— Descartes advierte que en ellas no se tratará sobre el error en sentido moral, sino en sentido epistemológico, el criterio que en la cuarta meditación se establece en torno a la relación entre voluntad y razón¹⁹⁰ es un criterio que se sostiene en la obra cartesiana; así se ve,

¹⁸⁵ Cf., *Ibid.*, IV, p.56.

¹⁸⁶ Dice Descartes: “¿De dónde nacen, pues, mis errores? Nacen de que la voluntad (*voluntas*), siendo mucho más amplia y extensa que el entendimiento (*intellectus*), no se contiene dentro de los mismos límites, sino que se extiende también a las cosas que no comprendo (*non intelligo*), y, como de suyo es indiferente, se extravía con mucha facilidad y elige lo falso en vez de lo verdadero, el mal en vez del bien; por todo lo cual sucede que me equivoco y peco.” (Cf., *Ibid.*, IV, p. 58).

¹⁸⁷ Cf., *Ibid.*, IV, p. 59.

¹⁸⁸ *Ibid.*, IV, p. 55.

¹⁸⁹ Cf., *Ibid.*, IV, p. 58.

¹⁹⁰ Identificamos razón (*ratio*) con entendimiento (*intellectus*) porque así parece hacerlo Descartes. Sin embargo, esto no está exento de dificultades al interior del texto mismo. A lo largo de las *Meditaciones*, Descartes identifica en varios momentos *intelligo* y *cognitione*, referidos al *intellectus* y a la *ratio*, respectivamente (*Ibid.*, pp. 19, 26, 28, 34); y con esto se refiere, precisamente, a las razones y los conocimientos en el sentido de la *scientia*, es decir, como conocimientos que afirman o niegan algo con base en razones. Pero en la cuarta meditación dice que por medio del *intellectus* no se afirma ni se niega nada, sino que sólo se concibe (p. 56), como si se estuviera refiriendo a la *facultate imaginandi*, que sólo concibe ideas en el sentido de la representación (p. 37, 186) y de la cual no se puede decir que conozca en el sentido del *intellectus* (p. 34). Por otra parte, nunca queda bien claro cuál es el papel de la *facultate judicandi*, ya que primero se dice que por ella se comprende (*comprehendo*) (p. 32), y luego parece identificarse con la *facultate eligendi* y simultáneamente con la *facultate cognoscendi* (p. 56); y el asunto se vuelve más confuso todavía cuando se identifica al juicio y la elección en la deliberación (*judicandum*

por ejemplo, en *Las pasiones del alma*, en donde se sugiere que la voluntad, mediante consideraciones y razones, puede apaciguar todos los excesos de las pasiones,¹⁹¹ de modo que todo aquel que pueda vivir haciendo todo aquello que ha juzgado (*jugé*) como lo mejor —es decir virtuosamente— recibe una satisfacción tan poderosa para hacerle feliz (*heureux*) que ninguna pasión podrá turbar la tranquilidad de su alma (*tranquillité de son âme*).¹⁹²

En este sentido, la relación entre voluntad, razón y error no dista mucho del tratamiento cristiano en el que el mal se considera como defecto, falta o privación; inclusive, no dista mucho de la *hamartía* socrática, es decir, el yerro involuntario provocado por la ignorancia. Sin embargo, lo que vuelve relevante el planteamiento cartesiano es la solución ante dicho problema, que consiste en dominar la voluntad para que no se exceda en el ejercicio de sus facultades, es decir, en abstenerse de juicio y no tratar de exceder los límites de lo que se comprende para así afirmar sólo aquello que se conciba clara y distintamente.¹⁹³ Esta actitud limitante, por otra parte, es paradigmática

vel eligendum deliberarem) (p.58), y cuando dice que ni el querer (*volendi*) ni el entender (*intelligendi*) por sí solos generan el error (p. 58). En otra clasificación de sus *cogitationes*, en la tercera meditación, establece que son de tres tipos, a saber, las ideas (*ideæ*) —que son imágenes en el sentido de la representación—, las voluntades o afectos (*voluntates sive affectus*) —como el querer o el temer—, y los juicios (*judicia*) —como el afirmar o el negar—; esta clasificación parece más consistente, pues en el apartado de las ideas se estaría incluyendo a la imaginación en el sentido arriba señalado, en el de las voluntades a los afectos, al querer, mientras que el entendimiento (*intellectus* o *ratio*) sería adjudicado a los juicios, sin embargo, esto estaría en contradicción con la afirmación de que el *intellectus* no afirma ni niega (p. 56). Todo parecería indicar que la *facultate judicandi* es lo que quería señalar Descartes como la fuente del error, pero como no la distingue con precisión, la confunde con la *eligendi* y la *cognoscendi*, por lo que no queda claro si el juicio es una cuestión de el entendimiento o de la voluntad, o bien es algo que correspondería con más propiedad a lo que se mienta con la *ratio* (pero como Descartes identifica a ésta con el *intellectus* en un sentido muy general que a veces se confunde con el resto de las *cogitationes*, no parece haber una salida decorosa). Estas deficiencias conceptuales —que consideramos pertinente señalar— no impiden, sin embargo, extraer las conclusiones a las que hemos llegado.

¹⁹¹ Descartes dice, casi para finalizar su texto, en el artículo titulado “Un remedio general contra las pasiones”, lo siguiente: “cuando sentimos la sangre agitada de este modo debemos *estar sobre aviso* y *recordar* que todo lo que se presenta a la imaginación tiende a engañar al alma (*l'âme*) [...] cuando [la pasión] incita a acciones que exigen una resolución inmediata, es necesario que la voluntad (*volonté*) se ponga principalmente a considerar (*considérer*) y a seguir las razones (*raisons*) que sean contrarias a las que la pasión presenta [...]” (René Descartes, *Las pasiones del alma*, art. 211 [las cursivas son nuestras]).

¹⁹² Cf., *Ibid.*, art. 148. El elemento de la felicidad, nuevamente, aparece como el resultado de dominar los impulsos y las afecciones mediante la razón.

¹⁹³ Cf., las siguientes obras de René Descartes: *Reglas para la dirección del espíritu*, VIII; *Discurso del método*, II; *Meditaciones metafísicas*, IV.

en el pensamiento kantiano que establece los límites y los usos de la razón; en primer lugar, determinando aquello que es posible conocer mediante el uso teórico, y en segundo, determinando aquello que se debe hacer mediante el uso práctico. En el uso teórico, como ya mostramos, el entendimiento no debe rebasar los límites de la experiencia posible (*möglicher Erfahrung*), mientras que en el uso práctico ésta se abandona por completo dados los principios trascendentales que, a decir de Kant, fundamentan el actuar humano.

En el texto titulado *Idea de una historia universal en sentido cosmopolita*, Kant establece que la Naturaleza ha querido que el hombre “no participe de ninguna otra felicidad (*Glückseligkeit*) o perfección que la que él mismo, libre del instinto, se procure por la propia razón”.¹⁹⁴ Como se ve, nuevamente la felicidad se asocia con el uso de la razón, pero en la filosofía kantiana la felicidad es algo muy específico, y el uso de la razón debe ejercerse dentro de los límites que establece la crítica trascendental; además, este nuevo parámetro de utilización correcta de la razón conlleva un nuevo elemento que el pensamiento anterior no había establecido: el progreso, que es el destino primordial de la naturaleza humana¹⁹⁵. Para que éste se lleve a cabo, pues, es necesario definir y respetar los límites de la razón que se establecen mediante la crítica trascendental. Del uso teórico de la razón nos hemos ocupado en el apartado anterior, por ello nos ocuparemos, en este, de su uso práctico, pues es en donde Kant se ocupa de definir a la voluntad y la libertad.¹⁹⁶

La razón, que es una y es pura, tiene dos usos, uno especulativo y otro práctico; cuando la razón misma analiza mediante la crítica su uso especulativo, analiza los

¹⁹⁴ Immanuel Kant, “Idea de una historia universal en sentido cosmopolita”, tercer principio, en *Filosofía de la historia*, p. 44.

¹⁹⁵ Immanuel Kant, “¿Qué es la Ilustración?”, en *Filosofía de la historia*, p. 32.

¹⁹⁶ Discutir en Kant la relación entre razón y voluntad, como lo hemos hecho con los planteamientos anteriores, es un tanto ocioso, pues para él la libertad de la voluntad es lo que hace posible el uso práctico de la razón, de modo que no es necesario establecer que la razón tiene primacía sobre la voluntad, pues el espacio de desenvolvimiento de la razón en su uso práctico es, precisamente, la voluntad misma. Lo que hay que observar es cómo la voluntad se debe *dirigir* para alcanzar el progreso.

fundamentos del conocimiento teórico, en cambio, cuando analiza su uso práctico, se ocupa de los fundamentos que determinan o hacen posibles las acciones. De este modo la crítica trascendental del uso práctico de la razón implica el establecimiento de sus fundamentos, así como la demarcación de sus propios límites, tal y como se hace en la crítica trascendental del uso especulativo de la razón; en ambos casos se trata, mediante el establecimiento de los fundamentos *a priori*, así como de los alcances o límites que tiene cada uso de la razón en virtud de sus propios fundamentos, de definir el uso correcto de la razón.

La libertad (*Freiheit*) es una idea que dentro del uso teórico de la razón nos es inaccesible como modo de conocimiento legal o formal, pues no hay un fenómeno que, en la experiencia, nos permita intuirlo, sin embargo, en el uso práctico de la razón, se trata de demostrar que *esta propiedad pertenece verdaderamente a la voluntad humana*.¹⁹⁷ La Libertad trascendental (*transzendente Freiheit*)¹⁹⁸, ese concepto que mediante la razón especulativa emergía apremiante para eludir la necesaria determinación que impone la tercera antinomia de la razón pura, a saber, la causalidad, es retomada como fundamento necesario en el uso práctico de la razón, pues sin la libertad trascendental, la voluntad (*Wille*) es inconcebible.¹⁹⁹ Suponer la libertad de la voluntad del hombre es necesario para abrir la posibilidad de los actos morales, estos son posibles si y sólo si la voluntad del hombre no está condicionada causalmente por la

¹⁹⁷ Immanuel Kant, *Crítica de la razón práctica*, <4>. Ya en la *Crítica de la razón pura* (A446, B474) se puede leer que: “*debemos suponer una causalidad en virtud de la cual sucede algo sin que la causa de este algo siga estando, a su vez, determinada por otra anterior según leyes necesarias; es decir, debemos suponer una absoluta espontaneidad causal que inicie por sí misma una serie de fenómenos que se desarrollen según leyes de la naturaleza, esto es, una libertad trascendental. Si falta esta, nunca es completa la serie de fenómenos por el lado de las causas, ni siquiera en el curso de la naturaleza.*” (las cursivas son nuestras).

¹⁹⁸ Immanuel Kant, *Crítica de la razón práctica*, <4>.

¹⁹⁹ La voluntad es definida por Kant como “la facultad o de producir objetos correspondientes a las representaciones o, por lo menos, de determinarse a sí misma, es decir, su causalidad, a la realización de esos objetos” (Immanuel Kant, *Ibid.*, <30>).

naturaleza.²⁰⁰ De hecho, la libertad de la voluntad no sólo es supuesta en este texto, sino que se descubre como la condición de posibilidad de las leyes morales, pues estas no serían posibles si aquella no existiera. La existencia de la ley moral, o principios fundamentales prácticos, es aquello que permite ver que el sujeto hace, en efecto, determinaciones de su voluntad.²⁰¹ Lo que interesa analizar en esta parte del trabajo es cómo se debe determinar la voluntad, para de este modo ver cómo, en los márgenes del *Subjekt*, la experiencia, entendida como sensibilidad, vuelve a ser decretada incompetente.

Nuestro conocimiento práctico, para decirlo en términos de la primera *Crítica*, comienza con la ley moral, pero no todo *procede* de ella; las condiciones *a priori* de posibilidad del conocimiento práctico están en la libertad y en la voluntad, de modo que para establecer juicios prácticos con validez universal es necesario atender a la forma pura de los juicios prácticos sin que en ellos actúe ninguna determinación empírica. Lo anterior significa que la determinación de la voluntad debe hacerse sin considerar las afecciones ni la materia de la voluntad, sino que se debe hacer considerando únicamente su *forma*, de modo que no pueda caer en contradicción si se estableciera como ley moral y todos los individuos la llevaran a cabo. Esto es claro en la enunciación del imperativo categórico *actúa de modo que la máxima de tu voluntad pueda, al mismo tiempo, valer siempre como principio de una legislación universal*.²⁰²

En este sentido, la restricción a la sensibilidad para elaborar nuestras máximas o leyes es clara. Sin embargo, es precisamente aquí en donde es necesario preguntarse por qué o en qué sentido esto puede asociarse a la felicidad de los hombres. Para Kant,

²⁰⁰ Cf., Immanuel Kant, *Ibid.*, <4>-<6>.

²⁰¹ Para Kant, los principios fundamentales prácticos son aquellas proposiciones que contienen una determinación universal de la voluntad; estos principios se llaman *máximas* cuando el sujeto considera que aquello que las condiciona es válido sólo para su propia voluntad, y se llaman *leyes prácticas* cuando la condición es reconocida como válida para la voluntad de todo ser racional (Cf., *Ibid.*, <35>). Estos principios, que de hecho rigen el actuar humano, ya sea en su forma de máximas o de leyes, son los que dan cuenta de que, en efecto, la voluntad se determina a sí misma.

²⁰² Immanuel Kant, *Crítica de la razón práctica*, <55>.

nuestra facultad de desear se divide en dos, a saber, la facultad inferior de desear (*unteren Begehrungsvermögen*) y la facultad de desear superior (*oberes Begehrungsvermögen*).²⁰³ Las reglas prácticas en las que la voluntad se deja determinar por circunstancias materiales o condiciones patológicas (*pathologischen*) tienen su fundamento en la facultad inferior, en cambio, las reglas prácticas puramente formales en las que la voluntad se determina a sí misma únicamente por medio de la razón tienen su fundamento en la facultad superior. Asimismo, dadas estas divisiones, el *Subjekt* puede participar de dos tipos de felicidad (*Glückseligkeit*), aquella que nace de las acciones cuya determinación está dada por lo empírico, y aquella que nace de las acciones cuya determinación está dada por la razón; la primera es concebida como felicidad personal o propia felicidad (*eigenen Glückseligkeit*), y la segunda como contentamiento de sí mismo (*Selbst-zufriedenheit*). Esta distinción es importante puesto que Kant lleva a cabo una crítica implacable a toda la tradición precedente respecto de la felicidad y el buen obrar. Para el filósofo de Königsberg el buen obrar se fundamenta en sí mismo, es decir, que las leyes prácticas se fundamentan en las leyes prácticas, dada su procedencia racional y estructura formal, lo cual significa que, cuando una regla se construye atendiendo a estas condiciones, se presenta bajo la forma del deber que se debe cumplir por la mera razón de ser deber; es decir, se presenta como imperativo. Si el cumplimiento de una ley se lleva a cabo por cualquier otro motivo ajeno a la razón implicada en la ley, entonces está siendo condicionada y no está actuando conforme a su naturaleza, es decir, no está siendo una voluntad auténticamente libre (*freier Wille*)²⁰⁴ o voluntad pura (*reinen Willens*)²⁰⁵, en otras palabras, no está cumpliendo con su autonomía (*Autonomie des Willens*)²⁰⁶. De este modo, cuando una voluntad procede

²⁰³ *Ibid.*, <41>.

²⁰⁴ *Ibid.*, <52>.

²⁰⁵ *Ibid.*, <53>-<54>.

²⁰⁶ *Ibid.*, <58>-<59>.

autónomamente conforme a la razón, no debe considerar nada más que esa razón, de tal manera que el placer (*Lust*) y el displacer (*Unlust*)²⁰⁷, así como cualquier condición material, le deben ser completamente indiferentes; más aún, el cumplimiento del deber no conlleva necesariamente un sentimiento placentero, ni menos aún el sentimiento de felicidad (*Glückseligkeit*), pues esta es interpretada por Kant desde el sentido más común, como *felicidad propia* o *de uno mismo*, y este tipo de felicidad está siempre unida al beneficio o el placer que, como vimos, deben estar separados por completo del deber.²⁰⁸ Sin embargo, lo anterior no significa que la voluntad deba renunciar a toda pretensión de felicidad, sino simplemente que ella no debe influir en la consideración del deber.²⁰⁹

La razón, como razón pura práctica, busca lo incondicionado para lo condicionado prácticamente, es decir, el bien supremo (*höchsten Guts*)²¹⁰, que es simultáneamente el objeto y el fundamento determinante de la voluntad pura. Para decirlo de manera simple, la voluntad quiere siempre el bien supremo, que no consiste sino en la posesión de la virtud y la felicidad supeditada a la moralidad. En efecto, a pesar de la crítica feroz hacia la felicidad, Kant asume que ella es parte del bien supremo y que, en efecto, es consecuencia de la virtud; pero, dada su conceptualización

²⁰⁷ *Ibid.*, <39-<40>. Sobre el placer y el displacer en la filosofía kantiana nos ocuparemos más detalladamente en el capítulo siguiente.

²⁰⁸ La crítica de Kant al concepto de felicidad es relevante puesto que, a pesar de que sus interlocutores textuales en la *Crítica de la razón práctica* son los estoicos y epicúreos, ella toca a toda la tradición. En efecto, ya Platón y Aristóteles —con sus respectivos matices— habían disociado al placer como objeto del bien, pues aquél puede ser bueno o malo, y el bien es necesariamente bueno; en este sentido, los placeres del cuerpo fueron menospreciados, rechazados o, en el mejor de los casos, gradados o matizados; de modo que la felicidad, asociada a la práctica y la contemplación del bien, podía aceptar cierto tipo de placeres, ya sea como su causa, efecto, o como su objeto, en especial aquellos asociados al alma o a las facultades intelectivas; más aún, la idea de felicidad incluía la noción de placer asociado a las facultades anímicas o intelectivas (así la *eudaimonía* en *Banquete* 205a, y en la *Ética nicomaquea* X, 1177a15 y ss.). Estos mismos argumentos se repitieron a lo largo de la Edad Media bajo la impronta del dios cristiano, asociando la *beatitud* a la contemplación, posesión o permanencia en Dios, que no se alcanzaba mediante los placeres corporales, sino por medio del *intellectus*, que también se gratificaba por ello. Para Kant esto es algo poco más que torpe, puesto que, por mucho que la dignidad de la razón sea superior a la del cuerpo, se sigue pensando al bien en función de la felicidad y esto impide que el bien sea considerado en sí mismo como deber.

²⁰⁹ *Cf.*, Immanuel Kant, *Crítica de la razón práctica*, <167>.

²¹⁰ *Ibid.*, <194>.

de la moralidad en la que la voluntad se debe determinar a sí misma de manera autónoma, es imposible que la felicidad en el sentido de la *eigenen Glückseligkeit* pueda formar parte de esa moralidad, pues este tipo de felicidad presupone siempre un goce o beneficio personal, ya sea en el orden material o en el espiritual; es por eso que Kant se pregunta “¿no existe una expresión que no designe un goce como la palabra *felicidad*, pero sí una complacencia con la propia existencia, un análogo a la felicidad que debe acompañar a la conciencia de la virtud?”²¹¹ La respuesta es afirmativa, tal expresión es, precisamente, el *Selbst-zufriedenheit*, que no es sino el bienestar que acompaña a la conciencia del deber cumplido, dissociado por completo del placer de la *eigenen Glückseligkeit*, y considerado sólo como resultado del cumplimiento del deber, por lo cual es un sentimiento que no debe buscarse por sí mismo ni interferir en la determinación de la voluntad. Volviendo al texto *Idea de una historia universal en sentido cosmopolita*, podemos mirarlo con más atención y ver que, en efecto, Kant establece que la Naturaleza ha querido que el hombre posea la *felicidad*, pero no cualquier felicidad, sino *sólo aquella que se procure por la propia razón*.

Así, pues, con el uso autónomo de la razón práctica que determina la voluntad pura, Occidente asiste a la *emergencia* del moderno *Subjekt*, cuya *procedencia* ha intentado rastrear a lo largo de este trabajo. Lo que a la humana experiencia heredan estas conceptualizaciones es la obsesión por evitar la errancia y el extravío en el terreno de las afecciones, así como la valoración de la razón alejada de la temblorosa sensibilidad como aquella que nos procura la verdadera guía de nuestros actos. Para poder actuar, piensa la modernidad, es necesario pensar; más aún, para actuar de manera correcta es necesario atender a la razón que guía la voluntad, y no a la sensibilidad, que la corrompe. Esta conclusión, proveniente de épocas platónicas, pero sustentada con

²¹¹ *Ibid.*, <212>.

sofisticación y meticulosidad admirables en la época moderna, pretende hacer que el hombre camine únicamente en los pliegues de la verdad, que se yerga dueño de sí, sabio e imparable, racional a ultranza, autocrático.²¹² Los dioses, en apariencia, han dejado de acosar, la felicidad del hombre está en sus manos, y en las de nadie más. En esta época, a la antigua fórmula platónica de la identidad entre Bien, Verdad y Belleza, cuya apropiación conduce irremediabilmente a la felicidad, se agregó un nuevo y pernicioso elemento: el progreso. De modo que el hombre se consideró entonces como un ser libre y autónomo que, utilizando adecuadamente su voluntad y su razón, no tendría otro camino posible que el progreso, además de la tan aclamada y solicitada felicidad. ¡*Sapere aude!*, exclamaba Kant, ¡ten el valor de servirte de tu propia razón!²¹³, este es el camino de la auténtica ilustración.

El sujeto moderno, efectivamente, se atrevió a escuchar a su razón, y por atender a su estruendoso llamado, se volvió incapaz de escuchar al resto de las afecciones que constituyen la humana experiencia. La hipertrofia de una forma de la razón que constituye la subjetividad moderna conlleva el debilitamiento o atrofia del resto de los elementos vitales que conforman la existencia; en el afán de autodomínio se han ido rechazando, con el paso de los siglos, las distintas instancias que la conforman, empobreciendo con ello la experiencia al supeditarla al sentido racional de la existencia. El descrédito platónico a los poetas se justifica desde la consideración de éstos como seres poseídos, fuera de sí; la condena a los enamorados y entusiasmados corre la misma suerte; la consideración del alma como el verdadero agente del conocimiento, es decir, como el agente generador de virtud y autoapropiación, provocó en la cultura un

²¹² A decir de Kant, la doctrina de la sabiduría (*Weisheitslehre*), que es a la vez ciencia (*Wissenschaft*) y filosofía (*Philosophie*), no es más que la doctrina del bien supremo (*Lehre von höchsten Gut*); y para ser un maestro en el conocimiento de la sabiduría (*Meister in Kenntnis der Weisheit*) es necesario mostrar un efecto infalible en el dominio de sí mismo (*Beherrschung seiner selbst*), así como en el interés indudable que toma ante todo por el bien general (Cf., *Ibid.*, <194>- <196>).

²¹³ Cf., “¿Qué es la Ilustración?”, en *Filosofía de la historia*, p. 25.

movimiento irreversible de desprecio al cuerpo. Memorables son los pasajes platónicos en los que se muestra cómo los placeres corporales deben ceder espacio a los placeres intelectuales. El cuerpo y todo lo que de él proviene, ya desde entonces, contaminaba con su suciedad e incontinencia la intelección de las ideas, de modo que comenzó a ser el lugar privilegiado de la *hybris*, que debía evitarse a toda costa; con ello, su valoración se fue degradando paulatinamente, de modo que, en general, todo aquello procedente de él fue relegado al ámbito de la condena. De esta manera el ideal de hombre se erigió como un hombre que mediante su razón podía ser templado, prudente, moderado, dueño de sí mismo y, sobre todo, resistente a las pasiones inmundas que el cuerpo importa. Kant llegó, inclusive, a la impudicia de, mediante la razón, educar a la razón misma que, como muy bien detectó, también incurre en *hybris* muy frecuentemente. La *hybris*, como se puede ver, se interiorizó brutalmente y se responsabilizó al hombre de sus propias excedencias, que si bien pueden ser inducidas por el exterior, hay en él una cierta facultad que la hace o no posible.

En suma, a lo largo de este apartado hemos intentado mostrar que la emergencia de la subjetividad moderna tiene como elemento de *procedencia* —además del *impulso de substancialización de la interioridad*, y el *impulso de supeditación de lo sensible a lo inteligible*— el *impulso de autonomía o dominio de sí* —que tiene su fundamento en la invención de una voluntad que puede ser dirigida por la razón—, pues, al parecer, la tradición filosófica se ha empeñado en pensar el ser del ser humano, cada vez con más minucia y obstinación, desde un lugar o elemento *puro* que determine la experiencia toda; este lugar, sobra decirlo, se ha construido bajo el nombre de *Subjekt*. En este sentido, podemos observar cómo *experiencia* y *subjetividad* se han relacionado íntimamente y, en estas relaciones, la subjetividad se ha encumbrado como el agente posibilitador de la experiencia, generando con ello, a partir de su propia determinación y

concepción de la razón, un cierto ideal de ser humano que, para alcanzar la felicidad y el progreso, debe delinear su experiencia según sus propios fundamentos, que no están ni en el cuerpo ni en lo sensible, generando con ello una cultura de seres humanos que, por querer atender voluntariosamente a la legalidad de sus fundamentos, ha olvidado, rechazado o menospreciado, el resto de los elementos que originariamente conformaron *su* experiencia.

IV. CONOCIMIENTO Y COMUNIDAD

La substancialización de la interioridad, el privilegio de lo inteligible sobre lo sensible, así como la determinación racional de la voluntad, como elementos de procedencia de la subjetividad del sujeto llamado hombre, inciden, acaecen y se desarrollan, en otro ámbito que la tradición no ha pensado siempre en el mismo sentido: el territorio de *lo común*, la política en el sentido de la experiencia o vivencia, es decir, la con-vivencia. La reflexión determinante sobre nosotros mismos termina también determinando el sentido que nos otorgamos desde ese *quid* desde el que nos pensamos, y esto no es exclusivo de una época en particular, sino que va implícito en el acto mismo del pensar. Por ello, pensarnos a nosotros mismos es también un construirnos a nosotros mismos, y como este ente que se piensa y se determina no es un ente aislado, sino que está siempre entre otros de su misma condición, la vivencia es siempre con-vivencia. No hay contenido alguno de nuestro pensamiento que haya emergido espontáneamente bajo la determinación autónoma de la conciencia autofundada. Todo pensamiento, sentimiento, emoción o pasión, nacen y se desenvuelven en un determinado horizonte de sentido que le da significado dentro de esa totalidad. El pensamiento, para decirlo pronto, es de naturaleza social, es decir, emerge de la socialidad, pero no sólo eso, sino que al mismo

tiempo que nace de ella, la modifica, la preña de sentido del mismo modo en el que ésta lo hace con él.

Este peculiar rasgo de la autocomprensión y autoconstrucción de las subjetividades ha sido quizá el más fuerte y el más sostenido de todos los anteriores, pues su vínculo con lo más vital y cotidiano de los hombres resulta evidente, del mismo modo que las incidencias que sobre la experiencia ha tenido. El carácter cognoscitivo que ha permeado la pregunta, implícita o explícita, por nosotros mismos, ha determinado irremediamente los territorios de la vivencia, pues el preguntar mismo revela una cierta inquietud por determinar el ser del ente en un sentido cognoscitivo, de modo que no resulta extraño que al responder la pregunta se haya respondido en ese sentido específico. Responder *qué es* algo implica ciertamente tejer modos y relaciones de ese ente respecto del ser del ente que hace la pregunta. Al responder qué es algo se dictamina también el sentido de ese algo, de modo que la respuesta implica también un sentido del ser del ente que hace y responde la pregunta.²¹⁴ Al decir que algo es tal y tal, se determina ese algo dentro de una totalidad específica que lo condiciona, y ello no hace sino determinar asimismo la comprensión del ente que responde a esa determinación. Esta dialéctica de la comprensión no representa, en apariencia, mayor problema cuando se habla de un solo ente, pues este ente podría determinar el mundo todo bajo su perspectiva sin que esto tuviera mayores implicaciones. Sin embargo, como la humana existencia no se comprende sino en constante confrontación con la otredad, la determinación de qué sea tal y tal se vuelve problemática, puesto que las comprensiones y determinaciones entran en conflicto en la existencia cotidiana a la hora de compartir los espacios vitales y comunes dentro, precisamente, de la *comunidad*. Se ve entonces con facilidad la enorme repercusión que sobre lo político tiene lo

²¹⁴ Heidegger observó con gran agudeza esta característica del preguntar, y por ello, al preguntar por el ser, no en sentido epistemológico, sino explícitamente ontológico, se vio obligado a analizar primero la estructura del ser del ente que hace la pregunta.

cognoscitivo, sin embargo, el vínculo es también al revés, es decir, que lo político determina lo cognoscitivo, sin que esto anule la primera relación. Todo conocimiento, que proviene de ciertas condiciones políticas, genera asimismo, quiéralo o no, determinaciones que inciden asimismo en el ámbito de lo común. Esta es quizá la principal característica del conocimiento, que al determinar sus objetos determina también el sentido de los mismos así como el sentido de la autocomprensión del ser que conoce. Si esto es así, vale la pena, entonces, preguntarse por la incidencia política de las *inclinaciones* o *impulsos* que el pensamiento sobre nosotros mismos ha mostrado a lo largo de su historia, así como su incidencia que sobre la humana experiencia ha tenido. En este sentido, la substancialidad de la interioridad, el dominio de la voluntad por medio de la razón, así como la primacía de lo inteligible sobre lo sensible, se consolidan en la autarquía o autonomía que se le ha intentado atribuir al hombre a lo largo de la historia. ¿Qué significa esto?, ¿qué nos dice respecto de nuestra manera de pensarnos a nosotros mismos?, ¿a qué responde este impulso? Vale la pena hacer un pequeño recuento de los recorridos que hemos hecho a lo largo de la investigación para así atar nudos y poder pasar, con mayor claridad, al tema que nos ocupa en este apartado: la relación entre el conocimiento y lo político (lo común).

Autarquía y autonomía presuponen, desde antiguo, la idea de continencia, de autocontrol, pero, ¿control de qué?, ¿control para qué? Cada época tiene respuestas específicas a estas preguntas. Sin embargo, el control presupone un trasfondo en el que se quieren evitar ciertas transgresiones (*hybris*), de modo que la autarquía se revela como un modo de evitar alguna transgresión, e implica, asimismo, el establecimiento de ciertos límites (*dike*). Existe en el pensamiento occidental, en efecto, una tendencia afanosa por establecer límites. Y es que el límite es el sello de todo pensamiento que pondera a la razón por encima de cualquier otra facultad que nos pueda ser atribuida,

puesto que cualquier razón que se precie de serlo, debe tener un *logos*, un cierto orden, y ordenar es discernir, clasificar, ponderar, acomodar, discriminar, segregar elementos jerárquicamente. Los límites que se han impuesto a la imagen que se ha creado de nosotros mismos han intentado generar hombres autónomos, impasibles, y con ello se ha cercenado el amplio campo de la humana experiencia. En su afán de autonomía, el hombre se ha expropiado su experiencia, permitiéndose únicamente aquella experiencia que camina en los límites de la razón, descartando como fuente de experiencia todo aquello que traspase esos límites.

Como hemos visto en el desarrollo de este trabajo, razón, voluntad y libertad son conceptos históricos que han *emergido* obedeciendo al *impulso* de autonomía o dominio de sí, sin embargo, habría que preguntarse también a qué obedece este mismo *impulso*, o bien, si este es el nombre adecuado para él.²¹⁵ Atrás veíamos cómo el elemento del *thymós*²¹⁶ atravesó el mundo griego dándole significado a las acciones humanas que ahora asociamos con la razón y la voluntad; este término, asociado indefectiblemente a la corporalidad, va de Homero a Aristóteles, y si bien su significado se matiza con el paso del tiempo, no deja atraparse nunca con eso que ahora denominamos voluntad o razón. Con el desplazamiento de las funciones vitales del cuerpo hacia la sofisticada noción de *psyché* que inaugura Sócrates, el *thymós*, en efecto, se comenzó a asociar ya solamente a las funciones corporales relacionadas con la voluntad (como el deseo, las decisiones, la apetencia y las inclinaciones en general), de modo que las funciones vitales que se asociaban con el pensamiento fueron desplazadas hacia la noción de *psyché*. El vocabulario, entonces, comenzó a sofisticarse en la segregación de dichas

²¹⁵ En realidad, hemos localizado tres *impulsos* como elementos de procedencia de la emergencia de la subjetividad. En este momento, intentaremos pensar la substancialización de la interioridad, la primacía de lo inteligible sobre lo sensible, así como el autodomínio de la voluntad por la razón, como un solo *impulso de autoapropiación* que se ha manifestado en las tres formas anteriores a lo largo de la historia. Vale la pena mencionar que estamos pensando este concepto —*impulso*— de la misma manera en que Nietzsche hablaba de *fuerzas*, *inclinaciones*, *Triebe*, o *pathos*, es decir, como elementos constitutivos de los fenómenos vitales que determinan, casi siempre inadvertidamente, el sentido de los mismos.

²¹⁶ *Vid. Supra*, capítulo I, apartados I y II.

funciones y comenzó a utilizar otros términos para mentar las funciones intelectuales y volitivas, ya por separado; la *boylestai* y el *nous* son un ejemplo de ello.²¹⁷ El mundo latino, y con él la Edad Media, acuñó un término para englobar las distintas funciones que el *thymós*, la *boylestai*, la *orexis* y la *proáiresis* sugerían: *voluntas*. Asimismo, y no sin el influjo del tardío mundo griego —en el que el *nous* se asoció a la *episteme* para dar a luz a la *sophía*, que incluía ya a la *phrónesis* como una forma de la *areté*— encontró en el *intellectum* asociado a la *cognitio* aquello que promueve la *scientia* y la *virtus* que conlleva la *sapientia*.²¹⁸ En este momento, entonces, en el que la *anima* era ya indiscutiblemente el lugar en el que se asentaba el verdadero ser del ser humano, nace un nuevo concepto que se asocia a los precedentes: la *libertas*. Como hemos dicho, el estado de *eleutheros* que designaba la *eleutheria* griega,²¹⁹ era en un sentido político y social, sin mayores precisiones; del mismo modo, el estado de *liber* que sugería la *libertas* no traspasaba estas fronteras. Sin embargo, en el mundo medieval la *libertas* se unió a la *voluntas* y al *intellectum* para exonerar a Dios tanto de la bondad como de la maldad de los actos humanos; para que el hombre pudiera ser reprendido o premiado, era necesario que desde lo más hondo de su ser fuera poseedor de su *libero arbitrio*.²²⁰

La aparición tardía del *libero arbitrio*, sin embargo, no se presenta como un invento o adición arbitraria, sino que, al parecer, era una fuerza que pugnaba por emerger ya desde tiempos muy antiguos y que sólo mediante la sofisticación de la cultura, el lenguaje y el pensamiento, había llegado a ver la luz. En efecto, el concepto de libertad se fue construyendo a la par que la sofisticación de la racionalidad occidental fue creciendo. La ilustración griega del siglo V a.c., a decir de Nietzsche, vio emerger con el *socratismo* un nuevo impulso vital que alejaba de sí los horrores necesarios que

²¹⁷ Vid. *Supra*, capítulo I, apartado III.

²¹⁸ Vid. *Supra*, capítulo I, apartados II y III.

²¹⁹ Vid. *Supra*, capítulo I, apartado III.

²²⁰ Vid. *Supra*, capítulo I, apartado III.

en la existencia experimentaba el mundo griego a través de la tragedia; de modo que el siglo V —a decir de Nietzsche, por medio de las figuras de Eurípides y Sócrates— promovió y asistió a la muerte de la tragedia,²²¹ es decir, asistió a la muerte del hombre que experimentaba la existencia desde sus dolores más profundos, desde sus pasiones más intensas, y desde el acoso incesante de los caprichos y la fatalidad de los inmortales; asistió también a la muerte del hombre que afirmaba la fatal y dolorosa verdad mediante la belleza, del hombre que asumía al *pathos* como única fuente del *mathos*, y que encontraba en el delirio, el éxtasis y el *enthusiasmos*, una parte irrenunciable de su existir; asistió, también, a la muerte del hombre que encontraba en la embriaguez una auténtica forma de felicidad.²²² Sin embargo, asistió simultáneamente, al nacimiento de un nuevo hombre que mediante su razón era capaz de afrontar la vida, ese hombre metódico ansioso de definiciones; el impulso agónico del hombre griego trasladó el *agon* del enigma al terreno de la verdad y la argumentación, así como también trasladó el influjo de los inmortales al terreno de las ideas —Afrodita, por decirlo de alguna manera, se transmutó en la Idea de la Belleza—; y trasladó también su *areté* heroica al terreno de la *phrónesis* racional posibilitada por el *nous*, es decir, transformó su experiencia atravesada de múltiples influjos a un terreno en el que sólo él, mediante su razón, era el artífice de dicha experiencia —los actos de este nuevo hombre dependieron, en suma, del *dominio de sí mismo*, de modo que este nuevo hombre, emergido de condiciones políticas específicas, sofisticó su razón de manera que su experiencia vital se transformó, y encontró en la contemplación de las ideas una nueva forma de *felicidad*. El dominio de sí mismo, como se ve, parece querer alejar de sí toda influencia —divina o sensible— en la determinación de los actos, parece obedecer, pues, al impulso de autodeterminación que posteriormente sería llamado libertad. Una

²²¹ Cf., Friedrich Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia, passim*.

²²² “Porque en ausencia del vino —dice todavía Eurípides— no queda ni amor ni ningún otro goce para los hombres.” (*Bacantes*, 773).

vez nacida la *libertas* en el mundo latino sus variaciones son relativamente irrelevantes con respecto a lo que aquí queremos mostrar, a saber, que la libertad nació al interior de un *impulso de autoapropiación* que se ayudó de la razón para determinar la voluntad, con lo cual, la experiencia vital del hombre se modificó para siempre. En la Modernidad, después de Kant, la *libertad subjetiva* sería incuestionable y sería la noción a partir de la cual se definiría la cultura en su totalidad.

Como se ve, ciertas condiciones de experiencia política generaron la transmutación de la experiencia vital. El mundo jamás se volvió a experimentar de la misma manera. Como hemos mostrado, la libertad atribuida a la interioridad substancial que conoce y se conoce a sí misma —y que por ello se determina, en sentido óntico y ontológico— es quizá el elemento que más tardíamente emerge en la autocomprensión del ser humano, pero no por ello podemos decir que su aparición conceptual no *procede* de tiempos anteriores. Hay sin embargo, otro camino para mirar la relación que existe entre lo cognoscitivo y lo político, más perspicaz, y acaso más originario: el camino de la genealogía Nietzscheana. A decir del filósofo alemán, la verdad está condicionada por el elemento de la con-vivencia. Lejos de pensar la verdad como la forma más elevada del conocimiento, Nietzsche la sitúa al interior de una naturaleza humana rapaz y egoísta que, pese a todo, es social, y es precisamente al interior de esa sociedad en la que nace el impulso hacia la verdad, que no es sino un anhelo y una necesidad de convivencia pacífica.²²³ La palabra, según lo que se establece en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, no es ni puede ser la expresión adecuada de las realidades, de modo que el lenguaje es concebido en este texto como una serie de tropos que interpretan mediante distintas reacciones corporales algo que acontece en un “afuera”. *La hueste en movimiento de metáforas, metonimias y antropomorfismos*,²²⁴ por la que

²²³ Cf., Friedrich Nietzsche, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, pp. 18-21.

²²⁴ *Ibid.*, p. 25.

está conformada la verdad, no es en el fondo sino un instrumento para permitir la pacífica convivencia entre los hombres, puesto que, al designar los fenómenos bajo una misma denominación, la con-vivencia se hace posible. En este sentido, la generación de verdades o el establecimiento de la Verdad ya asociada con una específica comprensión de la *gnosis* o la *episteme* puede ser entendida como una manera más de generar criterios de convivencia entre los hombres. Así sucede, en efecto, con la función que cumple la verdad al interior de las sociedades. La verdad establece parámetros regulativos no sólo al interior del conocimiento, sino que también influye generosamente en la comprensión que el hombre tiene de sí mismo. La verdad, asociada con las determinaciones racionales que tienen su fundamento en un lugar distinto que la sensibilidad, penetra en la autocomprensión del ser humano generando un influjo necesario en la voluntad. De modo que la verdad, como criterio, produce también parámetros de comportamiento entre los individuos, es decir, que es mediante ella que se trazan, sucesivamente, los márgenes de la *hybris* y la *dike* en el orden elemental de lo social.²²⁵

Si la palabra permite acuerdos, vale la pena reflexionar sobre cuál es el estatuto de los acuerdos que hemos establecido o los sentidos que se han determinado mediante las palabras que hemos utilizado para pensarnos a nosotros mismos. Ante todo hay que sospechar, como hace Nietzsche, de la noción de acuerdo. En realidad, decir que la verdad produce acuerdos es demasiado cándido, pues desde la perspectiva de *La genealogía de la moral* —y aun desde *Sobre verdad y mentira*— podemos ver cómo todo “acuerdo” es en realidad una imposición, ya sea de los más fuertes o de los más débiles. En efecto, como muestra el catedrático de Basilea, los sentidos de las palabras

²²⁵ Apartamos de este estudio las consecuencias que al interior de la ciencia política pueden tener estas determinaciones, pues, como se sabe, la política tiene muchos y problemáticos sentidos; sin embargo, penetrar en ese terreno no es el objetivo de esta investigación, en la que política se entiende en el sentido más elemental de la con-vivencia.

eran establecidos originariamente por la nobleza, por aquellos que se imponían y que no necesitaban del reconocimiento del otro para establecer sus propios criterios, de modo que el primer sentido de las palabras fue establecido por aquellos que poseían la actitud suficiente para imponer sus criterios.²²⁶ Sin embargo, la *voluntad de poder* de los débiles, manifestada en su forma de *voluntad de verdad* o *voluntad de justicia*, no hace sino invertir los valores de modo que las palabras desplazan su campo semántico hacia otro territorio que es, precisamente, el de los débiles. Teniendo en cuenta esto, y teniendo en cuenta también la finísima operación que detecta Nietzsche en el impulso del socratismo —en el que, según dice, el hombre débil se impuso al fuerte mediante la razón, volviéndose incapaz de experimentar el mundo desde la profunda fisicalidad pasional y afectiva del griego antiguo—, resulta fácil pensar términos como libertad, voluntad, razón y autonomía —y a todas nuestras virtudes— como algo condicionado o proveniente de cierta debilidad.²²⁷ Esto es claro, por supuesto, asumiendo que aquello que se está criticando es la noción moderna de estas palabras —cuya procedencia y desarrollo, como se ha mostrado en distintos momentos de este capítulo, están asociados a las operaciones de la razón que Nietzsche asume como parte de la *rebelión de los esclavos en la moral*— que viene aparejada de otras ideas no menos artificiosas, como la de igualdad.²²⁸ Si hacemos caso a Nietzsche, podemos suponer que el ser humano, en un momento determinado de su historia, comenzó a experimentar el mundo desde un cierto temor o debilidad hacia las afecciones que en la experiencia acaecen, y para hacerle frente a esa debilidad, es decir, para soportar la existencia, tuvo que echar mano de alguna otra fortaleza que mitigara esa debilidad. Decir que tal fortaleza fue un

²²⁶ Cf., Friedrich Nietzsche, *La genealogía de la moral*, tratado primero.

²²⁷ Cf., Friedrich Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos*, “La moral como naturaleza”, *passim*.

²²⁸ Vale la pena aclarar que en distintos momentos de su obra, Nietzsche se centra en las operaciones de dominación que se establecen con todo conocimiento y toda moral, y que, por lo demás, este es el camino que sigue Foucault en varias de sus obras; sin embargo, este camino en el orden de lo político no será profundizado en esta investigación, pues traza un horizonte cuya especificidad rebasa sus objetivos. La dominación en el orden de lo político es un paso que va más allá del sentido que política tiene en este trabajo, en el que ésta se entiende sólo como con-vivencia.

cierto tipo de razón exacerbada es certero, sin embargo, a la luz de lo expuesto en este capítulo, resulta insuficiente, pues hemos visto que la razón, si bien juega un papel importantísimo en la construcción y comprensión del ser del ser humano, no es el único elemento. Los tres *impulsos* que localizamos en los apartados anteriores —que han orientado la construcción del sujeto—, y que ahora estamos pensando como un único *impulso de autoapropiación*, son los elementos que, al parecer, condicionaron la autocomprensión del ser humano como sujeto, y, con ello, la implantación en la cultura de los ideales que la sostienen.

En efecto, el establecimiento del ser del ser humano como *Subjekt*, que es racional y libre incondicionadamente, trae consigo el establecimiento de parámetros regulativos de la vida social, entre ellos, el de igualdad.²²⁹ La experiencia vital y común que se abre desde la autocomprensión del ser humano como *Subjekt* posibilita, en teoría, una pacífica y racional convivencia entre los seres humanos que, mediante el simple propósito, son capaces de dominarse a sí mismos y elegir el bien al interior de una comunidad perfectible que avanza hacia el progreso. Sin embargo, los presupuestos que sostienen este planteamiento han sido ya ampliamente criticados, comenzando por Nietzsche, exponiendo los inconvenientes que *para la vida* trae su puesta en marcha; aquellos elementos que la tradición racionalista de Occidente segregó, limitó y negó —y que luchan por emerger, por salir de su olvido, como diría María Zambrano²³⁰—, son los que ya desde el siglo XIX se han observado como promotores del *malestar de la cultura*, al enfrentarse neuróticamente con los principios que la razón impuso. La emergencia de una subjetividad libre y autónoma no hace sino comprenderse a sí misma desde un fundamento último y esencial que desde sus facultades puras determina la

²²⁹ La proclamación de los derechos humanos, por ejemplo —en los que la igualdad y la libertad de los seres humanos se da por sentada— da cuenta de una proclama que, en tanto universal, se dice a sí misma verdadera y, por ello, necesaria en la regulación de las actividades humanas, tanto en el establecimiento de un nuevo orden, como en la abolición de un orden político anterior.

²³⁰ Cf., María Zambrano, *La agonía de Europa*, pp. 9-26.

totalidad de lo ente, incluida ella misma; no hace sino asumirse a sí misma como una substancia que es capaz de vencer, y más aún, de sobreponerse, a cualquier tipo de afección que la ponga en cuestión; mirado cuidadosamente, inclusive, esta subjetividad se considera a sí misma libre de toda afección en su constitución, es decir, las afecciones son para ella meros accidentes que no influyen en su verdadera substancia; la *empiría*, es decir, la vida como experiencia y la experiencia como vida, no es sino mera contingencia que se determina desde el *cogitare* o la síntesis trascendental. Paradójicamente, la creación, conformación o procedencia de este sujeto que se erige controlando u ocultando sus afecciones, puede ser localizada, precisamente, en una afección: el *pathos de la autoapropiación* que emerge para hacerle frente a un mundo lleno de afecciones que, en su violencia, convierten a ese mundo en un lugar inhóspito del que hay que cuidarse.

La incidencia que el planteamiento moderno sobre el *Subjekt* traza en el orden de la existencia es brutal, pues, por querer apropiarse de sí por la vía racional, el ser humano se ha vuelto ajeno a sí mismo; por buscarse, se ha perdido, y ha perdido con ello el oído ante las distintas otredades que, en su afectación, lo constituyen. Al descartar todo tipo de *pathos* en la constitución de lo humano, el ser humano se ha mutilado, pues ha reducido su existencia al sentido racional de la experiencia. Parece ser que Occidente se dio cuenta, desde épocas muy tempranas, que las *afecciones* nos abren hacia gamas infinitas de experiencias no siempre controlables, y de ahí ha surgido la imperiosa necesidad de restringirlas, controlarlas, evitarlas o suprimirlas. La humana experiencia, pues, se ha empobrecido, como diría Benjamin²³¹, se ha reducido, como diría Zambrano²³² —cuestión que, por lo demás, ya había detectado Nietzsche—; más aún, y más allá de su empobrecimiento generado por el abandono de los elementos

²³¹ Cf., Walter Benjamin, “Sobre el programa de la filosofía venidera”, en *Para una crítica de la violencia y otros ensayos*.

²³² Cf., María Zambrano, *Notas de un método*, pp. 16, 28.

patológicos que la constituyen, ahora podemos afirmar que, con ello, la humana existencia está sometida a su propia *devastación*, pues, en su propio ejercicio, esos elementos que intentó dejar de lado la subjetividad moderna salen a la luz en formas que no pudo anticipar; las fuerzas que intentó exorcizar siguen latiendo, enmascaradas, en el fondo de los ideales de la cultura, lo que amenaza, cada vez con más fuerza, con la catatonia existencial. Nuestros valores, además de negar la vida, se niegan a sí mismos en su fundamento²³³, generando así una aporética existencia.

La generación de nuevos órdenes de subjetivación es imperiosa ante la llegada del nihilismo que ha promovido el racionalismo occidental. La ampliación de la experiencia es necesaria dado el malestar de Occidente consigo mismo. En este sentido, una vez mostrada la procedencia contingente del moderno *Subjekt*, es necesario rastrear otras posibilidades de pensarnos a nosotros mismos no ya desde una interioridad substancial y autónoma, sino asumiendo esos elementos afectivos, afecionales, o patológicos, que la tradición rechazó. Para ello, en el siguiente capítulo nos valdremos de algunos planteamientos que de una u otra manera fueron ignorados en la tradición e, inclusive, nos valdremos de los elementos que aparecen en esa misma tradición vencedora. El elemento guía alrededor del cual girará nuestra propuesta es el del *pathos* considerado desde diversos órdenes para ver cómo, desde el *pathos* mismo, se puede generar un nuevo orden de autocomprensión que rebase el estatuto ontológico-epistemológico de la experiencia del ser humano formulado por la tradición filosófica triunfante de Occidente.

²³³ Así ocurre, a decir de Nietzsche, y por poner sólo un ejemplo, con el amor cristiano, es decir, con *nuestro* amor, que *ha nacido del odio como su corona*, del espíritu de venganza y del resentimiento; de modo que, como cultura, al amar como amamos, quizá estemos haciendo exactamente lo contrario (Cf., Friedrich Nietzsche, *La genealogía de la moral*, tratado primero, § 8).

CAPÍTULO II

TROPOS Y DIGRESIONES *PATOLÓGICAS* EN LA EXPERIENCIA

El objetivo principal de este capítulo, y quizá de toda la investigación, es mostrar que el papel que juegan las *afecciones* en la construcción de la *subjetividad* y la *experiencia* es, de muchas maneras, considerablemente más relevante, radical e irreductible, de lo que históricamente se ha querido aceptar. Esta afirmación, por supuesto, necesita matizarse para que pueda comprenderse en el sentido preciso en el que aquí la entendemos; y es lo que a continuación haremos, precisarla.

El *pathos de autoapropiación* en la construcción de la subjetividad que hemos descubierto en el capítulo anterior —que está compuesto por tres impulsos principales, a saber, el impulso de substancialización de la interioridad, el impulso a supeditar lo sensible a lo inteligible, y el impulso de autonomía o dominio de sí—, en sus distintas emergencias, parece ser una fuerza que ha nacido como una manera de hacerle frente a un modo determinado de *padecer* la existencia. Hemos descubierto, siguiendo a Nietzsche, que este impulso nace paralelo al nacimiento de una cierta debilidad en el ser humano para afirmar la vida desde sus contingencias, caprichos, sinrazones y desmesuras que, de una u otra manera, convierten a la existencia en un lugar inhóspito y temible. En este sentido, los tres impulsos por los que está compuesto dicho *pathos* tienen como *función existencial* primordial la de hacerle frente a esas contingencias, caprichos, sinrazones y desmesuras que abisman la existencia. Esto, por supuesto, no es más que una hipótesis, sin embargo, aun en su carácter hipotético, y quizá por y a partir de ello mismo, es posible plantear las siguientes preguntas: ¿por qué el ser humano ha tenido la necesidad de apropiarse de sí mismo?, ¿por qué, para lograr su autoapropiación, ha tenido que substancializar su interioridad, supeditar lo sensible a lo

inteligible, e inventarse una voluntad que pudiera ser dominada por su razón?, y, aún más importante, ¿para qué hacer todo esto, qué *sentido* tiene?

La primera de las preguntas puede responderse desde sus términos mismos. Querer apropiarse de algo implica que aquel que emprende dicha empresa sienta o crea que aquello de lo que se quiere apropiarse no le es propio o no lo posee, pues, de lo contrario, su intención carecería de sentido. Nótese que decimos que *es necesario que aquel que quiere la apropiación sienta o crea que el objeto a poseer no le es propio*, y no que, en efecto, no le sea propio. Esta distinción es importante puesto que ese sentimiento o creencia es el motor de la acción de apropiación, y no la ausencia real o falta de propiedad efectiva de aquello que se quiere hacer propio. En este sentido, hacemos referencia a ese *querer o creer* como un *estado existencial* en el que se encuentra aquel que quiere llevar a cabo la apropiación. Así, querer apropiarse de uno mismo implica que aquel que quiere llevar a cabo esta tarea, en primer lugar, está colocado en la existencia desde el *sentimiento* o la *creencia* —digamos, la *consideración*— de que no se es propio a sí mismo, es decir, de que no se posee. Este sentimiento de impropiedad, sin embargo, no explica nada por sí mismo, pues alguien puede sentir que algo no le es propio y no por ello sentir la necesidad irrevocable de alcanzarlo o poseerlo. Para que se dé esto último es necesario que ese que observa lo que cree que le es propio o impropio considere que haciendo propio lo que cree que no lo es obtendrá algún beneficio. En este sentido, el que anhela poseerse a sí mismo, lo hace así bajo la consideración de que, poseyéndose, saldrá beneficiado. Así, vale la pena preguntar, ¿qué beneficio o beneficios se obtienen mediante la autoapropiación?, o bien, para ponerlo en los términos de la tercera cuestión que plantamos líneas arriba, ¿para qué poseerse a sí mismo? Sin embargo, antes de atender a esta pregunta, y para hacer más precisa su respuesta, es necesario responder a la segunda: ¿por qué, para lograr su

autoapropiación, el ser humano ha tenido que substancializar su interioridad, supeditar lo sensible a lo inteligible, e inventarse una voluntad que pudiera ser dominada por su razón?,

Los tres órdenes de la pregunta están interrelacionados por una interpretación de la racionalidad que los permea. La razón instrumental —esa que mide, calcula, pesa, hace hipótesis, experimenta, comprueba, y busca a toda costa la no contradicción y la seguridad de sus razonamientos— es la que opera como *elemento fortalecedor* de una existencia que *se experimenta a sí misma* desde una cierta *inseguridad existencial* (traducida como falta de posesión de sí) que se niega a afirmarse a sí misma desde dicha inseguridad o falta de posesión —y es que, cómo no tener ese sentimiento, si la existencia está plagada de una infinidad de afecciones que la componen, afecciones que dislocan constantemente esa interioridad desde la que tradicionalmente nos pensamos y que nos hacen pensar que, en efecto, no nos pertenecemos a nosotros mismos. De modo que el cálculo, la medición, los razonamientos y sus comprobaciones, funcionan primordialmente como instrumentos que buscan mitigar esa *sensación de inseguridad y desposesión de sí* o, como diría Nietzsche, esa *debilidad*. En este sentido, la definición de una interioridad substancial que busca en lo inteligible una manera de controlar y dominar sus acciones no hace más que plantearse a sí misma como fundamento inalterable en una existencia que constantemente se siente extrañada de sí misma por medio de las experiencias que acaecen por vía de lo sensible, la pasión, la emoción, y todo tipo de afección que parece transtornar cualquier linealidad planteada en la existencia. En efecto, el planteamiento de una interioridad substancial y autofundada, que tiene en la razón y en lo inteligible el vehículo para pensar correctamente y determinar sus acciones, nos hace pensar que dicho planteamiento emerge como una manera de pensar que ve en instancias como la finitud, el cambio, la multiplicidad, lo

sensible y el deseo, instancias que la vuelven extraña a sí misma y que la alejan de sí. Calcular, medir, pesar, razonar y comprobar, así, se convierten en los instrumentos estabilizadores de una existencia movediza, frágil y abismal. Los tres impulsos de los que estamos hablando, al construirse como fundamentos de la experiencia, no hacen sino brindar la seguridad de que aquel que está existiendo es él mismo el agente de la experiencia, es decir, que a pesar de los cambios y las afecciones que padezca en su experiencia, se mantiene en su mismidad; simultáneamente, esta *ipseidad* ha encontrado que a través de lo inteligible se puede calcular, medir, pesar, y prever con mayor eficiencia los fenómenos que en la experiencia sensible acaecen, de modo que los fenómenos en la existencia ya no sólo son comprensibles, sino previsibles, calculables, e inclusive inducibles a partir de su determinación precisa; de igual modo, esta *ipseidad* que calcula, manipula y domina el mundo a través del conocimiento, encuentra en la voluntad controlable por la razón una vía prístina para controlar, ya no sólo el mundo fenoménico, sino el mundo intrapsíquico o espiritual desde el cual se está pensando, en el que acaecen afecciones no menos violentas que en el mundo fenoménico, como el deseo, la pasión y todos esos impulsos internos y externos a los que se ve sometido eso que se ha comprendido como voluntad.

En este sentido, se dirá, no hay ningún problema, pues el *pathos de la autoapropiación* nos ha dispuesto el mundo de tal manera que es más habitable (al comprenderlo, y al ser humano con él, como algo calculable, medible, pesable y, en suma, controlable y dominable). Sin embargo —y aquí comenzamos a responder a la tercera pregunta—, el problema está justo aquí, pues, en este afán de control y dominio el ser humano ha llevado a cabo también una *valoración* de la existencia que tiende a estimar como bueno todo aquello que contribuye al control y al dominio, y tiende a valorar como malo todo aquello que de alguna manera pone en cuestión dicho control y

dicho dominio. En este orden de ideas, el sentido o el *telos* del *pathos de la autoapropiación*, es decir, su *para qué*, puede ser pensado en el orden de la utilidad y la tranquilidad aparente que ofrece todo control y toda dominación. Esto, sin embargo, no representa un problema en sí mismo, pero se traduce en un problema de proporciones mayúsculas cuando, examinando el camino de la construcción de la subjetividad a la luz de la valoración que hemos mencionado, observamos que este control o dominio, en su valoración negativa de lo patológico o afeccional, ha terminado por construir y comprender la existencia *desde un único sentido posible*: el de la racionalidad autofundada que destierra de su experiencia posible la validez de los elementos patológicos que en la existencia acaecen. Con ello, el ser humano se autocomprende *únicamente* bajo el sentido de la racionalidad y la voluntariedad —instancias que cree que ontológicamente, junto con la libertad, le pertenecen y lo constituyen—, de modo que, al comprender lo patológico o afeccional como algo accidental que se debe controlar, evitar o suprimir, cuando en la experiencia se enfrenta a ello lo hace bajo el sello del control, el evitamiento o la supresión, cancelando así las posibilidades de generar experiencias transformadoras o vivificantes a través de dichas instancias.

Dicho en pocas palabras: al parecer, este modo de autocomprensión estabiliza el mundo —y al ser humano con él. Y ello, hay que aclarar, no tiene nada de inconveniente en sí mismo, al contrario, nos ofrece muchas ventajas. Sin embargo, el costo de esta estabilización existencial es la *cancelación*, posibilitada desde la autocomprensión, de otras posibilidades de existencia mediante la escucha y la vivencia decididamente patológicas; de modo que, bajo esta forma de autocomprensión, el mundo y el ser humano, a la vez que se estabilizan, se cercenan. Y no sólo eso, sino que, además de la cancelación autocomprensiva de otros modos de existir, y a través de la inversión de los valores que se ha generado en este peculiar modo de

autocomprenderse, la cultura ha generado una serie de metas, valores e ideales que, como hemos mostrado desde la introducción de este trabajo, terminan en la *devastación de la humana existencia*.

Por todo lo anterior, el presente capítulo intenta mostrar que las *afecciones* en sus distintos ámbitos juegan un papel en la construcción de la subjetividad, en definitiva, más decisivo que el que en la historia que hemos presentado se les ha asignado. Y esto, por supuesto, no lo hacemos para presentar *la verdad* sobre nosotros mismos, sino para mostrar, sumariamente, que es posible pensarnos y autocomprendernos desde una pluralidad constitutiva, ontológica, que no deje de lado, controle, suprima o evite, las afecciones en su consideración; lo hacemos para mostrar que la autocomprensión moderna de la subjetividad es sólo una de las posibilidades de autocomprensión del ser del ser humano; y lo hacemos, finalmente, para mostrar que es posible comprender la experiencia y la subjetividad desde su autoconstrucción patológico-afectiva en la existencia (más allá del monológico *pathos de autoapropiación*). Para ello, señalaremos en primer lugar el papel relevante que, desde nuestra lectura, ocupa la filosofía kantiana en lo que aquí hemos nombrado la *devastación de la existencia*, para, desde ahí, ensayar una revisión de la substancialización de la interioridad, la relación de lo sensible y lo inteligible en el orden del conocimiento, así como de aquello que se ha pensado como voluntad en los márgenes de la razón.

I. ACTIVIDAD, PASIVIDAD, Y AFECCIÓN (EL SÍNTOMA KANTIANO)

El lugar que ocupa la subjetividad kantianamente concebida en el tratamiento de nuestro problema es fundamental, tanto histórica como teóricamente, pues hemos encontrado en ella una manera de comprender la humana existencia que funge como culminación de

los rasgos que hemos encontrado en la autocomprensión del ser humano como sujeto, ya que, en Kant, el problema de las afecciones y el influjo del *pathos de la autoapropiación*, tal y como los hemos venido cercando, se ponen sobre la mesa para dar a luz a un sujeto que, dada su constitución ontológica, tiene como obligación o deber utilizar la razón desde sus propios límites para construir conocimiento y determinar su voluntad, y así encaminarse indefectiblemente hacia la felicidad y el progreso;²³⁴ es decir, que encontramos en la filosofía de Kant el más decidido triunfo de la autoapropiación —que en Kant recibe el nombre de autonomía— sobre las afecciones que en la experiencia acaecen.²³⁵ Por ello, vale la pena cavilar un poco en la filosofía kantiana para ver cómo se da en ella la lucha entre *pathos* y *autonomía* en la experiencia, y así poder sentar un panorama claro hacia donde nos podamos dirigir. Sin embargo, antes de emprender dicha empresa, es necesario que aclaremos, de una vez por todas, cómo es que estamos entendiendo y utilizando el término *pathos*, para así establecer con claridad qué es lo que estamos buscando en la filosofía de Kant.

El vocablo griego πάθος es un sustantivo que, de manera general, denota los cambios o accidentes que acaecen en las cosas promovidos por algo externo, de modo que las palabras griegas que llevan esta raíz tienden a denotar el influjo de una afección sobre algo más. En este sentido, por ejemplo, πάθεινός significa estar triste, es decir, penosamente afectado; πάθημα significa enfermedad, aflicción, desgracia, sufrimiento o infortunio; πάθησις es una afección física o moral; παθητικός es aquello que es capaz de sentir y hacerse sentir, o que es propio para emocionar o afectar. En suma, *pathos* está relacionado con todo aquello que se experimenta o se siente, y que promueve un estado por medio de la afección; por ello, dicho vocablo tiene dos sentidos

²³⁴ Estas líneas, que apenas abren el capítulo, sólo intentan trazar un camino que será recorrido más pausadamente a lo largo de la exposición.

²³⁵ Aquí, y a lo largo de todo el trabajo, entendemos *afecciones* como sinónimo de *pathos*. Lo que este significa lo abordaremos a continuación.

que son casi indiscernibles, uno activo y otro pasivo; es decir, cuando decimos que algo o alguien está enfermo, decimos que está bajo el influjo de un πάθημα determinado, y con ello se sugiere que hay algo o alguien que está siendo afectado por una afección determinada, y que, de ella, se sigue una reacción: hay, pues, en todo *pathos*, un agente patógeno y un paciente patetizado, así como una reacción patética. Este es, primordialmente, el sentido en el que entendemos el *pathos* en esta investigación: *pathos es una fuerza activa que actúa afectando a un paciente que la padece, promoviendo así, mediante la afección, una reacción del paciente patetizado que transforma su pasividad en actividad.* Pese a que no es nuestra intención hacer una historia o genealogía del término, y en general basta con lo dicho para mostrar cómo es que entendemos el *pathos* o la *afección* en esta investigación, vale la pena mencionar que este sentido que estamos rescatando no fue —al igual que la mayor parte de los conceptos filosóficos griegos— el único en la filosofía griega, pues, como toda palabra, depende de sus usos y contextos, así como del marco conceptual o teórico en el que se inserta, para asignarle un significado preciso; sin embargo, cavar en esta historia no es nuestro objetivo, lo único que perseguimos con esta caracterización es resaltar la unidad indiscernible que encontramos, de manera general, en el uso griego de esta palabra. Asimismo, vale la pena mencionar también que esta unidad del vocablo griego no siempre ha sido interpretada así, lo cual ha promovido diversas confusiones en el empleo de la palabra por parte de algunos filósofos, pues su traducción sustantivada a la lengua latina se vertió muy frecuentemente en la palabra *passio*, que denota la acción de sufrir, padecer o soportar, así como una afección enfermiza o, sencillamente, enfermedad, en cuyo caso se mantiene todavía el doble sentido de *pathos* como aquello que envuelve lo activo y lo pasivo en la afección; sin embargo, *passio* también se ha entendido llanamente como *pasión*, es decir, como una afección o perturbación del

alma, y es aquí en donde las confusiones han pululado, puesto que *pasión*, ya en las lenguas derivadas del latín, puede significar *padecimiento* o *sufrimiento*, como cuando en efecto se está padeciendo una afección —como Cristo en su pasión—, o bien puede significar *fuerte inclinación hacia algo* —como cuando alguien es un apasionado de la música, el conocimiento o la bebida. Esta distinción que intentamos establecer puede parecer inocua a simple vista, sin embargo, el sentido activo y pasivo de la pasión ha provocado una serie larga de confusiones a lo largo de la historia de la filosofía, sobre todo en los estudios contemporáneos que se emprenden en torno a las pasiones, en los que, o bien se hace énfasis en uno solo de sus sentidos, o bien se salta de uno a otro sin hacer énfasis suficiente en su indiscernible unidad.²³⁶

En este sentido, pensando en el *pathos* como *afección* (en el doble movimiento que hemos señalado), el planteamiento kantiano sobre la subjetividad nos ofrece un marco ejemplar para mostrar cómo el impulso occidental de autoapropiación ha intentado sobreponerse, con sofisticaciones abrumadoras, a los elementos patológicos

²³⁶ Así ocurre, en mayor o menor medida, en *Hermenéutica de la pasión*, de Jorge F. Aguirre Sala; el *Tratado de la pasión*, de Eugenio Trías; la *Crítica de la pasión pura* y la *Ontología de la pasión*, ambos de Carlos Gurméndez; la *Semiótica de las pasiones*, de Algirdas Julien Greimas y Jaques Fontanille; la *Biología de las pasiones*, de Jean-Didier Vincent; la *Geometría de las pasiones*, de Remo Bodei; así como el libro *Philosophy and the Passions. Toward a History of Human Nature*, de Michel Meyer. En estas obras los autores abordan el tema de la pasión, y todos, invariablemente, remiten el término al griego *pathos*; y en este sentido, los tratamientos específicos de todos los autores aportan pautas importantes para la comprensión de la pasión, pautas históricas, conceptuales y metodológicas. Sin embargo, lo más notable de las lecturas anteriores es quizá el hecho que deja asomarse en sus tratamientos teóricos: al parecer todos han emprendido sus estudios sin un previo análisis de lo que *pathos* significa (salvo en el caso de *Hermenéutica de la pasión*, en el que sí se realiza un breve análisis filológico que, pese a ello, es insuficiente para nuestros fines); todos lo traducen como *pasión*, pero ésta la entienden de diversas maneras, algunos se quedan con el sentido activo de *fuerte inclinación hacia algo*, algunos otros utilizan el sentido pasivo de *afección* o *padecimiento*, o bien, hay quienes sencillamente entienden *pasión* en sentido coloquial y saltan indistintamente de un sentido a otro; por otra parte, en su gran mayoría los autores no precisan ni distinguen entre el agente patógeno, el paciente patetizado, y la reacción patética, lo cual lleva a la confusión de que nunca se sabe qué es ni cómo actúa la pasión (quizá Eugenio Trías sea el que más cuidado tiene con los matices que sugerimos, sin embargo, dados nuestros objetivos y nuestra caracterización del *pathos*, no sólo como *pasión*, sino como *afección activo-pasivo-activa*, leemos en su libro un énfasis en lo activo que, de alguna manera, descuida la pasividad en la generación de la actividad). Cabe destacar que esta confusión es promovida por el tratamiento de las pasiones que han realizado algunos filósofos, como Descartes, Hume, Montaigne, Rousseau o Hobbes, autores en cuya obra resulta arduo, y a veces imposible, encontrar estas distinciones. A lo largo del presente capítulo abordaremos el pensamiento de algunos autores, como Aristóteles, Spinoza y Hegel, que, en su tratamiento teórico, sí distinguen estos sentidos y a partir de los cuales, y gracias a esta distinción, es posible repensar el estatuto del *pathos* en la humana experiencia.

que en la experiencia acaecen, pues, en efecto, Kant indaga en la función que tienen las afecciones en la constitución racional del sujeto —considerándolas irrenunciables—, y, al parecer, es perfectamente consciente del peligro que conllevan —la falta de autonomía—, sin embargo, y quizá por ello mismo, su filosofía apunta hacia el control de dichas afecciones desde la supremacía crítica de la razón. El sujeto kantiano, que es activo y pasivo, es decir, formativo y receptivo, reconoce su pasividad y receptividad, pero encuentra la manera de exaltar su actividad formadora para sobreponerse a ciertos tipos de receptividad y pasividad que acaecen, sobre todo, en el uso práctico de la razón.²³⁷

El asunto, claro está, no es tan sencillo, pues aquello que nosotros estamos llamando *pathos* es algo que hemos encontrado en varios momentos y en distintos sentidos en la obra de Kant. En ella es posible rastrear lo patológico —a veces nombrado por él como *pathologisch*, y a veces no— desde cuatro perspectivas principales. En primer lugar, desde la perspectiva estética de lo sensible planteada en la *Crítica de la razón pura*; en segundo, desde la perspectiva práctica de la voluntad planteada en la *Crítica de la razón práctica*; en tercero, desde la perspectiva estético-artística de la *Crítica de la facultad de juzgar*; y, en cuarto, desde la perspectiva

²³⁷ Vale la pena aclarar, desde este momento, que localizamos lo patológico en la filosofía kantiana a través, precisamente, de la pasividad y la receptividad, pues es a partir de estos elementos que el sujeto es afectado de alguna manera. El sujeto kantiano es, esencialmente, actividad; y aunque la pasividad se deje ver como una parte constitutiva, fundamental e irrenunciable, del sujeto, no podemos dejar de lado que en varios pasajes de la obra kantiana, y en varios sentidos, como veremos, la pasividad, sobre todo en el sentido práctico de la filosofía trascendental, se supedita, o debe supeditarse, a la actividad subjetiva.

Es precisamente en el marco de las tensiones que se tejen entre la actividad y la pasividad en donde podemos encontrar aquello que Kant entiende como patológico (*pathologisch*, en sus propios términos). Y, dado que nuestra investigación pretende proponer al *pathos* como una vía para rebasar la experiencia moderna (tal y como fue planteada por Kant), entonces vale la pena pensar cuál es el papel que juega este elemento en la filosofía kantiana para así poder mostrar cuáles son sus inconvenientes y posibilidades al interior de la misma. El descrédito en el que Kant sumerge a todo lo patológico ya desde la *Crítica de la razón pura*, pero sobre todo en la *Crítica de la razón práctica*, da cuenta, dada la insistencia kantiana por controlar lo patológico de la constitución subjetiva, de que hay algo en este elemento que, de alguna manera, introduce ciertas notas discordantes en el planteamiento de una subjetividad como la quería Kant: libre, racional y autónoma. Sin embargo, el asunto en torno al *pathos* en la filosofía kantiana —por no decir que en toda la historia de la filosofía— es poco más que complicado, por ello vale la pena pensar un poco, junto con Kant, qué significa o qué nos puede significar esa trémula instancia en la construcción de la experiencia: el *pathos*.

dietético-práctica planteada en la *Antropología en sentido pragmático* y *El conflicto de las facultades*. Vale la pena apuntar que intentamos rastrear lo patológico en estas obras en el entendido de que ello tiene que ver con todo aquello que *afecta* la subjetividad y que es capaz de inducir o promover en el sujeto una actividad determinada; con esta indicación intentamos situar lo patológico en la filosofía kantiana, tal y como creemos que él lo hace, en lo sensible y el sentimiento²³⁸, para ver cómo éstos —los agentes patógenos— inducen determinados estados en el sujeto —el paciente patetizado— promoviendo así una actividad determinada —su acción patética..

En el sentido estético trascendental de la *Crítica de la razón pura* podemos encontrar que la experiencia es el resultado de la construcción de los objetos bajo la forma de fenómenos que es posibilitada por las formas puras de la sensibilidad y el entendimiento.²³⁹ En este sentido, la unidad originaria de la apercepción posibilita que los objetos se construyan como fenómenos, construyendo con ello, simultáneamente, la experiencia. Lo anterior significa que, para Kant, la construcción de los objetos de experiencia como fenómenos es posible gracias a la unidad originaria entre sensibilidad y entendimiento para dar forma a los fenómenos. En este sentido, el sujeto kantiano es pensado como una unidad originaria que es tanto activa como pasiva, pues, en efecto, es afectado por objetos de la sensibilidad (pasividad) que son construidos como fenómenos por las formas puras de la sensibilidad y por las categorías del entendimiento (actividad). Sin embargo, esta unidad originaria posee algunas peculiaridades que es necesario precisar para mostrar el lugar en el que se coloca al *pathos* en esta obra. Kant llama sensibilidad (*Sinnlichkeit*) a la receptividad (*Rezeptivität*) de nuestro espíritu o mente (*Gemüths*), y es por medio de ella que somos capaces de ser afectados por los objetos y así tener intuiciones (*Anschauungen*) que, *cuando provienen de los objetos*,

²³⁸ Entendiendo, como se mostrará más adelante, lo sensible como *sinnlich*, y el sentimiento como *Gefühl*.

²³⁹ Cf., Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, B1 y ss.

pueden ser consideradas como *intuiciones empíricas (empirischen Anschauungen)*.²⁴⁰ Sin embargo, también hay *intuiciones puras*, y estas se dan cuando en la representación se prescinde de aquello que pertenece a la sensación.²⁴¹ En este sentido, las intuiciones empíricas, en cuanto que provienen de lo sensible (*sinnlich*), están basadas en las afecciones (*Affektionen*),²⁴² en cambio, las intuiciones puras, en tanto que prescinden de lo sensible, no lo están. Esta puntualización del vocabulario kantiano nos deja ver que, en el orden de la receptividad planteada en la estética trascendental formulada con intereses epistemológicos —recordemos que la pregunta principal de la *Crítica de la razón pura* es ¿cómo son posibles los juicios sintéticos *a priori*?—, el sujeto es un sujeto afectable por objetos externos que modela en forma de fenómenos gracias a sus facultades trascendentales, teniendo como resultado eso que se conoce como mundo o naturaleza. Así, se postula que la facultad de intuición sensible (*Das sinnliche Anschauungsvermögen*) del sujeto no es sino una *Receptivität* capaz de ser afectada (*affiziert*) por medio de la cual, junto con las formas puras de la intuición y las categorías del entendimiento, se construyen los objetos en la experiencia y se genera el conocimiento.²⁴³ El *pathos*, en este sentido, se asoma en este momento del proyecto kantiano —planteado en un plano estético trascendental—, como una instancia que rebasa las pretensiones epistemológicas de la obra, y se propone como una parte constitutiva e imprescindible del sujeto que ostenta una ontología activo-pasiva; y, en este sentido, el *pathos* no tiene ninguna carga peyorativa, sino al contrario, es un momento fundamental en la generación de la experiencia posible, así como un elemento irrenunciable en las condiciones de posibilidad de la experiencia misma. Kant apunta, contundentemente, que “los pensamientos sin contenido son vacíos; las intuiciones sin

²⁴⁰ *Ibid.*, A19, B33.

²⁴¹ *Ibid.*, A21, B35.

²⁴² *Ibid.*, A68, B93.

²⁴³ *Ibid.*, A494, B522.

concepto son ciegas”.²⁴⁴ Sin embargo, más allá de estas consideraciones fundamentales, que atañen a la construcción de la experiencia y el conocimiento, la *sinnliche Anschauungsvermögen* sufre algunas limitaciones en lo que se refiere a la construcción *legal* del conocimiento; recordemos que el interés principal de Kant es encontrar la forma de generar juicios sintéticos, precisamente, *a priori*, y con ello no rechaza a las intuiciones sensibles, pero sí las limita en cuanto al papel que, en el orden de lo legal o formal, deben jugar en la creación de tales juicios. Lo sensible (*sinnlich*) dado en la sensibilidad (*Sinnlichkeit*), en tanto tal, no engaña ni es perjudicial, pues es sólo aquello que, en el orden temporal, constituye el *comienzo* del conocimiento que se construye a partir de la sensibilidad —que es la condición de posibilidad para intuir objetos en el espacio y en el tiempo (que ella misma pone)— y las categorías del entendimiento. En este sentido, lo sensible dado en la sensibilidad es incapaz, *de iure*, de producir conocimientos por sí mismo, pues necesita de las formas puras de la sensibilidad y el entendimiento para poder construir los fenómenos; en cambio, las intuiciones puras, que prescinden de lo sensible dado en la sensibilidad y se quedan con las formas puras de esta, sí son capaces de generar conocimientos universales con independencia de las sensaciones o lo sensible, siempre y cuando se mantengan en los márgenes de la intuición, y no rebasen los límites establecidos por la *crítica*.²⁴⁵

²⁴⁴ *Ibid.*, A51, B76.

²⁴⁵ El pasaje fundamental para comprender esta relación se halla en el inicio de la Introducción de la *Crítica de la razón pura*, en donde se establece que todo conocimiento depende, *en el orden temporal*, de la experiencia, pero no todo *procede* de ella (*Ibid.*, B1-B2); con esta distinción se señala a la experiencia empírica como reguladora y fuente temporal de los conceptos que genera el sujeto a partir de la sensibilidad y el entendimiento, pues no podemos “tener conocimiento *a priori* sino de los objetos de experiencia posible” (*Ibid.*, B166), y aunque el sujeto puede proceder sólo conceptualmente, este proceder no debe nunca transgredir el orden de la sensibilidad, pues los juicios sintéticos *a priori* “no pueden nunca ir más allá de los objetos de los sentidos y únicamente poseen validez si se aplican a objetos de experiencia posible” (*Ibid.*, B73). Sin embargo, pese a esta *dependencia e interrelación*, se señala también, con ello, la primacía de las formas puras de la sensibilidad y el entendimiento (la actividad del sujeto) frente a los datos recibidos por la facultad de intuición sensible (la pasividad del sujeto), al menos en el orden legal o formal del conocimiento, puesto que “el conocimiento de todo entendimiento —o al menos el del entendimiento humano— es un conocimiento conceptual” (*Ibid.*, A68, B93), ya que es en el entendimiento y su *espontaneidad* en donde acaece “la unidad del acto de ordenar diversas representaciones bajo una sola común” (*Id.*).

Así, podemos ver que, en el ámbito del conocimiento, lo sensible (no la sensibilidad), es decir, lo que afecta (y no lo que es afectado), ocupa un lugar importante, pero en algún momento prescindible, en la construcción del mismo. En este mismo sentido, observamos que en la sensibilidad, que es pasiva en su receptividad, pero activa en sus formas puras, acaece el fenómeno patológico tal y como lo hemos caracterizado; sin embargo, su parte activa se sobrepone a su parte pasiva al construirse como el verdadero fundamento de lo sensible, y al poder prescindir de ello, al menos, en las intuiciones puras.

Esta pequeña limitación en la consideración de la pasividad del *pathos* en el ámbito de la legalidad del conocimiento sufre un viraje más bien dramático cuando Kant trata sobre la libertad en la misma *Crítica de la razón pura*, que apunta ya con claridad hacia la segunda *Crítica*. En la primera obra utiliza por primera vez el adjetivo *patológico* (*pathologisch*) uniéndolo con vehemencia a la *Sinnlichkeit*; Kant nos dice que una voluntad patológicamente afectada (*pathologisch affiziert*) es una voluntad que se dirige bajo la influencia de los impulsos sensitivos (*sinnliche Antriebe*) y, en este sentido, una voluntad dirigida de esta manera es una voluntad, más bien, animal (*arbitrium brutum*); en cambio, define a la voluntad humana como *arbitrium liberum*, que es *sensitivum*, pero no *brutum*, y con ello señala que la libertad, en sentido práctico, es la independencia de la voluntad respecto de la *imposición de los impulsos de la sensibilidad* (*Nötigung durch Antriebe der Sinnlichkeit*); y con ello apunta directamente a que el arbitrio humano tiene “la capacidad de determinarse espontáneamente a sí mismo con independencia de la imposición de los impulsos sensitivos”.²⁴⁶ Más adelante, Kant precisa que, en efecto, la voluntad humana puede determinarse a sí misma, pero también puede estar determinada por los impulsos de la sensibilidad, en

²⁴⁶ Cf., *Ibid.*, A534-B562.

virtud de nuestra *facultad apetitiva sensible (sinnliches Begehrungsvermögen)*.²⁴⁷ La introducción de esta facultad en el vocabulario kantiano de la primera *Crítica* abre directamente el tratamiento de lo patológico en la *Crítica de la razón práctica*, en donde la división de la *facultad apetitiva* o *facultad de desear (Begehrungsvermögen)* en facultad inferior de desear (*unteren Begehrungsvermögen*) y facultad superior de desear (*oberes Begehrungsvermögen*) establece que las reglas prácticas materiales (*materiale*) tienen como fundamento la facultad inferior.²⁴⁸ Sin embargo, en esta obra Kant da un salto y desliga lo patológico de lo exclusivamente sensible, puesto que introduce en su tratamiento teórico a las inclinaciones (*Neigungen*), que no provienen *sólo* de las representaciones sensibles, sino también de toda representación que nos induzca la sensación o sentimiento (*Gefühl*) de placer o displacer, ya sea para buscar el primero o evitar al segundo. Para Kant, el sentimiento de placer (*Gefühl der Lust*) es de la misma clase en todo tipo de representación —aunque en cada ámbito de la razón, ya sea en su uso teórico, práctico, o en la mera facultad de juzgar, juegue un papel diferente— *no sólo* porque no puede ser conocido más que empíricamente, *sino también* porque afecta una misma fuerza en la facultad de desear y la puede determinar por medio de una inclinación.²⁴⁹ De este modo, lo patológico ya no atañe sólo a lo sensible en tanto tal, sino que se extiende a todo aquello que es objeto de nuestras inclinaciones, de modo que nuestro yo es un yo patológicamente determinable (*pathologisch bestimmbares Selbst*) no sólo por objetos, sino también por sentimientos como la esperanza, el temor, la simpatía o el amor propio.²⁵⁰ En este sentido, Kant no duda en apartar lo patológico, en este nuevo y ampliado sentido, como pauta para determinar la voluntad, pues sólo cuando la voluntad no está al servicio de las inclinaciones es una verdadera facultad

²⁴⁷ Cf., *Ibid.*, A802-B830.

²⁴⁸ Immanuel Kant, *Crítica de la razón práctica*, <41>, [23].

²⁴⁹ Cf., *Ibid.*, <42>. El tratamiento del placer, sin embargo, será retomado con mayor detenimiento en el análisis que realizaremos más adelante del *pathos* en la *Crítica de la facultad de juzgar*.

²⁵⁰ Cf., *Ibid.*, <132>, [85], <152>.

superior de desear.²⁵¹ De este modo, aunque lo estético y lo patológico (*ästhetisch und pathologisch*) sean capaces de determinar nuestra voluntad, debemos utilizar la razón de manera que el fundamento último de nuestra voluntad sea la razón pura, y no los sentimientos o las inclinaciones, para que así las acciones libres de contradicción planteadas por el imperativo categórico sean realizadas no sólo conforme al deber, sino por el deber mismo, lo cual, a decir de Kant, tiene que ser el verdadero fin de toda formación moral.²⁵²

Como se puede observar, nuevamente se reconoce en la filosofía kantiana que el ser humano está expuesto a afecciones de todo tipo o, cuando menos, hasta este momento podemos afirmar que el ser humano está expuesto a afecciones provenientes tanto de lo sensible (*sinnlich*) como del sentimiento (*Gefühl*), y que estas afecciones tienen la capacidad de determinar nuestras acciones. No obstante dicho reconocimiento, encontramos esta vez, no sólo que *se puede* prescindir de ellas en la creación del conocimiento²⁵³, sino que *se debe* prescindir de ellas en la elaboración de los imperativos que ordenan nuestras acciones. Con lo cual encontramos nuevamente, pero esta vez de un modo más decisivo, la tentativa de sobreponer lo activo a lo pasivo en la humana experiencia en busca de la autonomía; es decir, que, en nuestra consideración del *pathos*, encontramos que Kant lo reconoce decididamente en la conformación de la experiencia —reconociendo las partes pasivas o afeccionales del sujeto—, pero lo enfrenta y desarrolla de manera tal que tiende a su control o dominio por medio de la actividad subjetiva.

Ahora bien, en la *Crítica de la facultad de juzgar* leemos un tratamiento de los juicios que apoya en buena medida lo que hemos localizado en la *Crítica de la razón práctica* con respecto al sentimiento de placer (y dolor) como una forma de la afección;

²⁵¹ Cf., *Ibid.*, <45>, [25].

²⁵² Cf., *Ibid.*, <211>-<212>.

²⁵³ Como ocurre con lo sensible en la *Crítica de la razón pura*.

sin embargo, en este texto, dicho planteamiento, al tiempo que se matiza, se radicaliza. Bien es sabido que con la tercera *Crítica* se concluye el programa crítico de Kant, y no sólo en sentido temporal, sino también en su sentido teórico, pues esta obra, al tiempo que intenta borrar el abismo que —a decir del mismo Kant— se abre entre lo fenoménico y lo nouménico a partir de las primeras dos *Críticas*,²⁵⁴ se descubre o se completa el sistema entero de las facultades humanas; a la facultad de conocer —examinada en la primera *Crítica*, y cuya aplicación la encontramos en la naturaleza— y a la facultad de desear —examinada en la segunda *Crítica*, y cuya aplicación la encontramos en la determinación de las acciones—, se les añade el sentimiento de dolor y placer —cuya aplicación la encontramos en el arte.²⁵⁵ Con este trabajo, a decir de Kant, se concluye el establecimiento de las condiciones *a priori* de la totalidad de la humana experiencia en sus distintos ámbitos: el conocimiento teórico, el deseo y el sentimiento. En efecto, el análisis de la facultad de juzgar parece completar, unir y armonizar, las funciones del entendimiento y la razón planteadas en los trabajos anteriores. Sin embargo, si esto se lleva a cabo, o no, no es algo que interese a los fines de esta investigación; lo que verdaderamente nos interesa es ver cuál es el papel que juega el sentimiento (*Gefühl*) en la elaboración de los juicios en su sentido trascendental, puesto que en la segunda *Crítica* lo encontramos como una forma de la afección que debe suprimirse o no tomarse en cuenta para la elaboración de los imperativos, y en esta tercera *Crítica*, al parecer, el sentimiento se vuelve fundamental.

A decir de Kant, “el logro de todo propósito está vinculado con el sentimiento de placer (*Gefühle der Lust*)”²⁵⁶, lo cual ocurre, indefectiblemente, cuando, a través del juicio reflexionante —cuyo principio es la inducción—, el sujeto es capaz de colocar lo particular bajo lo general, y es capaz, en este movimiento, de propiciar así la

²⁵⁴ Cf., *Crítica de la facultad de juzgar*, Introducción II, III.

²⁵⁵ Cf., *Ibid.*, Introducción, IX.

²⁵⁶ *Ibid.*, Introducción, VI.

concordancia entre las leyes de la naturaleza con su facultad de conocer.²⁵⁷ Esta afirmación tiene sentido al interior de un planteamiento que propone a la *teleología* o la *finalidad* como principio *a priori* de la facultad de juzgar, puesto que dicho principio pre-supone que la unidad de la naturaleza es posibilitada por el sujeto y no por la naturaleza misma, de modo que, cuando por vía de la reflexión se encuentra una concordancia entre lo que se aprehende por medio de la imaginación y lo que se determina por medio del entendimiento, el mundo o la naturaleza, aparecen, en efecto, como unidad con una finalidad (aunque sea parcialmente). Así, podemos establecer que “la unificabilidad descubierta de dos o más leyes empíricas heterogéneas bajo un principio que las abarca a ambas es el fundamento de un placer (*Lust*) muy notorio”²⁵⁸. Por el contrario, dice Kant, “nos displacería enteramente una representación de la naturaleza por medio de la cual nos fuese predicho que, a la menor indagación por sobre la experiencia más vulgar, nos topáramos con una heterogeneidad de sus leyes, que haría imposible para nuestro entendimiento la unificación de sus leyes particulares bajo leyes empíricas universales”²⁵⁹, ya que esto “contraría al principio de la especificación subjetiva y conforme a fin de la naturaleza en sus géneros, y a nuestra facultad de juzgar reflexionante en tal propósito”²⁶⁰. En este sentido es notable, en primera instancia, el lugar que ocupa el placer en el juicio reflexionante —el de la inevitabilidad—, y en segunda, el lugar de exclusión en el que se coloca al juicio reflexionante —y con él al inevitable placer que conlleva— en los márgenes del conocimiento formalmente válido; dicha exclusión es evidente, puesto que en la representación de un objeto concurren, tanto su índole estética —que hace referencia al sujeto y no al objeto— como su validez lógica —que es la que sirve para su determinación cognoscitiva—, pero, a decir de

²⁵⁷ *Id.*

²⁵⁸ *Id.*

²⁵⁹ *Id.*

²⁶⁰ *Id.*

Kant, esa índole estética que refiere a lo *meramente* subjetivo, es decir, a su sensación de placer o displacer, “no puede llegar a ser pieza de conocimiento”²⁶¹.

En este sentido, tenemos en la *Crítica de la facultad de juzgar* un lugar que vuelve a asumir a la afección (el sentimiento de placer en el juicio reflexionante) en la constitución subjetiva —y esta vez de manera irrevocable e inevitable, puesto que el sujeto sentirá placer cada que encuentre concordancias—; pero, a la vez, volvemos a encontrar el destierro de dicha afección dentro de los límites del conocimiento efectivamente válido —al establecer que el juicio reflexionante no posee validez universal, sino que, a lo mucho, puede pretenderla o propiciar la reflexión. En este sentido, la actividad y la pasividad del sujeto sufren un cambio bajo esta perspectiva del sentimiento de placer en el juicio reflexionante, pues el sentimiento que acaece es el resultado de la actividad de las facultades subjetivas; es decir, que eso que se siente, y que normalmente está situado en la pasividad, en este texto se puede pensar, en efecto, como una pasividad, pero que está fundamentada en la actividad.²⁶²

Otro giro interesante que encontramos en torno al *pathos*, tal y como lo hemos caracterizado en este trabajo, es aquel que da Kant en un par de textos publicados todavía por él mismo unos años antes de su muerte: la *Antropología en sentido pragmático*, y *El conflicto de las facultades*. En ambos textos —que tratan abiertamente sobre el hombre (*Mensch*), y que por ello no presentan ya la ambigüedad que se teje

²⁶¹ *Ibid.*, Introducción, VII. El sentimiento de placer, entonces, no puede ser pieza de conocimiento, pero puede acompañar a la reflexión que lo propicia. Entre otros resultados de esta tesis, encontramos, por ejemplo, el relegamiento del arte como forma de conocimiento, al colocarse en este momento como mero entretenimiento que sirve al gusto y alienta la reflexión, pero que, en sí mismo, no constituye ningún conocimiento propiamente dicho. Este es otro ejemplo de que las afecciones (pensadas en este momento como sentimiento) son consideradas por Kant como irrenunciables en la experiencia, pero no como aquello que construye la autonomía desde su pieza clave: la actividad de lo racional.

²⁶² Por otra parte, es notable la argumentación que presentamos líneas arriba respecto de qué nos hace sentir placer y qué nos haría sentir displacer —el orden y la heterogeneidad, respectivamente—, pues ilustra de manera ejemplar el *estado existencial de inseguridad o debilidad* que mencionamos al inicio de este capítulo. Al parecer, el sujeto kantiano encuentra placer en el orden y displacer en donde no lo hay. ¿Por qué?, ¿por qué el desorden y lo contingente es motivo de displacer? Al parecer, el sujeto kantiano, de manera trascendental —mediante la finalidad—, busca orden y unidad; esto, a nuestro parecer, es otro signo que ilustra el *pathos de la autoapropiación* que surge en el ser humano ante su incapacidad de afirmar la vida con toda su inestabilidad y contingencia.

constantemente en las *Críticas* respecto del *Subjekt* y el *Mensch*— podemos encontrar un tratamiento metódico del *pathos* ya no sólo referido al sentido estético de las sensaciones, al sentido práctico de las inclinaciones o sentimientos, ni al sentido del placer en el juicio reflexionante, sino inmiscuido directamente con la cotidianidad de la vida del hombre. En las tres *Críticas* podemos encontrar el descarte o el límite a lo patológico en función del orden legal de la razón, ya sea para la elaboración de juicios sintéticos *a priori* por parte del entendimiento, para la elaboración de leyes prácticas por parte de la razón para la determinación de la voluntad, o para distinguir el sentimiento del conocimiento; en estos textos, pues, podemos encontrar la postulación de la razón como el artífice que mediante su uso correcto es capaz de determinarse a sí mismo en su uso teórico y en su uso práctico, en un ámbito ontológico-trascendental que traza los límites y las condiciones de posibilidad del conocimiento, de las acciones, y de los juicios mismos por parte del *Subjekt*, que de vez en vez, o muy frecuentemente, se nombra *Mensch*.

Ahora bien, lo que ocurre en la *Antropología* y en *El conflicto de las facultades* es que el aparato conceptual de las *Críticas* se traslada al ámbito cotidiano y pragmático del *Mensch* para conocerlo como ente terrenal, como ciudadano del mundo, de modo que se exploran temas como el egoísmo, la gradación y el estatuto de los sentidos, la memoria, la adivinación, el placer, los lujos, el aburrimiento, el temperamento, el carácter, los rasgos faciales, la sexualidad y, por supuesto, las pasiones, pues ya no se trata solamente de establecer las condiciones de posibilidad y la legalidad del conocimiento y las acciones, sino de explorar aquello que el hombre efectivamente hace en su vida.²⁶³ En este sentido, la disgregación de lo patológico —tal y como hemos caracterizado este concepto en los análisis precedentes en la obra kantiana— se sostiene

²⁶³ Cf., Immanuel Kant, *Antropología en sentido pragmático*, Prólogo.

en estos textos, pero se ve ampliado bajo la perspectiva de lo que Kant mismo llama dietética (*Diätetik*) en el apartado final de *El conflicto de las facultades*. Dicho apartado postula que el espíritu (*Gemüths*) humano es capaz de dominar sus sentimientos morbosos, patológicos o enfermizos mediante el simple propósito, lo cual resulta un giro que parece un tanto exagerado, pero no por ello carente de interés, respecto de los límites que la razón debe establecer respecto de lo patológico. Sin embargo, antes de abordar este texto, vale la pena examinar las consideraciones kantianas hechas en la *Antropología* respecto de la facultad apetitiva o de desear (*Begehrungsvermögen*), puesto que es en este apartado en el que se trazan especificidades relevantes en torno a las pasiones y emociones humanas que, sobra decirlo, se relacionan directamente con el *pathos* en el sentido que aquí queremos trazar.

Para comenzar, debemos resaltar que en la *Antropología* se da una distinción en torno al *pathos* que nos es de suma relevancia, puesto que a través de ella se distinguen los sentidos de actividad y pasividad del *pathos* que hemos señalado a lo largo de este capítulo y que, a decir nuestro, sirven como telón de fondo para la problemática kantiana, es decir, que a partir de este texto se puede ver con mayor claridad la línea de interpretación que hemos seguido con la obra kantiana. En este texto, Kant distingue entre pasión (*Leidenschaft*) y emoción (*Affekt*). La pasión es una inclinación (*Neigung*) difícil que es casi invencible por la razón del sujeto, mientras que la emoción es un sentimiento (*Gefühl*) de placer o displacer que impide que la reflexión se abra paso en el sujeto.²⁶⁴ En ambos casos, ya sea que se esté emocionado o apasionado, se puede considerar al sujeto como poseído por una enfermedad del alma (*Krankheit des Gemüths*), puesto que ambos estados excluyen el dominio de la razón.²⁶⁵ La pasión se caracteriza por la inclinación del hombre dirigida por un apetito sensible (*sinnliche*

²⁶⁴ Lo cual no quiere decir, como hemos visto en *La crítica de la facultad de juzgar*, que todo sentimiento de placer impida la reflexión.

²⁶⁵ Cf., *Antropología en sentido pragmático*, § 73.

Begierde) que, en el camino para realizar su fin, puede ser reflexiva y astuta, por violenta que sea;²⁶⁶ de este modo podemos apreciar que, en estricto sentido, la pasión no excluye a la razón, sino que su inclinación fuerza a la razón a ponerse a su servicio, de modo que la enfermedad de la pasión consiste, propiamente dicho, en que impide que la razón proceda de manera correcta y determine la voluntad conforme a lo establecido por el deber; en este sentido, vale la pena apuntar que, aunque en la *Antropología* se señale únicamente a los apetitos sensibles como fuente de las inclinaciones, este planteamiento no contradice a lo dicho en la *Crítica de la razón práctica*, en donde la inclinación puede tener como fundamento sentimientos como el amor o el odio. Por otra parte, la emoción es caracterizada como un ataque sorpresivo, precipitado y veloz de la sensación (*Empfindung*), que va creciendo hasta llegar a abolir por completo la capacidad reflexiva;²⁶⁷ la utilización de la palabra *Empfindung* es notable, puesto que denota simultáneamente lo sensible (*sinnlich*) y el sentimiento (*Gefühl*), lo cual nos hace pensar que Kant, efectivamente, ve en la sensación y en el sentimiento dos formas de la afección en la experiencia que, de no situarlas adecuadamente, amenazan constantemente, mediante la pasividad del *Gemüths* (espíritu, mente o ánimo) humano, con enfermarlo o poseerlo, poniendo en riesgo así su autonomía posibilitada por el recto uso de la razón. Como es previsible, el remedio de Kant ante las emociones y pasiones es la razón: la sabia apatía (*Apathie*) ante las primeras y la limitación del placer por el bien moral ante las segundas.²⁶⁸

Esta caracterización de las emociones y pasiones que hemos encontrado en la filosofía de Kant, si bien precisa que el *pathos* puede ser activo —como en el caso de la *Leidenschaft*— y pasivo —como en el caso del *Affekt*—, deja un poco de lado, según la delimitación que hemos hecho del *pathos*, que en ambas situaciones hay algo que

²⁶⁶ Cf., *Ibid.*, §74, 80.

²⁶⁷ Cf., *Ibid.*, §74.

²⁶⁸ Cf., *Ibid.*, §75, 88.

mueve y es movido, es decir, que tanto la pasión como la emoción son estados provocados por algo y que promueven ciertas modificaciones en estados anteriores. Tal y como aparece en la *Antropología*, parece que la emoción es mayormente pasiva, mientras que la pasión es activa y pasiva pero con finalidades y motivaciones incorrectas. Esta pequeña falta de precisión, sin embargo, no impide observar que, en la filosofía kantiana, el *pathos* es considerado preponderantemente como pasividad que debe controlarse y limitarse por medio del recto uso de la razón, pues su influjo es pernicioso, ya que pone en riesgo el ejercicio de la autonomía racional. Y esto, y no otra cosa, es lo que llama Kant *Diätetik* en el orden de la vida cotidiana del hombre: el arte de prevenir enfermedades (*Krankheiten*).²⁶⁹ El último capítulo de *El conflicto de las facultades* lleva como título *Von der Macht des Gemüths durch den bloßen Vorsatz seiner krankhaften Gefühle Meister zu sein*. Dicho título resulta revelador puesto que en él se deja ver que Kant, en efecto, pensaba que el simple propósito impulsado por la recta razón es capaz, inclusive, de dominar, apaciguar o prevenir ciertos sentimientos enfermizos, patológicos o morbosos que acaecen en la vida del hombre.²⁷⁰ La tesis principal de este texto es que el espíritu humano puede prescribirse, por medio de la razón, reglas de comportamiento que prevengan sentimientos enfermizos (*krankhaften*

²⁶⁹ Immanuel Kant, *El conflicto de las facultades*, p. 133.

²⁷⁰ La versión de Vicente Romano, editada en Aguilar, traduce el título de este apartado como *Sobre el poder de las facultades afectivas para dominar los sentimientos patológicos mediante el simple propósito*; dicha traducción tiene varios inconvenientes; por una parte, al traducir *Gemüths* por *facultad afectiva* se corre el riesgo de confundir este concepto con la *facultad apetitiva sensible* (*sinnliches Begehrungsvermögen*), o bien con la fundamental *Rezeptivität* de la *Sinnlichkeit*; por otra parte, al traducir *krankhaften Gefühle* por *sentimientos patológicos* se corre el riesgo de pensar en los distintos sentidos de lo *pathologisch* que se desarrollan a lo largo de la obra de Kant. Ahora bien, la versión de Elsa Tabernig, editada por Losada, traduce el título como *Del poder que tiene el alma de ser, por propia resolución, dueña de sus sentimientos morbosos*; esta traducción gana en algunas cosas, pero al traducir *Gemüths* por *alma*, se corre el gravísimo peligro de creer que Kant postula una entidad llamada *alma* como el agente de nuestros pensamientos; ya desde la *Crítica de la razón pura* Kant establece una diferencia entre *Seele* (alma) y *Gemüths* (espíritu, mente o ánimo), denotando con la primera la noción tradicional del alma, y con la segunda la convergencia de distintas facultades trascendentales del sujeto; además, al traducir *bloßen Vorsatz* por *propia resolución*, le quita la fuerza de que, con el *simple propósito*, la razón puede dominar los sentimientos morbosos.

Gefühle),²⁷¹ o imponer pensamientos fijos que puedan disminuir o eliminar dichos sentimientos cuando éstos son el resultado de ciertas indisciplinas anímicas, como en el caso del ocio o la hipocondría²⁷². Sostiene Kant que la dietética es filosófica cuando sólo el poder de la razón del hombre (*die Macht der Vernunft im Menschen*) domina sus sentimientos sensibles (*sinnliche Gefühle*) por un principio que se da a sí mismo y determina su conducta.²⁷³ Tales deliberaciones sacan a la luz la extensión del poder que lo activo tiene frente a lo pasivo en la filosofía de Kant, pues en estos textos, que tratan sobre el hombre, ya no se trata sólo de legalidad y facultades trascendentales, sino de hábitos, pasiones, sentimientos y costumbres que pueden ser dominados por el papel activo de la razón.

En suma, en la filosofía de Kant podemos encontrar una meticulosa reflexión en torno al papel que juega, en la construcción de la experiencia y la subjetividad, lo que nosotros concebimos como *pathos*; y en dicha reflexión podemos ver que el ámbito de la afección y la pasividad humanas cobran sentido en referencia a la actividad del sujeto. La actividad y la pasividad del sujeto conviven y se enfrentan para dar forma a la experiencia; sin embargo, en varios sentidos, pero sobre todo en el orden práctico y dietético de la razón, el papel que juega la pasividad frente a la actividad en la filosofía kantiana es de una supeditación abrumadora. Y es precisamente este aspecto el que puede ser considerado como síntoma a través del cual podemos re-examinar la constitución de la subjetividad y su experiencia. En todo *pathos*, como ya dijimos, hay un agente patógeno y un paciente patetizado, así como una acción patética derivada de la afección; Kant parece observar minuciosamente este proceso de las afecciones, y parece observar que sus consecuencias influyen decididamente en el planteamiento de la autonomía subjetiva —pues la alteran o la ponen en cuestión—, y por ello establece las

²⁷¹ Cf., *Ibid.*, pp. 142-146, 149-152.

²⁷² Cf., *Ibid.*, pp. 136-141, 142-145.

²⁷³ Cf., *Ibid.*, p. 136.

demarcaciones que arriba hemos señalado, para, pese a todo, seguir sosteniendo la autonomía subjetiva; ahora bien, dichas distinciones parecen funcionar adecuadamente en el orden de la estética trascendental, pero en el orden práctico de la voluntad y en el sentido dietético de las pasiones y emociones parecen nos ser tan contundentes, debido a la insistencia kantiana de sobreponer la actividad a la pasividad para conseguir la autonomía. Vale la pena abundar un poco sobre esto.

En lo que corresponde al sentido práctico vale la pena señalar que, si bien Kant establece una crítica contundente al placer (*Lust*) y la felicidad (*einen Glückseligkeit*) como factores fundamentantes en la determinación de la voluntad, y postula al contentamiento de sí mismo (*Selbst-zufriedenheit*) como una complacencia con la propia existencia (*Wohlgefallen an seiner Existenz*) tras haber cumplido con el deber que la razón ordena,²⁷⁴ su orden terminológico y expositivo no deja de ser quebradizo, puesto que, a pesar de no asumir el contentamiento y la complacencia como *Gefühle* (a la manera de la *Glückseligkeit*), es innegable que dichos estados pueden ser entendidos como tales, puesto que denotan un estado de ánimo procedente de una satisfacción; y aunque no precedan en el orden temporal a la determinación de la voluntad y por ello no puedan ser considerados como *Neigungen*, ello no descarta el hecho de que, quien cumpla con el deber, lo haga por el puro placer de cumplir el deber, es decir, que la exposición kantiana no contempla el hecho de que alguien, efectivamente, sienta auténtico placer cumpliendo el deber, sin que placer y deber se disocien artificiosamente como plantea la exposición kantiana. Este pequeño detalle señala que la parte activa y racional del sujeto puede determinar o sobreponerse a la parte pasiva y afectiva, es decir, que el sujeto se puede determinar purificado de afecciones, sin embargo, deja de lado la relación recíproca que existe entre lo activo y lo pasivo, pues, suponiendo que,

²⁷⁴ Vid. *Supra*, capítulo I, apartado III.

por una vez en la vida, alguien cumpla con el deber sin motivos externos más que el mero deber y sin la conciencia de que obtendrá contentamiento y complacencia, una vez experimentado, es prácticamente imposible que se vuelva a repetir el acto sin la conciencia de que, al final, se obtendrán dichos sentimientos; y si así ocurriese, y el sujeto en cuestión se negase a sentir dichos sentimientos, y se negase a asumirlos como parte de sus motivaciones, lo que tendríamos a la vista sería un cuadro psicológico similar a la *neurosis*.

Por otra parte, en el orden de la dietética el planteamiento es más problemático, puesto que en un primer y general acercamiento, Kant distingue la *Leidenschaft* como un elemento activo que denomina *Neigung*, del *Affekt*, que caracteriza pasivamente como *Gefühl*. A lo largo del §73 al §88 de la *Antropología* Kant parece distinguir lo activo de la pasión y lo pasivo de la emoción en términos de intensidad. “La emoción debe considerarse como una borrachera, que se duerme; la pasión, como una demencia, que incuba una representación que anida en el alma cada vez más profundamente”.²⁷⁵ Ambas instancias tienen efectos perniciosos en el hombre, pero la pasión es intensa y activa, y la emoción sosegada y pasiva. Sin embargo, estas demarcaciones no parecen suficientes cuando Kant afirma que “donde hay mucha emoción existe comúnmente poca pasión”²⁷⁶, puesto que con esta afirmación se pasa por alto que las *Neigungen* provienen de toda representación inducida por un *Gefühl* determinado,²⁷⁷ de modo que, ateniéndonos a esta distinción, en realidad sucedería que el *Gefühl* —en su carácter pasivo— es el auténtico motor del carácter activo de la *Leidenschaft* en su sentido de *Neigung*; asimismo, obedeciendo a la misma distinción, tendríamos que concluir que el *Gefühl*, que caracteriza el estado pasivo del *Affekt*, genera necesariamente *Neigungen*, que son activas; y si todo esto es así, tendríamos que llegar a la conclusión opuesta a la

²⁷⁵ Immanuel Kant, *Antropología en sentido pragmático*, §74.

²⁷⁶ *Id.*

²⁷⁷ Cf., Immanuel Kant, *Crítica de la razón práctica*, <42>-<46>.

que llegó Kant, es decir, que *ahí en donde hay mucha emoción existe comúnmente mucha pasión*, o bien, en otras palabras, que lo pasivo promueve lo activo, con lo cual la distinción entre *Leidenschaft* y *Affekt* resulta poco provechosa y hasta obnubilante, puesto que en el fondo lo que se quiere decir es que el carácter afectivo del hombre le es pernicioso puesto que le impide el uso —ya no digamos correcto— de su razón; y para decir esto, la distinción entre pasión y emoción, tal y como la hace Kant en este texto, es inocua. Y en este mismo sentido, proponer a la mera razón como aquello que puede dominar, mediante su recto uso, los impulsos afectivos, resulta ingenuo y artificioso, pues no se ve con claridad cómo es que, ontológico-dietéticamente, el ámbito racional puede incidir en el afectivo.²⁷⁸

Ahora bien, estas dificultades conceptuales resultan nimias si las comparamos con la magnitud de las posibles motivaciones contextuales de la filosofía kantiana para supeditar lo pasivo a lo activo, así como con sus efectos. La filosofía kantiana emerge al interior de una Europa convulsionada, cuyas demarcaciones geopolíticas eran vertiginosamente cambiantes, cuya sociedad enfrentaba una tensión creciente entre la aristocracia y la burguesía, y en la cual la desigualdad y los derechos de los hombres eran cuestionados cada vez con mayor vehemencia, así como cuestionadas eran también las facultades de los monarcas en el gobierno de los pueblos; la disidencia estaba a la vuelta de la esquina, y el pensamiento de Rousseau y los ilustrados franceses —que tanto entusiasmó a Kant— comenzaba a hacer estragos en las sociedades europeas. Si volvemos a los planteamientos de los textos *¿Qué es la ilustración?*, e *Idea de una*

²⁷⁸ Una crítica contundente en torno a la artificialidad e ingenuidad del planteamiento kantiano sobre la determinación de la voluntad por la mera razón la podemos encontrar en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, de Hegel, en los §§ 469 al 482, en los que se muestra cómo el sentimiento (*Gefühl*), el impulso (*Trieb*), y la tendencia (*Neigung*) están presentes en todos los momentos de la moralidad y la determinación de la voluntad, sólo que subsumidos (no suprimidos) por la voluntad reflexionante (*reflektirender Wille*), que elige y se construye con base en ellos. Asimismo, la obra de Spinoza, sobre todo en el *Tratado político* (capítulo VI y ss.) plantea una comprensión de los órdenes afectivos humanos para, a partir de esa comprensión, ser capaces de inducir o promover pasiones que redireccionen la razón; se trata, en el fondo, de comprender, asimilar, y dirigir los estados afectivos, y no de negarlos por el puro poder de la razón, como sugiere Kant.

historia universal en sentido cosmopolita, no es difícil darse cuenta de que el pensamiento kantiano intenta a toda costa establecer parámetros filosóficos para la generación de pautas prácticas que posibilitaran y garantizaran la bienaventurada convivencia entre los ciudadanos de los pueblos, así como con y entre sus gobiernos. En ambos textos se plantea la necesidad de un recto uso de la razón para que así el hombre pueda dirigirse con pasos seguros hacia el progreso, que es el destino que le plantea su propia naturaleza racional.²⁷⁹ De este modo, ante el imperativo de *tener el valor de servirnos de nuestra propia razón*, Kant establece un *cómo servirnos de nuestra razón* mediante las *Críticas*: la razón debe utilizarse dentro de sus propios límites, si respetamos esos límites, el camino al progreso es indubitable; y ante la necesidad de alcanzar un estado de *ciudadanía universal* o cosmopolita²⁸⁰, Kant hace partícipe a todo ser humano de una subjetividad trascendental, con determinadas facultades y capacidades que debe respetar. En este sentido, dado que la filosofía kantiana no hace sino imponer límites y deberes a los usos de la razón con miras a la generación de hombres racionales, libres y autónomos, que garanticen el progreso de la humanidad, se entiende que su filosofía sea, como decía Hegel, legisladora, y por ello es necesario que la parte activa del sujeto se imponga sobre la parte pasiva, puesto que, para respetar los límites, es necesario poseer una fuerza inquebrantable: tal fuerza es, precisamente, la fuerza activa de la razón (no sólo en su papel trascendental de la actividad legisladora-formal de las categorías en la aprehensión de los fenómenos y en la formación del conocimiento, ni en su papel legislador-formal en la elaboración de leyes prácticas universales y carentes de contradicción, sino también en su papel coercitivo en el orden dietético-práctico en el que la voluntad racional debe dominar, inclusive, los sentimientos enfermizos).

²⁷⁹ Cf., Immanuel Kant, “¿Qué es la ilustración?”, en *Filosofía de la historia*, p. 32.

²⁸⁰ Cf., Immanuel Kant, “Idea de una historia universal en sentido cosmopolita”, en *Filosofía de la historia*, octavo principio.

Sin embargo, al interior del planteamiento Kantiano, como hemos mostrado más arriba, lo activo y lo pasivo sufren algunos traspiés conceptuales que, yendo de la *Crítica de la razón pura* a la *Antropología*, parecen caer en contradicción. Ello, empero, no significa nada relevante si lo que queremos no es refutar a un filósofo, sino buscar pautas que abran nuestra experiencia hacia nuevos lugares, si es que hacemos caso de aquella sugerencia que Walter Benjamin hacía:

Es de vital importancia para la filosofía venidera reconocer y segregarse los elementos del pensamiento kantiano para decidir cuáles deben ser conservados y protegidos, y cuáles desechados o reformulados. Toda exigencia de incorporación a Kant depende de la convicción de que este sistema [...] permita la aparición de una nueva y más elevada forma de futura experiencia.²⁸¹

En este sentido, la ontología aficcional o receptiva, pero también activa, digamos, patológica, que plantea Kant en la *Crítica de la razón pura* parece ser la piedra de toque para poder pensarnos a nosotros mismos; así lo vieron ya Hegel y Heidegger²⁸², quienes tomaron en serio la capacidad afectiva en los procesos de subjetivación en la experiencia (*Erfahrung*) e integraron a la razón en una articulación distinta con, precisamente, esa capacidad de afectación del *Dasein* o la *Bewusstsein*. En efecto, Hegel y Heidegger —y no sólo ellos— supieron ver en el planteamiento kantiano sobre la experiencia el lugar en el que se fundamenta lo humano del hombre, pues al establecer que toda experiencia posible tiene como fundamento ciertas condiciones de posibilidad de ella misma no se hace sino reconocer que, ontológicamente, toda experiencia posible tiene una parte activa y otra pasiva del ser del ente que tiene esa experiencia, y hay que determinar esas condiciones para poder comprender esa experiencia, y no sólo para legislarla, determinarla o establecer órdenes prácticos con fines específicos. El problema que nos ofrece el planteamiento kantiano es

²⁸¹ Walter Benjamin, “Sobre el programa de la filosofía venidera”, en *Para una crítica de la violencia y otros ensayos*, p. 77.

²⁸² Cf., Bily López, *El sentido de la experiencia y las posibilidades de lo humano (reflexiones desde Kant, Hegel y Heidegger)*, capítulos II y III.

que al postular la parte activa como aquello que determina y debe determinar a la parte pasiva (los sentimientos y las inclinaciones en sentido práctico-dietético), y al pensar que la razón tiene ciertos fines utilitarios y progresistas que le son inherentes, no se hace sino determinar el ser del ser humano en función de esos fines que, en Kant, se plantean en términos de deber, con lo cual se descartan otras posibilidades de ser racional y, en suma, se aparta de la constitución subjetiva cualquier otro tipo de racionalidad posible bajo el sello de la cancelación de la capacidad afectiva del ser del hombre, puesto que lo afectivo, considerado como sensación y sentimiento, no se consideran dentro de lo racional en sentido práctico-formal ni en sentido práctico-dietético.

Con el influjo del kantismo en la cultura, el ser humano se ha querido obligar a sí mismo a caminar precisamente en los márgenes del deber que plantea la razón instrumental y utilitaria, lo que promueve una ceguera persistente ante las distintas afecciones que plantea la existencia misma y sus distintos tipos de racionalidad. Al tratar de obedecer a ese tipo de razón, el ser humano se ha vuelto sordo ante las distintas afecciones sensibles y sentimentales que también lo constituyen y que, de varias maneras, lo determinan, trayendo como resultado una experiencia ciega y empobrecida que ingenuamente se cree determinante pero que en realidad está determinada por algo distinto. El sujeto kantiano, al parecer, no es capaz de darse cuenta de que, al ocultar lo pasivo o pretender que lo puede ocultar o dominar mediante el simple propósito, lo activo mismo se enajena al ocultar sus propias determinaciones y corre el gravísimo riesgo de creerse autofundado y autónomo cuando, en realidad, está siendo determinado por muchos factores más; sin embargo, esto no es lo grave, lo verdaderamente grave es lo que señalamos al final del primer capítulo, a saber, que esta forma de autocomprensión empobrece y devasta la experiencia al erigirse como el único sentido

posible de existencia, sin darse cuenta de que la valoración que hace de ella es una valoración que niega la vida desde sus más profundas raíces.

Lo que intentamos plantear es que la subjetividad occidental misma, que todavía se piensa a sí misma libre, racional y autónoma, no es capaz de observar que ella misma, es decir, su pretensión, obedece también a un cierto *pathos* determinado, el *pathos de la autoapropiación*. Lo que planteamos, en suma, es que nosotros los occidentales, es decir, los hombres de conocimiento, *nosotros los que conocemos, no nos conocemos a nosotros mismos*, y que por ello mismo es necesario volver a preguntarnos *¿quiénes somos nosotros en realidad?*, pues *al contar con retraso las doce vibrantes campanadas de nuestro ser nos hemos equivocado en la cuenta*, y por ello *necesariamente permanecemos extraños a nosotros mismos, no nos entendemos*, pues *cada uno es para sí mismo el más lejano*.²⁸³ Y, por ello, es necesario re-emprender la cuenta, la búsqueda de pautas que generen otro orden de autocomprensión que nos alejen de esta que hemos examinado —en la que el afán de autonomía, con todas las ventajas que nos pueda ofrecer, ha cercenado nuestra experiencia.

Lo que intentaremos en lo que sigue de esta investigación es, pues, examinar distintos ámbitos bajo los cuales el ser del ser humano es afectado y construido dentro de la dinámica que establece el *pathos*, a la luz de distintos planteamientos teóricos.

II. LO SENSIBLE, EL SENTIMIENTO Y LA EXPERIENCIA

Sin bien pretendemos asumir la ontología patológica (en su doble carácter de actividad y pasividad) de la experiencia planteada por Kant en la *Crítica de la razón pura*, no pretendemos asumir, por ello, el planteamiento de un sujeto trascendental constituido

²⁸³ Friedrich Nietzsche, *La genealogía de la moral*, Prólogo, §1.

entera y exclusivamente por las categorías kantianas.²⁸⁴ De lo que se trata en este apartado es de mostrar que aquello que se ha experimentado como *interioridad* a lo largo de la historia de la filosofía —y que se ha nombrado *psyché*, *anima*, *ego*, o *Subjekt*, entre otros nombres— tiene distintas maneras de asumirse en el pensamiento que nos piensa a nosotros mismos, y no sólo como interioridad inalterable que desde su autofundamentación determina la experiencia toda. En este sentido, paralelo a este objetivo, pretendemos mostrar que las distinciones alma-cuerpo, sensible-inteligible, pueden ser y de hecho han sido consideradas desde un horizonte en el que las afecciones corporales no estén disociadas del ámbito intelectual, lo cual nos ofrece pautas más amplias para comprender de otras maneras eso que, sumariamente, ha sido entendido como la *interioridad* del ser humano.

En este sentido, resulta indispensable referir una primera crítica a la subjetividad trascendental kantiana desde el horizonte de la corporalidad y la historicidad que lleva a cabo Hegel. El sujeto kantiano es un sujeto ahistórico que determina desde sí mismo la naturaleza toda como objeto de experiencia posible legislada por sus facultades *a priori*.²⁸⁵ La paradoja que se abre desde este planteamiento es evidente desde la necesidad de plantear un fundamento único de toda realidad, como la tenía el idealismo alemán. En este sentido, proponer que hay cosas que se pueden pensar, pero no conocer, y plantear un sujeto escindido entre lo fenoménico y lo nouménico, así como plantear la existencia en sí de un mundo que sólo conocemos como fenómeno, le parece a Hegel el

²⁸⁴ Este principio metodológico lo hacemos siguiendo la actitud de Heidegger frente a la filosofía kantiana, quien, desde *El ser y el tiempo*, asume la conformación ontológica del *Dasein* desde el horizonte de una ontología receptivo-afectiva en sentido trascendental, sin que esto signifique que sus análisis se supediten también a la concepción del ser del ser humano como sujeto, pues, precisamente, Heidegger notó muy bien que dicha categoría es extremadamente reducida para poder pensar con suficiencia el ser del ser humano, pues, antes que *conocer*, el ser humano *existe*; con la postulación de los existencialistas, Heidegger no niega las categorías kantianas, sino que piensa el ser del ser humano desde un horizonte más amplio que, sin embargo, atiende también al establecimiento de las *condiciones de posibilidad*, pero esta vez ya no sólo del conocimiento, sino de la existencia misma.

²⁸⁵ Cf., Immanuel Kant, *Prolegómenos a toda metafísica del porvenir*, §§14-22.

engendro de desbordantes conceptos desprovistos de toda realidad²⁸⁶ y de meras quimeras cerebrales²⁸⁷. Para Hegel lo corporal y lo afectivo son momentos de la conciencia que se manifiestan en el proceso histórico de autoapropiación del espíritu, y por ello son momentos que se pueden determinar y conocer en su realidad efectiva, y no sólo como determinaciones fenoménicas de la experiencia. En este sentido, lo corporal y lo afectivo constituyen momentos necesarios en la construcción de la conciencia, particularmente como autoconciencia, esto es, la modifican y la vuelven algo distinto mediante su influjo. En la *Enciclopedia*, en la sección que trata sobre el espíritu subjetivo, Hegel se ocupa de mostrar cómo lo corporal y lo afectivo modifican los contenidos de la conciencia modificándola por entero a ella misma, de modo que, inclusive, la interioridad del ser del ser humano recibe distintos nombres en virtud de las diferentes determinaciones que lo cercan: alma (*Seele*), conciencia (*Bewusstsein*), y sujeto (*Subjekt*). A lo largo de este devenir el espíritu en sujeto, y el sujeto en espíritu, la corporalidad asociada a la sensibilidad y al sentimiento juega un papel fundamental en sus procesos de transformación. En primer lugar, vale la pena apuntar que la separación entre alma y cuerpo le parece a Hegel una determinación artificial y obnubilante, que poco explica sobre la naturaleza del espíritu y su devenir.²⁸⁸ Por el contrario, para Hegel, alma y cuerpo son dos partes de un mismo momento que devienen conciencia y, luego, sujeto. Una de las primeras determinaciones del alma es, por supuesto, la sensibilidad (*Empfindung*)²⁸⁹; a través de ésta el alma es capaz de sentirse a sí misma

²⁸⁶ G.W.F. Hegel, *Fe y saber*, p. 65.

²⁸⁷ G.W.F. Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, tomo III, p. 424.

²⁸⁸ “Esta unión [alma y cuerpo] se aceptó como un *factum* pero se trataba solamente del modo cómo debía concebirse. Según la respuesta corriente puede decirse que esta unión es un misterio inconcebible. Pues efectivamente, si se supone que ambos están uno ante otro como *absolutamente autosuficientes*, son también impenetrables uno por otro y solamente podría comprenderse que se encontraran en su respectivo no-ser, es decir, en sus poros, tal como hizo Epicuro cuando hizo residir a los dioses en los poros[...].” (G.W.F. Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, §389).

²⁸⁹ Cuando Hegel habla de *Empfindung* abarca con ello lo sensible (*sinne*) y el sentimiento (*Gefühl*); *Empfindung* y *Sinn* son casi sinónimos en su escritura, pues todo lo sensible (*sinne*), se siente (*Empfinden*), y por ello una distinción no es necesaria; por el contrario, cuando habla de *Gefühle*, sí es

determinada por la corporeidad (*Leiblichkeit*) natural que le es propia, de modo que el alma se siente a sí misma, sólo a través del cuerpo (*Leib*).²⁹⁰ El sentir general, dice Hegel, “es el sano convivir del espíritu individual en su corporeidad (*Leiblichkeit*), mientras que los sentidos (*Sinne*) son el sistema simple de la corporeidad (*Körperlichkeit*) especificada”.²⁹¹ De este modo, la corporeidad, en su doble acepción de *Leib* y *Körper*, es decir, como corporalidad humana y como corporalidad en general asociada a la percepción de los sentidos (*Sinne*), es una instancia completamente inseparable del alma, no se puede plantear el problema de su unión puesto que, por principio, están unidos. En este sentido, a través de la sensación (*Empfindung*) y el sentimiento (*Gefühl*), que refieren a la pasividad (*Pasivität*) y a la afección (*Affekt*), respectivamente, el alma sale de su estado natural y se convierte, en cuanto que siente (*fühlende*), en individualidad interior.²⁹² Como es de esperarse, estas determinaciones son apenas una pequeña parte del proceso del devenir del alma hacia el espíritu, sin embargo, por el movimiento de subsunción planteado en la dialéctica hegeliana, dicho momento queda asumido en los momentos posteriores. Así se ve, por ejemplo, cuando el alma deviene efectivamente real y en ella hay ya identidad entre lo interior y lo exterior, pues en su corporeidad se siente ella misma y se da a sentir, con lo cual despierta al yo (*Ich*), es decir, a la *Bewusstsein*.²⁹³ El proceso continúa y, ya como conciencia o autoconciencia, el sentimiento y la corporeidad siguen actuando en sus diversas determinaciones,²⁹⁴ hasta convertirse en razón y, luego, en espíritu, en el cual el sentimiento, subsumido, sigue operando efectivamente, puesto que, aún en la diferenciación entre sentimiento y entendimiento, se asume al primero como un

necesaria una distinción, pues los sentimientos no necesariamente tienen que ver con lo corpóreo, a pesar de que siga siendo parte de la *Empfindung*.

²⁹⁰ *Ibid.*, §401.

²⁹¹ *Id.*

²⁹² *Ibid.*, §402-403.

²⁹³ *Ibid.*, §§411-412.

²⁹⁴ *Cf.*, *Ibid.*, §§418, 431.

momento de la verdad que se asoma en el segundo.²⁹⁵ En su forma de *Subjekt*, la interioridad humana ya es asumida en Hegel como actividad (*Thätigkeit*), y en este momento lo propio del espíritu consiste en saberse y hacerse a sí mismo como sujeto libre por medio de su voluntad reflexionante que le permite elegir entre distintas inclinaciones (*Neigungen*) y así tener arbitrio²⁹⁶; lo hay que resaltar aquí es que las inclinaciones, sensaciones y sentimientos (lo pasivo) no son negadas en el planteamiento de la substancia-sujeto hegeliana, sino que tienen una convivencia permanente con la parte activa de dicha substancia en la configuración de sus diversos momentos.

Con este planteamiento se deja ver con claridad que la concepción del ser humano hegeliano introduce, por una parte, la historicidad de su ser, y con ello, por otro lado, la asunción del *pathos* (la lógica de las modificaciones de la conciencia mediante lo activo y lo pasivo) al interior de la experiencia de la conciencia. La conciencia es histórica porque es cambiante y afectable, y es cambiante y afectable porque es histórica. Sin embargo, lo hasta aquí expuesto, si bien nos ofrece otra comprensión de lo humano que incluye al *pathos* en su conformación, tiene un referente que no podemos ignorar: el espíritu. La metafísica del sistema hegeliano nos impele a considerar, a pesar de la agudeza en la lógica de los cambios y las diferencias en los distintos momentos de la conciencia, al espíritu como su referente último y, en este sentido, nos obliga también a considerarla como algo esencial, y no sólo eso, sino como algo esencial y substancialmente racional, que si bien en su desarrollo se muestra como esencialmente inessential en sentido óntico, puesto que cambia, en el fondo es el espíritu que está llegando a ser el que es: substancia-sujeto. En este sentido, para escapar de la

²⁹⁵ *Ibid.*, §471. Dice Hegel en este párrafo: “Por esta razón es por una parte *insensato* opinar que con el paso desde el sentimiento al derecho y a la obligación se pierde en contenido y excelencia; ese paso es lo que lleva el sentimiento a su verdad”.

²⁹⁶ *Ibid.*, §§475-477.

determinación teleológica que impone la substancialidad espiritual, es necesario recurrir a Nietzsche, quien asimismo asume la historicidad y la patogenicidad del ser del hombre pero sin asumir su identidad con la realidad metafísica del espíritu.

Son bien conocidas las críticas nietzscheanas en torno al sujeto moderno, no sólo como sujeto de conocimiento, sino también como substancia que subyace como fundamento del mundo. Aquí nos concentraremos en esta última crítica y, en esa medida, nos introduciremos también en el ámbito de lo sensible y lo corporal en la concepción nietzscheana del yo, puesto que de ello depende, en gran medida, su crítica a la noción del sujeto como substancia.

Ya desde *El nacimiento de la tragedia* Nietzsche introduce una primera crítica a la noción del yo mediante el establecimiento de la fundición del yo individualizado y apolíneo con la totalidad ex-tática dionisiaca.²⁹⁷ En el sentimiento trágico de unión con la totalidad la individuación del yo es suplantada por la yoidad plural y dionisiaca que habita en nosotros y en la cual habitamos también. Este sentido, sin embargo, puede apenas ser señalado como el inicio de una intuición que se desarrollaría con mayor minucia a lo largo de su obra, puesto que en este momento, tal y como la presenta, la noción de yo posee todavía un “repugnante olor hegeliano”²⁹⁸. Vale la pena aclarar que la obra nietzscheana puede ser entendida como un proyecto que desde un inicio establece una serie de temáticas que con el paso del tiempo depura en perspectivas y tratamientos específicos,²⁹⁹ por ello la mención de este pasaje es relevante, pues a pesar del hegelianismo que se asoma a través de él, también se deja ver una primera sospecha que intenta señalar que la individualización del ser humano en un yo es sólo una apariencia que hace soportable la vida mediante los impulsos apolíneos, pero que

²⁹⁷ Cf., Friedrich Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia, passim*. Dice textualmente el filósofo alemán a propósito de los sentimientos, pasiones y voliciones que se sienten como subjetivas: “la palabrita <<yo>> [...] ya no podrá seguir induciéndonos ahora a error” (p. 66).

²⁹⁸ Friedrich Nietzsche, *Ecce Homo*, p. 76.

²⁹⁹ Cf., Bily López, *Hegel y Nietzsche: re-conocer la historia*, capítulo II.

irrenunciablemente está inscrita en un horizonte dionisíaco ex-tático más amplio que, lo quiera o no, la desborda. Y en este sentido vale la pena señalar también que, desde un inicio, el filosofar del catedrático de Basilea se sitúa desde una perspectiva que podríamos llamar vitalista, que intenta examinar los presupuestos y las consecuencias que *para la vida* conllevan los distintos planteamientos filosóficos que genera y a los que se enfrenta Occidente.

Para Nietzsche el alma y el yo son un invento, palabras que designan una interioridad pensante y substancial que se ha separado artificiosa y orgullosamente de la sensibilidad y la corporalidad, de modo que la división entre alma (*Seele*) y cuerpo (*Leib*) no es más que una manera de interpretar la percepción que el hombre tiene de sí mismo. Bien mirado, esto no es de ninguna manera radical al interior del pensamiento nietzscheano, tomando en cuenta que para él el lenguaje mismo es un instrumento que interpreta *lo real*, y que por ello mismo *lo real* es ya una interpretación mediada por el lenguaje esencialmente metafórico³⁰⁰, de modo que si lo real no es real, sino ontológicamente ficcional, decir que el alma o el yo son ficciones o inventos no parece nada notable; lo relevante del señalamiento consiste en hacer notar las funciones que se le han atribuido al yo y al alma —como una entidad pensante y substancial que puede autodeterminar su experiencia—, que están valoradas por encima de las funciones que se le han atribuido al cuerpo —en el que recaen por lo general los extravíos humanos—; y lo relevante consiste también en hacer notar las consecuencias que *para la vida* trae esta distinción. Nietzsche estaba al tanto del empobrecimiento de la experiencia que se genera a partir de esta forma de la humana autocomprensión, comprendió agudamente que la separación de alma y cuerpo, y sus correspondientes valoraciones, habían generado un cierto tipo de valoración de la existencia en la que, negando o

³⁰⁰ Cf., Friedrich Nietzsche, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, pp. 21-25; Friedrich Nietzsche, “Descripción de la retórica antigua”, en *Escritos sobre retórica*, pp. 90-93.

infravalorando la corporalidad, se había terminado por negar la vida misma, que consiste, precisamente, en esa corporalidad. “De los sentidos (*Sinnen*) —nos dice Nietzsche en el §134 de *Más allá del bien y del mal*— es de donde procede toda credibilidad, toda buena conciencia, toda evidencia de la verdad”. A través de este fragmento podemos apreciar la fuerte valoración que el filósofo alemán le otorga a lo sensible. Sin embargo, el asunto cava más hondo, pues a través del concepto de *gran razón* que crea en *Así habló Zaratustra* podemos ver con mayor claridad el peso que tienen lo sensible y lo corpóreo en la conformación de lo humano. En ésta obra, en el fragmento titulado *De los despreciadores del cuerpo*, Nietzsche establece que el yo del hombre no es alma y cuerpo, sino sólo Cuerpo (*Leib*), y que el alma es sólo una palabra para designar algo en el cuerpo.³⁰¹ Este apartado señala con claridad que aquella interioridad conocida como alma no es la esencia de lo humano, que el yo (*Ich*) humano, inclusive, no es una unidad autofundada, que ha sido un error, y que sería más conveniente considerar ese *Ich* o *ego*, como un sí-mismo (*Selbst*) que cambia y se hace en su experiencia. Más aún, Nietzsche señala una clara supeditación de lo *racional* a lo corporal: “El sí-mismo (*Selbst*) dice al yo (*Ich*): <<¡siente dolor aquí!>> Y el yo (*Ich*) sufre y reflexiona sobre cómo dejar de sufrir —y justo por ello *debe pensar*”³⁰². Y lo mismo ocurre con el placer, pues el *Selbst* siente (*fühlende*) placer, y obliga al *Ich* a pensar cómo seguir gozando a menudo.³⁰³ De este modo podemos apreciar cómo, para Nietzsche, ese yo identificado con la razón no es más que una parte de una totalidad cambiante que piensa a partir de los sentimientos (*Gefühle*) que en el cuerpo (*Leib*) acaecen a través de los sentidos (*Sinnen*). El cuerpo como gran razón (*grosse Vernunft*) señala una unidad indisociable entre lo sensible y lo inteligible, lo cual nos obliga a revalorar la desgastada relación que la tradición había establecido entre ellos. Esta

³⁰¹ Cf., Friedrich Nietzsche, “De los despreciadores del cuerpo”, en *Así habló Zaratustra*, p. 62.

³⁰² *Ibid.*, p. 63.

³⁰³ Cf., *Id.*

revaloración de lo corporal y lo sensible frente a la tradición se suma al esfuerzo hegeliano por introducir la historicidad y la afección como componentes del ser del ser humano, pero posee la peculiaridad de que, bajo el enfoque nietzscheano, no hay ya un espíritu absoluto que está llegando a ser el que es mediante las manifestaciones del saber en la conciencia, sino que el ser humano está inserto en una unidad carente de finalidad, sin ningún tipo de fin progresista y utilitario, sin Dios, sin valores supremos. Esta unidad entre cuerpo y alma, y la asunción de las afecciones sensitivas como parte fundamental de lo humano, la hereda Nietzsche, en gran medida, de Spinoza, quien pensó con gran agudeza el papel que el *pathos* juega en la humana experiencia y en los mecanismos determinantes que rigen su constitución. Por ello vale la pena, para apoyar la argumentación nietzscheana, cavilar brevemente en la argumentación spinoziana en torno al alma y el cuerpo, en la que éstos son ontológicamente indistinguibles.

Si nos concentramos en el papel que juegan las afecciones en el pensamiento del filósofo holandés, podemos comprender el papel fundamental que tienen en la conformación, inclusive, de la razón humana, pues en su filosofía el alma y el cuerpo están inextricablemente unidos y sometidos en igual medida a las afecciones, del mismo modo que ocurre en el pensamiento de Nietzsche. Para Spinoza, en su pensamiento sobre el ser humano, la substancia pensante (el alma) y la substancia extensa (el cuerpo) son una sola substancia, aprehendida ya desde un atributo, ya desde otro.³⁰⁴ De modo que el hombre no es sino un ente que puede ser considerado desde dos atributos diferentes de la substancia que, si bien son discernibles, son inseparables. A este respecto, vale la pena hacer algunas aclaraciones en este momento.

³⁰⁴ Baruch Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, parte II, proposición VII, escolio.

La primera es que el hombre, estrictamente hablando, no es una substancia, pues la única substancia es Dios;³⁰⁵ el hombre es más bien un ente que consta de algunos modos comprendidos en dos de los atributos de la substancia única: el pensamiento y la extensión;³⁰⁶ en este sentido, acaso sea más precisa la formulación siguiente: “el alma y el cuerpo son una sola y misma cosa, que se concibe, ya bajo el atributo del pensamiento, ya bajo el de la extensión”,³⁰⁷. La segunda es que Spinoza utiliza las palabras *mens* y *mentis*, para denotar las funciones pensantes del hombre; sólo en muy pocas ocasiones utiliza la palabra *anima* o *animus*, y cuando así lo hace, éstas palabras significan más *humor*, en el sentido de *estado de ánimo*, que algún tipo de interioridad substancial pensante;³⁰⁸ estas distinciones son relevantes puesto que si se mienta la interioridad del hombre como *anima* se trae consigo una larga tradición en la que el alma es considerada como la parte substancial e inmortal del hombre; en cambio, al decir *mens*, sólo se evoca el atributo del pensamiento presente en un modo de la substancia.³⁰⁹ Y la tercera, y no menos importante, es que la substancia única, que Spinoza llama Dios, ni por asomo puede identificarse con la noción tradicional de un Dios todopoderoso que posee voluntad antropomórfica propia y que establece ciertos valores, fines y deberes a la humana existencia; la substancia única puede identificarse más bien con la totalidad de la naturaleza, que posee sus propias reglas, que es carente de fin, y que posee dentro de sí infinitos modos, de los cuales el ser humano es

³⁰⁵ *Ibid.*, parte II, proposición X. Se dice textualmente: “A la esencia del hombre no pertenece el ser de la substancia, o sea, no es una substancia lo que constituye la esencia del hombre”.

³⁰⁶ En el *Tratado breve*, Spinoza dice literalmente: “yo no entiendo en absoluto que el hombre, en cuanto consta de espíritu (alma) o cuerpo sea una sustancia” (p. 97).

³⁰⁷ Baruch Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, parte III, proposición II, escolio.

³⁰⁸ Vidal Peña apunta que la palabra *mens* aparece en 590 ocasiones en la *Ética*, mientras que *animus* aparece en 74 y *anima* tan sólo en 8; para ver el sentido que hemos apuntado vale la pena revisar la proposición XVII de la tercera parte de la *Ética*, así como la *Definición general de los afectos* que aparece al final de esta tercera parte, en donde la distinción entre *mens* y *anima* aparece muy claramente.

³⁰⁹ Resulta relevante mencionar que el uso que Spinoza hace de la palabra *mens* es profundamente distinto del uso que Descartes hace de la misma; en el segundo, como vimos en el capítulo anterior (apartado I), *mens* y *anima* sufren tensiones que tienden a identificar la *mens* con el *anima*, y posteriormente se reducen al *ego*, con lo cual se obtiene la identificación de la yoidad con la substancialidad anímica, que es pensante; mientras que en el primero, decir *mens* obedece a una tarea de des-substancialización del ser del ser humano colocando a la *mens* sólo como un aspecto o una función de una totalidad corpórea.

partícipe; en este sentido, la substancia única no tiene paralelo, ni siquiera, con la totalidad que plantea la idea hegeliana entre la unión de naturaleza y espíritu, pues para Hegel el espíritu tiene una finalidad específica —su reapropiación, que acaece en el saber absoluto por medio de las autoconciencias.³¹⁰

De modo que, para Spinoza, el ser humano es un ser finito, insubstancial y, sobre todo, contingente (si fuera substancia sería necesario), al interior de una naturaleza que se manifiesta con independencia de él.³¹¹ Al interior de esta totalidad que lo rebasa y en la que está inserto, el ser humano, como cuerpo, está constituido también

³¹⁰ Para ver con claridad la disociación entre la totalidad planteada por la substancia única de Spinoza y la totalidad planteada por el espíritu hegeliano, vale la pena leer con cuidado el Apéndice de la Primera Parte de la *Ética*, en el cual se disocia contundentemente la idea de Dios como naturaleza y la idea de Dios como un ente con voluntad soberana que ha creado al mundo teniendo en la mira finalidades específicas. En primer lugar, apunta Spinoza, Dios es único, “es y obra en virtud de la sola necesidad de su naturaleza [...] todas las cosas son en Dios y dependen de él [...] no, ciertamente, en virtud de la libertad de su voluntad o por su capricho absoluto, sino en virtud de la naturaleza de Dios, o sea, su infinita potencia, tomada absolutamente”. Con esta caracterización tenemos una totalidad que es lo que es por ella y en sí misma, lo que deja fuera cualquier tipo de voluntad inmanente o trascendente adherida a esa totalidad. El planteamiento es relevante puesto que con esta caracterización de Dios se deja de lado cualquier teleología natural o espiritual, lo que libera al hombre de una supeditación al orden de esa totalidad o esa naturaleza. Pese a que el hombre es parte de la substancia única, ésta carece de fin, y con ello mismo, el hombre como modo de esa substancia, permanece esencialmente insubstancial y se establece sólo como un modo que no tiene una finalidad ni inmanente ni trascendente, sino que es sólo un ente más dentro de la totalidad, sometido a las reglas de esa totalidad. Así las cosas, Spinoza cava más hondo en los problemas que subyacen en los planteamientos teleológicos: “Todos los prejuicios que intento indicar aquí dependen de uno solo, a saber: el hecho de que los hombres supongan, comúnmente, que todas las cosas de la naturaleza actúan, al igual que ellos mismos, por razón de un fin, e incluso tienen por cierto que Dios mismo dirige todas las cosas hacia un cierto fin, pues dicen que Dios ha hecho todas las cosas con vistas al hombre, y ha creado al hombre para que le rinda Culto”. Esta perspectiva le parece a Spinoza, como más tarde le parecerá a Nietzsche, tan sólo *humana, demasiado humana*, pues, a decir de Spinoza “los hombres actúan siempre con vistas a un fin, a saber: con vistas a la utilidad que apetecen, de lo que resulta que sólo anhelan siempre saber las causas finales de las cosas que se llevan a cabo, y, una vez que se han enterado de ellas, se tranquilizan [...] ello hace que consideren todas las cosas de la naturaleza como si fuesen medios para conseguir lo que les es útil”. Así, cualquier planteamiento teleológico supone una procedencia que se finca en los anhelos y los apetitos humanos, por ello, según Spinoza “todas las causas finales son, sencillamente, ficciones humanas”. Esta cercanía entre Nietzsche y Spinoza es más que una mera curiosidad, pues sus afinidades teóricas hacen converger su pensamiento en un franco y categórico *no* a Hegel fincados en la humana experiencia, “esta doctrina acerca del fin transforma por completo la naturaleza, pues considera como efecto lo que en realidad es causa, y viceversa. Además, convierte en posterior lo que es, por naturaleza, anterior [pues] si las cosas inmediatamente producidas por Dios hubieran sido hechas para que Dios alcanzase su fin propio, entonces las últimas, por cuyas causas se han hecho las anteriores, serían necesariamente las más excelentes de todas. Además, esta doctrina priva de perfección a Dios: pues, si Dios actúa con vistas a un fin, es que —necesariamente— apetece algo de lo que carece”. Cf., asimismo, el capítulo XXIV del *Tratado breve* del mismo autor, que abunda sobre este tema.

³¹¹ “La esencia del hombre no implica la existencia necesaria, esto es: en virtud del orden de la naturaleza, tanto puede ocurrir que este o aquel hombre exista como que no exista” (Baruch Spinoza, *Ética*, II, a. I.).

por el alma (*mens*), que no es más que la idea de una cosa singular existente en acto³¹², y dicha cosa singular no es otra cosa que el cuerpo mismo³¹³. De modo que el alma se piensa a sí misma sólo a través del cuerpo que ella misma es.³¹⁴ En este mismo sentido, el alma piensa y siente (para Spinoza los sentimientos no son más que modos del pensar [*modi cogitandi*] que llama *affectus animi*) únicamente a través de las afecciones de las que el cuerpo es susceptible. Siguiendo los axiomas de la segunda parte de la *Ética* podemos ver cómo, para Spinoza, toda percepción es percepción de los cuerpos —en general, y no sólo del cuerpo humano— y los modos del pensar, que son suscitados por medio de la *affectio*.³¹⁵ El cuerpo humano, dice Spinoza, “es afectado de muchísimas maneras por los cuerpos exteriores, y está dispuesto para afectar los cuerpos exteriores de muchísimas maneras”³¹⁶. Y es aquí, y bajo estos presupuestos, en donde entra en juego, en la filosofía de Spinoza, aquello que venimos pensando como la lógica del *pathos* o la afectación en la conformación de lo humano, pues, si el alma tiene consciencia de sí misma a través de los cuerpos y sus diversos modos de afectarse, y sus percepciones e ideas todas —tanto las *cogitationes* como los *affectus animi*— están determinadas por la afección, entonces los contenidos de todos los modos del pensar están determinados por las afecciones a las que está sometido el cuerpo humano.³¹⁷ Spinoza hace una distinción muy precisa entre afección (*affectio*) como aquello activo que afecta algo pasivo, y afecto (*affectus*) como el resultado activo de dicho

³¹² Baruch Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, parte II, proposición XI.

³¹³ *Ibid.*, parte II, proposición XIII.

³¹⁴ Esta tesis podría plantear la siguiente cuestión: “si el alma se piensa a través del cuerpo, entonces, ¿el cuerpo se siente a través del alma?” La respuesta es categórica: no. Dicha cuestión estaría planteada desde la consideración de que alma y cuerpo son distintos. Para Spinoza, el alma se piensa a través del cuerpo porque ella es cuerpo; lo que se llama alma (*mens*) es un modo que pertenece a una única substancia que es extensa y pensante; de modo que el cuerpo se siente a sí mismo a través de sí mismo.

³¹⁵ *Cf.*, *Ética demostrada según el orden geométrico*, parte II, axiomas.

³¹⁶ *Ibid.*, parte II, proposición XIV.

³¹⁷ Así se constata en las siguientes proposiciones de la segunda parte de la *Ética*: “El alma humana no conoce el cuerpo humano mismo, ni sabe que éste existe, sino por las ideas de las afecciones de que es afectado el cuerpo” (prop. XIX); “El alma no se conoce a sí misma sino en cuanto percibe las ideas de las percepciones del cuerpo” (prop. XXIII).

padecimiento, para señalar dos momentos fundamentales en la lógica del *pathos*: “Todas las maneras en las que un cuerpo es afectado por otro se siguen de la naturaleza del cuerpo afectado y, a la vez, de la naturaleza del cuerpo que lo afecta; de suerte que un solo y mismo cuerpo es movido de diversas maneras según la diversidad de la naturaleza de los cuerpos que lo mueven”.³¹⁸ De modo que el cuerpo humano es necesariamente *movido* por otros cuerpos y tiene la capacidad, asimismo, de *mover* esos cuerpos. Dada la unidad de cuerpo y alma, sabemos que si el cuerpo es movido, necesariamente el alma es movida con él, lo cual implica una brutal determinación del ser del hombre que, por medio de la *affectio* de los cuerpos, tiene un determinado *affectus* que lo impulsa a hacer o evitar determinadas cosas. Dicho de otro modo, lo anterior plantea un paroxismo evidente en el orden práctico, puesto que, si todo se mueve mediante la lógica de las afecciones, entonces los actos humanos están determinados en su totalidad. No es este el lugar para detenernos en la salida spinoziana a este paroxismo, pero sí vale la pena señalar que una dificultad del mismo tipo impulsó al Kant de la *Crítica de la razón pura* a *suponer* una libertad trascendental que salvaguardara las garantías de la libertad humana: una espontaneidad que inicie por sí misma una serie de causas y que, a su vez, sea incausada. Spinoza descrea de la voluntad libre, pero confía, al igual que Kant, en el poder de *intellectus* para poder percibir clara y distintamente las distintas afecciones y afectos y así poder moldearlos para transformarlos y dirigirlos, de modo que, por medio del *intellectus*, se puedan generar afecciones más poderosas que determinen al ser humano; por supuesto, Spinoza no negará las pasiones ni intentará suprimirlas, sólo comprenderlas y dirigir las.³¹⁹ Así, podemos concluir que, en Spinoza, las *cogitationes* de la *mens* están determinadas por la

³¹⁸ *Ibid.*, parte II, lema III, axioma I.

³¹⁹ Abundaremos sobre esto en el apartado siguiente.

affectio del cuerpo, como sugiere Nietzsche que ocurre en su planteamiento de la *gran razón*, y no al revés, como quiere el planteamiento moderno sobre el sujeto.

El salto que se da de este planteamiento al planteamiento nietzscheano es casi imperceptible. Parecería como si Nietzsche hubiera asumido en su totalidad esta ontología de la afectación spinoziana para elaborar su concepto de *grosse Vernunft*, que piensa sólo por y a partir del cuerpo. Sin embargo, el asunto no termina aquí, puesto que la crítica al yo como substancia en el pensamiento de Nietzsche tiene otro derrotero no menos destacado. Si bien la propuesta de pensarnos como *Selbst* y no como *Ich* para dejar de lado la separación alma-cuerpo tiene grandes implicaciones en el pensar que nos piensa a nosotros mismos —entre otras, la asunción de la historicidad y la corporeidad irreductible de nuestro ser—, hay en ese *Selbst* todavía la posibilidad de encontrar en él algunos resabios de una cierta substancialidad, aunque no anímica, esta vez corporal. Para ello podemos recurrir a la crítica que realiza Nietzsche al yo como categoría o referente gramatical para dejar de pensar a la interioridad humana como algo que subyace a toda representación. Ya Spinoza adelantaba que el yo no es más que una *idea*³²⁰ de un cuerpo que se siente a sí mismo; si el yo no es yo, sino *Selbst*, vale la pena preguntarse qué es ese *Selbst* que se siente y se construye a sí mismo en términos nietzscheanos. Para el catedrático de Basilea el yo-sujeto no es más que el reflejo, por una parte, de una histórica creencia en la substancia y, por otra, de nuestra confianza en la gramática. En efecto, las distintas percepciones que acaecen en un cuerpo tienden a conformarse como una unidad pensable que, presuntamente, recaen en una entidad que las conforma en su unidad. Así, decimos *yo* como el resultado de una ficcionalidad que creemos verdadera. Por supuesto, esto no significa que no haya un cuerpo que piensa, siente y desea, sino que al pensar ese cuerpo como yo-substancia se le adjudican las

³²⁰ Es decir, un *ente de razón*, que no es necesario, como veremos en el apartado siguiente.

categorías que lo enarbolan, precisamente, como el fundamento de toda realidad. El pensamiento racional instalado en la conciencia como fundamento es una función que se olvida de que lo es y luego confía en su *verdad*. Pienso, luego existo. Si hay algo pensado, hay, pues, algo que piensa —así lo considera Descartes. Pero esta inferencia es únicamente el resultado de nuestra confianza en la gramática, de nuestra histórica confianza en ella, realizarla significa admitir como verdadero *a priori* nuestra creencia en la idea de substancia; enunciaciones de este tipo ponen de manifiesto que, cuando se dice *yo*, únicamente se expresa una profunda creencia que no se pone en cuestión.³²¹ En realidad, la invención del sujeto nos hace la vida más fácil, es decir, obedece al mismo instinto de paz y a la misma naturaleza transfiguradora del lenguaje a la que hace referencia en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, simplifica y ordena, su ficción nos hace creer que muchos estados similares en nosotros son el efecto de un mismo *substratum*, a la vez que nos eleva como identidades, como <<yo>>.³²² Hay, pues, una confusión dentro de la filosofía al mezclar al yo de la enunciación, que es más bien una síntesis conceptual llevada a cabo por el pensamiento, con el yo metafísico, ese que se cree esencial e inalterable, que es, por otra parte, también un error. ¿Qué es yo? Es, en efecto, pensamiento, pero también es cuerpo, pasión, interés, visceralidad, fuerza, todo ello en intrincada mezcla inseparable y a veces indistinguible. El yo es simplemente una función, pero ahí le colocamos una referencia que pensamos bajo la forma del fundamento. El yo, a la manera tradicional, es substancial, es lo que piensa, es el alma del cuerpo; pero visto más de cerca, no hay separación entre cuerpo y alma, si se hurga se encontrará una única cosa: una *grosse Vernunft*. La gran razón nietzscheana hace <<yo>> (*Selbst*), es una pluralidad cambiante, guerra y paz, rebaño y pastor. El yo de la enunciación está bien, cumple con su función, pero no hay que confundir esta

³²¹ Cf., Friedrich Nietzsche, *La voluntad de poder*, §479.

³²² Cf. *Ibid*, §480.

función con una esencialidad que subyace a la referencia del *yo*, ya que el *Selbst*, en su afectabilidad, y en su constante juego de fuerzas, en su constante *pathos*, no es un referente único y autofundado, sino que cambia sus contenidos y sus formaciones en su experiencia —como bien había señalado Hegel. Nietzsche plantea inclusive la siguiente pregunta: “¿Quizá no sea necesaria la suposición de un sujeto; quizá sea lícito admitir una pluralidad de sujetos, cuyo juego y cuya lucha sean la base de nuestra ideación y de nuestra conciencia?”³²³ El planteamiento ontológico que sostiene la pregunta anterior es pertinente, ya que, si nos atenemos a la noción de ficcionalidad planteada por Nietzsche, la noción de substancia se vuelve fugaz, escurridiza y baladí, y por ello mismo, pensar un *yo* autofundado como fundamento de lo ente no es sino una forma más de la ficcionalidad; en este sentido, cuando decimos *yo*, no debemos confundirnos y tomarnos como fundamento, puesto que en el fondo están operando distintas fuerzas que desfondan este fundamento.³²⁴

Así, pues, por medio de las consideraciones hegelianas, spinozianas y nietzscheanas, podemos repensar el estatuto de nuestra interioridad en nuestra forma de autocomprendernos, pues, a decir de nuestros autores, y según la lectura que hacemos de ellos, la consideración del cuerpo y lo sensible, bajo la lógica del *pathos*, es irreductible a encontrar su fundamento en lo inteligible. A través de estos autores podemos ver cómo es posible considerar al *pathos* para definir una subjetividad ontológicamente afectable e insubstancial, en cuya constitución lo sensible de ninguna manera está supeditado a lo inteligible, sino que, por el contrario, lo determina en buena medida. Esta perspectiva intenta radicalizar la receptividad kantiana llevando la pasividad subjetiva más allá de los límites impuestos por la *crítica* y asumiéndola desde

³²³ *Ibid.*, §485.

³²⁴ Este planteamiento ya había sido esbozado por el escepticismo de Hume, quien plantea al *yo* como un mero haz de percepciones, cuya idea es tan sólo el resultado de la imaginación y la costumbre. Ello no impide que el ser humano se siga pensando como *yo*, pero sí implica la puesta en cuestión de que eso que se conoce como *yo* sea algo substancial, unitario y autofundado.

el intento mismo de una ampliación de la experiencia. Por supuesto, lo hasta aquí expuesto parece no tener mayores implicaciones, sin embargo, las implicaciones que tiene este planteamiento en el orden de lo práctico son las que más nos apremian en esta investigación. Es necesario recordar que estamos asumiendo la *Erfahrung* en el sentido kantiano de posibilidad de la experiencia (*Möglichkeit der Erfahrung*) y experiencia posible (*möglicher Erfahrung*), y, en este sentido, en este apartado sólo hemos tratado de establecer en el orden de lo ontológico las condiciones patológicas de la *Möglichkeit der Erfahrung*, que no se suscriben únicamente a un ámbito epistemológico-trascendental, sino que se inscriben en un ámbito trascendental-existencial, pues no se trata sólo de establecer cómo es posible el conocimiento, sino de establecer que la experiencia está más allá de él y que se finca en una radical receptividad y corporalidad que, bajo su influjo, modifica los contenidos de lo humano.

Así, asumiendo que el ser del ser humano es un ser radicalmente corporal y receptivo, y asumiendo que detrás de él no hay una substancia unitaria y autofundada que sustente la actividad de su pensamiento, vale la pena que examinemos el papel que comúnmente se asocia con la parte activa de la razón en el orden de lo práctico, pues es justamente en este ámbito en el que la subjetividad kantiana cancela o limita la receptividad debido a que, al parecer, induce al ser humano a una construcción de sí mismo que se escapa de lo políticamente correcto. Como mostramos páginas atrás, el papel activo que Kant le otorga a la razón en este ámbito sufre algunos traspiés y contradicciones que obedecen a la obsesión del autodomínio racional de la voluntad, cosa que, planteada una radical ontología de la afectación, es poco plausible; por otra parte, como también ya mostramos, es en este ámbito en el que se juegan las determinaciones más importantes de la forma de la autocomprensión kantiana, pues es aquí en donde se juega la existencia del ser humano.

III. OSCILACIONES ENTRE LA RAZÓN, LA VOLUNTAD Y EL DESEO

La experiencia moderna exige al ser humano el ceñimiento de su existencia conforme a los límites que la voluntad racional puede imponer a sus impulsos, deseos e inclinaciones. En este sentido, sin embargo, si ponemos en cuestión la noción de voluntad, mostrando que ella no es sino una manera de pensar uno de nuestros modos de ser que no ha sido de la misma forma a lo largo del tiempo³²⁵, es decir, que es contingente y que obedece a un impulso de autoapropiación que responde a un cierto sentimiento de debilidad³²⁶ que obligó a los seres humanos a desterrar distintas afecciones y formas de experiencia —como el deseo, la embriaguez, la desmesura, el delirio y el éxtasis— para dominarse a sí mismos por medio de la razón y así alcanzar la autonomía, entonces podremos, una vez puesta en cuestión la naturaleza substancial-racional del ser humano, cavar nuevamente en esos lugares que abisman la experiencia moderna para ver que, a través de ellos, la humana experiencia puede ser considerada efectivamente más allá de esa racionalidad.

Así, para mostrar la originaria condición de afectación del ser humano en su existencia —y con ello mostrar que la voluntad no es algo autofundado o fundado en la razón—, en un primer momento vale la pena enfrentarnos con un planteamiento ontológico en el que se postula la condición ex-tática originaria del ser humano en el mundo: el de María Zambrano. Si bien Heidegger situó al *Dasein* en un originario *In-der-Welt-sein*,³²⁷ y con ello contextualizaba la existencia del ser humano dentro, en, y a partir de un mundo, nos parece que dicha condición, caracterizada heideggerianamente, carece de cuando menos dos condiciones fundamentales que no sólo contextualizan el ser del hombre, sino que lo condicionan en un sentido que lo plantea como un ser que

³²⁵ Vid supra, Capítulo I, apartado III.

³²⁶ Vid supra, Capítulo I, apartado IV.

³²⁷ Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, §12-13.

está originariamente fuera de sí; tales condiciones son lo sagrado y el erotismo, que exploraremos a continuación.

María Zambrano sabía que “la situación del hombre moderno es la de la soledad, el aislamiento”³²⁸, y sabía también que esta condición es el resultado o la consecuencia de vivir según la conciencia, ese invento de la filosofía que liberó al hombre del influjo de la divinidad y el acoso del mundo, y que lo convirtió en el soberano todopoderoso de su propia experiencia. Este, para Zambrano, como para nosotros, es el sello de la liberación humana: el conocimiento, la conciencia que primeramente y ante todo se define como conocimiento.³²⁹ “La conciencia, dominio netamente humano, donde lo divino no interviene, ni se refleja; la conciencia que busca y necesita de la soledad. Al definir el ser del hombre, la conciencia lo define como solitario, instaurando un reino, un dominio inapelable”³³⁰. La conciencia implica soledad porque ella salvaguarda cierta independencia, ciertos derechos que le otorgan al hombre cierto fundamento que existencialmente lo independiza del mundo. Una vez encontrada y autofundada, la conciencia se halla sola y le es preciso salir en busca de lo otro que excluyó para su autofundamentación, pero este paso siempre es artificial, ciego y tortuoso, pues no se debe llegar a él, sino partir de él. Al independizarse del mundo, la conciencia se libera, pero, dice Zambrano, “liberarse humanamente es reducirse”³³¹, puesto que al aislarse y autofundamentarse la conciencia tiene que alejar de sí algunos elementos originarios del existir. El ser humano para Zambrano, como para Heidegger, primeramente existe; antes de toda conciencia, antes de toda legalidad y antes de toda validez cognoscitiva, el ser humano es un ser extático que está frente a algo, que se enfrenta a algo, incluso a sí

³²⁸ María Zambrano, *El hombre y lo divino*, p. 38.

³²⁹ *Ibid.*, p. 30.

³³⁰ *Ibid.*, p. 21.

³³¹ *Ibid.*, p. 23.

mismo. Existir, dice Zambrano, “es resistir, ser ‘frente a’, enfrentarse”³³². Esta resistencia, este enfrentamiento, no es sino la relación primaria del ser humano con el mundo, éste lo acosa, lo persigue y lo fustiga desde su fondo último que le es desconocido. El ser humano vive en un *pathos* originario de acoso por parte de una realidad que le es esencialmente misteriosa; por ello la relación inicial, primaria y elemental del hombre con el mundo es *el delirio*, el delirio visionario del caos y de la ciega noche, delirio persecutorio. “La realidad agobia y no se sabe su nombre. Es continua ya que todo lo llena [...]”³³³. Este sentimiento primario de enfrentamiento, de agobio, de opresión frente a la realidad material que encierra tras de sí el misterio es considerado por Zambrano como *lo sagrado*, ese manantial del que emerge lo divino.

Esto nos señala que la experiencia primaria, elemental, la verdadera condición de posibilidad de cualquier otra experiencia, no es más que la entrega *de facto* en un mundo en el que ya se es, que no tiene nombre, pero que nos mira sin que nosotros lo podamos apresar. Esta condición de ser es la auténtica condición de posibilidad de toda pregunta, de toda teoría, de toda razón. El enfrentamiento primario, empírico, de *afectación* con esa realidad misteriosa es lo que, propiamente dicho, Zambrano nombra como *lo sagrado*. La vida es unidad inextricable de sensación y sentimiento: experiencia atravesada originariamente por la *empiría* y el *Gefühl*. Somos un cuerpo que piensa a partir de sensaciones y estados de ánimo, a partir del frío, del calor, de la alegría y la desesperanza en el mundo en el que nos encontramos; sólo a partir del contacto y la afección en-el-mundo nos es dable pensar y querer. “Entrar en contacto con la materia es entrar en contacto con lo sagrado, con la <<fisys>>, antes del concepto, antes de la Filosofía, antes del ser.”³³⁴ De modo que nuestra sensibilidad (en el doble sentido de lo sensible y el sentimiento), tomada en su más radical crudeza,

³³² *Id.*

³³³ *Ibid.*, p. 30.

³³⁴ María Zambrano, *La agonía de Europa*, p. 70.

permite nuestra experiencia primaria en el mundo y la abre hacia los lugares más insospechados. “La realidad es lo sagrado y sólo lo sagrado la tiene y la otorga”.³³⁵ Este sentimiento de acoso, sin embargo, tiene también su parte benéfica, iluminadora, pues cuando el delirio se une a la *esperanza* —otro sentimiento— se transmuta en *embriaguez*, ese sentimiento en el que la instancia superior y desconocida se hace sentir en el hombre mismo.³³⁶ Así, el *delirio* y la *embriaguez*, esos estados primarios en los que *uno no es dueño de sí mismo*, sino que está fundamentalmente atravesado por el mundo todo, por la vida misteriosa que nos fundamenta, son partes de la experiencia de lo sagrado en la que el hombre es siempre más que un yo autofundado y autoconsciente. Lo sagrado, pues, derivado de una originaria capacidad de *afectación*, es la auténtica condición de posibilidad de una experiencia, cualquiera que esta sea. No se trata de una experiencia empírica a la manera de un *factum brutum*, sino de un *ser en el mundo* en un estado de ánimo derivado de la afectación —a la manera de Heidegger en el *encontrarse*.³³⁷ De modo que a partir de esta experiencia de lo sagrado se pone en marcha la existencia, los dioses, el conocimiento, la filosofía. En efecto, lo divino, que emerge de lo sagrado, es una primera respuesta existencial ante ese sentimiento primigenio, es la primera manera de configuración de la existencia que la determina desde el acoso y la afectación. “La aparición de los dioses significa la posibilidad de la pregunta, de una pregunta ciertamente no filosófica, todavía, pero sin la cual, la filosófica no podría haberse formulado”.³³⁸ Zambrano muestra que la desaparición de

³³⁵ María Zambrano, *El hombre y lo divino*, p. 33.

³³⁶ *Ibid.*, p. 34.

³³⁷ En palabras de Heidegger: “Lo que designamos ontológicamente con el término ‘encontrarse’ [*Befindlichkeit*] es *ópticamente* lo más conocido y más cotidiano: el temple, el estado de ánimo. Antes de toda psicología de los sentimientos [...] se trata de ver este fenómeno como un fundamental existencial”. Más adelante dice que: “El estado de ánimo hace patente ‘cómo le va a uno’. En este ‘cómo le va a uno’ coloca el estado de ánimo al ser en su ‘ahí’”. Y agrega: “En el estado de ánimo es siempre ya ‘abierto’ afectivamente el ‘ser ahí’ como *aquel* ente a cuya responsabilidad se entregó al ‘ser ahí’ en su ser como el ser que el ‘ser ahí’ ha de ser existiendo” (Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, § 29).

³³⁸ María Zambrano, *El hombre y lo divino*, p. 35.

los dioses no implica, en ningún sentido, la desaparición de lo sagrado, sino que ese sentimiento de delirio y embriaguez ha tratado de ser desplazado y reducido en la filosofía, precisamente, al mero ámbito de lo humano, de la conciencia, de la historia o la verdad; toda respuesta que nos dé seguridad, estabilidad o fundamento, no hace sino responder a este estado existencial originario.³³⁹

Este planteamiento sobre lo sagrado nos obliga a pensar en otra forma de éxtasis originario planteada en la filosofía de Georges Bataille, que, de varias maneras, complementa el delirio y la embriaguez planteados por Zambrano como condiciones originarias de la existencia: la experiencia interior y el erotismo. Para el pensador francés lo sagrado no es sino la entrega desnuda, libre de categorizaciones, al mundo, en eso que él caracteriza como la *experiencia interior*³⁴⁰. Bataille plantea el ser del ser humano como un ser que no lo es todo, mucho menos fundamento, como un ser que a partir del éxtasis y el vacío conforma su experiencia en el mundo. La experiencia moderna, para Bataille, como para Zambrano, se ha empobrecido o disminuido a partir de la autocomprensión del ser humano como conciencia consciente que conoce y determina la totalidad de lo ente. Pero Bataille es más radical, pues para él toda discursividad, toda aprehensión racional y lingüística contribuye a la determinación de la experiencia y a la profanación de su sagrada originariedad. “Las presuposiciones dogmáticas han dado límites indebidos a la experiencia: el que sabe ya, no puede ir más allá de un horizonte conocido.”³⁴¹ Por ello todo conocimiento y toda lingüistización de la experiencia profanan su carácter sagrado, cancelan la entrega total y de facto en el vértigo de la existencia en la que ya se *es*. En este sentido, Bataille intenta regresar a

³³⁹ Por lo demás, esto ya había sido anunciado por Nietzsche en *El nacimiento de la tragedia*, al mostrar cómo el espíritu trágico y el espíritu filosófico no son sino respuestas o modos de afrontar el acoso del mundo.

³⁴⁰ La *interioridad* de esta experiencia se refiere al vaciamiento de categorías, saberes y condiciones que limitan la experiencia.

³⁴¹ Georges Bataille, *La experiencia interior*, p. 13.

otro tipo de experiencia, precisamente, la interior, como una manera de transgredir los órdenes existenciales planteados por la experiencia moderna; de modo que intenta encontrar, en la experiencia misma, libre de todo fin ajeno a ella misma, el reencuentro con eso que ella misma ya es y que permanece oculto en virtud de los márgenes teleológicos y congnotivos de la razón moderna; el desarrollo de la inteligencia, dice Bataille, lleva a un resecamiento de la vida, pues al pensarla la disecciona, la segmenta, la jerarquiza y clasifica, quitándole así su unidad y comunidad originarias. Así, plantea que “la experiencia [interior] es la puesta en cuestión (puesta a prueba), en la fiebre y la angustia, de lo que un hombre sabe por el hecho de existir.”³⁴² Y agrega que “la experiencia interior, no pudiendo tener su principio ni en un dogma (actitud moral), ni en la ciencia (el saber no puede ser ni su fin ni su origen), ni en una búsqueda de estados enriquecedores (actitud estética, experimental), no puede tener otra preocupación ni otro fin que ella misma.”³⁴³ A través de este tipo de experiencia el pensador francés intenta rescatar lo más humano de lo humano, aquello que le pertenece como posibilidad de un ser que existe y experimenta; y en este sentido, la experiencia interior puede ser entendida como un viaje a *los límites de lo posible y a la transgresión de esos límites*;³⁴⁴ un viaje que dentro de sus propios abismos transgrede las separaciones artificiales que plantea todo conocimiento. Como puede verse, este planteamiento abismático conlleva el vaciamiento de todo sentido previo, y quizá posterior, de la experiencia misma; Bataille mismo advierte que la perdición y el sinsentido son el paradero al que se llega, que no hay salvación, redención, ni *telos* alguno: sólo la experiencia desnuda que se finca en ella misma. En este sentido, el erotismo como una forma de la experiencia es una instancia a partir de la cual el ser humano puede sentir de manera preclara la

³⁴² *Ibid.*, p. 13.

³⁴³ *Ibid.*, p. 16.

³⁴⁴ *Cf.*, *Id.*

experiencia originaria de lo sagrado, en donde lo fundamental es el abismo, la violencia, la unidad de vida y muerte.

Las reflexiones de Bataille en torno a la experiencia interior y el erotismo son de corte marcadamente nietzscheano —pese al hegelianismo descarnado que se asoma en toda su obra; en su pensamiento encontramos siempre el abismo, la oscuridad, la contradicción y el sinsentido, así como la exigencia de afrontarlos en su terror y afirmarlos en su tragicidad, pues todo esto conforma ni más ni menos que la vida misma. En este sentido, el erotismo para Bataille es la aprobación de la vida hasta en la muerte³⁴⁵, el encuentro desnudo con ella, una exhuberancia de la vida que transgrede el orden de lo meramente natural o animal y que constituye lo humano; es la actividad sexual que se independiza de su finalidad reproductiva y que la rebasa, sin que deje de ser su fundamento. En el erotismo se funda una dialéctica de la finitud que atraviesa todo lo humano: muerte y reproducción, unidad y multiplicidad, continuidad y discontinuidad. El ser humano es un ser discontinuo que encuentra en el erotismo la manera de acabar con esta condición suya a través del encuentro con otra discontinuidad, y, en dicho encuentro, la condición desaparece, creando un sentimiento de continuidad en la unidad violenta que plantea esa fusión mortal; por eso el erotismo es tan cercano a la muerte, pues plantea la disolución de los individuos mediante la violencia que opera de manera muy similar a la negatividad hegeliana. En este sentido, “toda la operación erótica tiene como principio una destrucción de la estructura de ser cerrado que es, en su estado normal, cada uno de los participantes del juego”³⁴⁶. Por eso el erotismo es comunicación, comunión, es el cese de la discontinuidad de los individuos, es una fascinación por la muerte, un deseo de aniquilar las formas constituidas. “El ser amado es para el amante la transparencia del mundo [...] es la

³⁴⁵ Georges Bataille, *El erotismo*, p. 15.

³⁴⁶ *Ibid.*, p. 22.

continuidad del ser percibida como un alumbramiento a partir del ser del amante”³⁴⁷. Y en la medida en la que los participantes del juego erótico asisten a su propia muerte en el acto de fundición en el que se entregan sin reservas a la experiencia erótica, participan del elemento de lo sagrado, pues “lo sagrado es justamente la continuidad del ser revelada a quienes prestan atención, en un rito solemne, a la muerte de un ser discontinuo”³⁴⁸. En este sentido, Bataille exige enfrentarse a la experiencia tal y como la posibilita el erotismo, en su embriaguez de vida y muerte, en su completitud y en el rompimiento de la individuación por medio de la violencia fundamental que supone el encuentro de dos discontinuidades que, en comunión, devienen continuidad. La experiencia reducida del ser humano parece haber desterrado de sí este tipo de experiencia —o al menos parece que la ignora— al determinarla bajo los contenidos cognoscitivos que tan orgullosamente ostenta, por ello, dice Bataille, en un intento por rescatar esta condición originaria, que “el hombre que ignora el erotismo no es menos extraño al punto extremo de lo posible que lo sería sin experiencia interior. Es preciso elegir la vía ardua, controvertida —la del «Hombre completo», no mutilado”³⁴⁹.

Si asumimos, pues, a lo sagrado y al erotismo como componentes ontológicamente originarios de la humana experiencia, y asumimos, junto con Bataille y Zambrano, que la experiencia originaria es entonces un estar en sí mismo a través de un estar fuera de sí mismo, tendremos que aceptar que el ser humano, pese a las determinaciones ónticas que la razón le ha impuesto, es un ser en constante y originario éx-stasis a través de lo otro en sentido ontológico. Lo que esto significa es que la existencia, ontológico-originariamente, está sometida a influjos en su experiencia que delinean su forma, antes de todo pensamiento, antes de toda voluntad, en un determinado *Befindlichkeit* demarcado por su “estado de abierto” y su “se-en-en-el-

³⁴⁷ *Ibid.*, p. 26.

³⁴⁸ *Ibid.*, p. 27.

³⁴⁹ Georges Bataille, *La experiencia interior*, pp. 36-37.

mundo”. De lo anterior queda claro que estamos pensando las categorías de lo sagrado y lo erótico no en sentido religioso, psicológico o antropológico, sino estrictamente ontológico, es decir, como condiciones de posibilidad originarias de la existencia.

En este sentido, vale la pena considerar, aunque sea brevemente —pues de ello nos hemos ocupado con mayor detenimiento en el apartado tres del primer capítulo de esta investigación— que es precisamente este estado de rebasamiento o atravesamiento, junto con esa necesidad de romper con la discontinuidad del ser en la experiencia determinada, lo que dio forma a las divinidades griegas. El antiguo mundo griego experimentó el acoso de la naturaleza mediante el influjo de los dioses que incidían directamente en sus actos. El griego, antes de Sócrates y Platón, no siempre era dueño de sí mismo, ni podía serlo, sino que sus acciones y sentimientos eran infundidos por fuerzas ante las cuales eran indefensos. La posesión, ante todo, era una forma de conocimiento, de experiencia, y para ello basta la evidencia del oráculo, que a través de la posesión de la pitia emitía sus sentencias que imponían a los hombres las más grandes e incuestionables afrentas. El mismo Platón, que tanto luchó para fundamentar la autarquía socrática, llegó a ponderar a la *manía* de manera positiva, e inclusive llegó a decir que la *manía* era más bella que la *sophrosyne*, puesto que la primera la envían los dioses y la segunda es cosa de hombres;³⁵⁰ de igual manera, la manía erótica, en *Fedro* y *Banquete*, aparece como un furor divino que se asocia a la belleza, a la sabiduría y al bien.³⁵¹ Lo que nos interesa resaltar en este momento, sin embargo, no es la existencia de ciertas creencias que manifiestan la posesión de los seres humanos por lo divino, tampoco nos interesan las valoraciones que se hicieron en torno a estas creencias; lo verdaderamente relevante en este momento es que una gran parte de nuestros actos tienen una procedencia que a veces es difícil de explicar; y en este sentido, el testimonio

³⁵⁰ Cf., Platón, *Fedro*, 244d-e.

³⁵¹ Cf., Platón, *Banquete*, 204b, y *Fedro*, 244a y ss.

del mundo griego, que explicó algunas de nuestras acciones, sentimientos, impulsos y pasiones por medio de fuerzas ajenas que nos poseen, da cuenta de la complejidad del existir, en la que en muchas ocasiones explicar los sentimientos, pasiones y acciones a partir del fundamento de una conciencia consciente resulta francamente insuficiente. Y esto, sin duda, nos habla del influjo del *pathos* en la constitución de la experiencia misma, pues si bien es posible explicar la prudencia y la templanza —y todos los actos que de ellas se deriven— a partir de una conciencia consciente que anhela alcanzar el bien, cuando esa conciencia se ve sometida a una pasión irrefrenable, no parece haber explicación más plausible que la introducción de un elemento ajeno a ella que la perturba y la saca de sí misma. Para el planteamiento moderno, como ya vimos, estas son supercherías, pues la razón tiene la capacidad de dominar su voluntad e, inclusive, ciertos sentimientos enfermizos por medio del simple propósito y la inquebrantable determinación de la voluntad por medio de la razón. Además de los problemas teóricos que el planteamiento moderno sugiere, en los que queda claro que tal dominio es incierto dado que no queda claro cómo es que el ámbito de la razón influye en el ámbito de la pasión (que son considerados como esferas distintas), es necesario que nos planteemos con seriedad la pregunta de si, en efecto, nuestros actos pueden estar determinados por la pura razón de un sujeto, o bien, es necesario recurrir a la afección en sentido ontológico para poner en juego lo activo y lo pasivo del ser humano que dé cuenta de esos extraños e irrefrenables impulsos que en ocasiones nos poseen e influyen en el ámbito de lo práctico y lo psicológico. En este sentido, el planteamiento de Nietzsche y Freud sobre las pulsiones (*Triebe*) se nos ofrece como un lugar fundamental para dar cuenta, tanto de la afección, como de la aparentemente ocasional y ontológica falta de dominio sobre uno mismo que implican los impulsos y las pasiones en el orden de la humana existencia, es decir, para dar cuenta de que el autodomínio racional

propuesto por la Modernidad no es sino un supuesto que resulta insostenible para explicar la génesis de nuestras acciones si tomamos en serio la lógica del *pathos* que hemos elaborado. Para esclarecer lo anterior, comencemos con Nietzsche.

La pulsión es para Nietzsche un elemento constitutivo de la humana existencia. De hecho, cuando el pensador alemán habla de ella, lo hace siempre en plural. La pulsión no es un elemento, sino varios, son fuerzas que subyacen a todas nuestras motivaciones y deseos, y que, desde el fondo de la corporalidad, determinan a la pequeña razón a ponerse a su servicio.³⁵² La pulsión, podríamos decirlo así, es una *afección interna* que escapa a la conciencia consciente y la determina bajo su fuerza. “Las acciones —dice Nietzsche en el §116 de *Aurora*— no son jamás lo que parecen”, todos los actos nos son esencialmente desconocidos porque ignoramos las fuerzas que operan en ellos. Usualmente el ser humano se considera dueño de sí mismo y considera sus acciones como el resultado de su libertad y su voluntad, considera que el entendimiento precede y determina al actuar, pero bajo la consideración de las pulsiones esta creencia se puede poner fácilmente en cuestión. “Cualquiera que sea el grado a que lleguemos en el conocimiento de nosotros mismos, siempre será muy incompleta la imagen que nos formemos de los instintos más groseros (*gesamnten Triebe*); su número y su fuerza, su flujo y reflujo, su acción recíproca y, sobre todo, las leyes de su nutrición, son completamente desconocidas para nosotros”³⁵³. Esto que Nietzsche llama *gesamnten Triebe* en este fragmento no es sino una forma de los *Triebe* que actúan en la existencia toda. Fuerzas que, para Nietzsche, operan azarosa y desconocidamente en nuestra conciencia y cuyo trasfondo último es la corporeidad y la *afección*.³⁵⁴ Lo que se

³⁵² Cf., Gilles Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, pp. 59-64.

³⁵³ Friedrich Nietzsche, *Aurora. Meditaciones sobre los prejuicios morales*, §119.

³⁵⁴ “Cada instante de nuestra vida hace crecer algunos brazos al pulpo de nuestro ser y hace que se sequen otros, según la alimentación que aquel instante aporta o deja de aportar. Desde este punto de vida, todas nuestras experiencias son alimentos, pero sembrados por una mano ciega que ignora quién tiene hambre y quién está ya harto”. *Id.*

plantea a través del *Trieb* en la filosofía nietzscheana es la existencia de una determinación del ser del ser humano a través de lo activo y lo pasivo que hay en el mismo; más aún, lo que se plantea es que la receptividad humana pone en marcha la propia actividad a través de una pasividad que permanece oculta para la ciega conciencia consciente del ser humano. En el fondo, lo que se está poniendo en juego es el orden de la corporeidad que, a través de su receptividad, reacciona activamente de maneras que la conciencia consciente es incapaz de aprehender.³⁵⁵ De este modo, la pequeña razón de la conciencia, determinada radicalmente por las pulsiones corporales, se ve obligada a cumplir la función que se describe en *Así habló Zaratustra*: el cuerpo la obliga a pensar sobre cómo satisfacerse o cómo evitar el dolor, por el elemental motivo de que ella misma es cuerpo. Sin embargo, el pensamiento que se desprende de ella, apunta contundentemente Nietzsche, no es un pensamiento independiente que bajo un influjo misterioso —la voluntad— pueda determinar las acciones del cuerpo, sino que la inteligencia razonante de la conciencia obedece íntegramente a las pulsiones, de modo que todo pensamiento, todo concepto, y toda acción deliberada —o no—, no son sino la expresión de una pulsión cualquiera, un momento de la misma; de modo que toda represión, toda prudencia, toda *phrónesis*, no es sino el resultado de una pulsión más

³⁵⁵ “Se habla de la lucha de los motivos, pero se expresa con estas palabras una lucha que no es la lucha de los motivos. Quiero decir que en nuestra conciencia deliberante, antes de realizar un acto, se presentan las *consecuencias* de diferentes actos que creemos poder realizar y comparamos esas consecuencias. Nos figuramos estar resueltos a realizar un acto cuando hemos comprobado que las consecuencias de él serán las más favorables. [...] Mas en el momento en que nos decidimos a obrar, estamos determinados con frecuencia por una categoría de motivos diferente de la descrita aquí, la que forma parte de la imagen de las consecuencias. Entonces obra el hábito de ejercitar nuestras fuerzas o el impulso de una persona a quien tememos, respetamos o amamos, o bien, la indolencia que prefiere ejecutar lo que tiene más a mano, o, en fin, el despertar de la imaginación provocado en el momento decisivo por algún menudo acontecimiento; entonces obra también el elemento corporal, que se presenta sin que podamos determinar exactamente su influencia, o bien el humor del momento o el salto de una pasión cualquiera que por azar está preparada para saltar; en suma, obran motivos que no conocemos o no conocemos bien y que jamás podemos incluir de antemano en nuestros cálculos.

Es probable que entre ellos haya también una lucha, una contradanza, un levantamiento y una represión de unidades: ahí es donde podría estar la verdadera lucha de los motivos, que para nosotros es cosa de hecho invisible e inconsciente. He calculado la sucesión de las cosas y los éxitos, he colocado a un instinto muy importante en la línea de batalla de los motivos, pero esa línea de batalla no soy yo quien la determina, ni siquiera la veo.” *Ibid.*, §119.

fuerte que se impone a otra.³⁵⁶ En este sentido, podemos entrever una constitución patológico-afectiva del ser humano, en sentido interno y externo, que tiene sus repercusiones visibles en el ámbito de lo práctico o del actuar humano, en donde lo activo y lo pasivo interactúan más allá de la ilusoria imposición de lo activo frente a lo pasivo.

Con respecto a la pulsión no podemos dejar pasar de largo algunas consideraciones freudianas, pues si bien dicho planteamiento tiene su eje en lo psicológico, algunas de sus consideraciones dentro de este mismo orden abonan en el terreno de la ontología. Es interesante anotar, en primer lugar, que el planteamiento freudiano distingue categóricamente entre lo somático y lo psicológico y, en este sentido, se aleja de las consideraciones que en este capítulo hemos realizado a este respecto; sin embargo, vale la pena apuntar que, precisamente, el concepto de pulsión se le aparece a Freud como “un concepto fronterizo entre lo anímico y lo somático, como un representante psíquico de los estímulos que provienen del interior del cuerpo y alcanzan el alma, como una medida de la exigencia de trabajo que es impuesta a lo anímico a consecuencia de su trabazón con lo corporal”³⁵⁷; si prescindimos de la distinción ontológica entre alma y cuerpo, y apelamos al vocabulario freudiano tomando lo que él llama *psique* como aquello que Nietzsche llama *pequeña razón, yo o conciencia*, podemos entender a esa *psique* tan sólo como una parte del *soma*, y no como dos “partes” de lo humano. En segundo lugar, también vale la pena anotar que las pulsiones son para Freud un supuesto teórico que se inscribe en lo que en la disciplina psicoanalítica se conoce como el ámbito de lo metapsicológico, es decir, aquello que no

³⁵⁶ “[...] la resolución y la voluntad de combatir la violencia de un instinto (*Trieb*) cualquiera no depende de nosotros, como tampoco el método que se elija ni el resultado que pueda conseguirse mediante la aplicación de ese método. En todo este proceso, nuestra inteligencia es sólo el instrumento de otro instinto (*Trieb*) rival de aquel que nos atormenta, y que lo mismo puede ser la necesidad de descanso que el temor de la vergüenza y de las malas consecuencias de nuestros actos, o acaso el amor”. *Ibid.*, §109.

³⁵⁷ Sigmund Freud, “Pulsiones y destino de pulsión”, en *Obras completas*, tomo XIV, p. 117.

es estrictamente psicológico, pero que sirve como supuesto para avanzar en ese campo; Freud parece notar que el *soma* y la *psique* reaccionan y actúan de diversas maneras ante distintos tipos de *estímulos*, y en este sentido, distingue que las reacciones de la *psique* y el *soma* dependen de dos tipos de estímulos que son distintos, pues el cuerpo puede reaccionar de una manera determinada ante una luz muy brillante (lo cual constituiría un estímulo fisiológico), pero el cuerpo mismo también reacciona ante otro tipo de estímulos que, sin dejar de ser corporales, provienen, no del exterior, sino del interior del organismo, como sentir resequedad en la garganta o acidez en la mucosa estomacal (lo cual consistiría un estímulo pulsional, suponiendo que estos procesos internos sean las bases orgánicas de las necesidades de la sed y el hambre);³⁵⁸ en este sentido, la actividad de la *psique* que se sigue de dichos estímulos es algo que se escapa del campo de nuestra investigación, pero es importante anotar que en el planteamiento psicoanalítico freudiano se considera la existencia de ciertos estímulos provenientes del interior del organismo y que obligan a la *psique* a reaccionar ante ellos; sin embargo, si bien la pulsión es un estímulo para lo psíquico, no es el único estímulo que ella recibe, sino que existen distintos estímulos psíquicos que actúan de manera muy similar a los estímulos fisiológicos (como una represión del padre o una expresión de amor o de odio). Así, podemos cercar este planteamiento diciendo que hay tres tipos de estímulos frente a los que *reacciona* el ser humano: los estímulos psíquicos y fisiológicos (que son exteriores), y los estímulos pulsionales (que son interiores); y en este esquema, apunta Freud, los estímulos pulsionales son el verdadero motor de la actividad psíquica, pues son aquellos que son ineludibles y a toda costa deben satisfacerse, pues no pueden sustraerse de la experiencia, al contrario de los estímulos exteriores.³⁵⁹ En este sentido, los *Triebe* freudianos tienen también una procedencia corporal que obliga a lo psíquico

³⁵⁸ Cf., *Ibid.*, p. 114.

³⁵⁹ Cf., *Ibid.*, pp. 115-116.

a *reaccionar* de determinadas maneras frente a las distintas afecciones. Para Freud, el estímulo pulsional no es algo que provenga del exterior, sino que procede del interior del propio organismo, es una fuerza corporal constante que determina la *psique* conforme a su propia fuerza.³⁶⁰ Así, lo pulsional es en Freud la fuente de todo carácter activo del ser humano, sin que ello signifique que, en un nivel óntico, el yo o la conciencia no puedan estar afectados o determinados por distintos factores que en la experiencia se suscitan. Con estas breves consideraciones, y en el nivel de la ontología, podemos decir, junto con Freud, que “El yo se comporta pasivamente hacia el mundo exterior en la medida en que recibe estímulos de él, y activamente cuando reacciona frente a estos [...] El yo-sujeto es pasivo hacia los estímulos exteriores, y activo por sus pulsiones propias”³⁶¹. Las pulsiones, y no los estímulos exteriores, son los genuinos motores de la actividad humana. Si bien el planteamiento freudiano transgrede los márgenes de la ontología, y sus planteamientos psicológicos pueden caer en arbitrariedades y exageraciones en la práctica terapéutica, el planteamiento sobre los *Triebe* resulta relevante en la medida en que da cuenta, al igual que el planteamiento nietzscheano, de cierto tipo de fuerzas interiores e inaprensibles a simple vista por la conciencia consciente que sirven como verdaderas motivaciones de las acciones humanas que, podemos concluir, están siempre atravesadas por el influjo de fuerzas tanto exteriores como interiores que impiden un dominio cabal por parte de eso que se ha llamado voluntad.³⁶²

Si todo esto es así, es decir, si ontológicamente estamos atravesados por fuerzas que no dependen de nuestra conciencia y que operan en nosotros tanto en sentido pasivo

³⁶⁰ Cf., *Ibid.*, pp. 114-115.

³⁶¹ *Ibid.*, p. 129.

³⁶² Resulta relevante apuntar que la raigambre corporal de los *Triebe*, en tanto motor de la deliberación y la acción, vuelve de alguna manera a la indistinción somático-psíquica planteada por el elemento griego del *thymós*, en la que tanto las instancias relacionadas con lo corporal, así como con lo intelectual, estaban relacionadas con este solo elemento. *Vid supra*, Capítulo I, apartados I y III.

como activo, vale la pena preguntarnos, entonces, cómo es que se puede plantear el problema de las decisiones y los actos humanos sin recurrir al planteamiento de una voluntad libre y autónoma, pues, planteada la receptividad ontológica desde esta radicalidad, parece que la toma de decisiones por parte del ser humano no es más que una *mera* ficción. Un planteamiento que pone en juego este problema —el del dominio del arbitrio frente a las afecciones—, y que nos permite mirar este problema con más detenimiento, es la usual distinción entre voluntad y deseo, pues se suele identificar al deseo con aquellos apetitos reacios provenientes de la receptividad y las inclinaciones —apartados de la recta razón—, y se identifica a la voluntad como aquel elemento que, mediante la razón, pondera, jerarquiza, y decide si se actualiza efectivamente, o no, un deseo determinado. En este sentido, dada la ontología patológica que estamos planteando, vale la pena examinar los planteamientos teóricos de Spinoza y Aristóteles respecto de la voluntad y el deseo para ver si, a través de ellos, es posible extraer una concepción del arbitrio humano que coloque en su justo lugar tanto a la parte activa como a la parte pasiva del ser humano en la realización de sus actos. Comencemos con el Estagirita.

Aristóteles, decíamos atrás,³⁶³ piensa con minucia teratológica la constitución de lo que se ha llamado *acto voluntario*. Si bien el planteamiento ético aristotélico puede inscribirse dentro de la tradición triunfante de Occidente en la cual la razón determina a la voluntad, podemos encontrar en su filosofía puntos de fuga a través de los cuales podemos volver a problematizar, precisamente, esta misma tradición. La problematización que del acto voluntario encontramos en el planteamiento aristotélico nos ofrece elementos importantes para replantear las distinciones que, en general, se han hecho en torno a la voluntad y el deseo, pues Aristóteles lo disecciona de tal manera que

³⁶³ *Vid supra*, Capítulo I, apartado III.

resulta imposible encontrar en dicho planteamiento una palabra única que pueda abarcarlo en su totalidad. De hecho, no existe en sus escritos una palabra que denote por completo eso que, en sentido moderno, conocemos como voluntad.³⁶⁴ Para el Estagirita las acciones humanas acaecen mediadas por una serie de procesos que la determinan de diferentes maneras; por supuesto, la deliberación racional juega un papel importantísimo en su esquema, pero vale la pena analizar dicho esquema para ver cómo, al final, la razón no es más que *un* momento, en dicho proceso. Resulta relevante apuntar que Aristóteles habla de lo voluntario (ἐκούσιον) en el sentido de aquellas acciones que se realizan sin coacción y cuyo principio radica en el agente que conoce las circunstancias concretas de la acción misma; mientras que, por el contrario, habla de lo involuntario (ἀκούσιον) como aquellas acciones que se realizan, bien por fuerza, o bien por ignorancia.³⁶⁵ Lo que denotan estos términos en la reflexión del Estagirita es que, en principio, lo voluntario es lo que se realiza sin coacción externa, mientras que lo involuntario es aquello que se hace forzado por algo más; en este sentido, lo voluntario, es decir, lo no forzado, comprende dentro de sí a las acciones que se realizan, inclusive, bajo el influjo del coraje (θυμὸν) o el apetito (ἐπιθυμίαν),³⁶⁶ de la misma manera, el conocimiento que opera en las acciones no forzadas puede ser incorrecto, de modo que, aunque haya conocimiento falso, es decir, ignorancia, se puede hablar de no-coacción, aunque en este caso no se hablaría, propiamente dicho, de actos voluntarios o involuntarios, sino de actos de tipo fronterizo que Aristóteles llama mixtos o no-voluntarios, en los que se actúa por ignorancia, a los cuales se les debe agregar el dolor para que puedan llamarse involuntarios.³⁶⁷ Este último matiz es importante puesto que pone de relieve que lo voluntario, en el sentido de lo no forzado o no coaccionado, no

³⁶⁴ Cf., Ingemar Düring, *Aristóteles. Exposición e interpretación de su pensamiento*, p. 902.

³⁶⁵ Cf., Aristóteles, *Ética*, III, 1109b30-111b5.

³⁶⁶ *Ibid.*, III, 111a20-25.

³⁶⁷ Cf., *Ibid.*, III, 110a10-111b.

depende necesariamente del conocimiento, mientras que lo involuntario o coaccionado tampoco, sino que todas aquellas acciones que son llevadas a cabo sin coacción, pero que son realizadas por ignorancia, como aquellas que tienen como motor el coraje o el apetito, o condiciones externas específicas, tienen un carácter fronterizo que Aristóteles llama no-voluntario. Así, se puede entender de manera general que la acción voluntaria o no forzada tiene una amplitud que va más allá del conocimiento. Sin embargo, para determinar la génesis y el desarrollo de las acciones no forzadas, Aristóteles va más allá e intenta determinarlas bajo un principio cuyo fundamento radique solamente en aquél que lleva a cabo dichas acciones, y dicho principio es la elección. Pero vayamos más despacio, porque la elección es el último momento en su esquema de los actos voluntarios. El primer momento determinante de una acción está dado por la contemplación de algo que se nos aparece como bueno o benéfico (φαινόμενον ἀγαθόν)³⁶⁸; ante esta percepción, se despierta en el agente actuante un deseo (ὄρεξις)³⁶⁹ que deberá someterse a deliberación (βουλή)³⁷⁰ sobre cuya base se deberá generar, finalmente, la elección (προαιρέσεως)³⁷¹, que no es sino un deseo deliberado (ὄρεξις βουλευτική)³⁷². Esta descripción parece dejar claro, entonces, que el principio de la acción es la elección, mientras que el principio de la elección son el deseo y la deliberación sobre ese deseo. Sobre este mismo esquema, la distinción entre voluntad y deseo permanece en su forma tradicional y se entiende que la deliberación es finalmente el elemento del que depende que un deseo se actualice o no. Sin embargo, vale la pena preguntarnos por la *procedencia* del deseo en un esquema como este, es decir, ¿de qué depende el que algo se nos aparezca como bueno?, si lo que se desea es algo que aparece como bueno, ¿cuál es el motivo de que algo tenga dicha apariencia? Puesto en

³⁶⁸ *Ibid.*, III, 1114a32.

³⁶⁹ *Ibid.*, VI, 1139a30.

³⁷⁰ *Ibid.*, III, 112a20.

³⁷¹ *Ibid.*, III, 111b5.

³⁷² *Ibid.*, VI, 1139a25.

otras palabras, ¿por qué deseamos lo que deseamos? Estas preguntas son importantes puesto que, si miramos con cuidado, el primer momento del acto voluntario está directamente determinado por el segundo, es decir, que los seres humanos estamos determinados a contemplar algo como bueno dependiendo de una serie de condiciones que nos impelen a desear ciertas cosas y, sólo por este motivo, las cosas se aparecen como algo deseable o indeseable, es decir, como bueno o malo.³⁷³ En realidad, el momento del deseo determina también el momento de la deliberación y la elección, cuyo único papel es el de ponderar las ventajas o desventajas de llevar a cabo una acción que tiene su *origen* en el deseo, de modo que la deliberación racional y la elección solamente funcionan como filtros de los deseos. Aristóteles es incapaz de responder unilateralmente, en la *Ética*, por la *procedencia* del deseo³⁷⁴, pero es perfectamente capaz de apuntar su gran importancia y el relevante papel que juega en la toma de decisiones, de hecho, cree que por medio de la *boylesis* se pueden generar deseos deliberados que guíen las acciones, de ahí que diga que la elección es, a final de cuentas, inteligencia deseosa o deseo inteligente (ὀρεκτικὸς νοῦς)³⁷⁵. En este sentido, la génesis del deseo se convierte en un lugar fundamental para poder determinar asimismo el papel que juegan lo activo y lo pasivo en la génesis de las acciones. En lo que atañe al deseo, el texto *Acerca del alma* puede ofrecernos pautas interesantes respecto de su

³⁷³ De manera tradicional se suele considerar, como lo hizo Aristóteles, que el deseo depende de aquello que tiene apariencia de bien, sin embargo, invertir la relación y suponer que lo bueno se aparece como tal en virtud del deseo supone, en primer lugar, una génesis del acto voluntario que no es lineal y, en segundo, que incluye el esquema afectivo (activo-pasivo) que venimos construyendo a lo largo de este trabajo. Con esta suposición el deseo se disloca de su papel pasivo y se pone en un lugar activo-pasivo, lo cual supone la asunción de los *Triebe*, de los que hemos hablado anteriormente.

³⁷⁴ Este debate lo emprende en el libro II, en el que estudia la relación que tienen los actos virtuosos con la costumbre y la naturaleza de cada individuo. A lo largo de todo el capítulo parece sugerir que los actos virtuosos proceden de la costumbre, pero también están relacionados con ciertas disposiciones naturales de los individuos. En este sentido, desde la *Ética* resulta casi imposible determinar cómo es que alguien desea lo que es mejor para él mismo, puesto que si es por costumbre, entonces el deseo de las cosas buenas no depende de cada individuo, sino de la educación que recibió; mientras que si es por alguna disposición natural, entonces el deseo de lo bueno está reservado para ciertos hombres cuya naturaleza así lo dispone. En el fondo, el verdadero problema es, como señalamos atrás, ¿por qué deseamos lo que deseamos?, y quizá ante esta pregunta la mejor respuesta que podemos obtener a través de la *Ética* sea la *felicidad*, cuestión que abordaremos a continuación.

³⁷⁵ Aristóteles, *Ética*, VI, 1139b4.

comprensión. Ya a través de la *Ética* podemos situar un primer lugar de la *procedencia* del deseo: la εὐδαιμονία, puesto que ella es lo más deseable de todo y lo que por sí solo hace deseable la vida,³⁷⁶ de modo que todo deseo particular tiene a la base el deseo de llevar a cabo o realizar a plenitud las potencias del ser humano en este concepto que se ha traducido usualmente como *felicidad*. La *eudaimonía* es la finalidad de todos los actos humanos³⁷⁷ y, en este sentido, es la base de las acciones y del deseo. Si esto es así, vale la pena preguntarnos cómo se genera en nosotros ese deseo de felicidad, a través de qué se hace posible, y en este sentido, en *Acerca del alma* se ofrecen pautas relevantes para comprender al deseo desde su patogenicidad activo-pasiva. En primer lugar es necesario apuntar que en este texto Aristóteles presenta una concepción del alma completamente distinta de las concepciones anteriores a su tiempo, pues la define como “entidad (οὐσίαν) en cuanto forma (εἶδος) específica de un cuerpo (σώματος) natural que en potencia tiene vida (ζωήν)”³⁷⁸, y en este sentido la presenta indisolublemente unida al cuerpo³⁷⁹ y, por supuesto, a sus afecciones que en la existencia acaecen; de hecho, las afecciones del alma (παθήτης ψυχῆς)³⁸⁰, o lo que se conoce como tal, tienen siempre al cuerpo como *origen*, inclusive cuando se trata de la imaginación (φαντασία)³⁸¹, pues ésta tiene como material las imágenes sensibles, aun cuando estén ausentes; en este sentido, la sensibilidad (αἰσθητικόν)³⁸² y la sensación (αἴσθησις)³⁸³, en sus múltiples acepciones, son la base de todo movimiento, afección o alteración del alma-cuerpo, de modo que, mientras un cuerpo sea capaz de tener sensaciones, será capaz de moverse, pues con la sensación viene aparejado el placer y el dolor y, con

³⁷⁶ Cf., *Ibid.*, I, 1097b10-20.

³⁷⁷ Cf., *Ibid.*, I, 1097a15-1097b5.

³⁷⁸ Aristóteles, *Acerca del alma*, II, 412a20.

³⁷⁹ “Es perfectamente claro que el alma no es separable del cuerpo” (*Ibid.*, II, 413a4).

³⁸⁰ *Ibid.*, I, 403a.

³⁸¹ *Ibid.*, III, 427b15-20.

³⁸² *Ibid.*, II, 414b1.

³⁸³ *Ibid.*, II, 413b20.

ellos, cualquier tipo de movimiento que obedece a los apetitos surgidos de estas sensaciones.³⁸⁴ En segundo lugar, Aristóteles establece que los dos principios causantes del movimiento del alma —y entre estos movimientos, por supuesto, están las acciones— son el deseo (ὄρεξις) y el intelecto (νοῦς),³⁸⁵ y anota asimismo que la imaginación (φαντασία) también puede mover, siempre y cuando esté aparejada al deseo,³⁸⁶ en este sentido, acota Aristóteles, el principio motor de las acciones se encuentra en una relación que acaece entre el objeto deseable y el deseo que se despierta a través de él. Así, si el deseo y el intelecto son los únicos motores de las acciones, vale la pena preguntarse cómo o por medio de qué acaece el deseo. La respuesta, como ya podrá adivinarse, está en la constitución patológica del ser humano, en su ser afectable por medio de la sensación, pues al darse la facultad sensitiva (αἰσθητικόν) en el ser humano, se da también la desiderativa (ὀρεκτικόν), y gracias a ello surge el deseo (ὄρεξις) bajo la forma del apetito (ἐπιθυμία), el impulso (θυμός), y la voluntad (βούλησις).³⁸⁷ Ahora bien, por lo que corresponde al intelecto, hay que anotar que él también está sujeto a la patogenicidad de la que depende el deseo, cuando menos en dos sentidos; el primero aparece en el capítulo quinto del libro tercero del tratado *Acerca del alma*,³⁸⁸ en donde Aristóteles establece que hay dos tipos de intelectos, el intelecto activo (ποιητικός νοῦς) y el intelecto pasivo (παθητικός νοῦς), sin el cual nada se entiende y, en este sentido, el intelecto pasivo, a través de la afección por medio de la sensibilidad, es condición de posibilidad para la intelección; el segundo, y más relevante, es el papel fronterizo que ocupa la *boylesis* en la toma de decisiones, pues si bien este concepto se puede interpretar como *deliberación racional que precede a la elección*, también es cierto que Aristóteles la interpreta como una forma más del deseo,

³⁸⁴ *Id.*

³⁸⁵ *Ibid.*, III, 433a9-10.

³⁸⁶ *Ibid.*, III, 433a20.

³⁸⁷ *Ibid.*, II, 414b.

³⁸⁸ *Ibid.*, III, 430a10-25.

como vimos líneas arriba;³⁸⁹ y aún cuando esto no fuera así, y se alejara del deseo y se acercara al intelecto, gracias a la afectividad del *patetikós nous* la *boylesis* perdería la autonomía que en los siglos posteriores se le adjudicó, pues de cualquier manera estaría dependiendo de las afecciones que la motivan. Así, podemos establecer sin muchos problemas que aquello que se aparece como bueno —y que en el esquema aristotélico del acto voluntario es el primer momento— aparece de tal manera en virtud del deseo de realización de las potencias del ser humano que, a través de su estructura patológica, lo impelen a desear ciertas cosas determinadas.³⁹⁰ En este sentido, desde este planteamiento, el deseo no es solamente pasividad, sino actividad efectiva procedente de la pasividad del ser humano. Podríamos decir que todo acto, toda decisión, no es sino el resultado de la convivencia de distintos deseos entre sí; la razón o deliberación, en este sentido, sólo *dirige* el deseo surgido de las afecciones, y no es el motor de las acciones. Sin embargo, el papel activo de la razón permanece misteriosamente sustentado en el esquema aristotélico, puesto que, a la hora de la deliberación sobre el deseo, no se puede determinar con claridad cómo es que la razón decide sobre un deseo u otro, es decir, qué es lo que hace que alguien elija tal o cual cosa, o que un deseo se imponga sobre otro para alcanzar la *eudaimonía*; en otras palabras, qué es lo que le brinda a la razón la claridad para elegir tal o cual cosa. Por ello, para atender a la diferenciación y la moderación de los deseos por parte del intelecto, vale la pena

³⁸⁹ *Ibid.*, III, 433a25. Dice Aristóteles textualmente “la volición es, desde luego, un tipo de deseo y cuando uno se mueve en virtud del razonamiento es que se mueve en virtud de una volición”.

³⁹⁰ El siguiente texto es crucial: “El principio motor es, por tanto, único: el objeto deseable. Y es que si los principios que mueven son dos, intelecto y deseo, será que mueven en virtud de una forma común. Ahora bien, la observación muestra que el intelecto no mueve sin deseo: la volición es, desde luego, un tipo de deseo y cuando uno se mueve en virtud del razonamiento es que se mueve en virtud de una volición. El deseo, por su parte, puede mover contraviniendo al razonamiento ya que el apetito es un tipo de deseo. Por lo demás, el intelecto acierta siempre, mientras que el deseo y la imaginación pueden acertar o no acertar. Por consiguiente, lo que causa el movimiento es siempre el objeto deseable que, a su vez, es lo bueno o lo que se presenta como bueno. Pero no cualquier objeto bueno, sino el bien realizable a través de la acción. Y el bien realizable a través de la acción es el que puede ser de otra manera que como es. Es, pues, evidente que la potencia motriz del alma es lo que se llama deseo” (*Ibid.*, III, 433a20-433b).

discurrir en los planteamientos de Spinoza para ver cómo, según él, la razón se decide a hacer una u otra cosa en virtud del deseo y la razón.³⁹¹

Para Spinoza la distinción entre voluntad y deseo es baladí por la simple y sencilla razón de que él no cree ni en la libertad, ni en la voluntad, ni mucho menos en una cosa tal como la *libertad de la voluntad*, tal y como estos conceptos son entendidos en la mayor parte de la tradición que le precede y, como hemos visto, en una gran parte de la que le procede. Spinoza no entiende a la voluntad (*voluntas*) como aquella facultad que discierne y elige entre un deseo y otro, sino que la identifica, sencillamente, con la afirmación o negación de algo y, en este sentido, la voluntad coincide con el entendimiento.³⁹² Por otra parte, no hay para Spinoza facultades absolutas en estricto sentido que permitan al hombre entender, desear, amar, o cosas semejantes, sino que eso que se conoce como facultades, no son sino entes de razón que nos permiten entender las cosas;³⁹³ en este sentido, no hay en realidad una voluntad pura ni un entendimiento puro que actúen por sí mismos, sino que hay voliciones singulares e ideas singulares que nosotros agrupamos genéricamente en orden a comprender mejor los fenómenos singulares.³⁹⁴ “De donde se sigue que estas facultades, u otras semejantes, o son completamente ficticias, o no son más que entes metafísicos, o sea, universales, que

³⁹¹ Damos el paso de Aristóteles a Spinoza porque, según hemos visto, aquél nos ofrece una pauta importante para comprender la génesis de las acciones “voluntarias” —desde la lógica de lo que hemos establecido como *pathos*— al determinar al deseo en su carácter activo-pasivo como el motor de las acciones; sin embargo, pese a esta pauta importante, el papel activo de la *boylesis* no es esclarecido por el autor —sencillamente se da por sentada su actividad — y, en esa medida, no queda esclarecido para nosotros cómo pensar, desde el *pathos*, esa *boylesis* que elige entre un deseo y otro. En este sentido, la obra de Spinoza nos parece pertinente, pues, desde nuestra lectura, esclarece esta última cuestión.

³⁹² Baruch Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, parte II, proposición XLIX, corolario. Dice textualmente Spinoza: “La voluntad (*voluntas*) y el entendimiento (*intellectus*) son uno y lo mismo”.

³⁹³ “Algunas cosas están en nuestro entendimiento y no en la naturaleza, en cuyo caso son también una obra exclusivamente nuestra y sirven para entender distintamente las cosas” (Baruch Spinoza, *Tratado breve*, I, X, p. 94).

³⁹⁴ “En efecto, como el hombre tiene ahora esta y después aquella volición, forma en su alma un modo general, al que llama voluntad, lo mismo que de este y aquel hombre forma una idea de hombre. Y como sucede que no distingue suficientemente los seres reales de los entes de razón, sucede que considera los entes de razón como seres reales que existen realmente en la naturaleza” (Baruch Spinoza, *Tratado breve*, II, XVI, p. 132).

solemos formar a partir de los particulares”.³⁹⁵ Así, si una volición singular y una idea singular son uno y lo mismo,³⁹⁶ vale la pena preguntarnos por el mecanismo que opera tanto en las voliciones como en las ideas para ver si ellas actúan por sí mismas o están determinadas por algo más. La respuesta de Spinoza es ejemplar: cualquier idea o volición no son sino el resultado de una *affectio* experimentada por el cuerpo, dado que el entender es un puro y simple padecer³⁹⁷, y dado que no se afirma ni se niega algo sin que una causa externa nos fuerce a ello³⁹⁸. En efecto, dado que entender es padecer, es decir, ser afectado por algo externo, entender es una especie de cerciorarse de la existencia de las cosas fuera de nosotros y, en este sentido, “jamás somos nosotros los que afirmamos o negamos algo de la cosa, sino que es la cosa misma la que afirma o niega en nosotros algo de sí misma”³⁹⁹. Así, pues, si voluntad y entendimiento son lo mismo, y si ellos se activan siempre a través de una o varias afecciones, entonces es necesario preguntarnos cómo se llevan a cabo las acciones en los seres humanos, es decir, cómo la *affectio* se transforma en *affectus*. Lo que opera en las acciones humanas, lo que efectivamente opera en ellas y en el movimiento de los cuerpos, es el deseo (*cupiditas*) que se activa por medio de las afecciones (*affectio*) que despiertan los afectos (*affectus*). El deseo, en efecto, “es la esencia misma del hombre en cuanto es concebida como determinada a hacer algo en virtud de una afección cualquiera que se da en ella”⁴⁰⁰; en este sentido, todos los esfuerzos de un ser humano que en su opinión le ayudan a perseverar en su ser —sean apetito (*appetitus*), voluntad (*voluntatis*), o impulso (*impetus*)— quedan comprendidos bajo la fuerza de la *cupiditas*.⁴⁰¹ Es

³⁹⁵ Baruch Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, parte II, proposición XLVIII, escolio.

³⁹⁶ *Ibid.*, parte II, proposición XLIX, demostración.

³⁹⁷ Baruch Spinoza, *Tratado breve*, II, XV, p. 128.

³⁹⁸ *Ibid.*, II, XVI, p. 131. Habría que agregar que “dado que la voluntad no es, como hemos dicho, sino una idea de esta o aquella volición, y, por consiguiente, un modo de pensar, un ente de razón y no un ser real, nada puede ser causado por ella, ya que de la nada, nada se hace” (*Ibid.*, II, XVI, p. 133).

³⁹⁹ *Ibid.*, II, XVI, p. 134.

⁴⁰⁰ Baruch Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, parte III, Definiciones de los afectos.

⁴⁰¹ *Cf.*, *Id.*

necesario recordar que el deseo, si bien es activo, tampoco es autónomo, sino que también es pasivo, pues si bien es una fuerza (*conatus*) que impulsa la perseverancia en el ser, es una fuerza que responde ante afecciones específicas y se proyecta en afectos también específicos; en este sentido, el deseo no dista de la voluntad en el sentido de que también es un ente de razón y en el sentido de que también hay sólo deseos particulares de los cuales nos formamos una idea general del deseo; esto, no obstante, no impide comprender a los deseos (en plural) como las fuerzas que operan en el movimiento de los cuerpos a partir de sus distintas afecciones. El deseo en el ser humano se despierta, como pensaba Aristóteles, ante la afección de algo que tiene la apariencia de un bien,⁴⁰² a partir de una afección de este tipo se genera en el ser humano el impulso a conseguir eso que parece bueno; por esta razón el deseo no es independiente ni actúa por sí mismo, ya que depende del concepto que se tenga de una cosa determinada para que esta le sea apetecible o no; en otras palabras, el deseo no es libre, sino causado por las afecciones y por el concepto de las mismas.⁴⁰³ Es en este momento en donde entra en juego el papel que ocupa la razón o el intelecto en el esquema de las acciones que plantea Spinoza, pues, dadas sus caracterizaciones de la voluntad y el deseo, todo parece indicar que las acciones humanas están totalmente determinadas por la causalidad y las afecciones. La clave para entender el papel del *intellectus* en este esquema radica en no considerarlo como una etapa, como una fase, o como un momento al interior de las acciones, es decir, en no considerar al *intellectus* como una fuerza separada del deseo que actúa con independencia del mismo, sino como un movimiento único y simultáneo que *da forma* al deseo. Líneas arriba preguntábamos a la obra aristotélica por la procedencia del deseo, es decir, por aquello de que depende que deseemos lo que deseamos; la respuesta aristotélica es enriquecedora pero resulta

⁴⁰² Baruch Spinoza, *Tratado breve*, II, III, p. 105.

⁴⁰³ *Ibid.*, II, XVII, p. 136.

insuficiente puesto que, al determinar la acción por medio de la elección, y ésta por medio de la deliberación, el deseo aparece como algo independiente que es sometido al juicio de la deliberación, con lo cual no se explica, ni de dónde procede el deseo, ni, estrictamente hablando, por qué deseamos lo que deseamos, ni por qué decidimos lo que decidimos; es cierto que se explican los mecanismos del deseo por medio de la afección, es cierto que se establece a la *boylesis* como una forma de deseo, y también es cierto que la *eudaimonía* aristotélica opera de manera muy similar al *conatus* spinoziano — que explican, en cierta medida, la procedencia del deseo como una fuerza que nos impele a desarrollar ciertas potencias—, pero nunca queda claro de dónde viene un deseo específico ni cómo la *boylesis* se inclina hacia uno u otro deseo. Pues bien, con Spinoza tenemos una respuesta que nos saca de esta aporía. Para el pensador holandés, el que algo se aparezca como bueno depende directamente de nuestro deseo, y no al revés, como supone la mayoría; en efecto, “nosotros no intentamos, queremos, apetecemos ni deseamos algo porque lo juzguemos como bueno, sino que, al contrario, juzgamos que algo es bueno porque lo intentamos, queremos, apetecemos y deseamos”⁴⁰⁴; mientras que, por su parte, el deseo depende directamente del concepto que tengamos de las cosas.⁴⁰⁵ En este sentido, si el concepto depende del *intellectus*, y el deseo depende del concepto, podemos afirmar sin ningún problema que la razón o el intelecto actúan directamente y desde un inicio en los mecanismos del deseo, no como una facultad, ni como un juez que decide hacia cuál deseo inclinarse, sino como un artesano que modela los deseos. De este modo, las acciones son dirigidas por completo por el deseo, que no es sino una mezcla entre fuerzas que desarrollan la potencia, y las afecciones que concebimos de una manera determinada en virtud del *intellectus*, de modo que, al ser afectados por una afección que percibimos de una manera

⁴⁰⁴ Baruch Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, parte III, proposición IX, escolio.

⁴⁰⁵ *Vid. Supra*, p. 161.

determinada, el deseo se despierta y mueve al cuerpo hacia su cumplimiento. Esta concepción de los actos humanos pone, evidentemente, en tela de juicio la libertad humana, pues determina las acciones por medio de las afecciones y no queda claro cómo es que el ser humano sigue uno u otro deseo. En efecto, el poder de los afectos que surgen con las afecciones es incuestionable para Spinoza y, en este sentido, la libertad humana es, como la voluntad, una mera ficción. “Los hombres se equivocan al creerse libres, opinión que obedece al solo hecho de que son conscientes de sus acciones e ignorantes de las causas que las determinan”⁴⁰⁶, en este sentido, la idea de libertad se reduce al desconocimiento de las causas que motivan las acciones. Cualquier acción obedece al deseo, es decir, es el producto de un afecto, y un afecto cesa sólo cuando un afecto contrario y más fuerte se le impone,⁴⁰⁷ de modo que eso que se conoce como decisión no es sino la imposición de un afecto sobre otro, y no el resultado de una decisión libre. Dado este planteamiento, la percepción clara y distinta de los fenómenos por parte del *intellectus* resulta crucial para entender lo que Spinoza mismo llama libertad o verdadera libertad. Según Spinoza, mientras más apto sea un cuerpo para ser excitado por los objetos exteriores, más apto es para concebirlos⁴⁰⁸, de modo que, mientras más nos dejemos afectar por las cosas, en mejores posibilidades estaremos para comprenderlas, y mientras más las comprendamos, mejor las percibiremos; así, si la percepción cambia, cambia con ella el afecto que nos genera, de modo que en el cambio cualitativo de nuestras percepciones se encuentra el rumbo de nuestros afectos y nuestros deseos y, por supuesto, de nuestras acciones. Este movimiento se dirige, en Spinoza, hacia la percepción clara y distinta del mundo que concluye en el conocimiento de Dios o la Naturaleza, y en el consiguiente amor a sus reglas, sin embargo, lo que de él se desprende atañe ya al ámbito de la ética, que no es el objetivo

⁴⁰⁶ Baruch Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, parte II, proposición 35, escolio.

⁴⁰⁷ Cf., *Ibid.*, parte IV, proposición VII; así como, *Tratado breve*, II, XVII, p. 137.

⁴⁰⁸ Cf., *Ibid.*, parte III, proposición II, escolio.

de nuestra investigación. Lo que queda por decir, pues, es que la concepción spinoziana de las acciones mediante el deseo le otorga un lugar formativo a la razón, y no dictaminador, como la mayor parte de la tradición; en este sentido, y bajo esta perspectiva ontológica, la parte activa y pasiva del ser humano se relacionan para, juntas, y sin el dominio arbitrario de una sobre la otra, dar forma a las acciones, quedando claro que todo “acto de voluntad”, o toda “decisión”, están fincados en la claridad u opacidad que el intelecto brinda a nuestro deseo, de modo que la razón, o eso que se conoce como “voluntad”, es sólo un elemento diferencial en la escucha y la vivencia del deseo.

Así, pues, a través de los recorridos teóricos ensayados en este capítulo, podemos ver que es posible generar una comprensión del actuar humano que articule los elementos activos y pasivos que se plantean originariamente en la humana experiencia de modo que, precisamente, lo activo y lo pasivo se comprendan como elementos que interactúan en igualdad de condiciones, dejando de lado la compulsión por la autonomía que coloca, en ocasiones arbitraria e inconvenientemente, a lo activo por encima de lo pasivo. En este sentido, y con la ayuda de nuestros autores —y no sólo en este capítulo—, hemos mostrado que la existencia, en definitiva, está más allá de los márgenes establecidos por el conocimiento kantianamente concebido, y que éste, si bien es un modo de ser del ser humano, no es el único y, ni por mucho, el más elemental. Comprender la *subjetividad* humana desde este otro lugar —en el que no es conciencia autofundada cuyo intelecto tiene un papel privilegiado tanto en el conocimiento como en la determinación de las acciones—, nos ofrece una posibilidad, entre muchas otras, de comprender y afrontar la *experiencia* desde sus posibilidades más originarias, es decir, nos ofrece la posibilidad de experimentar la existencia desde su más profundo *pathos*.

PATHOS Y EXPERIENCIA

(A MANERA DE CONCLUSIÓN)

Como cultura, Occidente padece todavía los efectos derivados de la moderna autocomprensión. Esto significa que, como cultura, seguimos pensándonos y comprendiéndonos mayormente desde la libertad, la voluntad y la razón, es decir, desde la autonomía. Las metas, los valores y los ideales bajo los cuales construimos nuestro mundo siguen siendo establecidos desde la creencia de que, bajo el imperio de la razón, lograremos encontrar la felicidad y el progreso. Lo anterior, si la humana existencia pudiera reducirse a la ontología kantiana del sujeto, sería posible. Sin embargo, en detrimento de esa felicidad y ese progreso, parece que dicha reducción no ha podido llevarse a cabo, pues la existencia, nuestra existencia, se abisma constantemente en experiencias que, mediante el *pathos*, construyen nuestra subjetividad, desbordándola por encima de lo que ella misma cree que es; de modo que la existencia sigue constituyendo, para nosotros, un intento fallido que busca afanosamente la manera de imponer su libre voluntad, sin darse cuenta de que está apresada en una cierta manera de comprenderse que le cierra el camino.

En esta investigación hemos intentado mostrar que la moderna autocomprensión del sujeto es inconveniente *para la vida*, pues, al fundarse preponderantemente en la actividad subjetiva, se ha vuelto sorda y ciega ante los elementos pasivos que la constituyen y que, en buena medida, determinan su actividad; generando con ello una experiencia reducida que devasta la existencia al generar sentidos culturales que, por ciegos y sordos, no van hacia ninguna parte más que hacia su propia negación. En este sentido, hemos tomado a la filosofía kantiana como el lugar que muestra, de manera privilegiada, esta actitud; sin embargo, la crítica que hemos emprendido no es, *stricto*

sensu, a la filosofía kantiana ni a su planteamiento sobre la subjetividad, sino a una histórica actitud del ser humano —cuya emergencia localizamos desde el mundo griego y cuya culminación localizamos en Kant— a pensar su existencia desde un fundamento que le brinde algún tipo de seguridad en ella misma, que en su experiencia se comprende como un lugar violento, azaroso y de una complejidad abrumadora. Esta tendencia a encontrar algún tipo de seguridad en la existencia la hemos denominado el *pathos de autoapropiación* —constituido por el impulso de substancialización de la interioridad, el impulso de supeditación de lo sensible a lo inteligible, y el impulso de autonomía o dominio de sí—, que emerge como una fuerza en el ser humano para hacerle frente a la existencia. Estos tres impulsos, en efecto, han servido para que el ser humano se experimente a sí mismo —y al mundo con él— de maneras más estables, controladas y medidas (al menos en apariencia), pero, al no asumirlos como impulsos, es decir, como *pathos*, y al no advertir su emergencia contingente, el ser humano los ha experimentado como una búsqueda efectiva de *la verdad* que, en su necesidad de ser completamente segura, terminó por asentarse en lugares cada vez más alejados de la existencia misma (el mundo invertido, según Nietzsche).⁴⁰⁹

En este sentido, al experimentar ese *pathos de autoapropiación* como una búsqueda efectiva de la verdad, el ser humano erigió sistemas filosóficos que, en efecto, atendían a los problemas más apremiantes de la vida, en el orden de lo epistemológico, lo ontológico, lo político y lo ético; pero, si atendemos al impulso señalado, el verdadero problema es que la vida se estaba experimentando desde una cierta debilidad, y lo verdaderamente apremiante era sobreponerse a ella; de modo que la construcción de una buena parte de la filosofía —y con ella la de la cultura—, puede pensarse desde esta perspectiva como un intento, a toda costa, de hacer estable lo inestable, seguro lo

⁴⁰⁹ Cf., Friedrich Nietzsche, “Cómo el mundo verdadero acabó convirtiéndose en una fábula”, en *El crepúsculo de los ídolos*.

inseguro, o bien, propio lo que en apariencia es impropio. Por ello, la filosofía de Kant se nos volvió tan relevante, pues bajo estos presupuestos se nos aparece como el intento más sofisticado y acabado para poner orden en la existencia. En efecto, y más allá de si Kant tiene razón o no, más allá de si la síntesis trascendental, la imaginación, las categorías, la voluntad, o la razón funcionan como Kant dijo que lo hacían, lo que nos parece relevante es el sentido que tiene la articulación de todas estas instancias en su filosofía para concebir al ser humano como algo que tiene funciones, facultades, límites, y un sentido determinable, es decir, un orden que se posibilita desde su constitución más profunda, y un sentido que se hace posible a través del ejercicio adecuado de esa constitución.

Este modo de autocomprensión generado por la modernidad kantiana, al menos en teoría, posibilita la existencia como experiencia desde el dominio de la naturaleza y de uno mismo por medio de la razón, alejada de las perniciosas afecciones que vuelven insegura la existencia: auto-nomía. Y no es que Kant no haya pensado al *pathos*, pues, como hemos mostrado, sí lo pensó, y con mucho cuidado, y quizá por ello mismo se dio cuenta del poder que tienen las afecciones de todo tipo para tanstornar toda experiencia y desestabilizar la existencia; por ello, tal vez, y en su búsqueda de orden y seguridad,⁴¹⁰ se cuidó de otorgarle a las afecciones un papel fundamental, pero controlable, dentro de la humana experiencia.⁴¹¹ Sin embargo, lo hemos dicho con cuidado, hemos dicho que *en teoría* se posibilita este tipo de existencia, pues en la experiencia efectiva nos topamos con que, al comprendernos a nosotros mismos desde la autonomía, intentamos hacerle frente a la existencia desde este lugar que, con frecuencia, se ve rebasado de

⁴¹⁰ Vale la pena insistir en que, pese a lo que parezca, no estamos haciendo una crítica específica, ni a la filosofía de Kant, ni mucho menos a su persona, es decir, que al afirmar lo anterior no intentamos hacer una crítica personal o psicológica al hombre Kant en la creación de su filosofía, sino que intentamos señalar que esa filosofía, como muchas otras, ha surgido obedeciendo al *pathos de autoapropiación* que emerge haciendo frente a la existencia que se experimenta desde la debilidad y la inseguridad existenciales.

⁴¹¹ Como hemos mostrado en el apartado primero del capítulo segundo de esta investigación.

maneras abrumadoras. Experiencias como el amor, la embriaguez, los celos, la ira, la tristeza o la melancolía, pueden llegar a ser de una intensidad tal que trastornan todo concepto y todo entendimiento, e inclusive pueden llegar a trastocar nuestras nociones de espacio y de tiempo, provocando con ello la dislocación de la experiencia planteada desde la seguridad del auto-dominio; todas estas experiencias, por supuesto, son pensadas desde la filosofía de corte platónico-kantiano⁴¹² como experiencias a las que se enfrenta, casi inevitablemente, toda existencia, sin embargo, la mayor parte de las veces son pensadas como experiencias enajenantes que con frecuencia se entienden desde una *valoración* peyorativa de las mismas, pues, al poner al ser humano fuera de sí, lo alejan de su dominio racional y, por ello, de la virtud. Así, cuando en la existencia nos topamos con este tipo de experiencias, lo hacemos, dada nuestra autocomprensión moderna, desde el ámbito del cuidado, la prevención y la medida —en la medida de lo posible. Pese a ello, encontramos que, sin importar nuestros cuidados, prevenciones y medidas, la mayor parte de las ocasiones dichas experiencias terminan arrastrándonos a las profundidades más recónditas y abismales de la existencia, ante las que nos enfrentamos con estupor y temor, bajo la conciencia de que estamos en lugares en los que no *deberíamos* estar. Estas experiencias, constitutivas de la existencia, las afrontamos desde una valoración negativa dada nuestra alta ponderación del autocontrol y el autodomínio, pero, en el fondo, lo hacemos así porque nos retornan al estado primigenio de abandono y desposesión de uno mismo, ese estado en el que somos atravesados vehementemente por fuerzas que nos son inasibles e incomprensibles. En estas experiencias, precisamente, se pone en cuestión nuestra razón y nuestro autodomínio; pero, más importante aún, se pone en evidencia nuestra incapacidad para afrontar la existencia desde nuestro modo de comprendernos a nosotros mismos, es

⁴¹² Es decir, desde el tipo de filosofías que buscan el autodomínio.

decir, se pone en evidencia que esa racionalidad que tanto hemos cuidado a través de la historia no nos es suficiente *para la vida*.

En el fondo, la debilidad —esa a la que ha intentado sobreponerse el *pathos de autoapropiación*— sigue con vida y se enmascara bajo la forma del deber, la medida, el bien, la educación y el conocimiento, entre muchas otras formas. La debilidad sigue siendo el motor de nuestros valores, metas e ideales, y el ser humano estima como bueno, provechoso y digno, sólo aquello de lo que es capaz; por el contrario, estima como malo, pernicioso e indigno, aquello a lo que no se atreve —por eso nuestra cultura es resentida, diría Nietzsche.⁴¹³ Bajo el sello de esa debilidad, el sentido de nuestros valores, metas e ideales, se ha dirigido a negar todo aquello que la ponga sobre la mesa o la haga evidente, que la muestre; por eso, como cultura, hemos tenido una histórica inclinación a negar o limitar todo aquello que provenga de lo sensible y el sentimiento, formas privilegiadas de la afección, pues las experiencias que de ella proceden suelen ser privilegiadas para mostrar esa debilidad; en otras palabras, al parecer hemos tenido una histórica inclinación a negar aquello que constituye, en su parte más elemental —es decir, en lo sensible y el sentimiento— la existencia y la vida —por eso nuestra cultura es nihilista, volvería a apuntar Nietzsche.⁴¹⁴

En suma, tenemos que, desde esta perspectiva existencial, la autocomprensión de la subjetividad modernamente concebida no tiene otro camino que el de la paradójica oscilación entre el paroxismo y la catatonia existencial, pues, al querer sobreponerse a la violencia afectiva de la existencia mediante una forma específica de la razón, no ha hecho sino negar la vida, generando así, mediante la creación de conceptos, valores, metas e ideales, una profunda incapacidad para experimentar la existencia desde la plenitud de sus afecciones.

⁴¹³ Cf., Friedrich Nietzsche, *La genealogía de la moral*, tratado primero, *passim*.

⁴¹⁴ Cf., Friedrich Nietzsche, *La voluntad de poder*, libro primero, *passim*.

Ante este panorama —que presentamos bajo la forma de investigación en el primer capítulo de este trabajo, mostrando algunos lugares en la historia de la filosofía en los que podemos encontrar las determinaciones arriba señaladas—, y ante la apremiante necesidad existencial de generar nuevos órdenes de autocomprensión que plantea dicho panorama, la propuesta de nuestra investigación gira en torno a construir, desde la ontología, una comprensión del ser del ser humano que se comprenda, desde el *pathos*, más allá de los límites, de la forma, los fines y las pretensiones del conocimiento que sin percibirlo ha nacido bajo el influjo de la debilidad y el *pathos de autoapropiación*.

En este sentido, y como anunciamos desde la introducción, nuestra propuesta carece de originalidad, pues no ha hecho más que problematizar las determinaciones hechas por la filosofía —esa filosofía que busca la autonomía por medio de la razón que tiene en lo inteligible su fuerza o fundamento para determinar la voluntad— a la luz de otros planteamientos filosóficos que, a nuestro parecer, replantean contundentemente —y, lo que es más importante, a través de lo que hemos conceptualizado como *pathos*— las determinaciones que sobre la interioridad, la sensibilidad y las acciones generó aquél tipo de filosofía. Estamos conscientes de que el recorrido que hicimos pudo haber sido ensayado desde más, u otros autores, y quizá de maneras más exhaustivas, pero, en definitiva, el objetivo que perseguíamos no era el de encontrar una ontología definitiva, necesariamente verdadera o verdaderamente necesaria, del ser del ser humano con base en lo que uno o varios autores establecieran, sino, únicamente, mostrar que es posible comprendernos a nosotros mismos desde una originaria *patho-logía*, y más allá de las determinaciones impuestas por la moderna autocomprensión que, a su vez, hemos mostrado como contingente, es decir, que no es necesariamente verdadera ni verdaderamente necesaria.

La propuesta, sumariamente, consiste en establecer que el ser humano es un ente que, originariamente, existe en un mundo en el cual y por el cual es afectado de innumerables maneras, y que su ser es el *resultado* de dichas afecciones que en su interacción lo construyen en una dinámica *patho-lógica* que presupone que la actividad y la pasividad de dicho ente están en mutua interacción y dependencia.

Bajo esta propuesta, asumimos, en primer lugar, las ontologías de Spinoza y Nietzsche que plantean una indistinción originaria entre alma y cuerpo, pues, para ellos, y para nosotros, el pensamiento acaece en, por, y a través del cuerpo, de modo que los contenidos y las formas del pensar están condicionados por el estatuto de la corporalidad; sin embargo, esta no constituye ningún *a priori* o trascendentalidad en la experiencia, pues ella, junto con los pensamientos que genera, se ven constantemente modificados por las afecciones que en la experiencia acaecen; la sensación y el sentimiento, en efecto, transforman la corporalidad, pues siempre es posible recibir una nueva sensación o un nuevo sentimiento o, en suma, una nueva afección, que modifique nuestro modo de sentir y de pensar y, con ello, nuestra manera de comprendernos y conducirnos en la existencia. Desde este lugar, la existencia es determinable y determinante por medio de la experiencia efectiva del cuerpo-mente, que se construye y se demarca a través la actividad y la pasividad que le es propia, sin menospreciar o infravalorar su constitución corporal.

En segundo lugar, asumimos las ontologías de Zambrano y Bataille en torno a lo sagrado puesto que, a través de ellas, se considera a la existencia del ser humano en un originario estado de afectación y *éx-stasis* por medio del cual la experiencia se funda a sí misma, lo cual no significa que sea autónoma o independiente, sino todo lo contrario, pues, que se funde a sí misma por medio de la afectación y el *éx-stasis*, significa que la experiencia es originariamente *abierta* a una serie de condiciones que constantemente se

apoderan de la existencia y la vuelven otra. En este sentido, experiencias como la embriaguez y el erotismo se presentan como experiencias que llevan en sí la posibilidad de transgredir los límites de lo posible en la humana existencia, es decir, son posibilidades de ser que, en su transgresión posibilitada por la afección, tienen la oportunidad de llevar el ser del ser humano más allá de lo que se consideraba como posible en una determinación previa de la existencia. De esta forma, el cuerpo-mente que definimos con Spinoza y Nietzsche encuentra en lo sagrado planteado de esta manera una condición originaria de su existencia en la que su actividad y su pasividad se experimentan como una posibilidad permanente de convertir la existencia, y con ello a su ser, en algo más.

En tercer lugar, asumimos los planteamientos ontológicos de Nietzsche y Freud en torno a la pulsión (*Trieb*) para nombrar de alguna manera todas esas afecciones que parecen provenir del interior del cuerpo mismo y que se traducen en acciones, valga la redundancia, activas del cuerpo-mente. Desde esta perspectiva, junto con las anteriores, se problematiza decididamente el planteamiento moderno sobre la libre voluntad y la toma de decisiones, pues con esta se suma a las anteriores una nueva forma de la afección pasiva que promueve afectos activos. Las pulsiones —entendidas como fuerzas o impulsos que emanan del interior del cuerpo-mente—, en su carácter de in-conciencia, nos ofrecen la oportunidad de pensarnos y vivirnos más allá de la conciencia consciente, pues, al abrir la posibilidad de que no toda acción esta determinada racionalmente, nos pone con ello en la posibilidad de experimentarnos más allá de esa racionalidad y, en este movimiento, ir más allá de nosotros mismos. Este planteamiento nos permite dejar de comprendernos exclusivamente desde la voluntad racional y hace un señalamiento directo hacia el ámbito del deseo, lo cual, en el ámbito de la existencia, se traduce como la posibilidad de, al menos, escuchar con mayor detenimiento esa instancia que por lo

general suele cancelarse o censurarse —el deseo—, y, con, ello, se abre otra oportunidad de lanzar la existencia hacia lugares que amplíen la experiencia y, con ello, el ser del ser humano.

En cuarto lugar, asumimos los planteamientos ontológicos de Aristóteles y Spinoza en torno a la génesis de las acciones, puesto que, para ellos, así como para nosotros, el inicio del movimiento del cuerpo-mente hacia la consecución de algo, está fundado en la afección patológica que se da entre ellos por medio del deseo; además, dentro de este planteamiento, Spinoza agrega que lo que opera efectivamente en la elección entre dos objetos de nuestro deseo que se oponen o se excluyen no es de ninguna manera una espontaneidad de la razón, o una deliberación racional, sino la claridad que el intelecto le brinda a un deseo por encima de la opacidad o menor claridad que le brinda al otro; y esta claridad u opacidad, por supuesto, también es establecida por medio de la afección. Lo anterior significa, en el ámbito de la existencia, la posibilidad de experimentarnos a nosotros mismos desde la escucha y la vivencia efectivas de los deseos, bajo la certeza de que, mientras más nos afecten, mejor los concebiremos y, en esta medida, nuestras “elecciones” serán siempre acordes a ellos y no estarán en oposición a *los mandatos de la razón*. Significa también, unido a todo lo anterior, que la escucha y la vivencia de nuestros deseos en la existencia es una manera de construirnos a nosotros mismos en la experiencia, pues, asumida tanto la actividad como la pasividad del *pathos* en todas las instancias que hemos asumido como elementos originarios de la existencia, nuestro ser se nos presenta como una instancia movедiza y cambiante por medio de distintas afecciones que, a cada momento, nos asaltan ofreciéndonos la posibilidad permanente de transgredir los límites de lo posible, para, de esta manera, dejar abierta permanentemente la posibilidad, en la existencia, de ser algo más, o diferente, de lo que ya somos.

Todos estos presupuestos ontológicos que hemos tomado prestados de la tradición filosófica nos han servido para plantear una posibilidad, una tentativa, una manera de autocomprendernos desde el *pathos* que resulte conveniente, esta vez, no sólo para el conocimiento, sino *para la vida*. La tentativa que aquí planteamos, a nuestro parecer, ofrece la oportunidad de comprender la existencia desde sus más profundos *pathos*, para, desde ahí, desde la asunción de la actividad y la pasividad en la existencia, reconstruir la experiencia y la subjetividad sin la obsesión compulsiva de fundamentarnos y experimentarnos desde el dominio de la actividad sobre la pasividad. En este sentido, también nos pone alertas, nos saca de la ingenuidad de creernos autofundados y autónomos, y con ello nos abre la posibilidad de abandonar activamente, mediante la claridad en la escucha y la vivencia efectiva de los deseos, la influencia de aquellas afecciones que resulten inconvenientes *para la vida* —como el *pathos de autoapropiación*, que, por emerger de la debilidad en la existencia, se construyó inadvertidamente como una fortaleza en contra de la vida misma.

En suma, creemos que este tipo de autocomprensión —que ni por mucho es la única posible— nos pone en marcha hacia nuevas formas de experimentarnos a nosotros mismos; un poco más alejados de los márgenes regulativos de la razón modernamente concebida, pero un poco más cercanos a las experiencias más entrañables y viscerales que en la existencia acaecen. Este otro tipo de experiencia que intentamos plantear, sin duda, ofrece menos seguridades, menos regularidades y más riesgos, pues a cada momento nuestro ser es puesto en cuestión, enfrentado a un límite distinto, a una afección distinta; pero, en este mismo sentido, cada afección ofrece nuevas oportunidades para transgredirnos, para re-construirnos, para des-poseernos y re-poseernos más allá de los límites que se consideran como posibles; y, en este sentido, se ofrece la oportunidad de hacerle frente a la existencia sin tener que negar la vida, lo

sensible, el sentimiento; de modo que experiencias abismáticas como el amor, la pasión, la embriaguez, los celos, la ira, la tristeza o la melancolía, pueden ser experimentadas en la plenitud de su abismo, en el pleno de su afección, sin que ello nos plantee una contradicción con nuestros principios racionales, para, de este modo, vivirlas desde nuestro deseo y que su efecto, sea cual fuere, nos convierta, vehementemente, en algo más.

Como se habrá observado a lo largo de toda la exposición, nuestro trabajo se ciñe en buena medida al trabajo reflexivo de Nietzsche, a sus intuiciones, sus procedimientos y sus intenciones. Respetando y respaldando este influjo, nos gustaría agregar, para finalizar, que la motivación de fondo que subyace a todo este trabajo sobre el *pathos*, la *subjetividad* y la *experiencia* obedece a la exigencia nietzscheana de *afirmar la vida*, así, como es, con su violencia, su desmesura, su sinrazón, su dolor, y su felicidad, sus excedencias y sus transgresiones, para, mediante esta afirmación, poder decirle a la muerte: *¿Esto era la vida? ¡Bien! ¡Otra vez!*

BIBLIOGRAFÍA

- Adorno, Theodor W., *Minima moralia*, traducción de N. Silvetti Paz, Venezuela, Monte Ávila, 1975.
- Aguirre Sala, Jorge F., *Hermenéutica de la pasión*, Salamanca, Sígueme, 2005.
- Aristóteles, *Acerca del alma*, traducción de Tomás Calvo, Madrid, Gredos, 2000.
- Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, traducción de Julio Pallí, Madrid, Gredos, 2000.
- Aristóteles, *Física*, traducción de Ute Schmidt, México, UNAM, 2005.
- Aristóteles, *Metafísica*, traducción de Tomás Calvo, Madrid, Gredos, 2000.
- Bacon, Francis, *Novum Organum*, traducción de Clemente Fernando Almori, Buenos Aires, Losada, 2003.
- Bataille, Georges, *La experiencia interior*, traducción de Fernando Savater, Madrid, Taurus, 1981.
- Bataille, Georges, *El erotismo*, traducción de Antoni Vicens y Marie Paule Sarazin, Barcelona, Tusquets, 2002.
- Bataille, Georges, *Las lágrimas de eros*, traducción de David Fernández, Barcelona, Tusquets, 2002.
- Benjamin, Walter, *Para una crítica de la violencia y otros ensayos*, traducción de Roberto Blatt, Madrid, Taurus, 1991.
- Benjamin, Walter, *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, traducción de Bolívar Echeverría, México, Contrahistorias, 2005.
- Bodei, Remo, *Geometría de las pasiones. Miedo, esperanza y felicidad: filosofía y uso político*, traducción de Isidro Rosas, México, FCE, 1997.
- Burnet, John, y A. E. Taylor, *Varia Socrática*, traducción de Antonio Gómez Robledo, México, UNAM-IIF, 1990.
- Calasso, Roberto, *La locura que viene de las ninfas*, traducción de Teresa Ramírez y Valerio Negri, Madrid, Sexto Piso, 2008.
- Cassirer, Ernst, *Kant. Vida y doctrina*, traducción de Wenceslao Roces, México, FCE, 1968.
- Colli, Giorgio, *El nacimiento de la filosofía*, traducción de Carlos Manzano, Barcelona, Tusquets, 2005.
- Colomer, Eusebi, *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*, 3 vols., Barcelona, Herder, 2001.

- De Aquino, Tomás, *Suma de Teología*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2001.
- De Hipona, Agustín, *Las confesiones*, traducción de Agustín Uña Sánchez, Madrid, Tecnos, 2007.
- De Hipona, Agustín, *Obras completas*, edición bilingüe, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1995.
- Deleuze, Gilles, *Nietzsche y la filosofía*, traducción de Carmen Artal, Barcelona, Anagrama, 2000.
- Deleuze, Gilles, *En medio de Spinoza*, Buenos Aires, Cactus, 2008.
- Descartes, René, *Discurso del método y Meditaciones metafísicas*, traducción de Manuel García Morente, Madrid, Tecnos, 2002.
- Descartes, René, *Las pasiones del alma*, traducción de Francisco Fernández Buey, Madrid, Biblioteca Nueva, 2005.
- Descartes, René, *Los principios de la filosofía*, Madrid, Alianza, 1995.
- Descartes, René, *Meditationes de prima philosophia. Méditations Métaphysique*, texte latin et traduction du Duc de Luynes, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1949.
- Descartes, René, *Reglas para la dirección del espíritu*, traducción de Juan Manuel Navarro, Madrid, Alianza, 1984.
- Düring, Ingemar, *Aristóteles. Exposición e interpretación de su pensamiento*, traducción de Bernabé Navarro, México, UNAM, 2005.
- Eggers Lan, Conrado (comp.) *Los filósofos presocráticos*, 2 vols, Madrid, Gredos, 1978.
- Esquilo, *Tragedias*, traducción de Bernardo Perea, Madrid, Gredos, 2000.
- Eurípides, *Tragedias*, 3 vols., Madrid, Gredos, 2000.
- Ferrater Mora, José, *Diccionario de filosofía*, 4 vols., Barcelona, Ariel, 1999.
- Flores Farfán, Leticia, *Atenas, Ciudad de Atenea. Mito y política en la democracia ateniense antigua*, México, UNAM, 2006.
- Foucault, Michel, *Nietzsche, la genealogía, la historia*, traducción de José Vázquez Pérez, Barcelona, Pre-textos, 1997.
- Foucault, Michel, *Sobre la Ilustración*, traducción de Javier de la Higuera, Eduardo Bello y Antonio Campillo, Madrid, Tecnos, 2003.

- Freud, Sigmund, *Obras completas*, 9 vols., traducción de Luis López-Ballesteros, Madrid, Biblioteca Nueva, 2002.
- Gadamer, Hans-Georg, *El inicio de la filosofía occidental*, trad. de Ramón Alfonso Díez y Ma. Del Carmen Blanco, Barcelona, Paidós, 1995.
- Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y Método I*, 9ª ed., traducción de Ana Agud y Rafael de Agapito, Salamanca, Sígueme, 2001.
- García Bacca, Juan David (comp., y trad.), *Los presocráticos*, México, FCE, 1991.
- Gilson, Étienne, *El espíritu de la filosofía medieval*, Madrid, Ediciones Rialp, S.A., 1981.
- Gomperz, Theodor, *Pensadores griegos. Una historia de la filosofía de la antigüedad*, 3 vols., traducción de Carlos Guillermo Corner, J. R. Bumantel, Pedro Von Haselberg y Eduardo Prieto, Barcelona, Herder, 2000.
- Grave Crescenciano, *Verdad y Belleza. Un ensayo sobre ontología y estética*, México, UNAM-FFyL, 2002.
- Greimas, A.J., *Semiótica de las pasiones*, traducción de Gabriel Hernández, México, Siglo XXI, 2002.
- Gurméndez, Carlos, *Crítica de la pasión pura*, 2 vols., Madrid, FCE, 1989.
- Gurméndez, Carlos, *Ontología de la pasión*, México, FCE, 1996.
- Hegel, G.W.F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, traducción de Ramón Valls Plana, Madrid, Alianza, 1999.
- Hegel, G.W.F., *Fe y saber. O la filosofía de la reflexión de la subjetividad en la totalidad de sus formas como filosofía de Kant, Jacobi y Fichte*, traducción de Vicente Serrano, México, Colofón, 2001.
- Hegel, G.W.F., *Fenomenología del espíritu*, traducción de Wenceslao Roces y Ricardo Guerra, México, F.C.E., 2000.
- Hegel, G.W.F., *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, 3 vols., traducción de Wenceslao Roces, México, F.C.E. 2000.
- Heidegger, Martin, *Caminos de bosque*, traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid, Alianza, 2001.
- Heidegger, Martin, *El ser y el tiempo*, traducción de José Gaos, México, F.C.E., 1999.
- Heidegger, Martin, *Kant y el problema de la metafísica*, 2ª ed., traducción de Gred Ibscher, México, F.C.E., 1996.

- Herodoto, *Historias*, 2 vols., traducción de Arturo Ramírez, México, UNAM, 2007.
- Hesíodo, *Los trabajos y los días*, traducción de Paola Vianello, México, UNAM, 2007.
- Hesíodo, *Teogonía*, traducción de Paola Vianello, México, UNAM, 2007.
- Hobbes, *Leviatán*, traducción de Manuel Sánchez Sarto, México, FCE, 1994.
- Homero, *Ilíada*, traducción de Rubén Bonifaz Nuño, México, UNAM, 2005.
- Homero, *Ilíada*, traducción de Emilio Crespo Güemes, Madrid, Gredos, 2000.
- Homero, *Odisea*, traducción de José Manuel Pavón, Madrid, Gredos, 2000.
- Horkheimer, Max y Adorno, Theodor, *Dialéctica de la Ilustración*, 5ª ed., traducción de Juan José Sánchez, Madrid, Trotta, 2003.
- Jaeger, Werner, *Aristóteles. Bases para la historia de su desarrollo intelectual*, traducción de José Gaos, México, FCE, 1946.
- Jaeger, Werner, *La teología de los primeros filósofos griegos*, traducción de José Gaos, México, FCE, 1998.
- Jaeger, Werner, *Paideia*, traducción de Joaquín Xirau y Wenceslao Roces, México, FCE, 1998.
- Kant, Immanuel, *Antropología en sentido pragmático*, traducción de José Gaos, Madrid, Alianza, 2004.
- Kant, Immanuel, *Crítica de la facultad de juzgar*, traducción de Pablo Oyarzún, Caracas, Monte Ávila Editores, 1992.
- Kant, Immanuel, *Crítica de la razón práctica*, traducción de E. Miñana y Manuel García Morente, Salamanca, Ediciones Sígueme, 2002.
- Kant, Immanuel, *Crítica de la razón práctica*, traducción de Dulce María Granja, México, UNAM, UAM, FCE, 2005.
- Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, traducción de Pedro Ribas, Madrid, Alfaguara, 2000.
- Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, traducción de Mario Caimi, México, UNAM, UAM, FCE, 2009.
- Kant, Immanuel, *Crítica del juicio*, traducción de Manuel García Morente, Madrid, Tecnos, 2007.
- Kant, Immanuel, *El conflicto de las facultades*, traducción de Elsa Tabernig, Buenos Aires, Losada, 2004.

- Kant, Immanuel, *El poder de las facultades afectivas*, traducción de Vicente Romano, Buenos Aires, Aguilar, 1974.
- Kant, Immanuel, *Filosofía de la historia*, traducción de Eugenio Ímaz, México, FCE, 1997.
- Kant, Immanuel, *Lógica. Un manual de lecciones*, traducción de María Jesús Vázquez, Madrid, Akal, 2000.
- Kant, Immanuel, *Prolegómenos a toda metafísica del porvenir., Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime., Crítica del juicio.*, México, Porrúa, 2000.
- Kant, Immanuel, *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*, edición bilingüe, traducción de Mario Cami, Madrid, Istmo, 1999.
- Laercio, Diógenes, *Vidas de los filósofos más ilustres*, traducción de Carlos García Gual, Madrid, Alianza, 2007.
- López, Bily, *El sentido de la experiencia y las posibilidades de lo humano (reflexiones desde Kant, Hegel y Heidegger)*, Tesis de Maestría, UNAM-FFyL, 2006.
- López, Bily, *Hegel y Nietzsche: re-conocer la historia*, Tesis de Licenciatura, UNAM-FFyL, 2004.
- Martínez Marzoa, Felipe, *Releer a Kant*, Barcelona, Anthropos, 1989.
- Meyer, Michel, *Philosophy and the passions. Toward a History of Human Nature*, translation by Robert F. Barsky, Pennsylvania, Pennsylvania University Press, 2000.
- Mondolfo, Rodolfo, *La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua*, Buenos Aires, Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1968.
- Mondolfo, Rodolfo, *Heráclito. Textos y problemas de su interpretación*, México, Siglo XXI, 1998.
- Montaigne, Michel de, *Ensayos*, 3 vols., traducción de Almudena Montojo, Madrid, Cátedra, 2007.
- Nietzsche, Friedrich, *Así habló Zaratustra*, traducción de Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1998.
- Nietzsche, Friedrich, *Aurora. Meditaciones sobre los prejuicios morales*, 4ª ed., traducción de Pedro González, Barcelona, El Barquero, 2003.
- Nietzsche, Friedrich, *Crepúsculo de los ídolos*, traducción de Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 2000.
- Nietzsche, Friedrich, *Ecce homo*, traducción de Andrés Sánchez Pascual, Madrid,

- Alianza, 2000.
- Nietzsche, Friedrich, *El nacimiento de la tragedia*, traducción de Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 2000.
- Nietzsche, Friedrich, *Escritos sobre retórica*, traducción de Luis Enrique de Santiago, Madrid, Trotta, 2000.
- Nietzsche, Friedrich, *La ciencia jovial (la gaya scienza)*, 3ª ed., traducción de José Jara, Caracas, Monte Ávila, 1999.
- Nietzsche, Friedrich, *La genealogía de la moral*, traducción de Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 2000.
- Nietzsche, Friedrich, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, traducción de Luis M. Valdés Madrid, Tecnos, 2003.
- Nietzsche, Friedrich, *La voluntad de poder*, traducción de Aníbal Froufe, Madrid, Edaf, 2000.
- Oñate y Zubia, Teresa, *Para leer la Metafísica de Aristóteles en el siglo XXI. Análisis crítico hermenéutico de los 14 logoi de Filosofía Primera*, Madrid, Dykinson, 2001.
- Platón, *Diálogos*, 7 vols., Madrid, Gredos, 2000.
- Rivara, Greta, *Vocación por la sombra. La razón confesada de María Zambrano*, México, Edere, 2003.
- Rohde, Erwin, Psique, *La idea del alma y la inmortalidad entre los griegos*, traducción de Wenceslao Roces, México, FCE, 2006.
- Séneca, *Sobre la felicidad*, traducción de Julián Marías, Madrid, Alianza, 2003.
- Sófocles, *Tragedias*, traducción de Assela Alamillo, Madrid, Gredos, 2000.
- Sorabji, Richard, *Necesidad, causa y culpa. Perspectivas sobre la teoría de Aristóteles*, traducción de Ricardo Salles, México, UNAM, 2003.
- Spinoza, Baruch, *Ética demostrada según el orden geométrico*, traducción de Vidal Peña García, Madrid, Tecnos, 2007.
- Spinoza, Baruch, *Ética*, traducción de José Gaos, México, UNAM, 1983.
- Spinoza, Baruch, *Ethica*, texto latino con note di Giovanni Gentile, Bari, Gius Laterza & Figli, 1915.
- Spinoza, Baruch, *Tratado breve*, traducción de Atilano Domínguez, Madrid, Alianza, 1990.

- Spinoza, Baruch, *Tratado teológico-político. Tratado político*, traducción de Enrique Tierno Galván, Madrid, Tecnos, 1996.
- Trías, Eugenio, *Tratado de la pasión*, Barcelona, DeBOLS!LLO, 2006.
- Vattimo, Gianni. *Más allá del sujeto. Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica*, traducción de Juan Carlos Gentile, Barcelona, Paidós, 1992.
- Vincent, Jean-Didier, *Biología de las pasiones*, traducción de Joaquín Jordá, Barcelona, Anagrama, 1987.
- Zambrano, María, *El hombre y lo divino*, México, FCE., 2005.
- Zambrano, María, *La agonía de Europa*, Madrid, Mondadori, 1988.
- Zambrano, María, *Notas de un método*, Madrid, Mondadori, 1989.