

STOA

REVISTA DEL INSTITUTO DE FILOSOFÍA
UNIVERSIDAD VERACRUZANA



Universidad Veracruzana

AÑO 1

VOLUMEN 1
Julio-Dicembre de 2010

NÚMERO 2

UNIVERSIDAD VERACRUZANA

Dr. Raúl Arias Lovillo

Rector

Dr. Porfirio Carrillo Castilla

Secretario Académico

Lic. Víctor Aguilar Pizarro

Secretario de Administración y Finanzas

Dr. Jesús Samuel Cruz Sánchez

Director General de Investigaciones

Dr. Mario Miguel Ojeda Ramírez

Director General de la Unidad de Posgrado

Dr. Adolfo García de la Sienna Guajardo

Director del Instituto de Filosofía

STOA
Revista del Instituto de Filosofía
Universidad Veracruzana

Director: Jesús Turiso Sebastián.

Consejo Editorial: Mauricio Beuchot, Jacob Buganza, Adolfo García de la Sienna, José Antonio Hernanz, Ramón Kuri, Darin McNabb, Julio Quesada, Jesús Turiso.

STOA aparece dos veces al año, en enero y julio. Está dedicada a la filosofía en general.

ISSN: en trámite.

STOA
Revista del Instituto de Filosofía
Universidad Veracruzana

ARTÍCULOS

ADRIANA MENASSÉ HETERONOMÍA DE LA LEY: ELOHIM Y YAHVÉ	5
RODRIGO GUERRA LA PERSISTENCIA DEL YO. IDENTIDAD PERSONAL E INMORTALIDAD DEL ALMA HUMANA	21
ADOLFO GARCÍA DE LA SIENRA RÉPLICA A “LA PERSISTENCIA DEL YO” DE RODRIGO GUERRA	53
JAIME FISHER DE LA FILOSOFÍA DE LA TÉCNICA A LA FILOSOFÍA COMO METATÉCNICA	61
ELSA MARÍA DÍAZ DE LA SEMÁNTICA A LA HERMENÉUTICA. UNA APROXIMACIÓN A LA TEORÍA DE LA METÁFORA DE PAUL RICOEUR	77
NATALIA JUAN ARTE, ONTOLOGÍA Y HERMENEÚTICA	99

TRADUCCIONES

JACOB BUGANZA LUGAR Y SIGNIFICADO DEL <i>COMPENDIO DI ETICA</i> <i>Y DE LA STORIA DELL'ETICA DE ANTONIO ROSMINI</i>	113
---	-----

RESEÑAS

Roberto Ochoa, <i>Muerte al Leviatán. Principios para una política desde la gente</i> [NORA NOLASCO]	133
---	-----

Stoa
Vol. 1, No. 2, 2010, pp. 5–20
ISSN en trámite.

HETERONOMÍA DE LA LEY: ELOHIM Y YAHVÉ

ADRIANA MENASSÉ
Instituto de Filosofía
Universidad Veracruzana
ameanase@uv.mx

RESUMEN: El tema que nos ocupa tiene que ver al papel que juega o puede jugar la ley en el esfuerzo de humanización abierto por el llamado de la justicia. Proponemos que la ley no es solamente una violencia impuesta por el Estado o por la potestad de algún destino, sino que, entendida como tal esfuerzo, constituye la irrupción en el Ser de un orden de sentido. La justicia inauguraría el diálogo que sostiene nuestro lenguaje y le otorga significado a nuestros actos; la ley se despliega entonces como el marco de un orden racional que hace posible ponderar y discutir los caminos de enaltecimiento moral que esa justicia nos exige. La discusión respecto a qué es en cada caso lo que enaltece nuestra vida individual y colectiva nos sujeta al llamado de la rectitud y nos convierte, al mismo tiempo, en partícipes conscientes y voluntarios en dicha aventura.

PALABRAS CLAVE: Justicia, ley, enaltecimiento, libertad.

SUMMARY: This paper deals with the role that Law can play or actually plays in the process of creating meaning. We claim that Law should not be understood entirely as a form of violence endorsed or sanctioned by the state, nature or any inescapable mandate, but as an ongoing process of human dialogue with what Emmanuel Levinas calls a “pre-original” yearning for justice. Law would be understood as the rational framework in which we explore the possibilities of moral enhancement that fulfill and permanently recreate our understanding of human beings’ purpose and significance.

The legitimate violence exerted by the state represents only a small part in the larger movement of the law, the part that gets structured as positive law. If Elohim represents a force of law alien to the person’s power or understanding (law as an instrument of any given order), Yahve is in continuous dialogue with the individual in his or her effort of upholding human liberty and worth.

KEY WORDS: Justice, law, freedom, joy.

I

Sobre la base del tema que me ha ocupado en los últimos tiempos —el problema de la justicia desde la perspectiva levinasiana— me permito compartir algunos de mis hallazgos, así como el trazo de las preguntas que aún quedan por explorar. Como es sabido, Levinas le ha dado un giro ético a la reflexión en torno a la subjetividad y al lenguaje, ha realizado un cuestionamiento radical de la ontología, y ha argüido contra Heidegger que el ser no debe entenderse sobre todo como un ser-para-la-muerte, sino como un ser-para-los-que-vienen-después-de-mi-muerte, ser para el porvenir. Levinas ha incorporado el pensamiento de raíz bíblica y talmúdica al banquete de la filosofía no con el objeto de retornar a ciertas verdades dogmáticas o religiosas en oposición a la racionalidad de raíz griega; tampoco busca imponer cierta forma idiosincrásica de ver el mundo de un pueblo en particular. El reto que plantea Levinas es de otra naturaleza y apunta en una dirección distinta: se trata de mostrar, desde el lugar abierto por las fuentes de este pensamiento, que la pregunta por la significación no inicia con la pregunta por el ser y por su esencia, sino que se constituye desde el principio como respuesta a una pregunta no formulada por el Otro, como inscripción en la ética.

En esta línea, la noción de justicia que introduce Levinas, no se refiere, en primer término, a la pregunta en torno a reclamos encontrados, sino a una exigencia anterior: la primera acepción de justicia en la filosofía levinasiana se refiere a la petición o llamado que nos hace la vulnerabilidad radical del otro ser humano y cuya fragilidad última nos demanda una “restitución”. Pero tal exigencia es anterior a toda falta, a toda culpa, por eso nuestro autor la llama “pre-originaria”. Restitución anterior a cualquier despojo, a cualquier expropiación, la justicia absoluta a la que nos conmina el otro es infinita. Esa exigencia de restitución de lo que no ha sido arrebatado —manifestación de un desamparo exento de ademán o patetismo— se resuelve como bondad. El otro irrumpe e interrumpe la mismidad, perturba la interioridad e inscribe el acto en el orden de la significación. No abundaré en esta cuestión de justicia pre-originaria sino tan sólo para decir que es en un segundo momento (segundo en relación a la precedencia de la bondad sobre todo lo demás) cuando la justicia en tanto problema, en tanto ponderación entre partes, entra en escena a partir de la presencia de un tercero. El tercero, ese otro que

a su vez se me aproxima, interrumpe la sujeción del vínculo yo/otro primario y abre el espacio del diálogo racional. Pero el lazo con la respuesta primera no se desanuda del todo: la justicia “absoluta” articula y sostiene el orden del sentido.

Cuando la justicia pierde la sencillez de una respuesta inmediata, bondadosa, a nuestro prójimo, se transforma en problema. El problema aparece con ese tercero que, naturalmente, siempre ha estado allí. Aparece el problema en la medida en que se abre el espacio de la socialidad. Es éste el tema que intento explorar, pues si la bondad y la justicia inscriben al ser en la significación ¿cuál es el resquicio que queda abierto por donde retornan la arbitrariedad y el abuso? En nombre de la justicia pueden cometerse atrocidades; la arrogancia, la crueldad y la violencia entran por la puerta trasera con el pasaporte de la justicia. A su vez, actuar de manera justa y responsable conlleva múltiples peligros. ¿Cómo saber, por ejemplo, que una acción pretendidamente justa no es un mero pretexto para imponer nuestra voluntad? ¿Cuál es el límite del perdón?, ¿cuál el que distingue entre el rigor y la crueldad? ¹

Si el esfuerzo al que nos convoca este pensamiento apunta a un intento de suspender una metafísica de la guerra para pensar desde la escatología —desde la posibilidad— de la paz, importa saber si es posible que ley y la justicia se entrelacen para lograrlo. O si, por el contrario, ley y justicia se ven obligadas a mantener, como plantea Derrida, su condición aporética de manera que la justicia será siempre una excedencia infinita, mientras la ley se experimentará ineludiblemente como tensión y como fracaso.

II

¿Es posible la justicia?, nos preguntamos desde los foros de discusión ciudadana o incluso de gestión del Estado. Exigimos que se paguen salarios más altos, que se libere a un inocente o se lleve al tribunal a un asesino. Pero ninguno de esos reclamos agota por sí mismo la vastedad de un anhelo más íntimo: que el sentido desgajado por una violencia previa sea devuelto a la fuente donde

¹ Recuerdo la amarga burla del bufón en el Rey Lear cuando Goneril insiste en que el daño que le hace es por su bien: Bufón llora por él, tío, como lloró la cocinera por las anguilas cuando las puso vivas dentro del pastel, les golpeaba la cresta con un palo y decía: “Calmaos, indecentes, calmaos”. Fue el hermano de esa cocinera quien, por puro amor a su caballo, le puso mantequilla en el heno (W. Shakespeare, *El rey Lear*, p. 109).

brotan la alegría del mundo. No quiero decir con esto que tales demandas sean sólo un pretexto indiferente respecto a dicha aspiración, sino que la forma que toman en cada caso, asume la carga de aquel otro anhelo instituyente. Pues el llamado de la justicia esconde la semilla de una promesa, la promesa del mundo como orden de confianza y agradecimiento. En esta perspectiva, la justicia ha de entenderse como la hendidura que produce en el ser el desvalimiento con el que nos apremia nuestro prójimo. Su llamado exige de nosotros una respuesta, pero es justamente esa demanda la que abre el horizonte de la trascendencia. Responder al otro ser humano es responder a la Altura: hablar es responder; hablar es arrojarse al llamado de la justicia.

La justicia, entonces, es siempre un problema; es, de hecho, el lugar donde aparece la problematización. Cuando la justicia no pide solamente una respuesta impensada, sino que diferentes personas presentan reclamos legítimos (incluido uno mismo), la espontaneidad de la presencia y la buena voluntad no son suficientes. Hace falta tomar distancia, introducir un criterio, pesar y separar; hace falta tañer las notas de la razón para saber ordenar y decidir. Porque la violencia, la injusticia y la crueldad amenazan con destruir la hermosa “sabiduría del amor” con la que Levinas se refiere a la justicia que incluye al próximo y al lejano. En la medida en que nos vamos alejando del círculo de la intimidad hacia las esferas de lo social y de lo político, la justicia deja de ser una ecuación ordinaria para revelar sus oscuros remolinos. La reflexión se desplaza hacia la ley; la ley es la que hace operables los dilemas de la justicia.

Ahora bien, cuando hablamos de la ley, nadie duda en suponer la única normatividad que conocemos las sociedades modernas industrializadas: el derecho positivo puesto en vigor por el Estado. Hace falta recuperar cierto verso del Martín Fierro, aquel donde pondera los deberes de la fraternidad, para que el foco de nuestra mirada se disloque: “Los hermanos serán unidos —dice— que ésa es la ley primera”. No es, ciertamente, el Estado quien pueda dictar una ley de índole semejante. Ley anterior a toda ley, equivalente, si se quiere, a otras como “Honrarás a tu padre y a tu madre”, “No levantarás falso testimonio”, o “No harás a otros lo que no quieres que te hagan a ti”. No son éstas leyes impuestas por un sistema jurídico, sino dictados que asumimos como el sostén mismo de nuestro lenguaje. Es, acaso, la ley a la que se refiere Antígona en aquella inmortal confrontación con su tío, en la tragedia de

Sófocles. Antígona ha decidido hacerle los ritos funerarios a su hermano Polinices contraviniendo la prohibición explícita del rey y a expensas de su vida. Le pregunta Creonte:

Creonte. –¿Sabías que estaba prohibido hacerlo?

Antígona. –¿Y cómo no lo iba a saber? La orden estaba clara.

Creonte –¿Y te atreviste, con todo a violar tales leyes?

Antígona. – No era Zeus quien me imponía tales leyes, ni es la Justicia, que tiene su trono con las dioses de allá abajo, la que ha dictado tales leyes a los hombres, ni creí que tus bandos habían de tener tanta fuerza que habías, tú, mortal, de prevalecer por encima de las leyes no escritas e inquebrantables de los dioses, que no son de hoy ni de ayer, sino que viven en todos los tiempos y nadie sabe cuándo aparecieron. No iba yo a incurrir en la ira de los dioses violando esas leyes por temor a los caprichos de hombre alguno. (Sófocles, *Tragedias*, p. 127)

Si bien el soberano está pensando que la única ley es él, ese Estado que él encarna y representa, Antígona está pensando en una ley más arcaica, dice, que le da sentido y autoridad a la primera. Para ella, la ley no es sólo la que el monarca ejerce como poder. Al menos no toda la ley es eso. ¿Dónde se encuentra la legitimidad, podríamos preguntar entonces? ¿En el poder del Estado que –al menos en la tragedia– se derrumba ante el peso de aquella otra ley que representa Antígona? ¿O en la débil certeza de esa otra ley que soporta la dignidad y el sentido?

III

Arthur Jacobson, abogado y profesor de Cardozo School of Law en Nueva York, explora una perspectiva por demás iluminadora de la ley que rige nuestras vidas. En su trabajo “The Idolatry of Rules: Writing Law According to Moses with Reference to Other Jurisprudences” (La idolatría de las normas: escribir la ley conforme a Moisés con referencia a otros sistemas jurídicos), este autor revisa la manera en que distintos derechos postulan la noción del ser humano que buscan regir. En su trabajo plantea la diferencia entre sistemas legales estáticos y dinámicos, y explora la fuerza que pone en movimiento tal dinamismo. ¿Quién gobierna, se pregunta Jacobson, las leyes o las personas? La pregunta parece extraña al oído filosófico, pero hace resonar los ecos del

drama trágico. “Las leyes, dice Jacobson, mandan ordenando o prohibiendo determinadas clases de actos, y castigando su inobservancia con sanciones. Las personas mandan al regirse ellas mismas de acuerdo a ciertas sugerencias y exhortos. Los exhortos rigen por consentimiento, porque las personas aspiran a cumplirlas, no porque se les prohíban o impongan actos específicos bajo amenaza de castigo” (Jacobson 1980, p. 1083). Si las leyes rigen, estamos frente a un sistema legal estático: el derecho positivo y el derecho natural. Si rigen las personas estamos frente a un sistema dinámico.

Jacobson explora con detalle los pasajes del libro del Éxodo en la Biblia, (el libro donde Dios le entrega la ley a Moisés), para analizar quién habla, quién dicta la ley y qué significa dicha escritura. ¿La dicta *Elohim*, o *Yahvé* colabora con los personajes? (Elohim y Yahvé representan los dos nombres de Dios que aparecen en esta narrativa). O la escribe Moisés por su cuenta, puesto que es él quien lleva el registro de lo que se dijo y lo que se le ordenó.² Cito un fragmento que plantea el alcance de esta óptica literaria:

El punto de vista del narrador en el texto de Moisés le resulta prácticamente inaccesible a los escritores modernos. Los narradores modernos hablan en una de dos voces: o bien el autor narra, o los personajes narran. La primera voz representa al narrador que sabe todo acerca del mundo de la novela porque la voz del narrador lo ha creado. El narrador es dios. “Él” rige la novela directamente si no es que de manera explícita. La segunda voz, en cambio, habla sólo como una conciencia particular en el mundo creado por el autor. El narrador sabe tan sólo ciertas cosas, porque no ha creado el mundo. El autor sigue siendo omnisciente y omnipotente. Es un dios oculto que avala o desmiente, según el caso, el limitado punto de vista del narrador. Rige el mundo indirectamente, a espaldas del narrador. (Jacobson 1980, pp. 1080–1081)

Pero Moisés no hace ninguna de esas dos cosas en su “novela”. No toma la perspectiva del creador omnisciente y todopoderoso; no juega a ser Dios. Moisés, dice Jacobson, “no es Dios, pero ha hablado con Dios”. Es “amigo” de Dios. Moisés no desconoce el punto de vista del autor-creador. Lo llama “Elohim”. Llama a Dios “Elohim” cuando quiere referirse a Dios “como el

² Jacobson no está suponiendo la escritura exclusiva del Moisés histórico, sino la del conjunto de compiladores de distintas tradiciones posiblemente, pero que pueden quedar resumidos o integrados en el personaje “Moisés”. En cualquier caso, dice, lo que interesa no es esta distinción crítica (si fue Moisés o los distintos compiladores los que realizaron la escritura), sino los propósitos que seguía, que siguió dicha narrativa.

omnisciente, omnipotente creador de la narrativa de este mundo”, y lo llama “Yahvé” “cuando quiere referirse a Él como un personaje que interactúa con otros personajes en un mundo creado y por lo tanto gobernado por Elohim” (ibídem).

El verdadero tema del recorrido que hace Jacobson consiste en preguntar por el papel de la ley en la construcción de un orden de sentido. Si sólo Elohim gobierna, la ley ocurre como una fuerza ajena a la voluntad de las personas y se sostiene por el castigo. La ley muestra su rostro de violencia impuesta por el poder o la fatalidad. Elohim ordena apoyándose en el temor de los súbditos. La ley que impone Elohim es un derecho positivo. O también podría entenderse como la ley del karma, ley que impera más allá del conocimiento que podemos tener de su justicia. O incluso puede ser entendida como esa fuerza misteriosa tan de moda, que interconecta sutilmente la energía del Todo pero elude para siempre nuestra comprensión. Estas formulaciones de la ley postulan un ser humano inscrito en una jerarquía que escapa a su razón y no pide su consentimiento. Como ocurre con los sistemas legales que se erigen desde el poder, estas distintas formas de entender los dictados que gobiernan nuestras vidas constituyen una versión de la sentencia: “la ley se acata, no se discute”. En el texto de Jacobson que citábamos arriba, corresponde a la figura del autor omnisciente que escribe por encima de lo que alcanzan a saber los personajes: voz del autor-creador. Las cosas pasan por encima de la voluntad y de la comprensión de los personajes. Sufren la ley pero no la ejercen. La ley no consiste en cierto correctivo de la injusticia inherente a la naturaleza de las cosas, sino en la expresión de su lógica inapelable. La ley que rige el mundo o el universo estaría por encima de la voluntad individual; regiría porque se impone de una u otra manera sobre ésta como coacción, no porque sirva para alcanzar el orden de armonía, confianza y agradecimiento que está en su origen.

En la narrativa bíblica —y este es el meollo del recorrido que hace Jacobson, me parece— Moisés, quien representa al ser humano, no es tan sólo una víctima ni un observador pasivo de las leyes que impone Elohim. (Ni siquiera los héroes trágicos lo son del todo, aunque sea un lugar común decir que son víctimas de su destino). En esta lectura, Moisés rompe las tablas de la ley para mostrar que las leyes no son ídolos, que son tan sólo piedras inútiles si

sus mandatos no son asumidos como orientaciones de vida. Esta ley no pide ser obedecida solamente por pavor a los gobernantes (recordemos que en el relato del Éxodo, el pueblo ha temblado ante la manifestación de Yahvé y ha enviado a Moisés solo a la montaña); consiste, más bien, en lineamientos, en guías que deben ser interiorizadas, discutidas, negociadas, para que sirvan su propósito: ayudar a vivir una vida atravesada por la dignidad y conducente a la alegría. Las leyes dejan de ser entonces fuerzas ciegas para convertirse en orientaciones útiles; dejan de ser acontecer inescrutable para convertirse en palabras entre seres humanos y con la Altura; para convertirse en intención, en meta, en significado.

Moisés, entonces, *colabora* con Yahvé en la escritura de las leyes, y esta colaboración permite “completar la creación”; completarla al permitir que la paz, la confianza y el amor —la más feliz posibilidad de lo viviente— sean alcanzadas como afán y quehacer del género humano. El universo de Elohim es espléndido, sin duda. Pero hay todavía mucho dolor, mucha injusticia y sufrimiento inútil. El universo habría sido la obra perfecta de su creación, como una majestuosa obra de arte. Pero la injusticia rompe la magnificencia estética y trastoca la óptica: el diálogo con Yahvé inaugura la comprensión moral de la existencia y por lo tanto, el ámbito de la respuesta y el llamado a la acción ética. Por eso cuando Moisés pregunta ante la zarza ardiente quién debe decirle a su pueblo que lo ha mandado, Elohim le responde “dile que Yo-Soy-el-que-Seré” te ha enviado. Si no hubiera injusticia ni sufrimiento entonces el reino de Elohim sería suficiente: el universo estaría completo. La colaboración con Yahvé incluye las potencialidades inscritas en su nombre. Yahvé sería el nombre de Dios que apunta al presente de un mandato de justicia y de bondad cuyo cumplimiento se comprende bajo el signo de un porvenir que es orden de libertad y venero de esperanza.³

³ Es interesante que la escena de la zarza ardiente cuando Moisés se encuentra con Elohim por primera vez provee ya un sustento textual a la perspectiva de una colaboración abierta al porvenir. *Cfr.* Jacobson 1990, pp. 1104-1105 (infra): “When Moses first met Elohim at the burning bush in Midian, he said: When I come to the children of Israel and I say to them: The Elohim of your ancestors has sent me to you; and they say to me: What is His name?, what shall I say to them? And Elohim said to Moses: I Will Be What I Will Be; and He said: Thus shall you say to the children of Israel: I Will Be has sent me to you. Elohim leaves out the past and the present from the report Moses is to give of His name. Elohim thus tells Moses to draw the people away from their present and past as slaves. They should regard Elohim as future only”.

IV

Volviendo a la formulación legal, puede decirse que un sistema dinámico como es la ley de Moisés requiere al menos tres “escrituras”. No es éste el único derecho dinámico: el derecho consuetudinario y en particular el derecho anglosajón suponen, igualmente, tres escrituras. La primera es la que equivale a la escritura de Elohim: las leyes como decretos absolutos que constituyen el orden riguroso de la creación, obra perfecta y terminada. La segunda representa la escritura de Moisés, conjunto de prohibiciones asociadas a sanciones para mantener un orden social armonioso y ayudar a la gente a alcanzar el estadio moral ordenado por Elohim. La tercera escritura es la escritura de Yahvé, proposiciones más que decretos para que la gente las asuma en un esfuerzo por vivir una vida digna y con sentido. La gente habrá de discutir las y valorarlas conforme al deseo de orientar su conducta en la imagen de excelencia o perfección moral que tales leyes le propone. Ayudar al prójimo, acudir al llamado de quien nos necesita, ser leal a la confianza de un ser querido etc., no obedece a un marcaje de determinaciones ciegas como si se tratara de leyes físicas; son actos deliberados de *respuesta* al llamado que nos viene de la exterioridad radical que es el otro. Sólo en la medida en que las proposiciones morales y legales (leyes) sean plenamente palabras y no ídolos, que sean plenamente intención y sentido, puede esperarse una tarea continua de creación compartida, una tarea realizada entre seres humanos de acuerdo al mandato de enaltecimiento social, intelectual y moral ordenado por Elohim.

En esta perspectiva, entonces, tratar las leyes como ídolos quiere decir tratar la creación como algo ajeno a nuestra libertad y a nuestros actos; concebir lo que existe como inexorable y no como susceptible de ser transformado a ras de la apertura humana que responde a los demás con rectitud, que se empeña en una apuesta por lo mejor de sí mismo y de sus posibilidades. Hacer de las leyes ídolos quiere decir tratar el intercambio entre seres humanos como si éste estuviera sujeto a una determinación que prescinde de su voluntad. Si la creación está completa, si los acontecimientos responden a una relojería extremadamente sutil y compleja imposible de modificar ni comprender, nos vemos obligados a asumir que el futuro “está ya escrito” en algún texto insondable. Suponer “una creación incompleta” supone, en cambio, que nuestra capacidad de respuesta y elevación a la demanda moral que nos viene del otro

es real, lo verdaderamente real, lo que pone en juego la posibilidad de sostener el sentido con nuestras palabras y con nuestros actos para que el mundo emerja cada vez, como un espacio de solidaridad y encuentro. “Cumplir lo que está ordenado es el trabajo que Dios no puede hacer por Sí mismo. Dios pone en vigor sus leyes sólo mediante la colaboración de las personas que obedecen o desobedecen sus mandatos”, dice Jacobson (1989, p. 997).

Después de la crisis del becerro de oro, Yahvé acepta quedarse entre la gente, pero sentencia que ningún ser humano volvería a hablar con Él cara a cara después de Moisés. (“No podrás ver mi rostro; porque no me verá hombre y vivirá”. (Éxodo 33, p. 20). Si la gente no hablará nunca más con Yahvé después de la muerte de Moisés, tendrán que hablar entre ellos para determinar cómo sería, en cada caso, la mejor manera de “caminar en sus pasos” (Jacobson 1990, p. 1124). No estará Moisés para resolver las controversias ni para preguntar directamente a Yahvé. “La Torah está en la tierra”, dice un antiguo *midrash*,⁴ lo cual quiere decir que ni siquiera Yahvé (si cambiara de opinión y decidiera manifestarse directamente) tendría más autoridad sobre dichas determinaciones que la que tienen los doctores de la Biblia, los rabinos o los jueces que se encuentran en ese momento disputando en torno a una cuestión concreta de la ley. Conviene señalar de paso que no se trata, en principio, de un elitismo de los poderosos o los doctos; todos los hombres de Israel, y por extensión todos (a estas alturas hombres y mujeres) están llamados a estudiar y a discutir los preceptos de la ley; están llamados a participar en las consideraciones respecto a qué es lo Yahvé ordena, qué es lo que enaltecerá la vida en cada lugar y en cada momento; qué habrá de hacerla más rica y más feliz. “Cada generación tiene sus propios sabios”, dice el Talmud. La relectura y reinterpretación de la ley es un proceso continuo.

V

La ley de Moisés no es el único orden jurídico que requiere tres escrituras: el derecho consuetudinario y el sistema jurídico de derechos de cuño hegeliano también requieren tres escrituras. Son, pues, sistemas legales dinámicos. Otros sistemas jurídicos, los sistemas estáticos (el derecho natural y el derecho

⁴ El “midrash” es una leyenda interpretativa, muchas veces polémica, muy recurrente en la tradición talmúdica.

positivo), requieren menos de tres escrituras. La ley natural, por ejemplo, “se escribe” una sola vez: son las leyes de Elohim, leyes de la creación tal como es, por así decirlo, capaces de ser universalmente reconocidas por la razón o por una revelación donde aparecen como “estándares civilizatorios mínimos”. La ley natural estaría “escrita” sólo una vez (por Dios) pues supone la inmediata comprensión de sus mandatos por parte de aquéllos que se encuentran sujetos a dicha ley. Si se admite que toda lectura (que toda interpretación) es inevitablemente otra escritura (es decir que la gente “lee” la escritura tanto al actuar conforme a dicha ley como al aplicarla a casos particulares), se convertirá en un sistema de dos escrituras: tomará la forma del sistema jurídico positivo en la medida en que esas leyes aparezcan como inscritas en la naturaleza, es decir, sin posibilidad de ser transformadas por el sujeto individual, o bien coactivas más allá de la voluntad de quien debe acatarlas. La ley positiva se escribe dos veces: una vez para establecer el procedimiento que rige la creación de las normas, y otra para estipular las normas mismas. Las leyes se consideran leyes válidas en la medida que siguen el procedimiento establecido en el sistema para la creación de dichas normas.⁵ Las normas rigen por la fuerza de las sanciones; negar las sanciones o admitir la posibilidad de cambiar las normas según el caso sería, desde la perspectiva de la ley positiva, algo completamente absurdo por su efecto desestabilizador y anárquico. La gente no contempla las leyes de un orden legal positivo como punto de partida para orientar su vida, sino como “leyes escritas en piedra” pues su tarea es sobre todo ordenar el presente, no preparar un tiempo futuro más feliz.

Para los derechos dinámicos, en cambio, es ese horizonte de futuro el que les permite orientar y decidir las sentencias en cada caso. “Escribir la ley dos veces es quedarse con la ley que escribió Moisés. Las leyes serán administradas como si fueran ídolos y obedecidas por temor a las sanciones” (Jacobson 1990, p. 1100). Pero ésa, dice Jacobson jugando con la paradoja, no es la ley de Moisés.

⁵ *Cfr.* ibídem, p. 1126: “Positivism insists that law achieves order only by force, and only by confining the exercise of force to a central bureaucratic apparatus. The “author” of law in a positivist system makes law in two steps. First the author makes a procedure for marking law. The procedure marks —makes— law . . . Persons do not make law directly, only by working the procedures. Unmarked norms are “customs”. The first writing is the authoritative enactment of the procedure. . . The second writing is the marking or franking of certain norms as law according to the procedure. Positivism treats the application of norms to cases as uninteresting, unproblematic —a private matter”.

En el orden del derecho consuetudinario, todas las acciones de la vida son acciones legales: las personas “ejercen” la ley constantemente, pues ésta permea la generalidad de las decisiones que toman en su vida. Tampoco aquí la ley está concebida como una serie de prohibiciones cuya transgresión amerite un castigo previamente codificado, sino como estipulaciones que buscan promover la reciprocidad dentro de la comunidad. Las acciones “legales” entendidas como lineamientos sociales, morales y hasta rituales que atraviesan la vida toda, no están “presentes a la conciencia” en su totalidad, es decir, no están codificadas en todos sus detalles —cosa que sería imposible—; son “materia legal” en la medida en que participan del principio o principios que impelen a actuar conforme al ideal comunitario.⁶

Cada uno de los sistemas jurídicos dinámicos, el sistema jurídico de derechos basado en la búsqueda del reconocimiento mutuo, el derecho consuetudinario anglosajón (*Common Law*) —y probablemente los demás derechos tradicionales y consuetudinarios— así como la ley de Moisés (y acaso otros códigos religiosos) responde a un principio organizador que funciona como fuente de ley para ese sistema. El derecho consuetudinario, por ejemplo, busca la reciprocidad; su principio dinámico orienta los intercambios hacia formas que promuevan la mutua confiabilidad y las mutuas responsabilidades.⁷ A diferencia del sistema jurídico de deberes (donde el individuo tiene sobre todo deberes y sólo subsidiariamente derechos) o del sistema jurídico de derechos (donde el individuo tiene derechos y sólo subsidiariamente deberes),

⁶ Este ideal es diferente en cada uno de los grandes sistemas legales dinámicos. En el sistema dinámico de derechos, cuya expresión más acabada se encuentra en la filosofía del derecho de Hegel, la manera de concebir la más alta forma de lo humano está concebida como libertad; en el sistema común anglosajón, el valor rector del sistema gira en torno a la reciprocidad. En los sistemas dinámicos de deberes como la ley de Moisés, el valor rector está dado por la exigencia de perfección moral expresada en la fórmula “hacer lo que es recto y bueno”.

⁷ *Cfr.* Jacobson 1989, pp. 903-904. “Puede tomarse como ejemplo la ley que prohíbe los veredictos “de compromiso” (en los casos de negligencia compartida) en el derecho consuetudinario que rige en los Estados Unidos porque no son útiles para regular casos futuros. Por ejemplo: si ocurre un accidente por negligencia de dos personas —es decir que las dos personas fueron negligentes— un veredicto de exculpación mutua estaría transmitiendo el siguiente mensaje: “sólo debes ser cuidadoso con personas que también son cuidadosas. Pero si tienes la suerte de tener un accidente con alguien que no es cuidadoso, eso te libera de una parte de tu responsabilidad de ser cuidadoso. Como es imposible saber por adelantado con quién tendrás un accidente, te es posible ajustar tu comportamiento a cierto nivel de descuido o negligencia medio, en vez de suponer que interactuarás siempre con personas cuidadosas. La negligencia comparativa eliminaría el espíritu de cuidado recíproco que la ley común trata de inculcar”.

en el derecho común tiene ambas: intercambia derechos y obligaciones. Pero los derechos están asociados a derechos y las obligaciones a obligaciones (a la inversa del derecho positivo donde los derechos de una parte están asociados a deberes de la otra y vice-versa); es decir que conforme al derecho dinámico, la persona cumple un deber no porque el otro tenga un derecho, sino porque busca actuar conforme a cierto ideal de perfección a través de un orden de deberes mutuos; y lucha por un derecho no porque otro tenga un deber hacia él, sino porque desea alcanzar el reconocimiento a través de un orden de derechos mutuos. Los sistemas jurídicos dinámicos contemplan una escritura del presente, otra del pasado y otra del futuro; los estáticos, en cambio —particularmente el positivismo— no plantean un vislumbre de mañana puesto que parten de un escepticismo de fines y se atienen a garantizar un orden político determinado con la única pretensión de limitar la violencia que pueda surgir entre las partes.

VI

A diferencia pues, del derecho positivo al que tendemos a identificar con la única forma de legalidad, los derechos dinámicos conciben la ley como “expresión de la personalidad más que como instrumentos del orden”. Eso no quiere decir que no haya espacio, como veíamos, para un código de prohibiciones asociadas a sanciones; quiere decir que el grueso de sus normas, la aplicación de la ley en lo general y la noción compartida de cuál es su objetivo y su alcance, rebasa en todos los ámbitos la parte que corresponde al fragmento condensado en el código positivo. En su libro *The Morality of Law*, Fuller habla de los derechos fundados en una moral aspiracional a diferencia de otros que se basan en un intercambio de bienes. Se trata, me parece, de otra manera de concebir esta misma cuestión. En todo caso, la ley deja de ser, en los sistemas dinámicos el instrumento de un orden implacable, para inscribir en dicha ley la dimensión de sus anhelos. Una escatología difusa anima el ejercicio de la ley, sobre todo en lo que tiene de leyes autoimpuestas al servicio de cierta representación (igualmente vaga) del bien supremo o del fin más alto. La ley, interiorizada como orden social y moral que guía la conducta deja de ser solamente un instrumento de coacción, para asumir ese principio aspi-

racional que, en un sentido bastante laxo, puede ser entendido como “diálogo con la altura”.⁸

La parte del código positivo inscrito en todo derecho constituye, no hay duda, un rubro aparte y de enorme complejidad, que abordaré en otro momento (la relación entre el sistema legal y el Estado; entre cierta dimensión aspiracional inscrita en el Estado mismo —si es que la hay— y su carácter monopolio de la violencia legítima etc.). Lo que quisiera señalar a modo de conclusión y en relación a nuestra pregunta de origen (de qué manera es posible comprender y contender con el retorno de la violencia a través de “la justicia del tercero”, según el marco de pensamiento leviansiano), me parece que, aunque de manera muy precaria, este esbozo puede ofrecer algunas pautas: La idea de la justicia como inscripción en el sentido y apertura al infinito parece amenazada si la entrada del tercero, es decir, si la socialidad desconoce la sujeción primera del vínculo yo/otro y se encierra en la interioridad de su egoísmo. No es que la ética excluya la socialidad, sino que la distancia que introduce el “tercero” permite a los interlocutores desligarse con relativa naturalidad de la exigencia del llamado de la ética. Levinas identifica este momento con la aparición de “la política”, con la Estado. No entraré a discutir este problema ni las ambigüedades que supone dicha identificación. Parecería, en cambio, que la noción de derecho dinámico que plantea Jacobson ayuda a pensar la ley de una manera que, si no impide, al menos es capaz de atajar las manifestaciones más insolentes de la corrupción a la que toda ley está sujeta. Si el Estado y su legalidad toda consiste en una mera “violencia fundadora del derecho” (sea a la manera kelseniana o benjaminiana), y la obediencia es una compulsión producto del temor que nos provocan las sanciones, dicha legalidad se verá constantemente acechada por la transgresión y al abuso. Si nada más que la tentativa de limitar la violencia de todos contra todos sostiene un sistema, la justicia que se plantea como instancia de reclamos encontrados retorna ineludiblemente a la lógica de esa misma guerra. Nada puede evitar que el egoísmo y la violencia se reintroduzca en los intercambios, y solamente la eficiencia de

⁸ Parece claro que en un sistema legal guiado por el principio de la libertad y el reconocimiento como el hegeliano, dicho “diálogo con la altura” cobra un sentido muy distinto al implicado en la ley de Moisés que se plantea cierto ideal de perfección moral basado en la heteronomía del rostro, por decirlo de alguna manera. Sin embargo, la dimensión teleológica o aun escatológica del sistema hegeliano constituye, igualmente, el motor y la guía de su sistema.

dicho sistema podrá contener los peores aspectos de la intimidación y la injusticia. Si, por el contrario, la legalidad se concibe atravesada por cierto soplo escatológico, por una apertura siempre difusa hacia aquello “que inaugura y sostiene la más alta posibilidad de lo humano”, hará gravitar el sistema social y a los individuos en un sentido que compromete una comprensión participativa, interiorizada y crítica, de lo que constituya el bien supremo o el fin último. Entonces la legalidad se convierte en mayor medida en un sistema de leyes autoimpuestas y de intercambios imbuidos de dicho diálogo y de dicha aspiración. Si bien nada puede garantizar la acción moral, la inclinación personal y colectiva hacia formas de relación surcadas por la apertura a la trascendencia, permite imaginar encuentros sociales y personales que tienen como horizonte la justicia y la paz.

El retorno de la violencia en muchas instancias de lo que hemos seguido llamando la “justicia del tercero”, tiene que ver, me parece, con ese desanudamiento que nos regala la socialidad pero que tan fácilmente permite deslizarse a un sordo narcisismo y a la clausura sobre sí. Mantener el espacio propio de la interioridad y, al mismo tiempo, ser capaz de mantener la abierta la escucha para atender la voz del otro, ése es el reto de sabiduría al que nos invita, en todo caso, esta otra forma de la legalidad, una ley que no renuncia a dejarse orientar por la excedencia de donde toma su impulso.

Referencias

- Benjamin, W., 1978, *Para una crítica de la violencia*, Premiá Editora, México.
- Derridá, J., 1997, *Fuerza de ley (El fundamento místico de la autoridad)*, Tecnos, Madrid.
- Dorff, E., 2002, *To Do the Right and the Good*, The Jewish Publication Society, Filadelfia.
- Freidrich, C.J., 2002, *La filosofía del derecho*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Fuller, L., 1964, *The Morality of Law*, Yale University Press, New Haven.
- García Máynez, E., 1994, *Introducción al estudio del Derecho*, Editorial Porrúa, México.
- Habermas, J., 1991, *Escritos sobre moralidad y eticidad*, Ediciones Paidós, Barcelona.
- Horkheimer, M., 2000, *Anhelo de justicia*, Editorial Trotta, Madrid.
- Jacobson, A., 1990, “The Idolatry of Rules: Writing Law According to Moses, with Reference to Other Jurisprudences”, *Cardozo Law Review*, vol. 11, nos. 5-6, pp. 1079-1132.
- , 1989, “Hegel’s Legal Plenum”, *Cardozo Law Review*, vol. 10, pp. 877-907.
- Jankélévitch, V., 1986, *L’Imprescriptible*, Éditions du Seuil, París.
- Kelsen, H., 1994, *¿Qué es la justicia?*, Ediciones Fontamara, México.
- , 1993, *Teoría pura del derecho*, Ediciones Gernika, México.

- Levinas, E., 1999, *Totalidad e infinito*, Ediciones Sígueme, Salamanca.
- , 1996, *Cuatro lecturas talmúdicas*, Riopiedras Ediciones, Barcelona.
- Mate, R. y J.M. Mardones, 2003, *La ética desde las víctimas*, Anthropos Editorial, Barcelona.
- Shakespeare, W., 1996, *El rey Lear*, Universidad Veracruzana, México.
- Sófocles, 1963, *Tragedias*, Ateneo-México, México.
- Sucasas, A., 2002, *Memoria de la ley*, Riopiedras Ediciones, Barcelona.

Recibido el 20 de mayo 2010
Aceptado el 15 de junio de 2010

Stoa
Vol. 1, No. 2, 2010, pp. 21-51.
ISSN en trámite.

LA PERSISTENCIA DEL YO. IDENTIDAD PERSONAL E INMORTALIDAD DEL ALMA HUMANA

RODRIGO GUERRA LÓPEZ
División de Filosofía
Centro de Investigación Social Avanzada
rodrigo.guerra@cisav.org

RESUMEN: En la presente investigación se busca ofrecer una hipótesis sobre una de las cuestiones fundamentales del ser humano: la posibilidad de la existencia del yo personal aún después de la muerte corporal. A través de una serie de argumentaciones estrictamente acordes a los datos de la experiencia, y al margen de fe religiosa alguna, se demuestra que el yo posee una fuente de unidad que porta una naturaleza que no puede ser explicada por la simple materia. El yo posee una razón de persistencia metaempírica y unidad indivisible que le permite unificar y trascender los múltiples cambios que se dan en su sustancia manteniendo así su identidad personal.

PALABRAS CLAVE: Identidad personal, corporalidad, inmortalidad, libertad moral, intencionalidad.

SUMMARY: This inquiry is meant to offer an hypothesis on one of the leading questions of human being: the very possibility of the existence of a personal self even after the death of the body. By means of a series of argumentations faithful to experience and regardless of a religious faith orientation whatsoever, is proved that the Self possesses a source of unity bearing a nature that cannot be explained by the simple matter. The self possesses, thus, a metaempirical persistence and indivisible unity that renders possible unify and transcend the manifold changes given in its substance, holding, therefore, its personal identity.

KEY WORDS: Personal Identity, corporality, immortality, free will, intentionality.

Introducción

El joven Agustín de Hipona, antes de su conversión, tuvo un amigo muy querido. Juntos habían ido a la escuela, juntos habían jugado, juntos se habían criado de niños. Agustín se ufana de ser tan amigo de él que “hasta había

logrado apartarlo de la verdadera fe. (...) Conmigo erraba ya aquel hombre en espíritu, sin que mi alma pudiera vivir sin él”.¹

Sin embargo, un cierto día, el amigo cayó enfermó, y aunque se recuperó momentáneamente, finalmente murió. Agustín quedó sumamente confundido. La pérdida le había colocado en una situación nunca antes vivida: toda la realidad parecía perder sentido.

¡Con qué dolor se entenebreció mi corazón! Cuanto miraba era muerte para mí. La patria me era un suplicio, y la casa paterna un tormento insufrible (...) Buscábanle por todas partes mis ojos (...) Y llegué a odiar todas las cosas, porque no le tenían (...).²

En esa precisa situación, cuando su conciencia descubría que su vida había cambiado de manera imprevista por la muerte de un ser querido que resultaba imposible de sustituir o remplazar, Agustín, apunta:

Me había hecho para mí mismo *un gran enigma* e interrogaba a mi alma porque estaba triste y porque se turbaba tanto, y no sabía que responderme.³

Y unas pocas líneas más adelante completa:

Maravillábame que viviesen los demás mortales por haber muerto aquel a quien yo había amado, *como si nunca hubiera de morir*; y más me maravillaba aún de que, habiendo muerto él, viviera yo, que era otro él.⁴

En estos breves textos se muestra el misterio de la muerte. No aparece como un asunto teórico sino precisamente con todo el drama existencial que comporta. Si bien se puede hablar de la muerte y del morir como un tema más en la especulación filosófica, la pérdida de un amigo, hace de la muerte una realidad particularmente patente, cercana y concreta.

Precisamente, cuando la muerte acontece ante Agustín, dos tópicos que se implican mutuamente emergen con gran profundidad: por un lado, él mismo se vuelve *una gran cuestión, un gran enigma para sí mismo*. Y por otra, Agustín intuye que el amor que siente está vinculado de algún modo al deseo de que su amigo *no hubiera de morir jamás*.

¹ San Agustín 2005, IV, 4, 7. Las traducciones del latín tienen pequeñas variaciones respecto de las que ofrece la edición de la BAC. Agradezco a Ricardo Morales sus oportunas indicaciones a este respecto.

² San Agustín, 2005, IV, 4, 9.

³ *Ibidem*.

⁴ San Agustín 2005, IV, 6, 11.

Ambos datos no son irrelevantes o fortuitos. Por una parte, todo el yo de Agustín se vuelve objeto de una pregunta. La pregunta no es el inicio del itinerario intelectual que habrá de proseguir. La pregunta emerge cuando un dato irrumpe ante la conciencia y se vuelve tema de exploración. Así las cosas, lo primero es aquello que se da y que convoca a la mente a hacer preguntas.

En segundo lugar, Agustín intuye que el amor de amistad le ha abierto una vía de acceso peculiar a la insustituibilidad del otro. Esta vía no sólo le permite valorar a su amigo fallecido sino advertir que lo más deseable para aquel a quien se ama es que *no muera*. Más aún, que el amor demanda de algún modo singular que *quien se ha ido siga viviendo*.

Seguir viviendo o no morir constituyen un tópico muy antiguo en la historia del pensamiento humano. Doctrinas filosóficas y religiosas han desarrollado numerosas reflexiones en torno a él. En las siguientes páginas afrontaremos este asunto desde una perspectiva estrictamente filosófica para tratar de descubrir, si al margen de una fe religiosa, es posible argumentar con rigor que existiremos de algún modo tras la muerte del cuerpo.

¿Cuál es la manera más propia de formular la cuestión a dilucidar? Notemos que no existe una única fórmula sino que son posibles diversas variaciones a este mismo tema:

- ¿El alma humana es inmortal?
- ¿Cuándo el cuerpo humano muere, muere también el alma?
- ¿La vida humana continúa más allá de la muerte del cuerpo?
- ¿Existe vida después de “esta vida”?

En todos estos modos de formular la pregunta existen algunos elementos que pueden resultar problemáticos. Las dos primeras preguntas claramente presuponen que la existencia del alma humana es un terreno ya conquistado. Hoy en día es preciso no dar por resuelta esta cuestión debido a que existen diversas antropologías que sostienen que el alma es un pseudoproblema causado por la ignorancia que en estadios de desarrollo anteriores la humanidad tenía a causa de la falta de comprensión del funcionamiento del sistema nervioso central, y en particular, del cerebro.

Las otras dos preguntas parecen superar este obstáculo al interrogar sobre la continuidad de la vida humana. Sin embargo, de inmediato ingresan en un

escenario parecido al anterior: la vida humana, tal y como la conocemos hoy, es un fenómeno característico de ciertos sistemas materiales complejos. En particular aquellos que basados en la química del carbón, poseen metabolismo, se desarrollan, se encuentran insertos en una dinámica evolutiva y ofrecen capacidad para lograr transferencias energéticas homeostáticas, es decir, para mantener al propio sistema dentro de un equilibrio funcional que favorezca la entropía negativa, y con ello, una creciente auto-organización.

Si esto es así, al momento que el cuerpo muere, es decir, al momento en que el cuerpo pierde composición, la vida ya no tiene el soporte necesario para existir como propiedad de un sistema como el mencionado. Dicho de otro modo, la noción de “vida humana” parece ser el territorio de ciencias como la biología o la medicina. “Vida humana” es la vida de un organismo humano, con todas sus particularidades bioquímicas. De este modo, preguntarse si existe vida después de esta vida, parece simplemente un contrasentido.

¿Por dónde comenzar entonces? El recordar el pasaje de Agustín antes señalado nos da una valiosa pista: la propia condición humana y el deseo de que el amigo viva para siempre son experiencias estrictamente personales. Ambas se viven en “primera persona” y posteriormente se socializan a través de medios como el lenguaje. Es el propio yo el que se pregunta por estas cosas y el que eventualmente tendrá que intentar responderlas. Así mismo, es el yo del otro el que deseamos que exista por siempre. Todo lo que él es, es el objeto de nuestro anhelo.

Así las cosas, nos parece más acertado formular la cuestión del siguiente modo:

- ¿Cuál es el horizonte de la persistencia del yo?
- ¿El yo persiste únicamente mientras persiste el cuerpo?
- ¿Qué pasa con mi yo o con el yo del otro al momento en que el cuerpo muere?

Esta preguntas si bien tienen sus propios desafíos nos permiten de entrada delimitar nuestra indagación al interés fundamental: *¿es posible que el ser que soy persista de algún modo al grado de mantener identidad personal aún tras la muerte del cuerpo? ¿es posible que la identidad personal no se disuelva cuando falta nuestro cuerpo?* Esta es la cuestión.

Un tipo de persistencia que no atienda a la persistencia personal de momento se encuentra fuera de nuestra pretensión. Así descartamos soluciones que impliquen una “persistencia” no-personal, como la fusión de lo que somos con el ser del universo gracias a la asimilación de los componentes químicos de nuestro cuerpo por parte de la tierra y eventualmente de otros organismos vivos (fusión, por otra parte, empíricamente constatable). Y en general, cualquier otra modalidad de fusión que no mantenga la identidad personal al plantearse una hipotética integración con algún tipo de pleroma primordial (fusión no constatable empíricamente pero más o menos común en algunas cosmovisiones religiosas o parareligiosas, como el gnosticismo).

1. La evidencia primordial

Toda experiencia que tenemos sobre el mundo, de manera connotativa, es experiencia sobre nuestro yo. En efecto, todo lo que es y que acontece como dato en nuestra conciencia, afirma experiencialmente, por pura presencia, la existencia del ser que soy. Fijémonos que aún cuando el dato objetivo fuese pura *apariencia*, éste sería suficiente para evidenciar la realidad del sujeto cognoscente. El aprehender algo como *apariencia* no es algo que me ocurra *en apariencia* sino de manera real y efectiva. En otras palabras, el contenido intencional puede ser de muy diversa naturaleza pero la consistencia del sujeto que aprehende el contenido intencional no puede no ser real. El sujeto es, gracias a ello conoce y se da cuenta del mundo y de sí. La puesta en contacto con algún dato, con cualquier dato, exhibe que *soy* y que *soy inevitable e indubitadamente lo que soy*.

La experiencia interna de mi propio yo, de lo que soy, posee unas características peculiares:

- Unidad: el yo se descubre como experiencia unitaria de todos los elementos que de manera posterior pueden ser encontrados con una aproximación analítica. El yo se autoreconoce como unitotalidad que posee partes que en sinergia colaboran a la manutención del todo de diversas maneras y, simultáneamente, unidad indivisible aún cuando algunas de sus partes puedan no operar o perderse. De este modo, el yo al perder una mano puede afirmar que sigue siendo *el mismo* aunque no *lo mismo*. Sigue siendo el que fue antes del lamentable suceso,

pero, simultáneamente, algo ha pasado en él. Y el “algo” que ha pasado es un verdadero modo de ser que afecta intrínsecamente al yo aún cuando no lo hace cambiar de especie.

- Trascendencia: es experiencia de un sujeto que si bien está en contacto con la finitud y contingencia del mundo, logra aprehender contenidos que rebasan estas coordenadas y logra actuar en función de ellos: patrones formales de entidades matemáticas ($1 + 1 = 2$), aprehensiones sobre la legalidad profunda del ser (el todo es mayor que las partes), intuiciones sobre las dependencias y subordinaciones entre valores y entre fenómenos antropológicos fundamentales (la justicia es axiológicamente superior a la injusticia; todo acto libre implica responsabilidad), remontar una pulsión a través de la libertad, etc. Ahora bien, el no estar dominados por nuestros contenidos sensoriales y sus correlativas respuestas pulsionales e instintivas no significa que este dominio sea total: no estar completamente dominado no significa dominar completamente. Esto, que podría disparar nuestras reflexiones hacia varios derroteros, nos indica entre otras cosas que la relación entre el yo y el cuerpo no es completamente *adecuada*, sino que existe una manifiesta *in-adecuación*, que más adelante exploraremos.
- Subjetividad: la experiencia fundamental que el propio yo tiene de sí acontece por vía interior. Por eso puede llamarse experiencia *subjetiva*, es decir, experiencia que proviene no del dato que se nos arroja desde fuera delante de nosotros (*ob-iectum*) sino desde lo profundo de nosotros mismos (*sub-iectum*). La experiencia subjetiva, de este modo, es manifestación de la índole real que posee mi propio ser.
- Sustantividad: precisamente el vivenciar “subjetivamente” nuestro propio ser lo ofrece ante nuestras facultades como un sujeto que posee una autarquía ontológica elemental. El yo se descubre como ente *sui iuris*, por derecho propio, con una consistencia que se mantiene gracias a una peculiar *inseidad*: el ser del yo es propio y descansa en sí.
- Corporeidad: el yo no se advierte como una entidad desligada o heterogénea del cuerpo vivo que lo constituye. Al contrario, es contrafáctico establecer una dualidad entre mi cuerpo y mi subjetividad, ya que

mi subjetividad es *ser-en-el-cuerpo*. La evidencia de mi propio yo, entonces, no versa sobre una mente que se autopercebe como evidente sino sobre el *integrum* humano que se descubre como fundamento inconcuso de todo pensar. Existen ocasiones en las que el cuerpo-vivo se nos hace especialmente patente con una vehemencia incontenible, ya sea en su totalidad, ya sea con énfasis particular en alguna de sus partes. En estas ocasiones es cuando menos cabe concebirlo como algo adyacente o no-constitutivo ya que más que experimentársele como una propiedad (“yo tengo cuerpo”) se le vivencia como algo que se es (“yo soy cuerpo”). El cuerpo-que-soy manifiesta la superación de cualquier tipo de dualismo ya que si somos fieles a la experiencia que el yo nos provee, nuestro cuerpo y nuestro yo se encuentran en *unidad* y no en mera *unión*. Así, el *cuerpo-que-soy* es un cuerpo irreductible a los cuerpos que no poseen subjetividad, es decir, que no poseen interioridad. El *cuerpo-que-soy*, es pues, una realidad con *género propio*.

2. El cuerpo como a priori

Conviene detenernos un momento en este último punto: lo que Platón, Descartes o Eccles aprecian al formular sus respectivos dualismos —cada uno con su propio lenguaje y perspectiva— es la materia del cuerpo, es decir, una consideración analítica y abstracta del fenómeno que denominamos *el-cuerpo-que-soy*. Sin embargo, la unidad de lo real debe prevalecer por encima de las consideraciones analíticas. El descubrimiento del *cuerpo-que-soy* como realidad que se identifica en unidad con el yo no puede ser negada a menos que se busque incurrir en una contradicción performativa.

Más aún, si decimos que *somos-cuerpo* y no que *tenemos-cuerpo*, se debe a que sólo existen dos maneras de poder “tener” físicamente a un cuerpo: o dentro o fuera. El *cuerpo-que-somos* no está fuera de nuestro yo y tampoco se encuentra físicamente dentro de nuestro yo. La relación entre mi yo y el *cuerpo-que-soy* no es categorizable con los términos “dentro” o “fuera”. Al contrario, el *cuerpo-que-soy* es la condición necesaria para poder eventualmente *tener* algún cuerpo por fuera o por dentro. Es indispensable *ser-un-cuerpo* para poder tener cuerpos como posesión física, o a nivel cognitivo, para poder aprehender cuerpos en su inteligibilidad intrínseca.

Por eso, mucha razón tenía Antonio Millán-Puelles cuando afirmaba que el cuerpo-que-soy es el *a priori ontológico* (no lógico) de mi conocimiento de los otros cuerpos exteriores a mí y de mí mismo como consciente de vivirlos a ellos en calidad de exteriores.⁵ Hasta las más sofisticadas operaciones racionales se encuentran mediadas por la experiencia sensible. La necesidad última de esta mediación no descansa en cierto análisis de la estructura de las facultades cognitivas o afectivas del ser humano sino en la propia subjetividad del yo que es sustancialmente corpórea. Es el todo humano que soy el que requiere procesar los contenidos cognitivos a través de su corporeidad. En el animal existe una apropiación de las cosas que conforman el mundo pero sin mediación. El animal no tiene necesidad de ser mediado por la experiencia sensible porque de hecho está totalmente sumergido en ella siéndole innecesario el deseo de trascenderla. Hay una suerte de inmediatez entre el animal y su entorno que nos permite reconocer que el conocimiento sensible se verifica en él como una realidad absoluta. Esto quiere decir que la estructura biológica que constituye al animal y sus funciones sustantivas no están ordenados a un modo de conocer que los rebase.

Mientras tanto, en el caso del *cuerpo-que-soy*, mi captación sensorial del mundo se encuentra como traspasada por diversos grados de intelección del mismo. Sentir y entender, si bien se distinguen analíticamente cuando miramos su esencia, se ejercen sintéticamente en el acto perceptivo, es decir, al captar totalidades unificadas, cualificadas y configuradas en la escena del mundo.

3. Continuidad e inadecuación entre el yo y el cuerpo-que-soy

La síntesis perceptiva evidencia que entre el yo y el cuerpo-que-soy existe un fenómeno de *continuidad* y de *inadecuación* simultáneas. ¿A qué nos referimos? Por una parte, a que los contenidos aprehendidos a través de diversas estructuras corpóreas —como son los sentidos— son *relativos* a la aprehensión de significados metaempíricos. Esto quiere decir que entre el cuerpo que soy y el yo, existe:

- Continuidad funcional, es decir, el tipo de continuidad operativa entre las capacidades sensoriales y aquellas racionales que posibilitan la interpretación del significado de los entes que conforman el mundo:

⁵ Cfr. Millán-Puelles 1967, p. 384 y ss.

lo que entiendo del mundo posee un antecedente real en algún tipo de contenido sensorial. Los contenidos intelectuales genéticamente proceden de experiencias sensoriales. Trascender el conocimiento sensorial es partir de él, es someterse a su mediación, es reconocer que el cuerpo que soy tiene un momento de excedencia al rebasar los límites propios de la materia sin más: Yo siento, yo entiendo. El mismo yo realiza ambas cosas y de hecho una prepara a la otra.

- Continuidad entitativa: para que las actividades sensoriales, sin saltos injustificados, realmente estén al servicio de las actividades intelectuales se requiere una verdadera continuidad en el orden del ser que justifique la continuidad en el orden del obrar. De hecho se requiere que los sentidos estén inteligenciados y la inteligencia sea sentiente. La continuidad entitativa en el fondo se explica por la unidad del yo. Es el mismo yo, el yo con consistencia ontológica real, el que despliega su ser en diversas capacidades que permiten conocimiento y que se encuentran ordenadas las unas a las otras interpenetrándose mutuamente. Esto último es patente al tener que dar cuenta de la intelección del singular a través de un sentido capaz de aprehender las nociones ontológicas fundamentales de manera concreta y las intenciones de valor. Dicho de otro modo: la percepción de datos sensibles e inteligibles en un singular concreto nos habla de la existencia de una verdadera *ratio particularis* que vehicula desde los contenidos sensibles lo inteligible que materialiter se encontraban incoados en ellos.⁶
- Inadecuación: Ahora bien, el descubrir ambas continuidades muestra paralelamente la distinción esencial entre los contenidos sensibles y los intelectuales. El yo que soy es capaz de una doble modalidad de conocimiento. Uno volcado a lo particular y concreto, otro abierto al ser en cuanto ser, es decir, con un despliegue cognitivo potencialmente ilimitado. Esto sucede como un hecho y requiere de una explicación. No basta con mencionar el hecho para que la explicación realmente acontezca. Parece claro que el yo es cuerpo y por ello el organismo humano posee capacidades para la aprensión del ente sensible. Sin embargo, el yo no puede ser interpretado pacíficamente sólo como

⁶ Cfr. Fabro 1978.

organismo capaz de sensaciones. El yo que es cuerpo posee capacidades metaempíricas que si bien funcional y entitativamente están asociadas al cuerpo que soy y a los contenidos sensibles que el cuerpo me provee, parece que en su naturaleza en sí misma considerada, se contradistinguen de aquello que es puramente sensible y que guarda, por este hecho, proporción con el cuerpo viviente que soy.

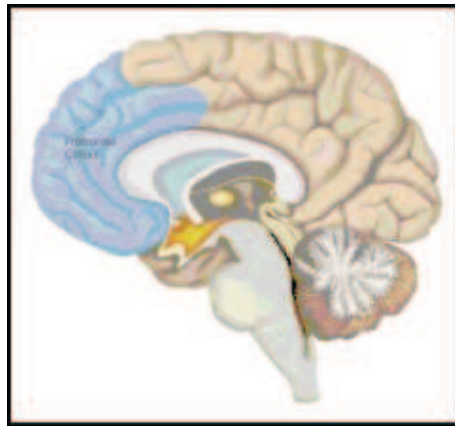
Así, por lo pronto, no sólo soy un cuerpo sino que también *sé que lo soy*. Este conocimiento de mi naturaleza corpórea no es una noticia sensible sino una de orden propiamente intelectual. Dicho de otro modo, los sentidos no bastan para que el sujeto que los ejerce se represente de manera universal una realidad como el *ser-cuerpo*. Saber de mí, tener experiencia de mi yo, del ser que soy, es ya signo de *inadecuación*. De este modo, dos dimensiones conviven en el yo que soy: una remite sin problema al *cuerpo-que-soy*, mientras que la otra lo trasciende y gracias a ello puede formular proposiciones de segundo nivel respecto de todo lo que es y sucede en el yo y en el mundo. A esto precisamente llamamos *inadecuación*. Inadecuación significa *des-proporción*. Yo soy mi cuerpo pero yo lo aprehendo trascendiéndolo. Yo soy cuerpo pero la experiencia del yo es —en sí misma considerada— una experiencia irreductible al soporte corpóreo que la posibilita funcionalmente.

4. Coextensividad y comprensión

¿No son acaso excesivas estas afirmaciones? ¿No es posible afirmar por vía del emergentismo que el cerebro sea capaz de generar propiedades mentales de tipo estrictamente intelectual? o algo más radical: ¿no será que somos simplemente máquinas complejas que se identifican unívocamente con el yo? Notemos que en cualquiera de los dos casos, no habría inadecuación sino verdadera proporción entre el yo y el *cuerpo-que-soy*. En cualquiera de los dos casos, el yo sería reducible a un sistema material complejo.

Existen varias maneras de mostrar que esto no es verdadero. Quisiéramos privilegiar un argumento que nos parece particularmente importante: cuando no se reconoce que las actividades mentales superiores —reflexión, juicio, deliberación, etc.— trascienden en su consistencia el soporte material que las posibilita funcionalmente lo que sucede es que se consideran equivalentes y sustituibles debido a su coextensividad. Ahí dónde está uno, está el otro. Cuan-

do el ser humano habla se registra algo en la corteza prefrontal del cerebro (prefrontal cortex, PFC). Los lóbulos frontales han sido identificados como responsables de las operaciones de control conductual de más alto nivel. Esta es el área cognitiva por excelencia. La corteza prefrontal, para algunos, es el “órgano de la civilización”.⁷



Explicar lo que sucede en esa estructura cerebral, con los medios que proveen las neurociencias, sería explicar el *habla* humana y posiblemente muchas otras cosas más. Casos como el de Phineas Gage, estudiado por Antonio Damasio, parecen respaldar estas conjeturas.⁸

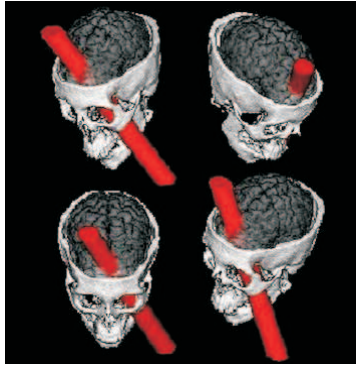
En 1848 Gage sufrió un accidente en el que una barra de metal de un metro de largo y tres centímetros de diámetro penetró por su mejilla y salió por la parte superior atravesando la corteza prefrontal. Gage fue dado de alta dos meses después del accidente. Sin embargo, el balance entre sus reacciones animales y su conducta racional quedó fuertemente alterado.⁹ El estudio de este caso ha sido el origen de los estudios contemporáneos sobre las bases biológicas del comportamiento humano.

Siguiendo esta línea de pensamiento Francis Crick ofrece los resultados de sus investigaciones en el ámbito de las neurociencias en un libro que lleva

⁷ Rubia 2004, pp. 88-97.

⁸ Véase Damasio 2003.

⁹ Macmillan 2000, n. 9, pp. 42-62.



por título: *La búsqueda científica del alma*.¹⁰ Desde las primeras páginas el autor arriesga una hipótesis que él califica de “revolucionaria”:

La hipótesis revolucionaria es que Usted, sus alegrías y sus penas, sus recuerdos y sus ambiciones, su propio sentido de la identidad personal y su libre voluntad, no son más que el comportamiento de un vasto conjunto de células nerviosas y de moléculas asociadas.¹¹

De manera más reciente Mark Solms y Oliver Turnbull nos dicen al describir la nueva situación en la que se encuentran los más recientes estudios sobre neurociencias y experiencia subjetiva:

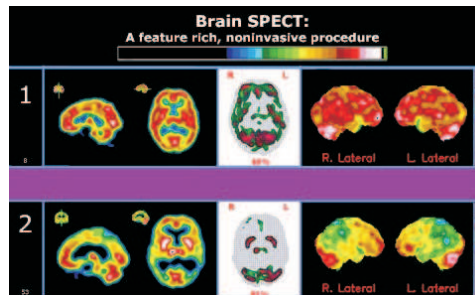
Los avances en la imagenología diagnóstica cerebral (así como la neurobiología molecular) de un momento a otro convirtieron cualquier cosa —literalmente cualquier aspecto de la vida mental— en algo que se prestaba muy bien para la investigación neurocientífica.¹²

¿No es acaso verdadero que los procesos mentales son alterados si existe un grave daño en el cerebro? ¿No es esto un indicador elocuente de que el cerebro es la causa necesaria y suficiente para explicar los procesos mentales? ¿No es posible a través de una tomografía por emisión de fotones (*single photon emission computed tomography*, SPECT) visualizar diversas funciones cerebrales y a partir de ellas realizar diagnósticos y tratamientos?

¹⁰Crick 2000.

¹¹Ibídem, p. 3.

¹²Solms y Turnbull 2005, p. 304.



Desde nuestro punto de vista, lo que pierden este tipo argumentos es la necesaria distinción entre *co-extensividad* y *comprensión*.¹³ Detectar un fenómeno coextensivo —ahí donde hay pensamiento hay cerebro, ahí donde existe el *cuerpo-que-soy* existe el yo— no equivale a identificar ambos planos o a explicar reductivamente uno gracias al otro, ya que una verdadera identificación de este tipo —yo/cuerpo-que-soy— exigiría que los hallazgos en un plano —en el plano del *cuerpo-que-soy*, por ejemplo—, pudieran ser pacíficamente extrapolables a los hallazgos en el yo. Para entender esto último pensemos en el siguiente ejemplo: los términos en los que se expresa una bella poesía como *Hermandad* de Octavio Paz o *Resurrección* de Javier Sicilia no pueden ser sustituidos por los términos del lenguaje de la biología, de la química o de la neurofisiología, *sin comprometer el significado y el valor expresivo que poseen*.¹⁴ La lógica o racionalidad que gobierna la poesía es diversa a la lógica o racionalidad que gobierna a las ciencias empíricas. Los lenguajes de cada uno de estos saberes poseen términos de naturaleza distinta. Ambos lenguajes manifiestan la realidad pero no son extrapolables entre sí.

Detengámonos un poco en esto: en el caso de las ciencias experimentales, sus términos principalmente son *denotativos* del significado que pretenden expresar, es decir, buscan exhibir un significado preciso independientemente del contexto y atendiendo al hecho bruto acaecido (*la oscuridad de la noche se debe a la posición del sol respecto de la tierra*). Por el contrario, en el ámbito de la poesía, los términos principalmente son *connotativos*, es decir, poseen una

¹³Nuestra aproximación recuerda la diferencia entre lenguaje extensional y lenguaje intencional tal y como la desarrolla Quine. Sin embargo, no deseamos de manera alguna comentar a Quine sino hacer un desarrollo propio. Véase Quine 1968.

¹⁴Véase Paz 1998, p. 37; Sicilia 1996, pp. 165-189.

capacidad de evocar significados múltiples dependiendo del contexto expresivo en que se sitúan (*la oscuridad del corazón le impidió alcanzar el amor alado*). Ningún término es puramente denotativo ni puramente connotativo. Sin embargo, hay que reconocer que en ciencias como la filosofía o en artes como la poesía los términos utilizados al explorar la realidad son prioritariamente *connotativos, analógicos* y poseen diversos alcances cognitivos dependiendo del grado de comprensión significativa de los propios términos, de la relación que guardan con otros, de la penetración de quien escribe y también de la penetración de quien interpreta lo escrito, es decir, dependiendo del alcance metaempírico y analógico logrado por parte de la inteligencia de las personas involucradas.

5. Yo soy cuerpo pero no me agoto en él

¿Queremos insinuar entonces que nuestro problema es un problema de lenguajes? Las aproximaciones empírico-descriptivas de la relación “yo/cuerpo-que-soy” basadas en la reducción epistemológica del discurso comprensivo propio de lo mental al discurso observacional y denotativo de tipo neurofisiológico suponen la sustituibilidad de los discursos como si ambos siguieran una lógica extensional.¹⁵ No queremos decir que ciencias como la física, la química, la biología o las matemáticas no sean en buena medida extensionales. Lo que deseamos indicar es que existen saberes que no operan principalmente de manera extensional sino que lo propio de ellos consiste en justipreciar aproximaciones que privilegian la comprensión de los términos implicados y sus connotaciones. Cuando la comprensión de los términos es atendida aparece con facilidad la simultánea conexión entre dos dimensiones ontológicas coimplicadas y su eventual distinción. Esto quiere decir que estos lenguajes —tanto el construido en torno a la extensionalidad como aquel basado en la

¹⁵ Al considerar predicados desde el punto de vista «extensional» se dice que aluden, o mejor, que denotan *clases o conjuntos*. Pero cuando se los contempla desde el ángulo «comprensional» se dice que designan *propiedades o notas* de los objetos. La mencionada diferencia de punto de vista en lógica repercute en el criterio que se utilice para distinguir unos predicados de otros. Desde el punto de vista extensional, dos predicados son idénticos cuando se atribuyen a una misma clase de individuos. Por ejemplo, los predicados «animal racional» y «bípedo implume» son extensionalmente idénticos, puesto que ambos denotan la misma clase, que es la de los seres humanos. Pero para que dos predicados se consideren idénticos desde el punto de vista comprensional se requiere además que contengan las mismas notas. Lo que aquí llamamos “comprensional” suele ser denominado “intencional” (palabra que hemos evitado para no suscitar otro tipo de confusiones). Véase Garrido 1977, pp. 218–229.

comprensión— están basados en objetos referenciales y por ello, entonces, lo que descubrimos en el orden del lenguaje es en el fondo el descubrimiento de una estructura ontológica peculiar: *yo soy cuerpo pero no me agoto en el cuerpo-que-soy*. Esta expresión pretende mostrar que es verdad que ahí donde existe el *cuerpo-que-soy* existe mi yo. Sin embargo, al mismo tiempo, esta expresión apunta a que el yo integralmente considerado posee un conjunto de notas que exceden aquellas características del propio cuerpo-viviente.

Aun corriendo el riesgo de redundar: una hipotética exploración exhaustiva del *cuerpo-que-soy* en tanto que cuerpo no lograría explicar en su totalidad todo lo que soy. Lo que necesitamos es una comprensión de lo que soy en cuanto que soy, del yo en cuanto yo, para entonces sí aprender la totalidad de los factores implicados. Ni el yo puede ser cuerpo de tal manera que ello le imposibilite ser verdadero poseedor de procesos mentales —entendiendo por mentales, procesos trascendentes al propio cuerpo—, ni a su vez, el yo tampoco puede ser una suerte de *res cogitans* de manera que esto le impida ser verdaderamente cuerpo. Todas las exigencias esenciales del cuerpo y de la mente deben interpretarse a partir del *Factum* del yo como entidad *simultáneamente* corpórea y con verdadera capacidad meta-empírica. La simultaneidad referida cuando acontece como problema oculta, en el fondo un *pseudoproblema* provocado por una doble abstracción: pensar el cuerpo humano como mero cuerpo y la dimensión trascendente al cuerpo como un espíritu puro. Dicho de otro modo: en lugar de pensar la dimensión trascendente y la dimensión corpórea del yo desde la indivisa unidad de lo que somos, tendemos continuamente a pensar desde una disyunción idealizada que no posee correlato real.

Ahora bien, si así son las cosas, ¿cómo podemos evidenciar más claramente que el yo no se agota en el *cuerpo-que-soy*? Lo que soy involucra íntegramente a todo mi cuerpo-viviente pero también otros factores que lo rebasan. Pensemos en *lo que he sido*. Lo que *he sido* está de alguna manera contenido en el *cuerpo-que-soy*. Sin embargo, esta “contención” es bastante relativa e inestable debido a la sustitución continua de los materiales que conforman mi cuerpo por vía de la nutrición. Todo mi cuerpo es gradualmente reemplazado en sus componentes bioquímicos de tiempo en tiempo y sin embargo mi yo *persiste* a pesar de este remplazo bioquímico.

Se me dirá que el cuerpo que soy no es una mera colección de partes corpóreas sino una organización particular de estas. Por eso, aunque exista remplazo, el todo se mantiene como un todo, debido a que su estructura y organización fundante persisten. En efecto, este tipo de observación indica en el fondo que los elementos materiales que integran el cuerpo se encuentran acompañados de un *factor estructurante* que los hace ser *tal tipo de ente corpóreo*. El *ser tal de tal ente* le es dado por su factor estructurante, determinante. Este factor ordena, da unidad y configuración a las partes haciéndolas capaces de colaboración sinérgica, auto-organización sincrónica y de desarrollo diacrónico. De una manera análoga a como una melodía compuesta por Mozart posee las mismas notas musicales que una melodía compuesta por Piazzola pero ambas se distinguen por el patrón inteligible que habita al interior de cada melodía ordenando los sonidos en patrones diversos, cada *cuerpo-viviente-humano* posee su propia *Gestalt*, es decir, su propio factor de estructuración material. Factor que es una dimensión particular y concreta del yo y que es posible reconocer como una realidad inteligible que de modo concreto unifica, cualifica y configura. Es imposible entrar en contacto con el *cuerpo-que-soy* sin percibir de manera real esta *intentio insensatae*, este inteligible-concreto o *sensibile per accidens*.

Precisamente debido a que este factor posibilita la peculiar sinergia y auto-organización del cuerpo podemos reconocer que es el responsable de la actividad vital que se revela en el la corporeidad. Más aún, este factor “hace que el cuerpo sea orgánico, como la luz hace que el cuerpo sea lúcido”.¹⁶ Dicho de otro modo, el organismo humano funciona por un principio estructurador intrínseco que hace del viviente un viviente. Este factor o principio no es una determinada armonía o estructuración corpórea de tipo pasivo, pues si fuera así, tal armonía debería de resultar de un principio armonizador y entonces debería de existir otra entidad con esta misma función. Este principio es acto *determinante* del cuerpo, *lo hace ser tal!*, y permite que el yo que soy pueda actuar con un relativo dominio y trascendencia respecto de la causalidad física, química y biológica del propio cuerpo subordinando esta causalidad a los fines del viviente-humano como tal. Ahora bien, su dominio es relativo. Es claro que este factor no puede mantener la organicidad corpórea fuera de ciertos límites. De esta manera podemos decir que la vida humana se atribuye

¹⁶Tomás de Aquino, *De Anima, q. Un., a. 1, ad 15*.

al cuerpo-que-soy en su totalidad y por lo tanto se dice primordialmente no de alguna de las partes sino del *integrum* humano. Decimos que un yo vive no porque su corazón late o porque respira —éstos son signos de la vida— sino porque él como un todo, como unidad, posee un principio de espontaneidad auto-organizante con capacidad auténtica de trascendencia meta-empírica.

6. El yo y el origen de la unidad del yo

El yo no se identifica sin más con este factor pero este factor se encuentra al origen de la unidad del yo. El yo que soy goza de una unidad de altísimo grado, infragmentable que proviene de su factor constitutivo estructurante y unificante. Esto quiere decir que no es concebible un yo escindido ya que decir yo es decir unidad.¹⁷ Sin embargo, la unidad del yo se participa en la unidad del *cuerpo-que-soy* y al suceder esto asume los condicionamientos propios de la corporeidad, como lo es, su esencial *divisibilidad* (las mutilaciones son posibilidades reales para el *cuerpo-que-soy*). De este modo, a través del tiempo y de los cambios que experimente el *cuerpo-que-soy* el yo que soy también queda afectado pero no a tal grado que se disuelva o cambie de especie. El yo es *el mismo* aunque no siempre sea *lo mismo*.

¿Qué significa que el yo sea “el mismo” a través del tiempo? Significa que la palabra yo es un designador rígido que en este mundo y en cualquier mundo posible se refiere a todo lo que soy. “Yo” es un sujeto de atribución de propiedades reales. Del yo se predica su inteligencia, su libertad, su tamaño, sus virtudes y sus vicios. Cada modo de ser del yo afecta realmente al yo pero no lo transforma desde un punto de vista esencial. El yo es verdadero *to ti en einai, quod quid erat esse*, es decir, aquello que es lo que era, aquello que recoge lo que fue y lo presenta e instala en el presente, es decir, el yo es ser-en-acto (*esse ut actus*). El yo es tradición, es verdadera *Aufhebung*, que asume lo anterior sin negarlo para darle consistencia presente a nuestra realidad sin ruptura, en continuidad óptica real. En verdadera y dinámica, ya que *lo que* cambia en el cambio, ¡el sujeto del cambio!, es el yo, no sus accidentes (que no son jamás sujetos a los que se pueda atribuir el cambio en sentido estricto).

¹⁷ Las psicopatologías en las que se suele hablar de un “yo dividido” no se refieren a la existencia de dos individuos humanos reales dentro de un mismo cuerpo sino a una falta de integración de diversos procesos psíquicos, como percepción, memoria, personalidad y pensamiento lógico al interior de un mismo yo. Véase Searles 1994.

Así, los cambios en el yo nunca son cambios periféricos o secundarios. Son cambios que al descansar su ser en el ser del yo, le afectan muy profundamente. En lenguaje más clásico podríamos decir que los accidentes son verdaderos modos-de-la-sustancia antes que adherencias extrínsecas a ella. Los accidentes son la sustancia *modificada* —no sustancialmente sino *accidentalmente*—. Así, podemos entender que la persistencia en el ser por parte del yo, es persistencia transtemporal. Es afirmación del sujeto del cambio y del cambio que se realiza en el sujeto. La persistencia del yo es instalación ontológica en cada instante. Decir yo, es decir, *soy-siendo, soy-viviendo, soy porque existe algo que hace que mi ser insista en el ser de un modo peculiar*.

7. La fuente u origen de la unidad del yo no puede morir

Aunque parezca redundante, recordemos que el *cuerpo-que-soy* no es mero cuerpo, y mucho menos, materia informe. El *cuerpo-que-soy* es verdadero *cuerpo-viviente* y eventualmente, *cuerpo-consciente*. De esta manera, el yo es *coextensivo* con el cuerpo. Todo el cuerpo humano vivo es yo y todo el yo vivencia a su cuerpo humano vivo.

Ahora bien, el hecho de que el *cuerpo-que-soy* verdaderamente sea el yo, no significa que el yo se agote en el *cuerpo-que-soy*. La *co-extensividad* entre el yo y el cuerpo-que-soy no está acompañada de una *co-comprehensividad*, es decir, no toda la riqueza entitativa del yo se agota en el vivir del cuerpo. El cuerpo-que-soy puede agotarse, puede morir, es decir, existen indicios elocuentes de que puede perder composición al grado de dejar de ser lo que era. Pero la pregunta fundamental es: *¿el yo muere del todo al morir su cuerpo?*

Desde nuestro punto de vista existen razones con diverso nivel argumentativo que nos permiten entender que el yo persiste en el ser aún cuando su cuerpo no lo haga. El largo recorrido que hemos hecho, nos prepara para poder abordar estas razones.¹⁸

¹⁸Argumentos de diversa naturaleza que ayudan a entender la inmortalidad del alma humana pueden encontrarse en: Platón, *Fedón*; Aristóteles, *De anima*, II, , IV, 7; San Agustín, *De immortalitate animae*, V, 9-VI, 11; Tomás de Aquino, *Sum. Theol*, I, q. 75, a. 6; , d. 43, q. 2, n. 16, XX, 44. , n. 220-223; Maritain 1983, Cap. IV; Rigobello 1987; Jolivet 1976, p. 620 y ss.; Gevaert 1993, cap. 9; Seifert 2004, pp. 157-182. En las siguientes líneas modificamos varios de estos argumentos libremente para sostener nuestra propia postura.

- (1) En cualquier experiencia consciente del yo encontramos un *urphenomenon*, un fenómeno originario que exige una *reductio in proprium genus* para ser interpretado correctamente: el yo posee una fuente de unidad que porta una naturaleza que no puede ser explicada por la simple materia. En efecto: el yo es un sujeto único y persistente que se encuentra presente en unidad durante toda experiencia simultánea de sentir, pensar, escoger, etc. Para poder pensar es preciso que el yo posea una razón de persistencia metaempírica continua que le permita trascender los múltiples cambios de la corporeidad y los diversos estados mentales que va experimentando. Esta *razón de persistencia* que acompaña la condición corpórea del yo no tiene porque dejar de ser al momento en que el cuerpo se descompone. Si el factor de unidad del yo dejara de ser, sería por la inexistencia de una razón de persistencia metaempírica en unidad indivisible que nunca habría mostrado efectos o manifestaciones de sí misma. Dado que sí existen manifestaciones metaempíricas y de unidad indivisible en los fenómenos mentales propios del yo, *la fuente del yo-que-soy, no puede morir.*
- (2) El yo es un sujeto consciente que es verdaderamente *uno* debido a que es absolutamente indivisible de manera real o matemática. La divisibilidad o descomposición del cuerpo no implican, por ende, la desaparición total del yo. Esto exhibe que existe una dimensión del yo que por no poseer partes extensas posee un importante grado de *simplicidad* que *no tiene razón para dejar de ser*, al morir el cuerpo.
- (3) El yo posee un grado de individualidad incomparable. Si bien toda sustancia individual es única e irrepetible, el yo además es *insustituible*.¹⁹ Esto no puede ser explicado por el cerebro, por el genoma, por la información epigenética o por alguna otra estructura corpórea ya que todas ellas son en estricto sentido duplicables. No hay motivo alguno para pensar en la imposibilidad de la duplicación exacta de las estructuras corpóreas del ser humano. Que esto no sea posible tecnológicamente al día de hoy no implica que no sea posible de suyo. El yo, por su parte, es induplicable metafísicamente. Decir yo, es decir unidad irrepetible en grado máximo. *Este tipo de unidad que posee el yo*

¹⁹Cfr. Guerra 2003, Cap. III.

no puede dejar de ser nunca ya que este tipo de unidad no depende de la unidad del cuerpo (de lo menos no se da lo mas), sino viceversa.

- (4) El yo posee capacidad de abstracción, es decir, de desmaterialización de los contenidos inteligibles que incoadadamente se encuentran en la estructura profunda de todo lo real, incluidos, los entes sensibles. La abstracción muestra que el yo es capaz de “recibir” un ente corpóreo, no en su corporeidad, sino de manera intencional. Esto sólo es posible si *el yo además de cuerpo posee una verdadera dimensión incorpórea que por ser tal no puede dejar de ser cuando el cuerpo lo hace.*
- (5) El conocimiento de objetos inmateriales y eternos como el principio de no contradicción o las leyes fundamentales de las matemáticas sólo son posibles si el sujeto que los descubre es también inmaterial y eterno de algún modo. Lo puramente material no puede entrar en contacto con aquello que no lo es. Ya Platón en el *Fedón* dedicó parte de sus reflexiones precisamente a esto. Existe una connaturalidad entre las esencias eternas y la capacidad con las que el yo las descubre. Más aún, la unión cognitiva con la verdad eterna sólo puede ser completada totalmente en una visión perenne. En virtud de la afinidad metafísica que ordena al yo hacia la contemplación irrestricta de la verdad, *el yo encuentra su verdadero hogar sólo siendo inmortal.*
- (6) Agustín afirma algo similar a esto último: todo yo desea ser feliz, de hecho existe felicidad verdadera aunque limitada en esta vida. Pero una persona no es verdaderamente feliz si un día es privada definitivamente de la felicidad de la que goza. Por eso, la vivencia actual de la felicidad —limitada— *exige inmortalidad por parte del sujeto.*²⁰
- (7) La esencia de la libertad como autodeterminación es incompatible con el ser idéntico a, o causalmente dependiente de los procesos cerebrales. Nos referimos aquí a un tipo de causalidad que explicara de manera *necesaria y suficiente* el fenómeno de la libertad. El acto libre implica una autoposición que contradice radicalmente la dependencia causal absoluta de la conciencia respecto de las leyes que regulan el mundo material. Dicho de otro modo: es imposible que un yo que

²⁰San Agustín 2005, *La Trinidad*, XIII, 8, 11.

es libre y domina en libertad a las fuerzas sin vida de la materia, al final de su vida orgánica, quede derrotado por estas mismas fuerzas. Es imposible que un yo libre muera del todo a causa de la destrucción del cuerpo. *La libertad es un auténtico índice de trascendencia meta-corpórea del yo.* Si la libertad del yo queda sometida a la muerte radical no es más que una ilusión trágica o una pasión inútil. Por eso Albert Camus, se pregunta: “¿Qué libertad puede existir en sentido pleno sin seguridad de eternidad?”.²¹

- (8) La inmortalidad es una exigencia de la vida moral del yo. La conciencia impone respeto absoluto de los valores morales y nos permite descubrir que no nos debe ser indiferente actuar bien o actuar mal. De ello se deriva que el yo en cuanto ser moral es necesariamente inmortal. *Si el yo terminara con la muerte del cuerpo-que-soy, sería indiferente hacer el bien o el mal.* El bien y el mal serían moralmente equivalentes, lo cual es contrario a su esencia y a la experiencia que proveen cuando la conciencia se abre a su realidad. Un autor tan poco sospechoso de conservadurismo como Max Horkheimer parece acercarse a esta postura cuando afirma su esperanza de que “la injusticia que atraviesa este mundo no sea lo último, que no tenga la última palabra” o cuando líneas más abajo reconoce que es posible el “anhelo de que el verdugo no triunfe sobre la víctima inocente”.²²
- (9) En el libro X de la *República*, Platón nos enseña que cada cosa es destruida ordinariamente por el mal que le es más hostil. Un mal que no es el más hostil daña pero no destruye. El mayor mal para el yo no es morir sino el mal-moral. Ahora bien, ¿el mal moral cuando reside en el yo lo aniquila ontológicamente? La respuesta es no. La experiencia del mal moral en nuestra conciencia atestigua guicientre otras cosas— que el yo sigue ahí. La vida de Sócrates y su particular final argumentan con gran fuerza por qué todo esto es verdad. Dado que el mal-moral existe en el yo pero no disuelve al yo en la nada, significa que el ser del yo aunque posee su mayor mal en el mal-moral éste no lo vence, no lo extingue debido a que en el yo existe algo de eterno

²¹Camus 2001, p. 76.

²²Horkheimer 2000, p. 169.

que no puede dejar de ser, ni siquiera, a causa del mayor de los males. Luego, *existe verdaderamente una dimensión del yo, aquella que es responsable de la vida moral, que no se extingue tras la muerte del cuerpo.*²³

- (10) Kierkegaard, en la *Enfermedad mortal* nos dice algo similar: Sócrates demostró la inmortalidad del alma por el hecho de que la enfermedad del alma, el pecado, no la destruye de un modo análogo a como la enfermedad del cuerpo consume al cuerpo. La desesperación, por su parte, nos permite descubrir lo mismo: ella no puede devorar al yo. De hecho, el tormento propio de la desesperación consiste precisamente en esto. *Si no hubiese nada en el yo de eterno, de indestructible y persistente, no habría motivo alguno para desesperar.*²⁴
- (11) Gabriel Marcel desarrolla un argumento que está endudado con Platón, con Agustín y con Kierkegaard. El amor es afirmar el bien que requiere el otro para ser feliz. Así mismo, el amor desea la unión. La *intentio unionis* es una dimensión constitutiva del amor. La unión sólo puede ser satisfecha en la vida en comunión. Esta comunión de personas unidas en el amor es fuente de felicidad y demanda necesariamente identificarse con una *communio* sin fin. Así es como Marcel llega a afirmar la supervivencia supratemporal del ser amado. El amor quiere siempre la eternidad de su objeto; y una de las ideas más repetidas por Marcel a lo largo de sus escritos es la frase de Antonio en la obra teatral *La mort de Derain*: “*Aimer un être, c’est lui dire: Toi, tu ne mourras pas*”, “*Amar un ser es decirle: Tú no morirás jamás*”. Esto significa que “hay en ti, puesto que te amo, algo que me permite franquear el abismo de eso que llamo indistintamente la muerte”.²⁵ Puesto que te amo, te afirmo como persona, y la persona posee una dimensión supratemporal. El “tú no morirás” no es el simple deseo de eternizar el instante sino una seguridad profética. La seguridad profética se puede expresar así:

Cualesquiera sean los cambios que sobrevengan a lo que tengo ante mis ojos, tú y yo permaneceremos juntos, habiendo sobrevenido ese acontecimiento, que

²³ Cfr. Platón, *La República*, X, 608c y ss.

²⁴ Cfr. Kierkegaard 2008.

²⁵ Marcel 1951, p. 226.

pertenece al orden del accidente, no puede tornar caduca la promesa de eternidad incluida en nuestro amor.²⁶

Me parece que no hay amor humano digno de tal nombre que no constituya a los ojos de quien lo piensa un compromiso y, a la vez, una semilla de inmortalidad; y, de otra parte, no es posible pensar este amor sin descubrir que se supera y trasciende en todos los sentidos; que exige en el fondo, para ser plenamente él mismo, una comunión universal. Por nuestra comunión espero en la indestructibilidad, y la esperanza resiste aquí todo desaliento, con la convicción de que si se admitiera como posible esta destrucción, traicionaría la fidelidad esencial que sirve de lazo a la comunidad.²⁷

Como se puede apreciar, este argumento parcialmente está construido sobre la idea de que *un deseo auténticamente natural, es decir, que exista como tensión constitutiva de la propia condición humana, no puede ser vano.*²⁸ Así mismo, en las palabras de Marcel se advierte que es la propia esencia del amor la que demanda eternidad. *Un valor como el amor no puede concebirse como realidad más que cuando se refiere a la conciencia de un destino inmortal.*

8. Un último argumento: la “reditio completa” y la condición personal

Hemos querido dejar un argumento al final de nuestra exposición. Este argumento en mi opinión es particularmente concluyente aún cuando reviste de cierta complejidad. Antes de entrar en él, vale la pena señalar que si no hemos utilizado con frecuencia la palabra “alma” o “espíritu”, ha sido simplemente para evitar que la imaginación o las ideas preconcebidas sobre esta realidad puedan interferir en la apreciación de lo que estamos descubriendo. El alma no es una suerte de fantasma que habita en nuestro cuerpo. Tampoco es una realidad sobrenatural que sólo a la luz de la Revelación pueda esclarecerse. Mucho menos las “almas” son ectoplasmas que flotan en la oscuridad o que perturban al ser humano durante su sueño. Las almas no pueden ser fotografiadas, filmadas o contactadas a través de ciertas palabras mágicas o por medio de una tabla con letras. Si en la noche vemos algo extraño, con cierta luminosidad y movimiento, podemos estar seguros de que vemos en efecto algo. Pero

²⁶ *Ibidem*, p. 294.

²⁷ Marcel 1944, p. 200.

²⁸ Cosa sostenida particularmente por Tomás de Aquino: “*Omne habens intellectum naturaliter desiderat esse semper. Naturale autem desiderium non potest esse inane. Omnis igitur intellectualis substantia es incorruptibilis*”; “Todo lo que posee inteligencia por naturaleza desea existir siempre. Un deseo natural no puede ser vano. Así, toda sustancia intelectual es incorruptible” (*Sum. Theol*, I, q. 75, a. 6).

también podemos estar seguros de que no es un alma-humana vagando ya que su naturaleza precisamente exige el no tener superficies reflejantes.

El alma humana por su dimensión estructurante es *forma sustancial del cuerpo organizado*. Esta forma hace no sólo que el cuerpo mantenga una determinada estructura sino que realmente opere como *un todo real* con partes sinérgicas. Esta operación permite auto-organización, metabolismo, desarrollo y otras propiedades que manifiestan vida. Por ello, el alma humana también puede ser señalada como verdadero *principio vital*, es decir, principio de una *praxis u operación inmanente* que brota de un tipo de *ser*, de *esse*, que participa una perfección óptica al todo humano que lo hace capaz de existir, de vivir y de pensar. Precisamente por pensar, por ser libre, es decir, por su dimensión trascendente del cuerpo, el alma humana es verdaderamente inmaterial, y por lo tanto no está llamada a desaparecer tal y como Tomás de Aquino explica en varias de sus obras. El alma humana no es un alma-separada ajena al cuerpo y que en un cierto momento lo invade. No es sustancia separada pura, aunque sea subsistente por sus capacidades mentales. El mismo ser del alma es también ser del cuerpo. Sólo así puede explicarse que el mismo yo que posee latidos del corazón, digestión, desarrollo orgánico, sea el mismo yo que razona, que decide y que eventualmente reflexiona sobre su propia condición humana.

Ahora bien, el alma humana al realizar actividades mentales no usa del cuerpo como un instrumento sino que se relaciona con el cuerpo como su referente u objeto propio. La diferencia de operaciones mentales de base neurofisiológica —como las sensaciones— y las operaciones mentales de tipo metaempírico consisten en que las primeras tienen en determinadas partes del cerebro y del sistema nervioso central su instrumento y su referente, y utilizan las mencionadas partes como órganos. Las segundas, por su lado, poseen en determinadas partes del cerebro y del sistema nervioso central sólo su referente, su objeto, pero por definición no pueden tener en esas partes a su órgano. Cuando nos percatamos de la estrechísima dependencia de las actividades mentales superiores respecto del cerebro, es preciso que miremos que esta dependencia, entonces, es *funcional*. Para acoger el objeto de la inteligencia necesitamos vehicular sus contenidos desde la capacidad cognitiva que poseen los sentidos. Esta vehiculación está asociada a importantes procesos neurofisiológicos y a órganos concretos que colaboran de manera muy espe-

cial. Sin embargo, cuando miramos la naturaleza *en sí misma considerada* de los contenidos mentales superiores y de las operaciones por las que estos se obtienen podemos apreciar que gozan de verdadera independencia ontológica. ¡No para funcionar, sino para ser lo que son (por ejemplo, representaciones mentales universales)!

Cuando el Aquinate enfrenta este tipo de asuntos en sus diversas obras privilegia lo que podríamos llamar la *vía aristotélica* que va desde el objeto, al acto, a la facultad y al sujeto. Así, por ejemplo, en el *De Veritate*, el objeto del conocimiento es la esencia universal de las cosas, ésta se aprehende por medio de la especie inmaterial (si fuera material sería individual), por tanto el intelecto es independiente de la materia.²⁹ En la *Suma de Teología*, utiliza también otro argumento de corte aristotélico: en cuanto por el intelecto el alma humana recibe las formas de todos los cuerpos, no puede tener la forma de un cuerpo, por tanto es incorpórea.³⁰

En cambio el *In librum de Causis Expositio* la vía elegida es interior.³¹ Tomás de Aquino parte del acto de la autoconciencia, es decir, la conversión gnosológica sobre sí mismo, y desde ahí, por dos razonamientos —la conversión natural a su principio y la dependencia del obrar al ser— concluye la *conversio entitativa* como estructura metafísica intrínseca del alma. Esto quiere decir que el alma humana realiza una completa conversión sobre sí misma —una *reditio completa*— en el orden operativo. De suyo esto ya manifiesta inmaterialidad. Sin embargo, debido a la dependencia entitativa del obrar respecto del ser, esta *reditio* permite descubrir que el ser que soy se encuentra como replegado sustancialmente sobre sí mismo de una manera *sui generis*, irreductible al ser-en-sí de cualquier otra sustancia. Inspirándonos en *In librum De Causis Expositio* y sin pretender hacer un análisis exegético del texto, por nuestra cuenta exponemos lo siguiente:

La reflexión como modo de conocer el propio yo es un retorno sobre mí mismo. No es el regreso de una parte sobre otra sino el retorno del yo que soy sobre lo que soy. Si el yo se agotara en la materia este regreso asumiría las ca-

²⁹ Tomás de Aquino, *De Veritate*, q. 10, a. 8.

³⁰ Tomás de Aquino, *Sum. Theol.*, I, q. 75, a. 2.

³¹ Tomás de Aquino, *In librum De Causis Expositio*, XV, n. 301 y ss. Véase, la introducción de Juan Cruz Cruz a esta obra de Tomás de Aquino. Así mismo, son útiles los comentarios de Cristina D'Ancona Costa en la edición italiana. Finalmente, el estudio con el que más deuda tenemos y cuyo contenido no tiene desperdicio es Méndez 1987, pp. 95-113.

racterísticas de un regreso entre partes materiales, es decir, sería el regreso de una parte que toca a otra parte pero que *no se toca a sí misma*. Esto no es lo que sucede en la reflexión. La reflexión es posible gracias a la existencia de una dimensión del yo capaz de volver auténticamente sobre sí y que manifiesta que su naturaleza es capaz realmente de *trascender* (sin negar) los condicionamientos del cuerpo. Este tipo de reflexión se da acompañada de un saber sobre mí de tipo no reflexivo sino habitual. La certeza cognitiva indubitable sobre mi propia existencia es imposible si el yo se agota en la materia. Esta única aut-presencia del yo, este *nosse se*, como diría Agustín de Hipona, no puede ser reducible a un fenómeno material. La indubitabilidad del yo revela también que el yo posee una dimensión trascendente al cuerpo.

Ahora bien, la *reditio* que la autoconciencia significa como un operativo volverse a sí mismo, indica en el interior del yo una dirección hacia sí en cuanto posee y se proporciona a sí mismo una sólida radicación en el *esse*, en el ser. Así, la *reditio* se hace a aquello que sirve de su fundamento; no se sigue un proceso al infinito sino que termina en aquel principio entitativo más allá del cual no es posible avanzar.

Esquemáticamente podríamos decir:

- Por el autoconocimiento la sustancia vuelve operativamente sobre sí misma;
- La operación no puede ser más perfecta que la sustancia y el volver sobre sí es una perfección;
- Por ello, el yo-que-soy, es una sustancia entitativamente *conversiva* sobre sí misma.

Proclo había dicho algo similar: por la conversión entitativa no sólo el yo tiene una actividad dirigida hacia sí mismo sino que entitativamente se pertenece y se otorga su propia cohesión y perfección.³² ¿Qué significa, entonces, la mencionada *conversión entitativa*?

El autor [del *De Causis*] expone, como consecuencia qué es volver a su esencia según la sustancia: en efecto, se dice que se vuelven sobre sí mismas según la sustancia aquellas realidades que subsisten por sí mismas y que poseen una estabilidad tal que no tienen necesidad de volver a alguna otra realidad que las sustente, como

³²Tomás de Aquino, *In librum De Causis Expositio*, XV, 311.

es la vuelta de los accidentes a la sustancia. Esta característica conviene al alma y a cualquier realidad que se conozca a sí misma, porque toda realidad de esta clase es una sustancia simple que es suficiente por sí misma, no necesitando de sostén material. [...] el alma es separable del cuerpo, como se propone en la proposición de Proclo (XVI; 303).³³

La expresión “conversión entitativa” entonces se refiere a la peculiar sustancialidad de una forma que si bien está ordenada a organizar un determinado cuerpo, es-en-sí y su inseidad la hace persistente, perdurable, inmortal. Tomás de Aquino, en estos difíciles textos, utiliza una frase completa de Proclo que posee una palabra que puede resultar extraña dentro del léxico tomista pero que parece subrayar esto que decimos. Tomás de Aquino dice:

Tomemos la proposición tercera, la XLIII del libro de Proclo, que dice: “Todo lo que es capaz de tornar sobre sí mismo es *authypostaton*, esto es, subsistente por sí. Y esto se prueba porque cada realidad se vuelve a los que está sustanciada. Por lo tanto, si algo se vuelve sobre sí mismo, debe subsistir en sí mismo”.³⁴

De este modo, la dimensión del yo que es trascendente al cuerpo, que puede realizar una *reditio* operativa completa, depende de una estructura óptica subsistente por sí (*authypostaton*) que aferra el *esse*, el ser participado de tal manera, que una vez participado, no puede dejar de ser, es decir, se torna *necesario* y *ab-soluto por participación*. El *ser* es participado a la forma de un modo *ab-soluto*, es decir, *des-ligado*, *in-dependiente*, con una cierta autarquía óptica que hace que esta dimensión trascendente del yo pueda afirmarse no como un coprincipio más, sino que su ser sustancial sea reconocido como verdadera subsistencia racional inderogable.

Así las cosas, el alma humana al ser *authypostaton* puede ser reconocida como persona, como “*hypostasis proprietate distincta ad dignitatem pertinente*”,³⁵ como hipóstasis que se distingue por una propiedad perteneciente a la dignidad. ¿A qué propiedad se puede referir Tomás de Aquino? “*Dignitas est de absolute dictis*”,³⁶ a la dignidad que se predica de lo *ab-soluto*. Esta absolutez y simplicidad no significa *a-seidad*. El alma humana está compuesta de esencia y *esse*. Es un

³³ Tomás de Aquino, *In librum De Causis Expositio*, XV, 311.

³⁴ *Ibíd.*, XV, 304.

³⁵ Esta es la definición de “persona” que Tomás de Aquino recoge de Alano de Lila o de Alano de Insulis, tal y como hemos explicado ya en alguna otra ocasión: Guerra 2003, Cap. IV.

³⁶ Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, en *Scriptum super Libros Sententiarum Magistri Petri Lombarda episcopi parisienses*, d. 7, q. 2, ad 4.

ente por participación. Su quiddidad no es su *esse*, sino que es “*subsistens in esse participato*”.³⁷

Repitamos una vez más: la *reditio* operativa nos pone frente a un acto que prescinde de la materia, pues un cuerpo no puede volverse sobre sí. Ahora bien, si es separable del cuerpo según la operación, lo ha de ser también según la sustancia, por aquello que el acto no puede ser superior o más perfecto que la sustancia. Así, el principio entitativo y configurante del cuerpo-que-soy y que rebasa a la materia sin negarla, tiene la simplicidad en grado de *espiritualidad*. En un compuesto, una parte se funda en la otra, en cambio en el alma humana, ella es *in-se-stans*.³⁸ El alma humana, entonces, por ser verdadero factor de configuración del cuerpo *es forma sustancial* y por ser ente *in-se-stans* es *subsistente*. El alma humana no puede corromperse *per se* puesto que no tiene *partes extra partes*, puesto que goza de alto grado de simplicidad. Tampoco puede corromperse *per accidens* puesto que su *esse* no depende del cuerpo aunque una parte importante de sus operaciones tengan dependencia funcional con él.

Podríamos decir entonces que la *persistencia* del yo a través del tiempo se basa en la *in-sistencia* del ser en el alma humana.³⁹ *In-sistir es el modo como la identidad diacrónica o transtemporal del yo se mantiene en el tiempo y fuera de él. In-sistir es una manera de decir que el esse, el ser, se ha participado no por un fin allende al propio ente constituido sino propter seipsam, por él mismo.*

En otras palabras, el alma humana al ser *authypostatón* manifiesta que el ser en la persona humana se ha donado a través de un acto de amor benevolente. El *esse* participado como amor benevolente constituye al yo humano como auténtico fin en sí mismo, es decir, como sujeto no-instrumentalizable, que sólo puede realizarse en el amor a los demás.⁴⁰

Así, finalmente, podemos llegar a la conclusión de este recorrido diciendo:

³⁷ Tomás de Aquino, *In librum De Causis Expositio*, IX, 230.

³⁸ *Cfr.* Ibídem, XXV, 404.

³⁹ Ismael Quiles S.J. habló en su momento de una filosofía *insistencial*. El decía que “el in-sistencialismo es una filosofía que pone en el centro del *ser* y *obrar* del hombre la vida *interior*” (Quiles 1983, p. XII). No sabemos si este autor estudio el comentario de Tomás de Aquino al *De Causis*. Al parecer su enfoque es más bien un neoagustinismo que pretende corregir los excesos de algunas filosofías *ex-sistenciales*. No estamos seguros si la coincidencia en el uso del término por parte nuestra pueda tener realmente un paralelismo con el pensamiento de Quiles.

⁴⁰ *Cfr.* Wojtyła 2008. *Cfr.* Guerra 2002.

Omne authypostaton exemptum est ab his quae tempore mesurantur secundum suam substantiam.

Todo *authypostaton* [todo ser participado en la forma subsistente por sí que constituye al yo como ente personal] está exento de todo lo que se mide en el tiempo según su propia substancia.⁴¹

Por lo tanto, *el alma humana, origen del yo, no puede morir; es inmortal.*

Conclusión

El yo cuando no posee su cuerpo es una *persona* con naturaleza incompleta. El alma humana demandará por siempre unión a su cuerpo. No detallamos más este asunto que de momento nos excede. Sin embargo, sí deseamos indicar que es un grave error afirmar que “no parece natural que el hombre muera, puesto que en él hay algo que no puede morir: la muerte acaba con la persona, pero no con el espíritu”.⁴² Esta afirmación pierde gravemente el carácter personalista de la participación del ser en el yo humano. Entre ser-alguien y ser-algo no existen términos medios. El alma humana separada del cuerpo sigue siendo un “alguien” preciso. El perder el cuerpo no significa perder la condición personal debido a que el ser-personal no proviene del cuerpo sino del *esse* participado a través del alma. Más aún, la persistencia de la condición personal se identifica con la persistencia del yo y se asegura por la instalación continua del ser que me constituye como un sujeto con nombre propio desde el principio y para siempre.

El haber hecho este recorrido nos permite obtener también una conclusión no prevista pero importante: el problema de la inmortalidad del alma humana no es principalmente una cuestión de continuidad temporal sino el problema de la dimensión absoluta y metahistórica que el yo en el presente vive a cada instante. Joseph Gevaert dice agudamente a este respecto: “En vez del *más allá* y del *después* de la muerte, es preciso hablar de vida personal eterna, esto es, de la posibilidad de realizarse la persona en la comunión, en la verdad, en la libertad y en el amor”.⁴³

⁴¹ Tomás de Aquino, *In librum De Causis Expositio*, XXIX, 435.

⁴² Yepes y Aranguren 1998, p. 349. En el fondo, los autores se suman acríticamente a Tomás de Aquino en *De Pot.*, q. 9, a. 2 *ad* 2; y *Sum. Theol.*, I, q. 29, a. 1, *ad* 5.

⁴³ Gevaert 1993 p. 346.

En efecto, la inmortalidad del alma no es un tema referente al estado del yo luego de la descomposición del cuerpo sino del estado del yo en el instante presente. Si esto es así, la muerte es un momento crucial de la persona, pero es sólo un momento. Realmente la persistencia del yo tras la muerte se comienza aquí, dentro del tiempo, ya que tanto en nuestra condición actual como en la futura el alma humana posee una naturaleza precisa y un referente individual concreto que anhelan eternidad y de algún modo ya viven en ella.

Por esto, cada acción que realiza la persona no agota su significado en el momento puntual en el que esta sucede sino que adquiere una dimensión eterna en el Ser del que pendemos y al que desde el comienzo regresamos.

Referencias

- San Agustín, 2005, *Las Confesiones*, BAC, Madrid.
- Aristóteles, *De anima*.
- Camus, A., 2001, *El mito de Sísifo*, Alianza Editorial, Madrid.
- Crick, F., 2000, *La búsqueda científica del alma*, Debate, Barcelona.
- Cruz, J., 2000, "Introducción" a Tomás de Aquino, *In librum De Causis Expositio*, Eunsa, Pamplona.
- Damasio, A., 2003, *El error de Descartes*, Crítica, Barcelona.
- D'Ancona, C.C., 1986, "Introduzione" a Tomás de Aquino, *In librum De Causis Expositio*, Rusconi, Milano.
- Duns Scoto, *Opus Oxoniense*.
- Immanuel Kant, *Crítica de la razón práctica*.
- Kierkegaard, S., 2008, *La enfermedad mortal*, Trotta, Madrid.
- Fabro, C., 1978, *Percepción y pensamiento*, EUNSA, Pamplona.
- Gevaert, J., 1993, *El problema del hombre*, Sígueme, Salamanca.
- Guerra, R., 2003, *Afirmar a la persona por sí misma*, CNDH, México.
- , 2002, *Volver a la persona por sí misma*, Caparrós, Madrid.
- Horkheimer, M., 2000, *Anhelos de justicia*, Trotta, Madrid.
- Macmillan, M., 2000, "Restoring Phineas Gage: A 150th Retrospective" en *Journal of the History of the Neurosciences*, no. 9, pp. 42-62.
- Marcel, G., 1951, *Le Mystère de l'être*, Aubier-Montaigne, Paris.
- , 1944, *Homo viator*, Aubier-Montaigne, Paris.
- Méndez, J., 1987, "El aporte del Liber de Causis en la noción tomista de alma", en A.A. V.V. *L'Anima nell'Antropologia di S. Tommaso D' Aquino*, Massimo, Milano, pp. 95-113.
- Millán-Puelles, A., 1967, *La estructura de la subjetividad*, Rialp, Madrid.
- Paz, O., 1998, "Hermandad", en *Árbol adentro*, Seix Barral, México.
- Quiles, I., 1983, *Antropología filosófica in-sistencial*, Editorial Depalma, Buenos Aires.

- Quine, W. V. O., 1968, *Palabra y objeto*, Labor, Barcelona.
- Rubia, F. 2004, “La corteza prefrontal, órgano de la civilización”, en *Revista de Occidente*, no. 272, pp. 88-97.
- Searles, H., 1994, *Escritos sobre esquizofrenia*, Gedisa, Barcelona.
- Seifert, J., 2004, “Anima, morte e immortalità”, en A.A. V.V., *L'anima*, Mondadori, Milano, pp. 157-182.
- Sicilia, J., 1996, “Resurrección”, en *La presencia desierta*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México.
- Solms, M., 2005, *El cerebro y el mundo interior. Una introducción a la neurociencia de la experiencia subjetiva*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Tomás de Aquino, *De Anima*.
- Wojtyła, K., 2008, *Amor y responsabilidad*, Palabra, Madrid.
- Yepes, R. y Aranguren, J., 1998, *Fundamentos de antropología. Un ideal de la excelencia humana*, Eunsa, Pamplona.

Recibido el 1 de marzo 2010

Aceptado el 1 de abril 2010

Stoa
Vol. 1, No. 2, 2010, pp. 53–60.
ISSN en trámite.

RÉPLICA A “LA PERSISTENCIA DEL YO” DE RODRIGO GUERRA

ADOLFO GARCÍA DE LA SIENRA
Instituto de Filosofía
Universidad Veracruzana
asienrag@gmail.com

RESUMEN: En su artículo “La persistencia del yo: ensayos sobre la inmortalidad del alma” (en este volumen) Rodrigo Guerra presenta una serie de argumentos en favor de la inmortalidad del alma. Esta réplica asevera que dichos argumentos son convincentes sólo para aquellos para quienes las premisas son admisibles. Como la admisibilidad de las premisas depende del motivo religioso que anima al escucha, se concluye que los argumentos carecen de efectividad apologética.

PALABRAS CLAVE: inmortalidad del alma, apologética, filosofía de la mente.

SUMMARY: In his article “La persistencia del yo: ensayos sobre la inmortalidad del alma” (this volumen) Rodrigo Guerra offers a series of arguments in favor of the immortality of the soul. This reply claims that such arguments are convincing only to those for whom the premises are admissible. Since the admissibility of the premises depends upon the religious motive that impels the audience, the conclusion is that the arguments lack apologetic effectivity.

KEY WORDS: immortality of the soul, apologetics, philosophy of mind.

Introducción

Es desde luego una enseñanza de la religión cristiana que el alma, espíritu o ego del hombre es inmortal. La Escritura enseña esto en muchos pasajes y el mismo ministerio de Jesucristo carecería de sentido si no lo fuera. Aquellos que admiten la Escritura como verdadera, como palabra revelada por Dios, no tienen ningún problema para admitir dicha enseñanza, por lo que cabría preguntarse qué objeto tiene proveer argumentos filosóficos en su favor “al margen de una fe religiosa”, por lo cual entiendo al margen de cualquier motivo

religioso.¹ Pero la pregunta no es principalmente si ello es útil o necesario; la pregunta es, sobre todo, si es ello posible. Afirmar su posibilidad implica sostener que es posible encontrar un cuerpo de evidencia admisible bajo cualquier cosmovisión. ¿Es ello posible?

1. Pablo en Atenas

El libro de los Hechos (17:16–34) narra la recepción que tuvo el mensaje del Evangelio entre los filósofos epicúreos y estoicos, quienes invitaron al apóstol Pablo a que explicara en el Areópago la “nueva enseñanza” de que hablaba. Los presentes escucharon con atención el discurso (22–31) hasta que Pablo hizo mención de la resurrección de los muertos. Relata la Escritura que en ese momento, cuando oyeron lo de la resurrección de los muertos, “unos se burlaban y otros decían: Ya te oiremos acerca de esto otra vez. Y así Pablo salió de enmedio de ellos” (32–33).

La razón por la que el mensaje de la resurrección resultó completamente inaceptable a muchos de los presentes en el Areópago fue que estaban dominados por un motivo religioso que impide siquiera vislumbrar el concepto escritural de alma. En efecto, el hombre no puede ver de sí mismo más allá de lo que puede ver en su ídolo; un motivo religioso básico apóstata fuerza al hombre a verse en la imagen de su ídolo.

Por esta razón, la “sicología” griega nunca concibió la unidad religiosa radical del hombre y nunca penetró en lo que es verdaderamente llamado el “alma”, el centro religioso de la existencia humana. Cuando el motivo materia dominó el pensamiento griego, el alma fue vista meramente como un principio vital informe e impersonal, atrapado en el flujo de la vida. El motivo materia no reconoció la “inmortalidad individual”. La muerte era el fin del hombre como un ser individual. Su fuerza vital era destruida, de tal modo que el ciclo de la vida pudiera continuar. (Dooyeweerd 1998, p. 34)

Desde luego la religión griega de la materia siempre afirmó que la justicia, la *diké* consistía en la desaparición de toda forma individual, para que se afirmase como únicamente divino el interminable flujo de la vida: el ciego destino, la *anangké*, condenaba ineluctablemente a toda forma individual a dejar de

¹ Para una caracterización precisa del concepto de motivo religioso, véase Dooyeweerd 1998, capítulo 1.

ser para siempre, así como las olas del mar, que pasan y nunca regresan las mismas.

2. La clausura de la fe

Decimos que la función religiosa de la fe dentro del marco de una cosmovisión está *más cerrada* entre más abajo en la cadena de modalidades de la realidad se encuentre la cualidad más alta del ídolo que gobierna la cosmovisión; es decir, en modalidades como la aritmética, la geométrica, la física o la biótica.² Si la cualidad definitoria del ídolo es de carácter físico, por ejemplo, el hombre no puede imaginarse a sí mismo como teniendo una cualidad mayor que la física.

Desde luego, la estructura misma de la realidad introduce tensiones en los motivos religiosos. Es una ley general que la divinización de un aspecto de la realidad genera un motivo religioso dialéctico bipolar. En el caso particular de la conciencia griega antigua, la divinización de la materia condujo a la divinización de su “antítesis”, la forma. Esto significó la apertura de la fe hacia modalidades más elevadas en la cadena: modalidades culturales como la lógica o la jurídica, conduciendo a la idea de que la finalidad más alta del hombre era la de ser un ciudadano libre de la *polis*. Al divinizar el pensamiento lógico, la ideas, Platón introdujo la concepción de un *topos ouranos*. Su noción de *episteme* como reminiscencia lo forzó a concebir algo inmortal en el hombre, razón por la cual algunos teólogos cristianos lo han considerado como una especie de precursor de la fe.³ Sin embargo, las premisas de un argumento platónico en pro de la inmortalidad del alma sólo serían aceptables a alguien que estuviera de acuerdo con él en que las ideas son eternas y el conocimiento reminiscencia.

No se puede negar que una fe apóstata de pueblos paganos, que eventualmente se volvieron líderes en la historia del mundo, sufrió un proceso de apertura después de un periodo inicial de una primitiva y difusa “creencia de naturaleza”. Este proceso estuvo directamente relacionado con el hecho de que tales pueblos fueron más allá de sus condiciones culturales más o menos primitivas. Entre los griegos, por ejemplo, observamos una transición clara de las religiones de la naturaleza originales primitivas, que adoraban el flujo impersonal e informe de la vida, a una religión de la cultura, en la que los dioses se convirtieron en potencias culturales idealizadas

² Sobre el concepto de modalidad de la experiencia, véase García de la Sienna 1995.

³ Cfr. Juan Calvino, *Institución de la religión cristiana*, libro I, capítulo XV, §6.

con forma y configuración personal suprahumana. En este proceso de desarrollo y apertura, la religión apóstata trascendió la creencia primitiva en la naturaleza y se orientó a la revelación de Dios en los aspectos normativos de la realidad temporal. Dando forma *cultural* a su fe idólatra, el hombre caído empezó a concebir a sus dioses como configuraciones personales idealizadas. Conducida por este desarrollo de la fe, la norma de diferenciación histórica empezó a operar en el desarrollo cultural griego. Esto estuvo a su vez acompañado por una individualización de la cultura, la cual tuvo lugar en la más abarcante comunidad cultural nacional. (Dooyeweerd, 1998, p. 107)

La tesis escritural que estos ejemplos ilustran es precisamente la de que, debido a la caída, el hombre no puede alcanzar el conocimiento de sí mismo, ya que el autoconocimiento es completamente dependiente del conocimiento de Dios. A lo sumo, una fe apóstata abierta hacia los aspectos normativos de la creación alcanzará cierta noción del alma humana que puede sugerirle que ésta tiene que ser inmortal. El argumento filosófico en ese caso sólo puede tener la misión de mostrar de qué manera la visión del ego permitida por el motivo religioso subyacente es compatible o de alguna manera implica o sugiere la inmortalidad del mismo.

3. El destinatario del argumento de Guerra

Cabe preguntar, pues, ¿a quién va dirigido el argumento de Rodrigo Guerra? Me parece bastante claro que en el Areópago hubiera sido encontrado como muy poco convincente. Creo que los griegos dominados por el motivo de la Madre Tierra, o cierta clase de materialistas actuales (como los postmodernos nietzscheanos, por ejemplo, dominados por el motivo religioso griego bajo una nueva guisa) encontrarán sus premisas como falsas. Consideremos una por una.

1. *El yo es persistente*. Aduce Guerra una razón de persistencia: parece patente que el yo “se encuentra presente en unidad durante toda la experiencia simultánea de sentir, pensar, escoger, etc.”. Parece que hasta un materialista reconocería en su experiencia dicha unidad y permanencia. Sin embargo, lo que diría es que esa permanencia es el resultado de la “injusticia” de esta forma individual (un hombre) que insiste en perseverar en la existencia manteniéndose contra el flujo de la vida. Para el materialista, es este flujo el verdaderamen-

te persistente, y el ciego destino ha condenado ya, ineluctablemente, a dicha forma a perecer.

2. *El yo es absolutamente indivisible de manera real o matemática.* El materialista diría que sí, mientras tiene existencia. No aceptaría que tiene simplicidad.

3. *El yo es insustituible.* El materialista diría que sí, que los yos nuevos que aparecen en la recurrencia del ciclo de la vida son numéricamente distintos de los que ya han perecido; los que han perecido nunca retornarán ya: en eso consiste precisamente la *diké*. De hecho, dirían que cualquier forma individual es metafísicamente induplicable.

4. *El yo posee capacidad de abstracción.* Esto es difícil de negar, sobre todo debido a las capacidades del habla, las cuales serían imposibles sin una cierta capacidad de generalización, de abarcar diversos entes bajo un mismo término o concepto.

5. *El yo descubre lo que es inmaterial y eterno de algún modo.* Aquí Guerra parece estar admitiendo una especie de platonismo, al suponer que las proposiciones de la lógica y las matemáticas son eternas. Desde luego, los materialistas tienen problemas para explicar las verdades de la lógica y las matemáticas, pero no es necesario suponer que sean eternas para admitir su validez universal, ya que son tan eternas como los objetos de que tratan. De hecho, afirmar la eternidad de ideas u objetos matemáticos entra en contradicción con el monoteísmo, el cual afirma que Dios es creador de todas las cosas, visibles e invisibles. Estoy seguro de que Guerra suscribe el monoteísmo. No obstante, algo nos está diciendo acerca de las capacidades del hombre el solo hecho de que pueda descubrir este tipo de verdades e incluso razonar rigurosamente sobre ellas. Presupone una apertura de la función de la fe hacia una modalidad más alta que la psíquica.

6. *La vivencia de la felicidad exige inmortalidad.* Este es un argumento curioso que Kant habría criticado. Una versión caricaturizada sería: tengo hambre, por lo tanto debe haber comida. Sin embargo, la caricatura puede voltearse en favor del argumento. La misma existencia del hambre está apuntando hacia una necesidad real constitutiva del hombre. En efecto, es un hecho que las personas estiman la perspectiva de la propia muerte como una limitación a

la felicidad que pueden estar sintiendo en un momento determinado. Surge la cuestión de por qué, si la muerte es tan natural, habría el alma humana de sentirse infeliz por ella. Nadie se siente desdichado de que el agua sea transparente, pero sí de la muerte propia o de la de los seres queridos. Creo que este es en efecto el argumento más fuerte de los que Guerra aporta en este texto.

7. *La libertad es incompatible con la dependencia respecto de procesos cerebrales.* Aquí Guerra suena muy kantiano, al decirnos que “el acto libre implica autoposición que contradice radicalmente la dependencia causal absoluta de la conciencia respecto de las leyes que regulan el mundo material”. Ésta se antoja como una definición muy absolutista de libertad. El acto libre más bien parece consistir en la capacidad de elegir entre opciones presentes, pero siempre bajo las restricciones que las leyes y normas que rigen la creación imponen. ¿En qué sentido puede ser la conciencia absolutamente independiente de las leyes que rigen el mundo material? Es una petición de principio decir que la conciencia no depende del cerebro para hacer elecciones; más bien parecería lo contrario. Por lo demás, la independencia en el sentido de no tomar en cuenta las leyes y normas para hacer elecciones parece una receta segura para el desastre. El ego tiene que ser conciente de las restricciones que las leyes naturales le imponen a sus decisiones.

Lo que sí es interesante observar es la capacidad del hombre para trascender la inmanencia y mirar hacia la eternidad. Por lo menos las religiones que creen en una divinidad trascendente —el judaísmo, el cristianismo y el islam— tendrían que aceptar que el hombre posee tal capacidad. Pero ello sería difícil de entender si el espíritu del hombre no trascendiese, en algún sentido, la inmanencia, la temporalidad. Esa trascendencia sugiere que el espíritu del hombre no está esencialmente atado a la temporalidad. Pero una fe cerrada, volcada hacia las modalidades inferiores, como es el materialismo, no tendría por qué estar de acuerdo con que el hombre tiene tal capacidad en lo absoluto.

8. *La inmortalidad es una exigencia de la vida moral del yo.* En este argumento resuena nuevamente la ética de Kant, la cual requiere, para armonizar la felicidad con el deber, de la inmortalidad del alma: el deber, en final ajuste de

cuentas, conduce a la felicidad. Si esa felicidad no se encuentra en una vida presente entregada al deber, debe encontrarse en la otra.

9. *El alma no puede ser aniquilada por el mal moral.* Este argumento sería la versión “secularizada” del que sigue.

10. *El alma no puede ser aniquilada por el pecado.* Desde luego, la Escritura sí que habla de la muerte espiritual (Efesios 2:1), pero ese concepto de muerte no significa la inexistencia o inactividad permanente del espíritu, sino más bien su dirección apóstata. Cuando el Señor Jesucristo dice que no temamos a los que matan el cuerpo, mas el alma no pueden matar, sino que temamos más bien a aquel que puede destruir el alma y el cuerpo en el infierno (Mateo 10:28), obviamente no está diciendo que el alma pueda ser aniquilada, sino más bien lo contrario, que será sujeta a sufrimientos que en algún sentido la destruyen. El concepto de pecado es intrínseco a las religiones de origen judaico o tipo bíblico y su uso difícilmente cabe dentro de un argumento que pretenda ser religiosamente neutral.

11. *El amor demanda comunión sin término.* Este punto se conecta con el 6. Desde luego, la experiencia de la muerte de los seres queridos es un trauma que nos planta frente a esta realidad. Se pueden repetir las mismas consideraciones que se hicieron en relación con 6. Este argumento tiene una cierta solidez. Pues, si el hombre está hecho para el amor, particularmente para amar a Dios sobre todas las cosas y disfrutar eternamente de la comunión con Él, hay cierta disonancia en la creencia de que la muerte es la última verdad.

En suma, creo que los argumentos de Guerra sirven para afianzar en el cristiano creencias que brotan naturalmente de la fe que profesa, pero la aceptación de su validez reside en la aceptación de la verdad de las premisas. El problema es que aquellos que profesan una religión cuya divinidad no es trascendente no pueden aceptar las premisas (quizá con excepción de la 6 y la 11). Pero entonces el argumento no puede tener usos apologeticos para aquellos que no estaban ya previamente convencidos de sus conclusiones.

Referencias

Calvino, Juan, 1994, *Institución de la religión cristiana*, Fundación Editorial de Literatura Reformada, Rijkswijk.

Dooyeweerd, H., 1998, *Las raíces de la cultura occidental*, Clie, Barcelona.

García de la Sienna, A., 1995, "El ente y su naturaleza", en *Diánoia 1994*, UNAM/Fondo de Cultura Económica, México, pp. 37-51.

Recibido el 1 de marzo 2010

Aceptado el 1 de abril 2010

Stoa,
Vol. 1, No. 2, 2010, pp. 61-77
ISSN en trámite.

DE LA FILOSOFÍA DE LA TÉCNICA A LA FILOSOFÍA COMO METATÉCNICA

JAIME FISHER
Instituto de Filosofía
Universidad Veracruzana
jaime.fisher@gmail.com

‘[L]a falta de responsabilidad filosófica
de una década puede convertirse en la
tragedia política real de unas décadas
más tarde. Y la deconstrucción sin
reconstrucción es irresponsabilidad.’

Hilary Putnam: *Cómo renovar la filosofía*

RESUMEN: Se intenta transitar desde una reflexión sobre la técnica hacia una concepción de la filosofía misma como *la* técnica que permite evaluar toda acción humana en el mundo, i. e. como metatécnica. A la vez, se intenta sostener que hoy esa metatécnica ha de ser entendida como filosofía política.

PALABRAS CLAVE: técnica, filosofía, política, racionalidad.

SUMMARY: In this paper I try to come from the philosophical reflection on technique to the concept of philosophy as *the* technique that allows us to evaluate every human action, i. e., as meta-technique. At the same time I try to sustain that political philosophy must be seen, precisely as that meta-technique.

KEY WORDS: technique, philosophy, politics, rationality.

0. El objetivo del ensayo es proponer y fundamentar la necesidad práctica de entender a la filosofía como la actividad humana que hoy resulta más importante y urgente ejercitar y mejorar. Pretendo mostrar esto al transitar desde una comprensión filosófica de la técnica, *i. e.*, de la acción humana sistemática intencional, hacia el entendimiento de la filosofía como esa técnica particular que se incluye recursivamente como objeto de su reflexión. Se concluirá que si hubiera una *filosofía primera*, ésta debería hoy enten-

derse como filosofía política y no como *metafísica*, en ninguno de los sentidos que esta multivalente y polisémica palabra suele tener. El apartado 1 intenta precisar el objeto de la filosofía de la técnica. El apartado 2 plantea a la ciencia, la tecnología, la economía, la política y a la filosofía misma como instancias particulares de la técnica. En el apartado 3 argumento cómo la filosofía es una metatécnica y por qué es inaplazable llevarla a cabo hoy *qua* filosofía política.

1. En un sentido amplio la técnica puede considerarse como la manera específicamente humana para meter cierto *orden* en el mundo, ese orden mínimo sin el que toda práctica vital (sistemática e intencional, *i. e.*, técnica) resultaría imposible. De ahí se infiere que tecnicidad y humanidad son coextensivas, es decir, que no exista la técnica sin el hombre ni el hombre sea posible sin la técnica, pues no hay *orden humano* al margen de ésta.¹

La filosofía misma ha considerado esta búsqueda primordial del orden sólo de una manera implícita, y ella misma, como intento técnico de meter orden al mundo de los conceptos, ha enfrentado el tema de la *técnica* a lo largo de la historia con mayor o menor éxito, desarrollando ahí algunas de las acepciones fundamentales del término que, no obstante, parecen por sí mismas insuficientes para precisar filosóficamente la *naturaleza* y el *significado* actual de la técnica. Entre tales acepciones destacarían las siguientes: a) un conocimiento o *saber cómo* (acepción básica compartida en general por los tratadistas), b) una acción intencional que implica un *saber hacer* (Bunge, Durbin, Mitcham, Rapp), c) un *artefacto* o conjunto de artefactos producidos y/o utilizados (Aristóteles, Kapp, Munford), d) un proceso socio-histórico manifiesto en el *progreso* (Bacon, Marx, V. Bush), e) un *sistema complejo* (Bijker, Ropohl, Quintanilla), f) la práctica *distintivamente humana* (Ortega, Gehlen, Cassirer).

Estos usos conceptuales no se excluyen, sino más bien se complementan entre sí. Cada uno de ellos hace referencia a distintos aspectos o dimensiones del mismo asunto y, vinculados, bien pueden ayudar a precisar de qué hablamos cuando hablamos de *técnica*. El inciso (a) revela un saber o *habilidad* particular referida a *cómo* producir —o evitar que se produzcan— ciertos cambios en los estados o en los procesos de la realidad; un conocimiento acerca de cómo alcanzar ciertos objetivos. En esta acepción se manifiesta un primer aspecto epistemológico de la técnica; y dado que tal ‘conocimiento cómo’ una vez puesto en operación implica (b) la *acción intencional*, entonces ese conocimiento será un *saber cómo hacer algo* concreto en el mundo, acepción que destaca su dimensión praxiológica. Ya en su etimología original *techné* refiere a la observancia de ciertas reglas de las que depende la eficacia de la acción. En esas reglas

¹ Por *orden* se entiende aquí ciertas condiciones a partir y a través de las cuales los seres humanos son capaces de dirigir su acción *intencional*. El orden es entonces una cierta disposición de las cosas, realizada intencionalmente sobre algún aspecto del mundo físico o simbólico. El orden intencional es un resultado emergente de una transacción más básica, una de carácter orgánico-ambiental meramente biológica y que, sin embargo, puede ser ya entendida como *conocimiento*.

—proposicionales o no— se manifiesta un *saber cómo hacer ese algo concreto* en que consisten oficios y artes técnicos, es decir, en cómo producir (o evitar que se produzca) un particular estado de cosas, un cierto estado ordenado en al menos algunas de las cosas que constituyen el mobiliario del mundo. Es en y a través de este vínculo praxiológico con la producción (*poiesis*) que la técnica da origen a (c) lo *artificial* y fenoménicamente se plasma en el artefacto material o simbólico, en eso cuya causa eficiente es un *ars*. De aquí que la técnica nos aparezca —parafraseando a Marx— como un inmenso arsenal de artefactos. Esta inmediata dimensión o apariencia fenoménica, supone el aspecto praxiológico que, a su vez, implica la dimensión epistemológica de la técnica. Entonces, así entendida en su nivel más básico y general, la *técnica* es una *acción* o conjunto de acciones intencionales *sistemáticas*, conducidas por cierto conocimiento acerca de la construcción y/o uso de *artefactos* para producir o evitar ciertos cambios en la realidad material o simbólica, es decir, para generar ahí cierto orden. Ahora bien, cuando a ese *saber cómo hacer* —propio de la técnica en sentido general—, se incorpora además un *saber* por qué la acción y el seguimiento de las reglas se asocian regularmente (causalmente) a sus efectos, nos hallamos frente a la tecnología propiamente dicha. La tecnología es pues la instancia de la técnica conducida por el conocimiento científico. En otras palabras, el fundamento y dimensión epistemológica de la tecnología se halla en la ciencia.² Al concepto general de *técnica* suele dársele en su uso cotidiano un significado ligado a éste particular de *tecnología*. Sin embargo, como se infiere de lo anterior, estos términos no son sinónimos: mientras que la *técnica* es un *saber cómo hacer* algo, la *tecnología* es una técnica de base científica, es decir, una técnica en la que *alguien sabe por qué y cómo* ciertos *efectos* son regularmente producidos en la acción considerada. Aunque toda tecnología es una técnica no se cumple la inversa. El término *tecnología* pretende indicar y reflejar un mayor grado de control sobre la acción y sus resultados. Podemos, por tanto, usar adecuadamente el término más extenso de *técnica* para referirnos a la transformación intencional y sistemática de objetos materiales o inmateriales, y a ambas clases de *saber hacer* (saber cómo *hacer* que ocurran ciertas cosas, y saber *por qué* esas cosas ocurren como resultado de la acción). Este concepto amplio de técnica abarca saber cómo *hacer* fuego a partir de dos piedras; saber cómo *producir* los medios materiales y culturales de vida; saber cómo *hacer* que un artefacto descienda sobre la superficie de Titán; saber cómo *hacer* cosas con palabras o símbolos; saber cómo *evitar* que los hombres se maten entre sí; saber cómo *producir* la justicia, y saber cómo llegar a *conocer* (ordenar) determinados aspectos de la realidad física, biológica o cultural.³

² Esto ha conducido equívocamente —a Mario Bunge entre otros—, a identificar la tecnología con la ciencia aplicada. Si bien la tecnología se fundamenta en la ciencia, no se reduce a ésta pues, como se verá, el conjunto de decisiones que se involucra en la tecnología abarca e implica asuntos que van mucho más allá del conocimiento generado por la ciencia.

³ No todo orden conseguido técnicamente resulta praxiológicamente adecuado. Baste recordar al respecto la clasificación de los animales según la enciclopedia china citada por Borges en *El idioma*

Un punto crucial aún no desarrollado en filosofía de la técnica, que hasta el momento ningún autor ha considerado y que yo intento incorporar expresa y cardinalmente en la agenda temática, consiste en que toda aplicación técnica expresa siempre un conjunto de elecciones y decisiones: 1) sobre la *acción* o acciones específicas deliberadas entre todas las que cabe hacer al hombre, 2) sobre los *medios e instrumentos* utilizables, 3) sobre los posibles *objetivos* concretos de la acción (qué cambios producir o evitar en la realidad, es decir, qué tipo de orden generar), 4) sobre los *finés* de la misma, *i. e.*, sobre el *para qué* de la acción y de los cambios que pretende insertar en el mundo, buscando darle entonces a ese mundo un orden determinado en lugar de otro; y finalmente pero nunca al último 5) sobre los *resultados* que efectivamente obtenga y que, entonces, se decida también aceptar o rechazar. Las elecciones 1-5 constituyen ese *sistema decisional* en el que consiste la naturaleza de toda manifestación técnica. Como en todo sistema, la naturaleza y significado de éste son irreducibles a alguna de sus partes, *i. e.*, no pueden ser adecuadamente descritos ni explicados ni comprendidos a partir de la descripción, explicación o comprensión de alguno de sus componentes aislados. De aquí deriva tanto una justificación lógica como, más importantemente, una conveniencia práctica de concebir el estatus ontológico de la técnica como ese *conjunto sistémico* de decisiones, cuya articulación es llevada a cabo por un agente, individual o colectivo, quien, si ha de ser racional, ha de considerar entonces el contexto físico-temporal y simbólico-cultural bajo el que la aplicación tenga lugar. En otras palabras, el carácter holístico o sistémico de la técnica como conjunto decisional implica que cada una de esas elecciones asume *valoraciones* que a su vez, si la técnica ha de ser racional, no podrán ser contradictorias o inconsistentes entre sí para el agente que las conduce, las evalúa y, basándose en ellas, actúa en un contexto espaciotemporal.

Incorporar y considerar esta *ontología* decisional en la reflexión filosófica sobre la técnica es crucial porque permite y conduce a dos cosas filosóficamente importantes y, según creo, de muy promisoría fertilidad. En primer lugar es que sólo viéndola como conjunto de *elecciones y decisiones* —por necesidad valorativas— la técnica muestra de manera plena su dimensión axiológica, faceta que intenta recogerse en (d) el concepto de *progreso técnico* que, en un sentido lógico estricto, sólo puede interpretarse como el hecho de que el *resultado final* de la práctica (el *sistema* total de cambios producidos y ordenados en, por y a través de las decisiones) sea valorado positiva y razonablemente. Y por ello, en segundo lugar en cuanto a su aparición y en primer lugar en cuanto a su importancia, en que esa misma ontología decisional básica permite y conduce a resaltar el papel central de la *razón* en el diseño, aplicación y evaluación de la técnica y,

analítico de John Wilkins. De aquí la necesidad de evaluar el orden producido por la técnica, es decir, la necesidad de tener una metatécnica.

así, a enfocar y precisar la relación entre los conceptos de *racionalidad* y *progreso*.⁴ Entre las cosas que tal ontología permite hacer destaca disolver la falsa dicotomía tecnofilia-tecnofobia, centrando el tema hoy fundamental de la *evaluación* de la técnica⁵ a partir del ejercicio de la razón humana: la técnica no está pre-determinada ni pre-destinada, ni optimista ni pesimistamente al bien ni al mal, pues depende de las elecciones y decisiones que a cada paso sea capaz de tomar –y en su caso corregir–, el ser humano. No está de más señalar al respecto la sugerencia orteguiana en relación al presunto origen etimológico común de *elegir*, *elegancia* e *inteligencia*: se sigue que si la técnica es ontológicamente algo *elegido* en libertad, entonces la *elegancia* y la *inteligencia* de la técnica dependerán del orden y bienestar⁶ que produzcan para los seres humanos que la diseñan, la ejecutan y se exponen a sus resultados. En este sentido la inteligencia coincidiría con la racionalidad⁷, es decir, con cierta *ratio* (sentido de la proporción) entre las diversas elecciones y decisiones constitutivas de cada sistema técnico específico, así como con cierto *orden* entre todos los sistemas técnicos activos en un determinado contexto de operación.

Todas estas dimensiones y aspectos de la *técnica* (epistemológica, praxiológica, fenoménica, ontológica y axiológica) se imbrican en una relación estrecha y cambiante, cuya naturaleza y significado específicos puntuales hay que esclarecer como objetivo central al plantear el tema de su evaluación desde la perspectiva filosófica. Esto es lo que hace de la filosofía de la técnica una (meta) técnica, y, en este caso, esa técnica que tiene por objeto poner de manifiesto la naturaleza y significado de la técnica en general, incluyéndose ella misma en el objeto de estudio.⁸

⁴ Es por esto que en la noción de *progreso* parece centrarse el asunto de la evaluación de la técnica. Tal noción se vincula con la racionalidad como eventual característica en el uso práctico de la razón humana. Hay aquí un concepto filosóficamente discutible de *razón* y de *racionalidad* en el que no puedo detenerme.

⁵ Como más adelante se afirma, la ciencia, la tecnología, la economía, la política y la filosofía misma son las instancias de la técnica con mayor importancia contemporánea.

⁶ El contenido del *bienestar* suele ser muy distinto para diversos individuos, e incluso para un individuo en el mismo o en distintos momentos de su vida. Por *bienestar* entenderé en un sentido amplio a la conjunción de los valores políticos fundamentales de *justicia* en la organización social y *libertad* de sus individuos, es decir, las condiciones mínimas a partir de las que cualquier ciudadano pueda dar un contenido específico a su concepto particular del bien y del bienestar. La tolerancia se implica lógicamente entre los valores políticos.

⁷ Rescher aboga en este mismo sentido al definir la racionalidad como el uso inteligente de la razón.

⁸ Cambios en el conocimiento conducen a cambios en las prácticas, en los artefactos y en los valores disponibles para ser elegidos en una técnica. Los cambios en los *valores* parecen ser los más lentos del proceso y, en particular valores como la *eficiencia instrumental* y la *rentabilidad*, que conducen técnicas

Ahora bien, si el cimiento ontológico de la técnica es, como propongo, ese conjunto de decisiones empíricamente visibles en una práctica, entonces la *filosofía de la técnica* es una filosofía de la acción, y más específicamente una filosofía de la *acción humana sistemática intencional*, misma que se manifiesta necesariamente en un particular artefacto: e) el *sistema técnico*⁹, esa unidad fenoménica básica sobre la que gravita la reflexión y crítica filosófica, en tanto que tal artefacto es considerado f) algo *distintivamente* humano, *i. e.*, algo que permite distinguir al hombre del resto de los seres vivos. Es en ese sistema técnico en donde se manifiesta la técnica como conjunto de elecciones y decisiones deliberadas. Más exactamente desde el punto de vista lógico y más importantemente desde el punto de vista axiológico, en tales elecciones y decisiones distintivamente humanas, es decir, en tal ontología, es donde se establecen aquellas potencialidades que constituyen al hombre, potencialidades que él mismo juzga valiosas en determinado contexto y que, sólo entonces, elige y decide intentar actualizar¹⁰ Conviene pues a la supervivencia y a la bienvivencia —individual y colectiva— revisar críticamente sus condiciones y resultados reales y potenciales, e intentar hacerlo desde la *razón* es lo mejor que cabe hacer. Tal es la tarea de la filosofía de la técnica.

2. Son cuatro los ámbitos civilizatorios de manifestación técnica donde hoy destaca la urgencia de esa reflexión: la *ciencia*, la *tecnología*, la *economía* y la *política*. El hecho que urge por esta deliberación son las condiciones y resultados del desenvolvimiento científico y tecnológico, en un contexto donde la política muestra cada vez menos eficacia para controlarlos y producir el bien común, y donde este bien común es imposible e impensable *sin* el bienestar

como la tecnología y la economía, siguen siendo básicamente los mismos hoy, pero bajo condiciones de desarrollo científico y tecnológico que permitirían hacer cosas razonablemente mejores, es decir, buscar valores que, como la justicia y la libertad, se hallan hoy al alcance de las elecciones humanas racionales.

⁹ Un sistema técnico es trabajo conducido por conocimiento (científico o del sentido común, tácito o proposicional) dirigido a la transformación de objetos o situaciones concretas, materiales o inmateriales, asociado a un resultado convencional y tiempo espacialmente limitado y definido considerado *útil* por el agente, Fisher 2010, pp. 105

¹⁰ Entre las implicaciones lógicas de esto destaca la negación de todo determinismo y la afirmación de la libertad de la voluntad humana (*free will*). Sin embargo, no es este un tema en el que convenga detenerse. Al menos por el momento y en el contexto de este breve ensayo.

económico entendido como ese cierto *orden* que permite el acceso a los bienes indispensables para sobrevivir e intentar bienvivir.¹¹

Existen, por supuesto, relaciones claras entre la ciencia y la tecnología, entre estas dos y la economía, y de las tres con la política, pero cada una de ellas es distinguible por sus objetivos particulares. Podemos comprender la ciencia como una instancia o manifestación técnica cuyo objetivo es meter cierto tipo de orden en el mundo, cambiando ciertas parcelas de éste de desconocidas en *conocidas*, en el sentido de sujetas a explicación o comprensión científica.¹² En esta técnica la dirección del cambio va fundamentalmente del mundo hacia la mente, pues el orden que intenta captar y producir la ciencia es uno que se halla condicionado centralmente por la estructura del mundo, estructura que intenta capturarse bajo la forma de leyes de la naturaleza, así sean estas de carácter estocástico. En la tarea de obtener tal orden la ciencia suele utilizar artefactos tecnológicos, al tiempo que el conocimiento así obtenido suele también incorporarse al diseño y construcción de nuevas aplicaciones tecnológicas. Esto ha dado pie al uso cada vez más extendido del término híbrido *tecnociencia*. Sin embargo, la *tecnología* en sentido estricto tiene por objetivo principal, más bien, la transformación de algún aspecto del mundo físico, biológico o simbólico con base en determinadas ideas o conocimiento científicos, por lo que ahí la dirección del cambio y del orden que se busca introducir corre fundamentalmente de la mente hacia el mundo.

Con *economía* no me refiero aquí a la disciplina de las ciencias sociales (*economics*) del mismo nombre en castellano, sino a la práctica intencional sistemática que tiene por objetivo la organización de la producción, distribución y consumo de los bienes materiales y simbólico-culturales necesarios para la vida humana (*economy*), y cuyos agentes organizadores se hallan motivados centralmente por la *rentabilidad*.¹³ Estas tres instancias de la técnica —en su

¹¹ El concepto de renta básica es útil al respecto. Consistiría en un ingreso suficiente para la sobrevivencia, como un derecho más a los de ciudadanía, y sin importar nada más que esa cualidad de ser ciudadano.

¹² Estoy incorporando por supuesto en la noción de cambio al cambio de la clase llamada *Cambridge change*, un cambio que rebasa por mucho el de la materia o el de los cambios actuales, para incorporar tanto a lo intencional como a lo meramente potencial: un mundo en el que hay conocimiento o intenciones es distinto a un mundo en donde no los hay.

¹³ Este concepto requiere algunas precisiones. Bajo el sistema de libre mercado, la *rentabilidad* es entendida cuantitativamente como una relación entre el volumen de recursos comprometidos técnicamente en la producción y el volumen de recursos obtenidos de su realización o venta. Sin embargo, este con-

búsqueda de *orden*— ocurren en un contexto histórico y cultural con el que interactúan. Sin dejar de considerar campos de importancia civilizatoria como la religión o el arte, parece hoy conveniente focalizar la atención en la *política*. Para decirlo pronto, entenderé por política en un sentido estricto a esa técnica cuyo objetivo es aquel cierto orden social que desde la antigüedad se ha llamado *justicia*. Deben por ello dejarse aquí fuera de las notas distintivas de *política* aquellas acepciones del término que, dada su polisemia en el habla cotidiana en nuestro idioma, resultan particularmente confusas y equívocas. Suele usársele como: a) acción humana gregaria fundamental en busca del bien común (la *praxis* aristotélica), b) como una acción específica de gobierno (la ‘política’ económica), c) como régimen (la ‘política’ mexicana), d) como habilidad para la adquisición y ejercicio de algún tipo de poder (no necesariamente estatal), es decir, como negociación y/o intriga, o lo que en el castellano de México se llama *grilla*; estrechamente vinculado a este uso también suele concebirse una acepción coloquial ‘maquiavélica’, e) como lucha descarnada por el poder; f) como estrategia de empresas o particulares (la ‘política’ de compras); g) como sustantivo (Beatriz Paredes es una ‘política’); h) como comportamiento en ámbitos que pueden ser estrictamente privados (‘corrección política’); i) como rama disciplinar de estudio (la filosofía o la ciencia política); y hasta j) como título de la obra seminal de la filosofía aristotélica: *La Política*. En esta polisemia del término se origina que se le suela usar indistintamente y respecto de prácticas *no* necesariamente estatales (la ‘política’ estudiantil, sindical, académica, o incluso familiar, etc.), *no* necesariamente públicas, *no* necesariamente de interés para un colectivo humano, y *no* necesariamente con el objetivo de la justicia. Esto presenta el primer problema básico bajo la forma de establecer también claramente *de qué hablamos cuando hablamos de política*, asunto que bien merece una breve reflexión.

Si acotamos y restringimos aquí el uso de *política* para la primera acepción listada, misma que se rescata en el término inglés *politics* o *statecraft*, y que en

cepto no es capaz de capturar las externalidades del proceso de producción, distribución y consumo que se generan sobre el medio ambiente físico y, sobre todo, sobre el simbólico-cultural. No se cuenta con un concepto que sí lo haga. La contabilidad del *producto interno bruto ecológico*, por ejemplo, es un intento al respecto, sin embargo, éste considera sólo las externalidades físicas y deja de lado a las simbólico-culturales que suelen ser mucho más importantes. En otro sitio he propuesto el concepto cualitativo de *eficiencia sistémica*, que puede sustituir adecuadamente a éste de la mera rentabilidad cuantitativa.

dicho idioma se distingue de otros como *polity* (organización social no necesariamente política o estatal), *policy* (estrategia o vía de acción a seguir, no necesariamente estatal o colectiva), *political* como adjetivo aplicable tanto al hacer público como al privado, y *politician* (político o política) como sustantivo; entonces esa *política* queda precisada —en su sentido de *técnica*—, como esa praxis que, en esta acepción original, tiene por objetivo la producción de *justicia* o el *bien común* más básico y elemental.

Amerita detenerse brevemente aquí porque la *justicia* es el asunto público nodal del estado o del sistema político qua sistema técnico y, como dice Perelman (1964, p. 15), ‘entre todas las nociones prestigiadas, la *justicia* parece una de las más eminentes y la más irremediamente confusa’. En este mismo tenor Kelsen afirma que

‘[S]obre ninguna otra pregunta han meditado más profundamente los espíritus más ilustres —desde Platón a Kant—. Y sin embargo, ahora como entonces, carece de respuesta. Quizá sea porque es una de esas preguntas para las cuales vale el resignado saber que no se puede encontrar jamás una respuesta definitiva sino tan sólo preguntar mejor’. (Kelsen 1995, 11)

Por supuesto, no se pretende aquí producir un concepto de justicia que resuelva, de una vez por todas y al gusto de todos los filósofos de la política y del derecho, la añeja discusión al respecto, sino sólo y precisamente *preguntar mejor*. Y preguntar mejor hoy parece cruzar por vincular sistémicamente el concepto de justicia, objetivo propio de la política y del sistema político (Estado), con los conceptos de *verdad*, *eficiencia* y *rentabilidad*, valores propios de los sistemas técnicos en la ciencia, la tecnología y la economía, respectivamente; viendo a esas cuatro prácticas y a sus objetivos como las instancias hoy fundamentales de la *técnica*, de esa práctica con la que de hecho el hombre responde a la pregunta acerca de *cómo vivir*.

Puesto que esta pregunta implica ya una respuesta en el sentido de la vida gregaria y cooperativa, podemos entender directa y simplemente por justicia al concepto clásico de *dar a cada quien lo que sea debido*, cosa que implica el no dar a alguien lo que no sea debido, y en este particular sentido, el no producir algún tipo de *violencia* física o simbólica injustificada a través de un medio ambiente irremediamente compartido, en condiciones de recursos escasos, y de intereses, cosmovisiones y creencias individuales distintas y muchas veces contrapuestas entre sí.

Este concepto naturalista de justicia presupone e implica lógicamente cierta noción igualmente naturalista de libertad. Los individuos —en condiciones de justicia o equidad en las relaciones sociales—, serían libres respecto a otros ciudadanos y frente al estado para llevar a cabo aquellas acciones que ellos mismos consideraran valiosas y que no produzcan algún tipo de violencia injustificada, directa o indirecta, sobre otros ciudadanos. La *política* es entonces la técnica que se habría de ocupar de producir tanto la justicia del orden gregario como la libertad de sus individuos, pues si bien la libertad sin la justicia es ciega, la justicia sin la libertad es vacía y carente de sentido. Es en este contexto argumentativo que la filosofía política resulta ser la metatécnica que tiene por objetivo ese particular estado de cosas u orden que consiste en *entender* lo que la política *qua* técnica produce, lo que no produce y lo que evita producir, y así, a establecer conceptualmente los criterios empíricos de la medida en que se acerca o no a los valores centrales de justicia y libertad que idealmente esa técnica *debería* producir, valores políticos que se encuentran en una relación inestable respecto a la persecución de otros valores técnicos, como la verdad científica, la eficiencia tecnológica y la rentabilidad económica.

El asunto básico a que me refiero (la necesidad de la metatécnica¹⁴), y que hace necesario ver a la ciencia, la tecnología, la economía y la política como técnicas, consiste en las condiciones y resultados negativos del desenvolvimiento científico, tecnológico y económico sobre la justicia entre individuos, clases, regiones y naciones, y sobre la libertad de los individuos. El *orden* particular buscado y eventualmente obtenido por cada una de esas instancias técnicas puede resultar ser verdadero o falso, eficiente o ineficiente, rentable o desastroso, justo o injusto, esclarecedor o equívoco. La filosofía, al reflexionar sobre las condiciones y resultados de la técnica, adquiere entonces simultáneamente tanto el carácter de metatécnica como el de filosofía política. Parece este un camino interesante y fértil de cómo *renovar la filosofía*, que es la manera en que

¹⁴Una filosofía primera *no* puede ser entendida hoy en el sentido aristotélico. 'Si no existiese ninguna otra entidad fuera de las físicamente constituidas, la física sería ciencia primera. Si, por el contrario, existiese alguna entidad inmóvil, ésta sería anterior y filosofía primera, y será universal de este modo por ser primera.' (Aristóteles: *Metafísica*, VI, 1; Gredos, Madrid). Es claro que el sentido en que después se llamó a eso *metafísica* es un sentido muy otro al que podemos llamar hoy a la filosofía política una filosofía primera o metatécnica. Este carácter *primero* de la filosofía política no sólo es de carácter práctico sino también lógico. Un argumento amplio al respecto puede encontrarse en Smith 2007.

Putnam pone en 1994 la preocupación de Dewey, en 1920, por la *reconstrucción de la filosofía*.

Recapitulando hasta aquí: la ciencia, la tecnología, la economía, la política y la filosofía misma, serían instancias de la técnica que buscan algún tipo de *orden* en el mundo como condición mínima básica del dar una respuesta a cómo se haya de vivir. Pero, como ya se apuntó, de hecho esas instancias de la técnica —y la técnica en general—, son en sí mismas ya *una* respuesta o, al menos, un *intento* de respuesta a tal pregunta. Desde un punto de vista lógico, plantearse la interrogación acerca de *cómo vivir* implica estar vivo y, por tanto, haberle dado ya alguna respuesta. Por tanto, la pregunta socrática no podría referirse al simple hecho de cómo hacer para vivir, sino más bien al de cómo se puede y se debe vivir *bien*, es decir, de acuerdo al *bien*. Pero en este caso, por ejemplo, la idea del *bien*, postulada metafísicamente por Platón en *La República* como condición de posibilidad y de ‘perfección’ de las demás *Ideas*, no puede sostenerse hoy, y no puede sostenerse por las mismas razones por las que no se puede sostener hoy la idea aristotélica de metafísica como filosofía primera, a saber, por considerar los resultados del avance en las ciencias, particularmente en la física, en la biología y en la neurociencias. O, en otras palabras, si bien la ciencia no se plantea problemas metafísicos, la filosofía no puede plantearse sus problemas (metafísicos o no) al margen de los problemas y soluciones planteados por la ciencia.

Esto es lo que requería —tanto en tiempos socráticos como hoy— de una reflexión, pues en ese entonces, como en este hoy, una vida sin reflexión no vale la pena de ser vivida. La filosofía práctica era entonces y es hoy esa reflexión fundamental acerca de lo que el hombre hace en la naturaleza. En este sentido la filosofía práctica (moral y política) nos aparece claramente como la meta-técnica, es decir, como ese hacer reflexivo intencional y sistemático sobre las condiciones y resultados que tiene la respuesta científica, tecnológica, económica y política al asuntillo ese acerca de *cómo vivir*.

3. *Qua* técnica o, en este caso más exactamente, *qua* meta-técnica, la filosofía busca también algún tipo de orden en el mundo, y, más exactamente en el mundo de las ideas y los conceptos que sirven al pensamiento que, a su vez, sirve como guía de la acción. La filosofía como pensar recursivo sobre sí mismo presupone, lo mismo que cualquier otra técnica, un conjunto de elec-

ciones y decisiones sobre los objetivos, los instrumentos, los fines y los resultados (dimensión ontológica); se manifiesta en artefactos simbólico-lingüísticos (dimensión fenoménica); es conducida por cierto conocimiento y produce nuevo conocimiento (dimensión epistemológica); trata de hacer algo concreto, a saber, introducir cierto orden en el mundo (dimensión praxiológica); y presupone y genera esquemas valorativos (dimensión axiológica). De la misma manera en la que quien adopta una técnica adopta sus resultados sobre el orden que busca, así también quien adopta una filosofía adopta sus resultados sobre el orden pretendido. Como ya se apuntó líneas arriba, no todo orden resulta un orden *bueno* o aceptable desde el punto de vista praxiológico, y de ahí la necesidad de elegir entre técnicas filosóficas, es decir, entre filosofías. Dadas las dimensiones de la técnica apuntadas en el apartado 1 es menester ahora precisar los sentidos en que esas dimensiones se presentan en la filosofía misma como meta-técnica. Comenzando por un posible y aceptable punto de partida, fenoménicamente puede afirmarse que la filosofía nos aparece, en primer lugar, como un inmenso arsenal de artefactos simbólico-culturales, *i. e.*, como un conjunto de preguntas, ideas y respuestas a varios asuntos que pueden razonablemente agruparse (clasificarse u ordenarse) en cuatro: 1) qué es el mundo; 2) qué es el hombre; 3) qué hace el hombre en el mundo; y 4) qué *debe* o *debería* hacer el hombre en el mundo una vez observados los resultados de sus respuestas empíricas a 1, 2 y 3. Tales respuestas, a lo largo de la historia de la filosofía, producen y muestran cierto orden que puede ser, a su vez, más o menos eficaz (como un mapa) para orientar la práctica humana de supervivencia y de bienvivencia. No existe en este sentido, *LA* filosofía, como no existe *EL* mapa. Qué filosofía adoptar, seguir o producir dependerá, en todo caso, de las necesidades del filósofo, sea éste profesional o no; de la misma manera que el mapa a utilizar, seguir o producir dependerá de las necesidades efectivas sentidas por el viajero. Otra cosa sería ver la razonabilidad de las necesidades efectivamente sentidas por el filósofo en un momento y lugar dado de la historia.¹⁵

¹⁵ Un filósofo bien puede sentir efectivamente la necesidad de plantearse y resolver hoy, por ejemplo, el tema del determinismo en relación con la libertad humana. Si bien nadie puede esgrimir buenas razones para impedirle pensar, escribir y publicar al respecto, también es cierto que él mismo no podría dar buenas razones para sentir y sucumbir a esa necesidad efectiva, excepto que siente subjetivamente tal. *necesidad*.

Aunque fenoménicamente la filosofía puede tener diversas manifestaciones artefactuales específicas en éste o aquél sistema filosófico, ontológicamente sigue siendo un conjunto de decisiones o elecciones humanas, tanto si la vemos como producto a utilizar como si se le ve como proceso técnico a llevar a cabo. En tal sentido, la razón, esa que lleva a cabo el acto de elegir, integra también constitutivamente a la meta-técnica.¹⁶

En cuanto a su dimensión epistemológica el conocimiento filosófico es, como toda transacción del hombre y su medio ambiente, un *proceso* y un *producto* de la práctica. Como el científico, el tecnológico, el económico, el político y el del simple sentido común, el conocimiento filosófico tendría la función de guiar eficientemente la práctica misma de la que surge. Tiene, pues, (el conocimiento filosófico) también una función de supervivencia y de bienvivencia y se halla, en tal sentido, en el mismo plano de importancia que el científico, el tecnológico, el económico, el político y el del sentido común. Este *conocimiento filosófico* puede entenderse de dos maneras no necesariamente excluyentes, aunque rara vez complementarias en la acción cotidiana de los filósofos. Por un lado se le ve como el conjunto de ideas e intentos de solución, aportados por autores, escuelas y tradiciones, en torno a los diversos temas y problemas que constituyen la filosofía, sentido en el que se entiende ésta como mera *erudición*; y, por otro, como un particular *hacer*, como una cierta habilidad para demarcar los problemas, pasados o presentes, pensar y discurrir acerca de ellos —planteando nuevos problemas o revisando los antiguos desde otra perspectiva— ; caso éste en el que es un conocimiento práctico en el señalado sentido de *saber hacer* cosas con las ideas y con las palabras, sean estas propias o ajenas. Es aquí que la filosofía aparece muy claramente en su dimensión praxiológica como una labor o un saber hacer artesanal, una *techné* o un *ars*, más o menos simple o alambicada según sea el paladar del filósofo que la produce o que la consume, pero cuyos *insumos* son siempre las razones —en su acepción de ideas— , y su *instrumento* básico es la razón, en su acepción de capacidad cerebral de cómputo y procesamiento de información. Se supone también —muy

¹⁶Que una filosofía siempre se *elija* significa precisamente que las filosofías nunca valen lo mismo, que es lo opuesto a la conclusión de que todo vale como un corolario relativista y posmoderno de la irremediable participación del sujeto. Las filosofías, como cualesquier otras técnicas, resultan ser elegibles y elegidas porque resultan adecuadas o inadecuadas; esta adecuación o inadecuación se establece de manera convencional pero no de manera arbitraria.

optimistamente por cierto— que el producto filosófico sea ese particular tipo de *orden* llamado *entendimiento*, es decir, una cierta disposición intencional de un conjunto sistémico de ideas, conexiones e inferencias, a partir del cual orientar eficazmente una respuesta a *La* pregunta, o al menos a una de sus preguntas afluentes. Con todo esto quiero decir que el *conocimiento filosófico*, ha de producir el *entendimiento* de uno mismo en el mundo al constituir un conjunto coherente de respuestas a preguntas como *qué es el mundo, qué es el hombre, y qué hace y debe hacer el hombre en el mundo*, preguntas que requieren al menos algunas respuestas fiables como condición para decidir *cómo se haya de vivir*.

Es al reflexionar sobre las condiciones y resultados actuales de la técnica —y principalmente de la ciencia, la tecnología, la economía y la política—, que la filosofía aparece como esa meta-técnica, cuyo objetivo es el entendimiento de lo que el hombre hace en relación a la supervivencia y de lo que *debería* hacer en torno a la bienvivencia. En particular, cuando se reflexiona sobre las condiciones y resultados de la ciencia, la tecnología y la economía, surgen de inmediato cuestiones de naturaleza moral que tienen que ver precisamente con la libertad y la justicia, valores fundamentales de la política en su sentido estricto aquí asumido. La dimensión *pública*¹⁷ de las aplicaciones científicas, tecnológicas y económicas, constituye el ámbito central de la reflexión práctica, que es entonces claramente una filosofía política, esa metatécnica o ‘filosofía primera’ a partir de la que puede comenzar a evaluarse la respuesta racional a la pregunta sobre cómo se haya de vivir. Esta es la dimensión axiológica de la metatécnica.

La filosofía política se pregunta sobre la legitimidad, racionalidad o justificación del estado y, desde hace mucho, ha llegado a la conclusión —compartida ampliamente entre los filósofos— de que un estado es legítimo si y sólo si produce el bien común, el orden social mejor, valga decir, la justicia. De ahí que la existencia o inexistencia de este orden justo sea el baremo que permite distinguir entre un estado y una simple banda de ladrones. Conforme

¹⁷ Lo *público* se opone a lo *privado*, entendiendo por tal oposición no a la existente entre lo que sea del conocimiento público y la secrecía, ni a la existente entre el acceso público y la exclusividad individual o grupal, sino concretamente a la oposición entre los *resultados* causalmente derivados de una práctica o de una técnica, cuando, por un lado, estos se reducen a sus agentes directos y, por otro, cuando alcanzan a quienes no lo sean.

los resultados del desenvolvimiento científico, tecnológico, económico y político se van desplegando, se van haciendo cada vez más amplios sus efectos negativos sobre la justicia de las sociedades y la libertad de la mayor parte de sus ciudadanos. La filosofía en general como metatécnica se ve así obligada hoy a considerar los valores científicos, tecnológicos y económicos como la verdad, la objetividad, la eficiencia y la rentabilidad, desde la perspectiva del inseparable par de valores políticos de justicia y libertad. Estas condiciones problemáticas planetarias para la elaboración de una respuesta a la pregunta acerca de cómo se haya de vivir, hacen de la *filosofía política* esa metatécnica fundamental, y nos la presentan hoy como 'filosofía primera', es decir, como aquella que más urgente e importante resultaría llevar a cabo. Esta filosofía primera no sería desde luego una reflexión 'acerca del ser en tanto que es', sino una reflexión sobre el hacer humano en tanto que hacer intencional con resultados sobre sus propias condiciones para poder seguir haciendo y siendo. Es en este sentido que tal filosofía primera no sería, pues, una 'metafísica', sino una *metatécnica*, la técnica de segundo orden que se cuestiona sobre lo que hace y debe hacer el hombre en el mundo.

El resumen de lo que se ha dicho hasta aquí expresaría que la técnica o, si se quiere, más bien la tecnicidad, esa cualidad y posibilidad de ser técnico, es lo que caracteriza a la naturaleza (historia) humana. Toda práctica intencional sistemática intenta actualizar alguna de las potencialidades del hombre y constituye una respuesta a cómo vivir. La ciencia, la tecnología, la economía y la política son las instancias técnicas civilizatorias que más claramente contribuyen a esa respuesta concreta. De ellas, la política es la instancia que, teniendo por objetivo la producción de la justicia correctiva y distributiva, haría legítimas, aceptables y racionales tanto a las condiciones como a los resultados de la operación de las tres primeras y, con ello, de sí misma. El estado aparece entonces como ese artefacto o sistema técnico cuya legitimidad depende crucialmente de producir la justicia y la libertad, bien positivamente a través de la ciencia, la tecnología y la economía, o bien en forma negativa, a través del derecho, evitando que la operación de estas técnicas resulten en alguna injusticia o en la disminución de la libertad. En otras palabras, la legitimidad del estado depende de su capacidad o adecuación para permitir y producir la racionalidad de las demás técnicas, pues cualquier manifestación técnica es racional si

y sólo si incrementa (o al menos no disminuye) la libertad de los individuos y la justicia de las sociedades en que tales individuos viven. Se sigue entonces que la filosofía política es la metatécnica que permitiría producir el requerido control racional sobre la calidad del estado, en tanto que éste es visto como ese sistema técnico cuyos objetivos de libertad y justicia son perseguidos a través del control de calidad de los otros tres conjuntos de sistemas técnicos que hoy resultan más importantes, a saber, la ciencia, la tecnología y la economía.¹⁸

Así, en relación al objetivo de adecuar la filosofía a las exigencias de nuestro tiempo, no sólo es moral y políticamente irresponsable la deconstrucción relativista, como afirma Putnam en el epígrafe, sino también lo es la mera erudición de filósofo anticuario. Pero, sobre todo, la ignorancia -en el sentido doble de desconocimiento y de falta de consideración-, tanto por la historia de la filosofía que hoy resulta relevante, como por los resultados de la ciencia y la tecnología que tienen que considerarse filosóficamente para intentar responder a *La Pregunta*. Esa reconstrucción de la filosofía hoy bien podría intentarse, a partir de lo aquí apuntado, como una reconstrucción naturalista en la filosofía política. Tal vez valga proponer que la reconstrucción de la filosofía que necesitamos es más exactamente una naturalización de la reflexión filosófica.

Referencias

- Bunge, M., 1976, *Tecnología y filosofía*, Universidad Aut. de Nuevo León, Monterrey.
 Dewey, J., 1993, *La reconstrucción de la filosofía*, Planeta Agostini, Barcelona.
 Fisher, J., 2010, *El hombre y la técnica: hacia una filosofía política de la ciencia y la tecnología*, UNAM, México.
 Kelsen, H., 1995, *¿Qué es la justicia?*, Fontamara, México.
 Ortega y Gasset, J., 1982, *Meditación de la técnica y otros ensayos sobre ciencia y filosofía*, Alianza, Madrid.
 Perelman, Ch., 1964, *De la Justicia*, Centro de Estudios Filosóficos, UNAM, México.
 Putnam, H., 1994, *Cómo renovar la filosofía*, Cátedra, Madrid.

¹⁸Fernando Broncano, en la línea de Habermas, sugiere este mismo papel de control de calidad para cierta idea de democracia. Creo sin embargo que si hay que llevar a cabo un control de calidad dentro de una teoría de la evaluación de la técnica, entonces tal control debe incluir entre sus objetos a la democracia misma. Es sólo mediante el ejercicio de la razón en y a través de la filosofía política que sería posible tal control o, si se quiere, meta-control de calidad sobre esa técnica instanciada en la política.

Rescher, N., 1993, *La racionalidad*, Tecnos, Madrid.

Smith, G. B., 2007, "What is Political Philosophy? A Phenomenological View", en *Perspectives on Political Science*, vol. 36, no. 2, Heldref Publications, Filadelfia.

Recibido el 22 de mayo 2010
Aceptado el 17 de junio de 2010

Stoa,
Vol. 1, No. 2, 2010, pp. 79–97.
ISSN en trámite.

DE LA SEMÁNTICA A LA HERMENÉUTICA. UNA APROXIMACIÓN
A LA TEORÍA DE LA METÁFORA DE RICOUER

ELSA MARÍA DÍAZ CARVAJAL
Doctorado en Filosofía
Universidad Veracruzana

RESUMEN: En este documento intentaremos exponer algunos de los hitos implicados en el desarrollo de la teoría de la metáfora de Ricoeur. El primero es la relación del discurso con la realidad, el segundo, aborda el problema de la referencia del enunciado metafórico. En *La metáfora viva*, Paul Ricoeur encuentra un camino discursivo para explicitar cómo a través de la significación metafórica podemos ver una realidad distinta de la representada por el lenguaje ordinario. En el enunciado metafórico, dice Ricoeur, se opera una transposición de sentido, producida por las connotaciones de los términos en el conjunto del enunciado por la que es posible la innovación semántica; éste es el sentido de la “metáfora viva”. La metáfora tiene una referencia de segundo grado por la que se nos ofrece la re-descripción de la realidad. La teoría de la metáfora de Ricoeur no se sitúa en la semántica, sino que se dirige a la hermenéutica en donde la metáfora es concebida como una obra, producto del discurso, con implicaciones prácticas, pues la re-descripción de la realidad nos muestra un mundo posible donde vivir.

PALABRAS CLAVE: Ricoeur, semántica, discurso, innovación semántica, enunciado metafórico, re-descripción, referencia metafórica, hermenéutica.

SUMMARY: In this paper will try out some of the milestones involved in the development of the theory of metaphor by Paul Ricoeur. The first is the relation of discourse to reality, the second addresses the problem of reference of metaphorical statements. On *The Rule of Metaphor*, Paul Ricoeur finds a way to explain how discourse through the metaphorical significance we see a different reality that is represented by ordinary language. In the metaphorical statement, say Ricoeur, operates a transposition of meaning produced by the connotations of the terms in the entire set, which possible semantic innovation, this is the sense of living metaphor. Metaphor has a second-degree reference which gives us the re-description of reality. The theory of Paul Ricoeur' metaphor

lies not in semantics, but aims to hermeneutics, where the metaphor is conceived as a work, produced by discourse, with practical implications, since the re-description of reality we shows a possible world to live.

KEY WORDS: Ricoeur, metaphorical statements, semantic innovation, semantics, discourse, re-description, metaphorical reference, hermeutics.

1. Introducción

La reflexión sobre el lenguaje se ha mantenido como un problema filosófico fundamental desde la segunda parte del siglo XIX, con Humboldt, desde una perspectiva, que llegará hacia la hermenéutica, atravesada por la reflexión de Schleiermacher y Dilthey, y después por Heidegger y Gadamer, y en la que se descubre la aportación de Ricoeur. Con Frege, en otra, que se dirigirá hacia la lógica y el análisis del lenguaje, en una perspectiva semántica primero, y después pragmática, y con Saussure, en una más, que constituirá la ciencia del lenguaje, la lingüística. Aunque, si queremos encontrar el origen de esta reflexión, tenemos que buscarlo en el *Cratilo*, de Platón, y en la reflexión de Aristóteles, pues es ésta una de las preguntas que se ha hecho el hombre a lo largo de su historia. No obstante, aunque todo el siglo XX, desde diversas posiciones, la semántica, con Frege y el primer Wittgenstein, o la pragmática, con el segundo Wittgenstein, Austin y Searle, o desde la lingüística, el lenguaje ha sido puesto en cuestión, ensalzado, idealizado, enjuiciado, evidenciado, analizado en sus infinitas manifestaciones, ya como palabras, como enunciados, como discurso y como acciones, es el lenguaje representacional, el lenguaje discursivo, el que ha sido objeto de ese cuestionamiento, tanto que son sus características las que fuertemente han marcado la filosofía, la ciencia, las artes, y hasta la vida cotidiana: se nos pide que hablemos “objetivamente”; en la redacción que nos expresemos en forma impersonal, y siguiendo una estructura lógica. Porque, no hacerlo así implicaría estar en rebeldía con nuestras estructuras de pensamiento, fuera de la “lógica” que implica ser usuarios de una lengua; de tal manera son profundas las estructura de un lenguaje lógico en nuestra constitución como personas, que lo somos en la comunicación, como hablantes de una comunidad, en un devenir histórico.

Por otro lado, el lenguaje de las artes —cómo y qué nos dice, más allá de lo que “dice” una novela, un poema, una pintura, una escultura— ha sido definido como lenguaje emotivo, que busca embellecer lo que dice. Esta ca-

racterización se ha marcado así a partir de la influencia del neopositivismo en el discurso científico. Aunque ha habido una búsqueda de sentido para el discurso poético, ésta se ha ubicado en la poética, pero sin transitar hacia la semántica, o el significado de la obra artística.

El lenguaje poético ha sido concebido como un lenguaje “bello”, dirigido a evocar los sentimientos, a resaltar las expresiones del lenguaje cotidiano con palabras “extrañas” o “figuras” literarias. Asimismo, la definición tradicional de la metáfora es la de una “figura del lenguaje”, o “figura retórica”, que tiene como propósito embellecer la expresión, y realizar un cambio, o tropo, basado en la semejanza, del sentido literal de un término, por otro figurado; de ahí que haya sido clasificada como “tropo del lenguaje”. El término *tropo*, en forma sustantivada, y más aún, como título de una clase de operaciones de lenguaje “tropos”, y por ello, concepto, viene del verbo *tropare*, cambiar; las “figuras retóricas” son tropos porque en ellas se cambia o sustituye una palabra por otra; no obstante, en ese *cambio*, no sólo se da el cambio de palabras, hacia un sentido figurado, también se da la transposición o variación de sentido, lo que lleva, en última instancia, a una innovación semántica.

Se ha buscado “traducir” la significación producida por la metáfora con términos del léxico corriente, pero los resultados han sido insatisfactorios; la traducción no alcanza la significación metafórica, por eso el esfuerzo es vano. Otra interpretación de la metáfora, indicaría que la experiencia de comprender el sentido de una metáfora, nos permite ver el mundo de distinta manera a la concepción representacional. Por la metáfora accedemos, de manera fugaz, como a través de un chispazo, a una concepción distinta de aquello que si permaneciera con la significación lexical no tendríamos oportunidad de vislumbrar, es “lo otro”, aun anterior al lenguaje discursivo. Así, no es dable traducir al lenguaje discursivo ese mundo visto a través del chispazo que nos ocasiona la experiencia de comprender una metáfora. Ante esa experiencia, podemos mantener una actitud de negación, de silencio, como una experiencia estética, mística, o bien encontrar en el discurso filosófico una explicitación de lo que ocurre al interior de la metáfora, es decir, describir el ser así de la metáfora.

El discurso poético, la metáfora, no sólo está presente en la poesía, también lo ha estado en la filosofía, la vemos en el discurso de los filósofos más tempranos, en las alusiones a la verdad, ocultas tras el velo de lo poético; como

en el caso de las sentencias de los presocráticos. “La horas todo lo portan” heraclítea oculta/revela un pensamiento filosófico. Lo mismo sucede con la expresión de Heidegger, al referirse al lenguaje como “casa del ser”, que parece describir, pero también hacer semejantes dos entidades semánticamente distintas; no obstante hay en este su decir, una búsqueda del sentido que las palabras han ido perdiendo con su lexicalización; porque lo dicho, “*sage*” es recogido, guardado en las costumbres y tradiciones, en los poemas, y que aparece como leyenda. Lo dicho es lo que hay que escuchar y lo que hay que comprender, porque es lo que nos hace percibir sentidos de las palabras que se han perdido, y su búsqueda es lo que “hace casa”.

Ante esta otra interpretación de la metáfora en *La metáfora viva*¹ encuentra un camino discursivo, para explicitar cómo a través de la significación metafórica podemos ver una realidad distinta de la realidad representada por el lenguaje discursivo. La exposición de la teoría de la metáfora de Ricoeur², sobre todo en *La metáfora viva*, transita de la *Poética* y la *Retórica*, con Aristóteles, y la retórica clásica francesa, en las que es concebida como sustitución de un término literal por uno de sentido figurado, y como lenguaje ornamental, a la semántica filosófica, en la que la metáfora es considerada sólo con sentido, pero no con referencia, de acuerdo a los postulados fregeanos. Sin embargo, Ricoeur no se contenta, como Frege³, respecto a la proposición, con que la metáfora sólo tenga sentido, de ahí que lleva su tesis al debate de la semántica filosófica: la metáfora tiene una referencia implícita, no explícita, dada más por las connotaciones de los términos en el conjunto del enunciado, una referencia a la que hay que “desdoblar”. La tesis de Ricoeur: la metáfora posee una referencia desdoblada que ofrece el enunciado metafórico, por el que se opera una transposición de sentido, y por el que, en última instancia, es posible la innovación semántica, de ahí el sentido de la metáfora viva, y a través

¹ Ricoeur 2001

² En *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido*, publicada en inglés en 1976, Paul Ricoeur, dedica los cuatro ensayos que contiene, a la consideración de cómo el lenguaje hecho discurso tiene dos caras: como acontecimiento y como sentido. Los ensayos de este texto pueden verse como un estudio introductorio de *La metáfora viva*, publicada en francés, en 1976, París, Seuil, que es su estudio más completo sobre la metáfora, y a su vez, a pesar de la distancia temporal, *Temps et récit*, (1ª ed. París, Seuil, 1985), publicada en español, Tiempo y narración (México, Siglo XXI, 1996), es la obra en la que culmina el pensamiento de Ricoeur acerca del lenguaje y la metáfora.

³ “Sobre el sentido y la denotación”, en *Semántica filosófica: Problemas y discusiones*. Prólogo, selección y notas de Thomas Moro Simpson. Argentina, Siglo Veintiuno, 1973.

de ésta, la re-descripción de la realidad que nos ofrece el lenguaje ordinario. El tránsito de la teoría de la metáfora de Ricoeur no se sitúa en la semántica, sino que se dirige a la hermenéutica en donde la metáfora es concebida como una obra, producto del discurso, con implicaciones prácticas.

A través del concepto de metáfora viva, Ricoeur relaciona: lenguaje representativo u ordinario –concepto– , con el lenguaje poético -metáfora. También, desde esta perspectiva, concepto y metáfora, relaciona el discurso poético y el filosófico. De esta relación, observa algunas implicaciones: la relación entre denotación y connotación; la relación entre meta-fórica y meta-física; la relación entre *intellectio e imaginatio*, observado por Husserl⁴

En este ensayo intentaremos exponer algunos hitos implicados en el desarrollo de la teoría de la metáfora de Paul Ricoeur, que nos permita dialogar con sus propuestas. Creemos que se agrupan en dos problemas: el primero parte de la relación del lenguaje proposicional con la realidad, y el segundo aborda el problema del lenguaje poético en una dimensión de referencialidad desplegada, ya como enunciación metafórica, y que lo sitúa en la hermenéutica.

Trataremos de ver el desarrollo de la posición de Ricoeur frente a estos problemas, en el que se pregunta por las consecuencias teóricas, si se piensa la metáfora, en cuanto al sentido literal o el figurado, a nivel de la palabra, y a nivel de la oración, o bien, acerca del sentido, o la referencia, y ésta, de los términos, o del conjunto de la oración o enunciado metafórico. ¿Desde qué perspectivas teóricas puede estudiarse: la retórica, la semiótica, la semántica lingüística, la semántica filosófica? Y, ¿qué ganancia obtiene la teoría de la metáfora por concebirla como enunciado y no como palabra, para la reflexión filosófica, a través del que vislumbramos “otra” realidad? Preguntas que hacen que la reflexión vaya más profundo, hacia ¿qué es el lenguaje, ¿la metáfora tendrá una función en el proceso por el que se crean las palabras?, y así, ¿qué papel juega la metáfora en la formación de los conceptos y en el discurso filosófico?, ¿qué nos permite “ver” el discurso, a través de la enunciación metafórica, respecto al ser de las cosas?

⁴ Husserl, *Logische Untersuchungen*, II 6, 120, (citado por P. Ricoeur, Op. cit., p. 396)

Ricoeur inicia su investigación preguntando por la metáfora, desde la *Retórica* y la *Poética*, de Aristóteles, y después con Fontanier⁵, en la retórica francesa, para llevar su cuestionamiento hacia la semántica, con Frege, Strawson y Searle, y de ahí a la hermenéutica. Este camino, en la búsqueda del sentido de la metáfora viva, es el que trataremos de seguir en este ensayo: de la retórica a la semántica y de ésta a la hermenéutica, que se encuentra al inicio del *Estudio VIII*, “Metáfora y discurso filosófico”, en el que Ricoeur menciona:

Este último estudio pretende explorar los límites filosóficos de una investigación cuyo centro de gravedad se ha desplazado, pasando al plano de la hermenéutica, de la retórica a la semántica y de los problemas de sentido a los problemas de referencia... (Ricoeur 2001, p. 337)

Ahora bien, el estudio de la metáfora convoca las distintas áreas de la filosofía, y también los distintos momentos de la filosofía del lenguaje, así como ciertos postulados de la lingüística. Podríamos decir que en la filosofía están convocadas: la epistemología, porque, a través de la abstracción metafórica, se produce un mundo, una realidad distinta, ¿qué clase de mundo es éste?, y por otro, la abstracción metafórica, nos preguntamos ¿es una operación del pensamiento, de la imaginación?

Convoca a la lógica, que, por un lado, traza la forma de la predicación: sujeto-predicado, es decir la forma de las proposiciones, en las que representamos el mundo, buscando la verdad, y también ésta es la forma en la que se manifiesta la operación de enunciación metafórica. Pero, también, por otro lado, en cuanto a la cuestión sobre lo qué llamamos sentido, en un término, y a qué denotación.

A la ontología, pues, la “realidad”, que se nos ofrece a través de la transmutación metafórica, implica un modo de ser, un modo de ser distinto, y tal vez original. Convoca, en sentido propio, a la hermenéutica, en razón de que la metáfora es, por un lado, un problema de interpretación del sentido, y por otro, la metáfora se expresa en el lenguaje, que puede ser concebido como discurso, y por ello, estudiarse bajo los criterios de la teoría del texto, que en la hermenéutica tiene toda una tradición. No sólo a las disciplinas filosóficas convoca el estudio de la metáfora, también, desde luego, a la lingüística, que la concibe como un tropo en el que se sustituye un término por otro, y que ob-

⁵ Citado por P. Ricoeur, Op. cit. p. 72. Pierre Fontanier, *Les figures du discours*. Introduction de Gérard Genette, París, 1968

serva el procedimiento metafórico como cambio de sentido, como un desvío de la denominación lexical o uso común.

No obstante, también queremos insertarnos con nuestro análisis en la búsqueda de sentido desde la interpretación hermenéutica; en el “humor” de no dar por sentado, de primera mano, los postulados de las distintas líneas que se analizan, de conjeturar antes de afirmar, de saber que ponerse en el camino implica ir aprendiendo siempre algo, sin saberlo todo; de convenir en que la comprensión llega con mucho esfuerzo; en intentar descubrir, por el pensamiento que busca acercarse, a las cualidades de una obra singular, y que esta obra no está cerrada, pero sus claves se mantienen ocultas. Y en este sentido, conocer la “referencia” de la obra, que es *su mundo*, mediante la comprensión.

2. La concepción tradicional de la metáfora

La metáfora fue estudiada por Aristóteles, tanto en la *Retórica* como en la *Poética*. En esta última, podemos leer la definición que Aristóteles dio de ella:

La metáfora consiste en dar a la cosa un nombre que pertenece a otra; la transferencia puede ser de género a especie, o de especie a género, o de especie a especie, o fundada en la analogía (1457 b).

La metáfora ocupa un lugar, junto con otros tropos del lenguaje, que en el discurso tienen el propósito de embellecerlo, más aún, de conmover para persuadir; por ello, la opinión de la filosofía hacia la retórica fue adversa, pues obraba buscando el arreglo de la expresión para lograr un propósito práctico, que no siempre se apegaba a la verdad. En la *Poética*, Aristóteles también señala que el dominio para hacer buenas metáforas es un don que se posee, sin que alguien pueda enseñarlo a otro, porque está basado en la habilidad para ver la semejanza (1459 a). No obstante, la definición dada por Aristóteles de la metáfora como un “tropo” o “figura” del lenguaje poético, prevalece en la retórica clásica francesa del siglo XVIII. Así, la identificación de la metáfora como sustitución de una palabra de sentido literal por otra de sentido figurado, a través de la semejanza, se impondrá en la concepción de la metáfora.⁶ Desde esta perspectiva, la problemática de la metáfora ha sido abordada como

⁶ El *Estudio* primero de la *Metáfora viva*, “Entre Retórica y Poética: Aristóteles”, está dedicado a explorar la noción de la metáfora en la reflexión de Aristóteles, en la *Poética* y en la *Retórica*. (15-95). El segundo Estudio, “El ocaso de la Retórica: La Tropología”, se ocupa de la conceptualización y el lugar que se le dio a la metáfora en la clasificación de los tropos, que hizo la retórica clásica. En éste Ricoeur explica

si se tratara de un desvío de la denominación correcta de una palabra, y se ha creído que es la sustitución, de una palabra de sentido literal por una de sentido figurado, por la semejanza que se le ofrece a quien realiza la operación de abstracción metafórica; así, decimos “cuando el día muere”; sabemos que el predicado de esta oración no le corresponde al sujeto, no obstante, a través de la abstracción relacionamos, por semejanza, la muerte con el final del día, y al día, con una vida. La operación metafórica de la semejanza acerca dos conceptos que son lejanos semánticamente, y sustituye una palabra por otra. La teoría de la sustitución opera “omitiendo” la palabra que le vendría “correcta y lógicamente” a la oración, sustituyéndola por la de sentido figurado, con la finalidad de enriquecer ornamentalmente el discurso. No obstante, menciona Ricoeur, al quedar fijada así la definición de la metáfora, como la sustitución de una palabra literal por una figurada, con el propósito de embellecer la expresión, tiene consecuencias importantes. La primera es que se aborda el problema a partir del nombre, es decir, el cambio operado por la metáfora se hace a nivel de la *palabra*; otra consecuencia importante, es que, a raíz de ello, como forma para abordar el problema de la metáfora, se construye la teoría de la sustitución, es decir, la metáfora consiste en “sustituir” un palabra por otra. La metáfora queda así definida como una operación en la que se sustituye una palabra por otra, con finalidades ornamentales.

La retórica clásica en la que sostuvo, a través de la concepción tradicional de la metáfora, la teoría de la sustitución no consideró que ésta aportara o representara ninguna innovación semántica, pues el sentido figurado que se crea a través de ella puede ser restituido por el sentido literal, a través de su explicación o traducción; de tal manera, que para esta perspectiva teórica, la metáfora no crea ninguna nueva conceptualización de la realidad. De ahí que por ello se le concibió como lenguaje emotivo y ornamental.

El que se haya definido así, como un tropo de la palabra, tal vez no parezca extraño, pues habría que recordar que los antiguos griegos concebían al lenguaje a partir de la palabra, el *onoma*. En el *Cratilo*⁷ de Platón, se cuestiona el sentido del lenguaje, *logos*, su capacidad para representar el mundo y su relación con el pensamiento, se habla de la palabra, principalmente de la

la teoría de la sustitución, afirmada por la retórica clásica, así como la noción de que la metáfora opera a nivel de la palabra, que ya está presente en la definición de Aristóteles, pp. 67-91.

⁷ En *Diálogos*, 1982.

palabra-sustantivo, de ahí una de las cuestiones primordiales del diálogo, la corrección de las palabras respecto a las cosas que nombran, su poder de denominación. En este sentido, en el diálogo, las palabras se comparan con los números, como entidades con poder de representar ideas, cosas, personas.

3. El enunciado metafórico en la teoría de la metáfora de Ricoeur

Apoyándose de la concepción tradicional de la metáfora, Ricoeur comienza la exposición de su tesis, señalando que la metáfora se ha visto como un desvío en el uso de los nombres, un apartamiento de la denominación “correcta” o literal, para caer en el uso de la palabra con sentido “figurado”; pero, la metáfora, señala, es más bien un uso desviado de los predicados dentro del marco de la oración entera. Al respecto, su búsqueda, a través de las fuentes, principalmente en la semántica filosófica, y en la lingüística, está dirigida a proponer el estudio de la metáfora como discurso, es decir, como oración con sujeto y predicado; esto es, a nivel de enunciado metafórico, y de enunciación metafórica, y no sólo de nombres empleados metafóricamente. Porque la cuestión fundamental sobre la metáfora es dirigir la atención hacia la forma en que, a través del discurso, se opera la transmutación, no de palabras, podríamos decir del sujeto en la oración, sino de predicados que no son compatibles semánticamente, es decir, son extraños desde la perspectiva del lenguaje ordinario, y desde la perspectiva de la predicación ordinaria.⁸

El enunciado es el medio en el que acontece la transposición de sentido, de ahí que deba hablarse de enunciado metafórico, para observar mejor el trabajo de transposición de sentido.⁹

En este sentido, si se concibe la metáfora como discurso, la metáfora genera, lo que llama Ricoeur, una “impertinencia predicativa”, que ocasiona un conflicto entre campos semánticos diferentes; pero, a la vez produce una nueva pertinencia predicativa.

⁸ En los estudios tercero “Metáfora y semántica del discurso”, y cuarto, “Metáfora y semántica de la palabra”, Ricoeur aborda el problema semántico de la metáfora, primero concebida en el marco de la frase, o discurso, y después en cuanto a palabra. Este desarrollo será fundamental para su propuesta principal, la referencia alterna que despliega la metáfora, y la cual será desarrollada en el Estudio VII, “La metáfora y la referencia”. Es a partir de este aspecto, semántico, que Ricoeur presenta razones para comprender a la metáfora desde la perspectiva de la semántica lingüística y desde la semántica filosófica.

⁹ Cfr. Paul Ricoeur, “Metáfora y semántica del discurso”, en *Estudio III*, *Op. cit.*, p. 132ss.

La cópula del enunciado metafórico, siguiendo nuestro ejemplo, “cuando el día muere” es una cópula no convenida lógicamente, a la que Ricoeur llama “tensional”, es decir la relación entre el sujeto y predicado entra en “tensión”, y también a nivel del sentido propio y del figurado, a nivel de sentido oculto y explícito; el cual nos lleva a pensar en el término “como si” lo fuera, porque no lo es, pero la enunciación metafórica nos lo presenta “como si lo fuera”, es decir, la perífrasis “como si” nos lanza a pensar el significado de la metáfora en una tensión, en estos tres niveles: el de la palabra, el del enunciado y el del discurso.¹⁰

El choque generado por la cópula tensional, instaura una nueva pertinencia predicativa, que sólo puede comprenderse, como tal, a nivel de oración y no a nivel de palabra aislada; aunque, como se ha visto, la retórica clásica sólo ha visto la extensión de sentido, en cuanto al cambio de palabra, de ahí su identificación en la tropología. El análisis de Ricoeur desplaza la atención de los problemas de cambio sentido en el nivel de la denominación, de la palabra, hacia los problemas de reestructuración de los campos de sentido en el nivel del uso predicativo, es decir, a nivel de predicación, de oración. Es en este nivel donde nuestro autor finca su interés, pues, concebida la metáfora como un enunciado, con poder de predicación, lo lleva al núcleo fundamental del aspecto semántico de la metáfora.

Cuando se dice que la metáfora cambia el sentido literal de un término por uno figurado, con la mención “lenguaje figurado” y “figura del lenguaje”, se ofrece la noción de que la metáfora *trans-figura* el sentido lexicalizado por otro diferente, porque la semejanza que se ofrece a quien hace la “transfiguración”, realiza un cambio entre los predicados, tal que acerca dos campos semánticos, que en el sentido proposicional del lenguaje podrían estar separados, de ahí que se crea el choque semántico y se ofrece una nueva realidad. La metáfora suprime la distancia lógica entre campos semánticos y nos ofrece, en forma súbita, insólita, como un “chispazo de luz”, que sólo puede experimentarse como vivencia personal única, y que representa la posibilidad de aprehender una realidad distinta. La experiencia de ver la realidad de esta forma, a través de la metáfora implica ver la realidad de otra manera, distinta a la

¹⁰ Cfr. Paul Ricoeur, “Metáfora y referencia”, *Estudio VII, Op. cit.*, p. 333ss.

que nos muestra el lenguaje representativo o proposicional. La significación metafórica es un “ver” distinto el mundo.

Ricoeur relaciona la experiencia de aprehensión de una realidad alterna, que trae la abstracción metafórica, con el trabajo de pensamiento que hace que se nos presenten los rostros ocultos del significado, las tonalidades que han quedado cubiertos por los significados habituales de los términos, y que la metáfora des-oculta, y que estos rostros ocultos se dirijan a reavivar otros, tal vez olvidados, o no “vistos” de esa manera. A través de esta vivencia, la abstracción metafórica, es que puede generarse la *innovación semántica*, propia de los discursos poético y filosófico.¹¹

¿Pero, cómo se llega a generar, a través del lenguaje poético, una realidad alterna que renueva el sentido del discurso? Ricoeur señala que es el pensamiento, y aún más, el del poeta, el del filósofo que “escucha” el eco de los significados, que tienen sentido proposicional, y los *liga*, a través de la abstracción metafórica, operada por la semejanza de esos predicados “desemejantes”, con nuevas connotaciones, creando metáforas vivas.

El pensamiento creador, que opera todo el proceso de abstracción metafórica, tiene por función, por un lado, inducir a la búsqueda de nuevos significados, a partir de la semejanza/desemejanza en el choque de la predicación metafórica, y también, por otro, —señala Ricoeur— neutralizar, suspender el sentido proposicional, e inscribirlo, en sentido negativo dentro de la ficción.¹²

4. Sentido y referencia en el enunciado metafórico

La fuerza de la enunciación metafórica se enfoca en mostrarnos, a través de una experiencia insólita, lo que hemos llamados como “otra realidad”, no obstante, de esta otra “realidad”, podríamos preguntarnos: ¿tiene sentido, o bien, referencia?

¹¹El tercero de los apartados del *Estudio VIII*, está dedicado a reflexionar sobre la relación entre metafísica y metafórica. Ricoeur encuentra, con Nietzsche y Derrida que meta-fórica y meta-física tienen ese sentido *meta*, más allá, y que el fondo metafórico del concepto “habla a nuestras espaldas”. (pp.372-390). El cuarto apartado, del *Estudio VIII*, “Intersección de las esferas del discurso”, observa nuevamente el enunciado metafórico en una referencia “desdoblada” y el dinamismo que ésta ofrece a la metaforicidad intrínseca del concepto filosófico, es decir, la relación intrínseca entre metafórica: *imaginatio* y metafísica, *intellectio*, desde la perspectiva de Husserl, en otras palabras, en el discurso filosófico, la metáfora estará siempre regida por la metafísica, *intellectio* sobre *imaginatio*, pp. 390-400.

¹²P. Ricoeur, “Metáfora y referencia”, *Estudio VII*, *Op. cit.* p. 335 y ss.

Ricoeur fundamenta su posición desde la perspectiva de Frege¹³ sobre el sentido y la referencia, quien entiende por sentido, (*Sinn*), como *lo que dice la proposición*, esto es, lo que los hablantes entendemos por el significado lexicar de una palabra; y por denotación, (*Bedeutung*), que es *aquello sobre lo que se dice el sentido de la proposición*, esto es, el objeto sobre el que se dice el sentido¹⁴. Pero, Ricoeur se pregunta si a la realidad, vislumbrada por la experiencia metafórica, también tiene referencia.¹⁵ Para la concepción tradicional, parece incuestionable que el discurso poético sólo se tenga a sí mismo como universo cerrado; y en este sentido, podríamos decir, que posee sentido, pero no referencia, de lo que se puede seguir que, la enunciación metafórica, como discurso poético, tiene sentido, pero no referencia. Éste es el problema fundamental al que Ricoeur dedicará un gran esfuerzo, que expondremos en seguida.

El pensamiento, a través de la abstracción metafórica, menciona Ricoeur,¹⁶ hace dos funciones: por un lado, realizar la operación doble de la “escucha” de significados, y ligarlos con nuevas connotaciones, lo que lleva a la creación de metáforas vivas; esta función, podría decirse, es su función positiva, y por otra,

¹³G. Frege, “Sobre el Sentido y la Denotación” en Thomas Moro Simpson (comp.); *Semántica Filosófica: Problemas y Discusiones*. Buenos Aires, Siglo XXI, 1973.

¹⁴A finales del siglo XIX, desde la filosofía de la matemática, Frege interesado en el concepto de igualdad, aporta a la reflexión sobre el lenguaje el conjunto de problemas, relacionados con conceptos como: “significado”, “referencia”, “denotación”, que harán que en el siglo XX, a través del examen de Russell, Wittgenstein, en el *Tractatus*, Carnap, y otros filósofos neopositivistas, la filosofía “gire” su atención hacia el lenguaje, lo que se llamó el “giro lingüístico” de la filosofía. Para comprender con precisión el concepto de igualdad, Frege escribe su famoso artículo *Sobre el sentido y la denotación*, en el cual define el signo, el sentido y la referencia o denotación. Por signo entiende principalmente el nombre propio, que puede estar formado por una o muchas palabras, o uno o varios signos, el cual designa a un objeto determinado presente en la realidad. el sentido ha de entenderse como el significado del signo cuya principal cualidad es ser un significado colectivo, sin lo cual no podríamos hablar del poder de representatividad de la lengua, que se da a través del uso. Y la denotación de un signo es el objeto al que se “refiere” el sentido; la denotación es garante de la objetividad del lenguaje proposicional.

¹⁵En el séptimo *Estudio* “Metáfora y referencia”, desembocan las investigaciones realizadas en los estudios tres y cuatro, en donde se señala que la metáfora ofrece una ganancia de sentido, y expone desde la perspectiva de la semántica filosófica, su propia tesis sobre la referencia del enunciado metafórico; en este espacio Ricoeur desarrolla una de sus tesis fundamentales: la cópula del enunciado metafórico es una cópula tensional, a nivel de sujeto y predicado, a nivel de sentido propio y figurado, y a nivel de sentido oculto y explícito, y presenta el término “ser como”, que puede ayudarnos a pensar el significado de la metáfora en una tensión, en estos tres niveles: el de la palabra, el del enunciado y el del discurso.

¹⁶En “Metáfora y referencia” *Estudio VII*, *Op. cit.*, p. 225 y ss.

suspender la relación que mantiene la producción metafórica con la realidad proposicional, lo cual podría ser su función negativa. La función negativa, la de suspender el pensamiento respecto a la relación con la realidad proposicional, la representada por el lenguaje ordinario, “despliega”, dice Ricoeur, una referencia de segundo grado. Al suspender los significados del lenguaje ordinario; el pensamiento, a través de la abstracción metafórica, permite que aparezca una significación profunda del mundo aludido por ella. A esta referencia de segundo grado, o referencia desplegada, que viene más de la connotación que de la denotación del significado de las palabras y de su efecto en la oración metafórica, que es intrínseca de la alteridad evocada por la abstracción metafórica, dice Ricoeur que la llama referencia primordial, en sentido ontológico, pues nos vincula con lo otro, escondido en la significación del lenguaje ordinario.¹⁷

El efecto de la referencia des-plegada o des-doblada, tiene el poder de “re-describir” la realidad ordinaria, dándole nuevos significados. La re-descripción es la operación del pensamiento que implica una visión distinta, a aquella de significados lexicalizados por el uso. A la fuerza que busca la re-descripción del mundo ordinario, a través de la enunciación metafórica, Ricoeur la llama fuerza *heurística*, que tiene como condición suspender la significación del mundo ordinario y abrir nuevos caminos para la re-descripción.¹⁸ Al poder de re-descripción le está señalado el mundo de la ficción que parece “copiar”, en el sentido griego de *mimesis*, los modos en que se producen los flujos de sentido, dimensiones en que se abre la realidad, y que a través de la abstracción metafórica se nos dejan “ver”.

5. La metáfora como texto. De la semántica a la hermenéutica

En cuanto a este “referirse” de la metáfora al mundo con una referencia “des-doblada”, implícita en el “mundo de la obra”, pero que “sale” y se relaciona con el mundo real. Este “referirse” del texto al mundo real es un referir complejo. Porque, por la suspensión de la verdad literal del mundo objetivo, pare-

¹⁷ En el octavo *Estudio*, “Metáfora y discurso filosófico”, Ricoeur explora la relación entre discurso poético y discurso filosófico. En él confluyen los conceptos que ha venido desarrollando: su concepción de metáfora, entendida como sentido no explicitado, con una referencia oculta, dada por el sentido a nivel de discurso alternativo. Hay una transición de la semántica a la hermenéutica.

¹⁸ P. Ricoeur, “Metáfora y referencia” *Estudio VII*, p. 325 y ss.

cen escaparse de la exigencia de referencia en sentido fregeano. No obstante, es necesario apuntar, en esta coyuntura, la noción de “texto”, a la que también Ricoeur identifica como “obra”. El “texto”, dice Ricoeur, es una composición de mayor extensión que la frase; ante lo cual, nos encontramos en la hermenéutica, más que en la semántica, porque para ésta, la frase es la primera y la última entidad (it íbidem, p. 291)

Ricoeur concibe al “texto” como una realidad compleja del discurso, que va más allá de la frase o discurso. Lo distingue como la “obra” de la producción del discurso. En él confluyen, señala, categorías prácticas, de la producción y del trabajo. Menciona Ricoeur tres aspectos que se integran en su producción: el primero es que el discurso es la “sede” de un trabajo de composición, o de “disposición”, que hace de la obra lo que es, poema, novela o ensayo, como una unidad, o totalidad, que no se puede deshacer en partes. El segundo consiste en que la disposición transfiere al texto reglas formales, por las que el poema o la novela se identifiquen como tales. El tercer rasgo, señala Ricoeur, es que las reglas, o código, como lo llama, es el de los géneros, que regulan la praxis del texto, en la que se deja translucir el estilo del autor, haciendo del texto una individualidad (it Íbid. p. 292). Ricoeur, al respecto, recuerda una cita de Aristóteles, “producir es producir singularidades”.¹⁹ La singularidad de la obra permite distinguir las categorías prácticas de las teóricas, tales categorías prácticas le dan a la obra su carácter singular, y señala Ricoeur, es inaccesible para la consideración teórica, que ve a la obra como la última especie y es el correlativo de un hacer.

Se señalan en la concepción de texto de Ricoeur varios aspectos que nos interesan. El primero es que el texto poético, por serlo posee intrínsecamente ciertas reglas, que lo hacen ser lo que es; éstas dice Ricoeur “regulan [su] praxis”, y permiten la relación práctica, con el mundo; es en estas reglas formales del texto donde cabe también la simbolización y la iconicidad del lenguaje poético, para expresar su relación de texto, con el contenido de la re-descripción, en un referirse desdoblado hacia el mundo. El segundo aspecto

¹⁹Cita tomada por Ricoeur de G. G. Granger, *Essai d'une philosophie du style* (París 1968), quien lo coloca como epígrafe de su obra el texto tomado de la *Metafísica*, (1981a 15): “Toda práctica y toda producción recaen sobre lo individual: no es al hombre, en efecto, a quien cura el médico, a no ser accidentalmente, sino a Callias o a Sócrates, o a algún otro individuo así designado, que resulta ser, al mismo tiempo, hombre.”

que nos interesa resaltar es que señala que la obra, el texto poético, es singular, porque la experiencia contenida en él es insólita y única, y es así en tanto se constituye como otra mirada al mundo, distinta a la del lenguaje ordinario y al lenguaje científico. Al respecto, en los apartados que siguen, quisiéramos hacer dos reflexiones, una relativa a las formas en que se expresa el contenido de la re-descripción, a las que Ricoeur llama “géneros”, y que se relacionan con los íconos y los símbolos, siempre presentes en las formas de representación de la realidad, y, la otra, al “mundo” de la obra, al que nos remite la re-descripción, en la que ya encontramos a la metáfora como discurso, con implicaciones prácticas, en la tradición hermenéutica.

6. Formas de la ficción en que se expresa la experiencia metafórica

Como modelos de re-descripción, y tipos de “texto” poéticos, con sus reglas formales definidas, tenemos a los géneros, concebidos por los griegos, como la épica, la lírica y la dramática. Dentro de la épica cabrían obras como el mito, la fábula, y hasta la misma historia; en la lírica, como antiguamente se concibió, a la tragedia, y a la poesía. En éstas se plasman los dos conceptos fundamentales de la poética, el *mythos*, el conflicto que se relata, y la *mímesis*, o la forma en que se relaciona la ficción con el mundo ordinario, “copiándolo” por el lenguaje, que es el *lazo* entre el “re-ferir” al mundo de las obras poéticas y el mundo, expresado en la experiencia del enunciado metafórico. Así, los géneros, como modelos formales, y sus dimensiones hechas texto son formas en las que se expresa el contenido de la experiencia de aprehensión de una “realidad” alterna, con poder de “re-describir” la realidad.

Expresados también en la obra dada, de acuerdo a los géneros, como manifestaciones formales, son el ícono y el símbolo, que tienen en común representar, “concentradamente”, un significado, que proviene de infinidad de abreviaciones, articulaciones del flujo de sentido, a lo largo del tiempo, y que se lo manifiestan de distintas maneras, de acuerdo a las culturas y las épocas. Por ejemplo, podemos decir que en el arte, en una pintura, el que el motivo principal se manifieste en un contexto de tonos oscuros, “simbolizaría” la tristeza, el pesimismo, y en su caso, si es con tonos claros, lo contrario. En la ficción poética, algunos análisis estructuralistas han visto en ciertas categorías, como el héroe, el antihéroe, el traidor, la prenda recuperada, el viaje de prue-

ba, etc., cierto simbolismo, que se ayuda a expresar contenidos semánticos: apertura, oposición, prueba, reconocimiento, es decir, son formas simbólicas en las que se expresa la experiencia poética, redescubriendo el mundo, a través de las formas de texto, ya sea el mito, la fábula, o la poesía (it *Íbid.* pp. 305 y ss.).

La re-descripción metafórica, que “re-hace” el mundo, aprehendido a través de la experiencia de esta otra “realidad desdoblada”, de la que nos habla Ricoeur, “llena”, se apropia de los modelos, ya en su significación de textos, con sus formas de ser, formales, y a la vez, también con las formas simbólicas e icónicas, convenidas, como una especie de modelos, o moldes, para “re-describir” la realidad.

El lenguaje poético, expresado en formas, que se pueden concebir como “texto” u “obra”, es, por un lado, depositario de un nuevo contenido semántico, como resultado de la imaginación creadora, a través de la operación metafórica, que tiene el poder de renovar la visión del mundo, y crear así metáforas vivas, y por otro, sostiene las formas en las que este contenido puede expresarse. Aunque los modelos sean ya establecidos, su contenido, de acuerdo a que cada experiencia de re-descripción del mundo es insólita, será siempre distinto y único, por eso, la obra siempre será particular, única e insólita, pues es producto de una experiencia del mundo única.²⁰ No obstante, de estas dos constantes, la presencia de las formas y la re-descripción de un mundo distinto, alterno, al mundo “objetivo”, no son cerradas en sí mismas, que ven sólo hacia el pensamiento que les da sentido, y que a la vez las “suspende” entre el ser y el no-ser, están íntimamente relacionadas con ese mundo “objetivo”; se sitúan en un tiempo y en un lugar, que el pensamiento reconoce como “ficción”, en su labor de suspenderlas de la realidad, pero que lo aluden temporal y espacialmente, al referirse a él, cuestionándolo, pero no con razones, como lo haría la filosofía, sino con “imágenes”, aprehendidas por la experiencia poética. Su expresión última se dirige, en un sentido práctico, al mundo que les da sentido, y al que “re-hacen”.

²⁰ El último apartado del *Estudio VIII*, “Explicitación ontológica del postulado de la referencia”, en la que Ricoeur menciona cómo el discurso filosófico hace suyas ciertas metáforas, y con ellas continúa la tarea de pensamiento de dar cuenta de sí por la palabra, por la palabra poética que le ofrece sentidos siempre insospechados, ocultos a los filósofos, quienes crean metáforas vivas.

7. La referencia desdoblada y el mundo de la obra. De la semántica a la hermenéutica

La obra, siguiendo a Ricoeur, puede ser concebida como la conjunción simultánea de estas constantes: a) como un producto del discurso, es decir, la concretización del lenguaje, haciéndose presencia en un texto, y esta actualización no se da en abstracto, sino en un tiempo y en un lugar, con una historia; la “historia” del texto y nuestra historia; la historia del texto nos interpela, en nuestro tiempo y situación; y desde nuestra historia, nosotros, quienes somos y quienes a través de la obra nos vemos, interpelamos a la obra, interpretándola y reviviendo la experiencia de re-descripción del mundo, a través de la comprensión. b) Como producto del discurso, la obra siempre encontrará la forma o modelo que la exprese y “modele”, y ésta será una de las formas convenidas, géneros, en que se manifiesta el contenido de la experiencia poética, la re-descripción del mundo, los modelos pueden ser: la fábula, el mito, el poema; y a la vez, encontrará también las formas simbólicas para hacerse presente, tales que aunque ya sean formas convenidas, el contenido de la re-descripción siempre las actualizará con caracteres únicos, haciendo de la obra, una particularidad, una entidad insólita. c) La re-descripción del mundo objetivo, y su “referirse” al mundo, semánticamente, con referencia “des-doblada”; tal que la mantiene suspendida entre la realidad objetiva y la “realidad” de la obra; es y no-es. Y, por otro, este desplegarse de la realidad alterna, en un sentido práctico, pues la obra y la aprehensión de su sentido, a través de la interpretación, nos posibilita para “ver de otras maneras el mundo, tal que nos haga buscar otros caminos de acción.

El mundo de la obra, en el que se concentra la “re-descripción” del mundo objetivo, lograda a través de la expresión metafórica, a las vez que nos incluye en el mundo y en la posibilidad de que nuestra actuación en él tenga un sentido, nos muestra rostros ocultos del mundo, no vislumbrados por la visión del lenguaje ordinario.

8. Conclusiones

Más que conclusiones, quisiera apuntar hacia los innúmeros caminos, por los cuales continuar nuestra reflexión sobre el lenguaje, en especial sobre la metáfora, que pueden ser motivo para un estudio más minucioso y agudo. De tales senderos, uno, por ejemplo, es el que concierne a la naturaleza del discurso

filosófico y su relación con el discurso poético, y en este sentido, se inscribe la crítica a la metafísica, que emprende Ricoeur en el apartado 3, “Lo metafórico y lo meta-físico”, del *Estudio VIII*, guiada por la metaforicidad oculta de los conceptos, y en la que innegablemente está el pensamiento de Nietzsche. Otro sendero que se nos ofrece, es el análisis del juego que desempeña el pensamiento, ¿o, es la imaginación?, en el proceso de abstracción metafórica?, y que fundamentalmente está relacionado con el aspecto semántico de la abstracción metafórica y su relación con el poder representativo del lenguaje.

El problema del ser y el no-ser que se expresa a través de la enunciación metafórica. La re-descripción, ganada a través de la abstracción metafórica, nos lleva a vislumbrar una “no-realidad”, un “no-ser”, porque existe, pero no existe. Expresada a través del “ser como...” metafórico, que niega la referencia lexical afirmando el ser de otra manera, y que se revela en la tesis de Ricoeur, la metáfora como enunciado tensional, entre el ser y el no-ser, frente a la definición tradicional, emergida de la *Poética* de Aristóteles. Por otro lado, la metáfora, definida como obra, que se abre hacia lo otro y hacia los otros, en el sentido de la forja de un mundo mejor para vivir, y en el sentido también, de la exégesis hermenéutica del propio Ricoeur, en cuanto a su compromiso con la palabra y su relación con la acción.

En conclusión, son muchos los caminos que podemos tomar guiados por la reflexión sobre la metáfora, y con Ricoeur, como Virgilio quien guía a Dante; mas esta comparación no está basada en la personalidad del discípulo guiado, sino en lo arduo del camino, accidentado, meándrico, que nos proponemos seguir.

Referencias

- Aristóteles, 1967, *Retórica*, Madrid, Gredos.
 Aristóteles, 1968, *Poética*, Madrid, Gredos.
 Austin, J.L., 1982, *Cómo hacer cosas con palabras*, Buenos Aires, Paidós.
 Benveniste, É., 1989, *Problemas de Lingüística general*, México, Siglo Veintiuno.
 Conill, J., 1988, “La crisis hermenéutica de la metafísica”, en *El crepúsculo de la metafísica*, Barcelona, Anthropos, pp. 185-198.
 Conill, Jesús, 1988, “Crítica genealógica de la metafísica. Nietzsche”, en *El crepúsculo de la metafísica*, Barcelona, Anthropos.

- Frege G., 1973, "Sobre el sentido y la denotación", en *Semántica filosófica: problemas y discusiones*, de Thomas Moro Simpson (Prólogo, selección y notas), México, Siglo Veintiuno, pp. 3-29.
- Gadamer, H.G., 1989, *Verdad y Método*, Madrid, Sígueme.
- Heidegger, M., 2005, *Ser y tiempo*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Nietzsche, F., 2000, *Escritos sobre retórica*, Madrid, Ed. Trotta. Col. "Clásicos de la cultura".
- entrada——, 1998, *Sobre Verdad y mentira en sentido extramoral*, en Hans Vaihinger, *La voluntad de ilusión en Nietzsche*, Madrid, Ed. Tecnos.
- Platón, 1981, "El Cratilo", en *Diálogos*, México, Porrúa.
- Ricoeur, P., 1975, *La métaphore vive*, Paris, Éditions du Seuil.
- , 2001, *La metáfora viva*, Madrid, Trotta-Cristiandad.
- , 2002, "Acerca de la interpretación", en *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*. tr. Pablo Corona, México, FCE, pp. 15-36.
- , 2002, "La tarea de la hermenéutica: desde Schleiermcher y desde Dilthey", en *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*, México, FCE, pp. 71-94.
- , 1995, *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de discurso*, México, Siglo Veintiuno.
- , 2004, *Filosofía de la voluntad II. Finitud y culpabilidad: El hombre falible. La simbólica del mal*, Madrid, Trotta.
- , 1990, *Historia y Verdad*, Madrid, Encuentro.
- , 2002, "¿Hacia qué ontología?", en *Sí mismo como otro* México, FCE.
- , 2005, *Caminos del reconocimiento*, tr. Agustín Neira. Madrid, Trotta.
- Santiago Guervós, L. E. de, 2000, "El poder de la palabra: Nietzsche y la retórica", en Friedrich Nietzsche, *Escritos sobre retórica*, Madrid, Trotta.
- Searle, J., 1980, *Actos de habla*, Madrid, Cátedra.
- Wittgenstein, L., 1988, *Investigaciones filosóficas*, México, IIF-UNAM.
- , 1973, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Madrid, Alianza.

Recibido el 19 de junio de 2010

Aceptado el 7 de julio de 2010

Stoa
Vol. 1, No. 2, 2010, pp. 99–112.
ISSN en trámite.

ARTE, ONTOLOGÍA Y HERMENEÚTICA

NATALIA JUAN GIL

RESUMEN: El ensayo es una reflexión que gira alrededor de la relación entre arte y filosofía, e intenta responder al planteamiento de si en nuestra actual condición post-moderna, aún es posible sostener algunos preceptos metafísicos en la tarea de pensar el arte. Para ello parte de algunas premisas que autores como Nietzsche y Heidegger formularon alrededor de la práctica y función del arte, donde la tarea hermenéutica se establece como rasgo prioritariamente ontológico, a la vez que epistemológico, en tanto una vía alterna para acceder a la verdad y al conocimiento. El ensayo explora en un sintético recorrido esa línea teórica abierta por estos dos pensadores hasta llegar al planteamiento de Gilles Deleuze y su concepción del arte como un acontecimiento, cuya naturaleza propia responde más al sentido del devenir en que se constituye la existencia.

PALABRAS CLAVE: arte, filosofía, metafísica, ontología, hermenéutica, visible, invisible, pensamiento, movimiento, danza, cuerpo.

SUMMARY: This essay is a reflection of the relation between Art and Philosophy. Our actual postmodern conditions raise many questions about the possibility of some metaphysical precepts or concepts in the purpose of thinking the art. Some premises have been formulated by Nietzsche and Heidegger concerning the practice and function of Art. So that the hermeneutical function is established mainly ontological and epistemological due its role to access the truth and knowledge. Following the theoretical line of the two philosophers, this essay comes closer to the conception of Gilles Deleuze about his proposal of art as event, which own nature is more related to the sense of the flowing of the experience as the existence is conceived.

KEY WORDS: art, philosophy, metaphysics, ontology, hermeneutics, thinking, visibility, invisibility, movement, dance, body.

Una de las tareas más importantes atribuidas al artista, al poeta, ha sido el poder hacer tangible, materializar en una forma determinada aquello que el lenguaje o el habla no logra aprehender: “hacer visible lo invisible”. Lograr una forma simbólica para acceder a esa parte de la experiencia humana que el lenguaje discursivo no puede expresar. En el arte se hace presente no sólo un mundo de significados, sino algo más allá que supera la forma, que nos rebasa, nos interroga. Pensar filosóficamente el arte desde una perspectiva que reconsidere algunos criterios metafísicos, conlleva a considerar que en la obra de arte existe otro nivel de significado, algo que trasciende su misma presencia, que supera su mismo darse como apariencia y que devela lo que constituye su propia naturaleza: el hacer visible lo invisible. El arte implica entonces, por un lado la disposición subjetiva para penetrar en una forma de experiencia cuya naturaleza hace posible una forma de conocimiento radicalmente distinta al logos; por otro, significa la posibilidad de acceder, aún de manera aproximada, a eso que inaprehensible y diferente, se constituye como lo Otro. El arte representa desde esa perspectiva, una vía —aparte de lo sagrado, la religión, la experiencia mística— que crearía esa posibilidad de encuentro con la alteridad. El lenguaje del arte, en tanto estructura que se configura de manera diferente al lenguaje, establecería un puente con aquello que escapa a la actividad de la razón para aprehenderlo. El arte como una manera diferente de articular la información que el mundo y la realidad dejan entrever.

Pero, ¿cómo puede el arte penetrar la realidad y vislumbrar eso que está más allá de lo que el logos puede acceder? Un diálogo posible con el arte desde la filosofía, apunta nos dice David Michael Levin, a una forma de interpretación:

que hace manifiesta la ontología de la obra de arte en cuestión. Este nivel es metafísico en cuanto a que (1) concierne al ser mismo de la obra —aquello que de manera más fundamental subyace en su presencia, sus modos fenomenológicos dados— y (2) explica lo invisible que hay en ella (Levin 1983, p. 7).

Lo que existe en la obra de arte, no es sólo su apariencia, sino algo más profundo, invisible. Y es esa invisibilidad del fenómeno, la que distintos enfoques metafísicos sobre el arte han intentado asir. Y en ese sentido Friedrich Nietzsche y Martin Heidegger realizaron una importante labor para desentrañar esa dimensión oculta del arte. En el libro *El dios que baila* Massimo Cacciari nos recuerda que en el *Origen de la tragedia*, Nietzsche define el arte como la

“verdadera actividad metafísica del hombre”. La concepción nietzscheana del arte nos dice Cacciari, puede ser considerada como sustancialmente unitaria. Nietzsche no se interesa en armar un constructo teórico, un equivalente para encontrar la verdad del logos. El arte representa para él un problema filosófico metafísico, porque:

lo que está en juego en la actividad artística es una *apertura al ser*, una iluminación metafísica sobre el sentido del ser. La producción artística, así como la interpretación del producto artístico, constituye un problema filosófico. No hay “autonomía” del arte en relación con la filosofía, así como no hay “autonomía” de la filosofía en relación con el arte. En esta desconstrucción de la tradición metafísica europea, constituye el principal objetivo de la crítica nietzscheana, el arte y la filosofía aparecen como perfectamente ligados (Cacciari, p. 89).

En el pensamiento nietzscheano, el arte y la filosofía están ligados de modo indisoluble, en la medida en que cada uno constituye un problema para el otro. La ruptura que realiza y que hace casi inevitable no referirse al pensamiento nietzscheano en las reflexiones filosóficas sobre el arte, es que Nietzsche se separa de la tradición filosófica, e integra la función de la *praxis* artística como *tecne poietica sui generis* nos dice Cacciari. El trabajo de poíesis del artista, hace emerger una forma distinta de producción que no se somete a reglas, ni a principios de eficiencia y finalidad. Y si en el pensamiento platónico se expulsa a los artistas de la ciudad ideal, es porque son seres que no admiten normas ni reglas, que quieren realizar y ser todas las cosas, que no orientan su trabajo hacia un área acotada y definida, según el principio de orden y división del trabajo que inspira la ciudad ideal. Platón expulsa a los artistas de la ciudad porque constituyen un núcleo permanente de subversión en una urbe en la que cada individuo debe asumir las actividades para las cuales fue naturalmente seleccionado. Desde el pensamiento clásico el arte es desplazado de los procesos cognitivos, no sólo porque perteneciente al ámbito de lo sensible es productor de engaño, sino porque desestabilizador de un orden, es promotor del caos. La tensión existente entre arte y filosofía, se funda por lo tanto en una larga tradición filosófica, que no sólo marginó al arte como forma de conocimiento, sino que instaura una separación entre el mundo sensible y el inteligible, entre el intelecto y el cuerpo. Una herencia cuya estructura dualista separará toda la esfera sensible de lo cognoscente; el cuerpo de la mente.

Nietzsche tratará de superar este dualismo, señalando mediante un riguroso análisis, que la metafísica está construida sobre una ilusión. Para Nietzsche el error de la metafísica es que inventa un mundo que se basa en la supremacía de lo racional y la desvalorización de lo opuesto, el mundo sensible, el que se ofrece a los sentidos, el mundo del devenir. Como dispositivo ficcional, el arte constituye una vía para revisar la posición del lenguaje en la configuración del mundo y la captación de la realidad. Para Nietzsche el proceso de metaforización es la condición ontológica del ser. El ser es un sujeto hermenéutico: si el mundo es, es a través del lenguaje.

El arte como lenguaje y forma de conocimiento, constituye para Nietzsche un modo de abertura al ser que vuelve problemáticas todas las modalidades de abertura al ser lógico-lógico discursivas, y por esa razón constituye un asunto de interés para la filosofía, nos dice Cacciari. El proceso de transfiguración, de metamorfosis de la realidad que el arte realiza, a través del elemento ficcional revela para Nietzsche el valor del arte; porque es precisamente en ese elemento de transfiguración del mundo, de metaforización que el arte realiza, a través del cual Nietzsche posicionará precisamente esa fuerza y ese potencial del arte para alterar las estructuras rígidas de la metafísica idealista, que se basaba en la búsqueda de una verdad trascendente que se encontraba fuera de este mundo. La propuesta nietzscheana instaura una filosofía artística, sensualista, que retoma al cuerpo como punto de partida para un nuevo pensar filosófico, que asume plenamente la experiencia corporal y a su esfera perceptible, sensible e instintiva como necesaria para pensar la vida como afirmación y no como negación. Nietzsche instaura al cuerpo como base de una filosofía estética, que rescata la acción revitalizante de eros, de lo sensual e instintivo, y elabora a partir del cuerpo, un constructo teórico que será de gran trascendencia para el pensamiento contemporáneo. Para Nietzsche la corporalidad, se constituye como confluencia de un espacio de fuerzas cuyo potencial de acción representa no sólo lo destructivo, sino particularmente contiene el impulso de transformaciones vitales e impredecibles. El cuerpo como contenedor de experiencias infinitas, representa para Nietzsche la multiplicidad, la polaridad y la ambivalencia, y por ello es una metáfora valiosa para representar esa relación entre el hombre, el mundo y la realidad como un horizonte dinámico, cuya interacción e influencia, significa a la vez apertura. Nietzsche usa a la dan-

za como metáfora para proponer una filosofía alegre, festiva, que considera a la vida como acontecimiento, como devenir, e incorpora a lo racional aquellas fuerzas que en tanto caos, constituyen lo inaprehensible, lo impredecible, lo inasible que la existencia es.

Para Nietzsche el arte posee un poder, una potencia capaz de poner en duda las prácticas totalizantes del logos. Nietzsche invierte el modelo platónico y apunta a un discurso que instaaura una filosofía artística. Una estética cuyas raíces se encuentran en el pensamiento trágico como forma de evitar el nihilismo y toda práctica metafísica desvitalizante de la cultura y de la vida.

Ahora bien, en el eterno retorno, ese individuo asume un valor indefectible. Escapa al flujo del tiempo. El arte imagina: ahí donde no parecen existir más que simples seres finitos, ve el *individuum*. Y el *individuum* es *Gleichnis* del eterno retorno. En ese juego el arte diviniza la apariencia. Divinizar significa lo contrario de idealizar y reenvía a una teoría trágica del ser, a la necesidad de su ciclo. En el arte, el ser, su dimensión abisal, se ve transfigurado, se transforma en *individuum* (Cacciari, p. 106).

Ámbito de lo sensible, el arte se conecta siempre con esa entidad llamada cuerpo. Condición propia que representa la forma constitutiva del ser singular, Nietzsche aprehende la corporalidad como espacio plurisémico y concede un papel especial a la danza en su pensamiento. Para Nietzsche, en la danza la corporalidad no es sólo génesis, sino mediación vital a través del cual el individuo como expresión se constituye como labor poética. El cuerpo en la danza no sólo se rebasa a sí mismo, sino que se hace parte de un entramado complejo de significación. Sujeto y objeto a la vez, la corporalidad en la danza se instaaura como lugar de la multiplicidad. No existe danza sin cuerpo, pero a la vez tampoco hay cuerpo que no dance.

A partir de la necesidad que representa el acto de danzar y de su naturaleza, entendida como experiencia temporal finita que expresa el devenir y la marcha continua de la realidad, el pensamiento nietzscheano introduce el carácter azaroso y contingente de lo real. Nietzsche parte de la danza para establecer un diálogo distinto con el arte desde el pensamiento filosófico, pero particularmente al considerar la experiencia lúdica y ficcional del arte, Nietzsche introduce un factor cuya dimensión ontológica, representa una inversión del pensamiento filosófico. “No hay hechos sólo interpretaciones” introduce

esa verdad ineludible del hombre como animal ficcional y como creador de sentidos.

Para Nietzsche la realidad es devenir, acontecimiento. Lo que Nietzsche señala es que el lenguaje racional asume un sentido unívoco a las palabras, pero la condición propia del lenguaje es la metaforización, la diseminación del sentido; las palabras cosas no pueden captar mediante el sentido unívoco del concepto la complejidad de lo real. Para Nietzsche las palabras han sido sometidas a la violencia de una univocidad. La base de esta percepción del lenguaje, proviene de una filosofía cuyo pensamiento reconoce que las cosas tienen una esencia, donde identidad es entendida también como mismidad. Nietzsche recuperará la fuerza plurivalente del lenguaje a través del reconocimiento de su uso metafórico. La metáfora se posiciona en el pensamiento nietzscheano como el mejor modo de captar la realidad, pues la metáfora implica la desigualdad entre los objetos, y escapa a la configuración cerrada de los conceptos. El reconocimiento de la metáfora que realiza Nietzsche, abre el campo para el análisis de la función hermenéutica. En el pensamiento nietzscheano, la metáfora crea un espacio de retroalimentación vital, donde el intérprete completa el sentido desde su propia experiencia. Para Nietzsche el arte es un medio más adecuado para expresar el mundo que la filosofía.

Lo que el pensamiento nietzscheano pondrá en cuestionamiento a través de un proceso deconstructivo de la metafísica -que sostenía sólo la función lógica-discursiva del lenguaje como el único medio para llegar al conocimiento-, es el concepto mismo de verdad en que se fundaba el pensamiento racional y la evidencia de una filosofía cuya formas totalizantes, entendía una única vía para conocer el mundo. Y esa visión se fundaba en un presupuesto: en la hegemonía del logos predicativo-discursivo. Para esa forma de conocimiento el arte no revelaba conocimientos, sino sólo juegos de la imaginación. El pensamiento nietzscheano nos dice Cacciari “hace visible un nuevo lazo entre el conocimiento y la mentira, una nueva relación que ya no se funda sobre una exclusión recíproca” (Cacciari, *op. cit.*, p. 94).

Nietzsche nos muestra el carácter revelador del arte, como actividad falsificadora. El arte nos muestra que la experiencia del mundo no puede ser reducida de manera exclusiva a la forma del logos, basada en la enunciación predicativa-discursiva. La vida, el mundo, no se reduce a la esfera de la lógica,

si bien como estructura, el mismo sentido de mundo conlleva un orden, una forma coherente, lógica. Pero lo que Nietzsche nos señala es que la existencia misma implica procesos alternos, y con ello formas y posibilidades de conocer distintos a las lógico-discursivas.

Sin embargo, ese revelarse de las cosas a través del arte, requiere una forma de relación específica. Y Heidegger realiza una hermosa disertación sobre la dimensión metafísica en que se funda la experiencia estética. En su texto *El origen de la obra de arte* Heidegger sostiene que la obra de arte no sólo hace posible se manifieste un mundo, sino una verdad, una esencia. Para Heidegger si la obra de arte permite una forma de conocimiento, es porque en ella se debe una verdad. En el pensamiento heideggeriano, la experiencia estética que el arte instaura, se lleva a cabo mediante un proceso de ocultamiento y desocultamiento de la verdad. Pero Heidegger nos dice Fernando Zamora, parte de la poesía, y como forma basada en la palabra, el afirma que nuestra condición humana es habitar “dentro” de la palabra. “La palabra es la casa del ser. En su morada habita el hombre”. Los poetas y los filósofos son los vigilantes de esta morada. El lenguaje en el pensamiento heideggeriano no nos pertenece, sino que como entes lingüísticos más bien le pertenecemos, en virtud de su honda dimensión ontológica (Zamora 2007, pp. 44-48).

Para Heidegger el tema del arte correspondía a su preocupación fundamental: la verdad del ser, pues para el autor del *Ser y Tiempo* el arte es esencialmente una forma, quizás la más sublime, de patentizar al ser en su verdad. El Arte para Heidegger no es belleza ni creación sino primariamente verdad; únicamente el arte contiene y edifica un mundo a medida del hombre, ya que “si todo arte es en esencia poesía”, es poéticamente como el hombre habita la tierra.

El lenguaje es la morada del ser. Bajo su abrigo el hombre habita. Los pensadores y los poetas son los vigilantes de esta morada. Su vigilia es el cumplimiento del revelamiento del ser, en cuanto por su decir, llevan al lenguaje a este revelamiento y lo conservan dentro del lenguaje (Heidegger 2006).

Para Heidegger la palabra deja ser al ser ahí en su presencia de ser (es decir, en ese juego de claroscuro de aparecer y ocultamiento). La esencia humana consiste en la lingüisticidad, y esta a su vez es lo que conecta al ser humano con el ser: el lenguaje es lo que distingue el “modo de ser humano”. Para el

pensamiento heideggeriano, la palabra, el lenguaje no es una mera facultad diferenciadora. Sino su constitución ontológica fundamental. Al pensar el ser lingüísticamente, Heidegger señalará que el problema “el olvido del ser” se debe a que consideramos que esa pregunta ya tiene respuesta. Y si bien Heidegger radicaliza su postura, llega a atisbar la condición de que la palabra no logre aprehender la experiencia y alcanzar para decir lo que se experimenta:

Sigue siendo oscuro cómo podemos pensar la esencia, sigue siendo completamente oscuro en qué medida la esencia habla, y lo más oscuro en qué medida la esencia habla, y lo más oscuro de todo es qué significa hablar (...).¹

Gadamer, que sigue el pensamiento heideggeriano, afirma que nuestro ser-en-el-mundo tiene un carácter originariamente lingüístico. Para el pensamiento gadameriano tener lenguaje es la posibilidad de construir y hacer mundo. Existen distintas estructuras lingüística, y entre ellas está el arte. Al situar al arte en el centro de un amplio programa hermenéutico, Gadamer sin embargo, nos dice Carlos Gutiérrez, no admitió la autonomía del arte, sino que lo abordó sólo como médium de actos de comprensión (Gutiérrez 2008, p. 143). Lo que Gutiérrez señala, es que en su intento de explicar el arte a través de la filosofía, Gadamer ignoró que lo que hace del arte una tarea hermenéutica es precisamente su inasibilidad. La estructura misma del arte es lo que lo hace siempre escapar de la determinación del logos y lo que invita siempre de nuevo a interpretarlo.

El mundo como resultado de un proceso ficcional, por tanto, no puede desligarse de procesos hermenéuticos. Lo que desde el pensamiento nietzscheano se abre es un nuevo horizonte: la premisa que si queremos pensar la verdad y el conocimiento, es necesario admitir su aspecto temporal, su carácter relativo y esa dimensión subjetiva que siempre está presente. De ahí la necesidad de tener que habitar en el desierto para descubrir las presentes y nuevas formas de aprisionamiento que nuestras prácticas de vida alienantes y enajenantes conllevan. Como forma desestructurante del logos, el lenguaje desestabilizador del arte ha representado, siempre un reto para la filosofía. Para Konrad Liessmann -como para otros autores- la filosofía del arte ha oscilado por ello entre el intento de subordinar bajo sí el arte y la tentación de hacerle la corte. Pero si hay un período singular como señalan tanto Liessman como Arthur

¹ Martin Heidegger, *La esencia del lenguaje*, p. 160, citado en Zamora 2007, p. 47

Danto, en donde el arte desarrolló formas y procedimientos que, apremiaron por sí mismos a una reflexión filosófica, este fue el período del arte moderno (Liessmann 2006, p. 241).

Para Liessmann la Modernidad encierra una visión, una forma de ver el mundo que aún continúa estando presente, aún en contra de nuestra voluntad. Y aunque ya no creemos en el desarrollo lineal del progreso de las artes y de los estilos, en el campo del arte, el trabajo desplegado en el período moderno incidirá radicalmente en la forma de ver el arte, al artista, a la obra de arte y la función misma del arte en la esfera social. En ese mismo sentido, al cuestionar y formular interrogantes de carácter filosófico, el arte moderno nos dice Arthur Danto realizó una labor que le correspondía a la filosofía. El arte moderno detonará un nuevo posicionamiento de la filosofía en relación con el arte. Al modificar la percepción misma de la filosofía del arte, pondrá en debate uno de los aspectos más complejos del campo artístico: el del estatuto ontológico sobre el que se mueve la actividad artística. A partir del arte moderno, para Danto y para otros autores, la filosofía y la estética son obligadas a repensarse.

Y esta posibilidad que el arte moderno desata, surge precisamente sobre el fundamento de la libertad creadora. Lo que el arte moderno realiza es precisamente llevar a la acción aquel postulado desde el cual se funda el pensamiento moderno. Y lo que el arte moderno realiza a través de la experiencia y un ejercicio límite de experimentación, es obligar a pensar no sólo el arte, sino la filosofía misma, como una actividad no repetidora; habitar de los límites, estar en las fronteras, en los márgenes del pensamiento para poder articular nuevas formas de comprensión. Cacciari lo define bien cuando afirma: “el arte es libre, sin duda, pero en un sentido perfectamente opuesto a las ideologías de la liberación: es libre de ir hacia formas nuevas y complejas de conocimiento, hacia armonías difíciles, hacia un nuevo “gran estilo” (Cacciari, op.cit., p. 95).

En el contexto actual llamado postmoderno, dentro de la amplia y profunda reflexión que alrededor del arte ha sido realizada, ha sido relevante la aportación de Jean-Francois Lyotard; en su reporte que realizara sobre el ámbito del saber y la cultura contemporánea, quedará señalado que aquellos preceptos sobre los que se fundó la modernidad fueron ya desplazados: “las grandes narraciones, sea cual sea el modo de su unificación, han perdido su

credibilidad: narración especulativa o narración de la emancipación” (Lyotard 1988) Lyotard pondrá una atención especial a esos procesos de estetización que las sociedades postindustriales, tecnificadas y masificadas han promovido y que tendrán profundos efectos sobre la existencia. Pero particularmente, para el tema que nos concierne, es que las consecuencias de esa forma de vida nos dice Lyotard, serán de una profunda repercusión en el ámbito del arte; porque en una esfera en la que prevalecen complejos procesos de estetización, el arte ha sido colocado en un plano cuya homogeneidad no sólo derrumba la visión elitista del arte, sino que ha desplazado la actividad singular del fenómeno artístico a una actividad más dentro de los procesos cotidianos.

Dentro de ese marco de procesos de homogeneización, uno de los aspectos más controvertibles que la teoría estética postmoderna sostiene, es que en un mundo fragmentado, múltiple y heterogéneo, en que prevalece un pluralismo de concepciones estéticas y distintas formas de hacer y entender el arte, ya no sólo existe un único criterio que designe qué es arte y qué no lo es, sino que ya no es posible establecer ninguna valoración del arte según los criterios de la historia de la filosofía.

Esta forma de ver el arte, ha dado lugar a posicionamientos antagónicos. Pero ¿no es precisamente el arte una esfera que por la forma particular de sus lenguajes, ha escapado siempre a cualquier fórmula de generalización? ¿No se incurre en esta aseveración, tan radical, en un error de generalización? Tal parece que el peligro de especialización que el arte moderno implicó, ha sido desplazado ahora a una esfera que -movera bajo principios de igualdad y democratización- intenta justificar que todo puede ser arte. Sin embargo, la naturaleza misma del arte, parece escapar siempre a cualquier definición o encerramiento del logos, y representar desde esa óptica una fuerza esencialmente desestabilizante cuyos resultados son indefinibles (Cacciari 2000, p. 92).

Gilles Deleuze retoma la propuesta nietzscheana y asume a la filosofía como acto creativo. El filósofo como sujeto creativo debe ir más allá de las cosas dadas; el filósofo poeta debe partir de la historia, pero el marco de la tradición filosófica es sólo un punto de inicio, un espacio de diálogo con un otro, que sin embargo como parte del pasado, debe ser superado. Para Deleuze, el pensamiento filosófico no debe recorrer los mismos caminos sino atreverse a ir más allá de lo conocido, abrir nuevos senderos desde el pensamiento, la

inteligencia, y desde el logos mismo, crear otras y nuevas posibilidades para pensar la realidad y el mundo. El movimiento de trascendencia se efectúa entonces como un darse más allá del sentido inmediato, cotidiano de las cosas, aprendido. Lo anterior no evita el espacio de confrontación, de ruptura, al contrario, estar a la intemperie es aceptar la posibilidad del error, de la falla y de la posibilidad de la recapitulación. El plano horizontal confirma para Deleuze a la filosofía como una praxis, y en ese sentido no hay un sujeto filósofo trascendental por encima de los productos de su filosofía. El eje horizontal está siempre en movimiento, acepta el devenir de las cosas y niega la eternidad e inmutabilidad de las cosas.

Cuando Nietzsche afirmaba la danza como imagen del pensamiento, partía de considerar su naturaleza misma, ya que la danza como el pensamiento, sólo tiene sentido como experiencia vivida; la danza así como el pensamiento es acto de inmanencia. Lo que la relación danza y pensamiento de Nietzsche hace evidente es ese atravesamiento transitivo nos dice Leticia Testa, que se establece en la inmanencia el cual convergen todos los planos “en que el pensamiento es vivido y el concepto de inmanencia no se da en relación a algo, siendo “inmanente ‘a’ cualquier cosa, y sí como acción del propio pensamiento (...)” (Testa).

La esencia de lo real es el devenir. Y el arte desde Nietzsche sólo es posible pensarlo como acontecimiento, como suceso temporal de significados. Aprender ese rasgo de lo irrepetible, del acontecimiento en que el arte deviene, viene a bien significar aquello, que como lo describe Bataille se asemeja a un rayo en el firmamento (De la Fuente 2004). Por otro lado, pensar el acontecimiento desde el punto de vista deleuziano es entrar en un proceso de exposición, de vulnerabilidad, donde los constructos teóricos, los ejes de referencia conceptuales que nos han moldeado son puestos en cuestionamiento; el arte se constituye precisamente en una actividad cuya propia naturaleza deconstructiva del pensamiento lógico y racional pone en tensión a la filosofía. Pero es precisamente, eso: su naturaleza distinta al logos, la que invita a pensarla siempre desde la filosofía. Y si bien el discurso artístico es radicalmente distinto al filosófico, entre arte y filosofía existe un nexo profundo, una conexión cuyo carácter ontológico conlleva importantes interrogantes filosóficas.

Lo que el arte contemporáneo nos indica, es la reconfiguración del estatuto cuerpo que, desvinculado de la unidad de un “yo”, acontece mientras singularidad como flujo y multiplicidad, a través de la filosofía de Deleuze. Una filosofía que plantea una subjetividad, en donde la identidad es configurada permanentemente. La identidad, el Yo no es un constructo inamovible, dado ya para siempre. La identidad es entendida como un proceso cuya forma diferenciada, tiene su punto de partida en la experiencia del cuerpo.

[...] en el linde de la heteronimia y del devenir-otro y es, en su vector centrifugo, en la disolución del “yo” y de sus figuras (psicológicas, sociales, morales, filosóficas) que se constituye” (Santaella 2004, p. 32). Después de la disolución de la ilusión que presupone una forma humana unificada y coherente, de la noción convencional, el cuerpo emerge como “[...] un volumen en desintegración” (Foucault 1977 *apud* Santaella 2004, p. 20). Y es, justamente, ese cuerpo disociado de sí, despedazado en múltiples segmentos en cuanto síntoma de una subjetividad no convencional, que danza la imagen del pensamiento (Testa).

Deleuze va más allá en su propuesta, y desplaza toda posibilidad de reencontrarnos con una posición esencialista. En su teoría, la noción de un plano horizontal y desjerarquizado permite configurar un entorno en el cual entramos precisamente en la difuminación de fronteras. Para Deleuze, ese plano se constituye como un juego de sentidos, series múltiples que acontecen desplazándose y atravesándose constantemente. En ella no es posible ya detectar donde una cosa comienza o termina. Y esa nueva disposición implica la superación de la idea misma de cuerpo como unidad que funciona orgánicamente, sino que instauro la constitución de una corporeidad que ha perdido toda relación jerárquica con lo vertical; el plano horizontal deleuziano emerge más como un flujo múltiple de sentidos, campo de convergencia y de intersección entre distintas líneas de fuga. Un abierto infinito.

El cuerpo como la subjetividad en el pensamiento deleuzeano es travesado por multiplicidades virtuales, que los constituyen en mutua variabilidad e inestabilidad, afectándolos en un transmutar constante. Configura la posibilidad de construcción de conocimiento no totalizante, la constitución de un universo cognitivo, donde los pensamientos-conceptos, concebidos como cuerpos sin órganos, se desplazan sobre la línea del devenir. La coexistencia de varios planos sin que ninguna se imponga sobre la otra.

Devenir no es alcanzar una forma (identificación, imitación, Mimesis), sino encontrar la zona de vecindad, de indiscernibilidad o de indiferenciación tal, que ya no sea posible distinguirse de una mujer, de un animal o de una molécula: no imprecisos ni generales, sino imprevistos, no preexistentes, tanto menos determinados en una forma cuanto que se singularizan en una población (Deleuze 1996, pp. 5-6)

La pregunta es si en un universo desjerarquizado, es aún posible una postura metafísica, no esencialista. Nietzsche parte de la danza como un acontecimiento singular para representar un nuevo horizonte filosófico cuyo pensamiento se instaura en el devenir, y no parte más de criterios rígidos y universalizantes; pero pensar desde la filosofía implica la formación de conceptos. Un pensamiento trascendental hace necesario partir del mundo, no del sujeto. Y la única posibilidad de acceder a la verdad de lo real, es colocarnos en la intemperie. En el flujo de la experiencia de lo real. En la inmanencia del mundo, en tanto temporalidad, cambio y finitud la danza misma es.

Si repensar a la filosofía significa asumir nuestra desnudez. Debemos asumir que el hombre no es sólo racionalidad, sino emociones, afectos, sentimientos, pensamiento, imaginación y lenguaje. El arte una y otra vez configura, al hacerlo visible e inteligible, nos dice Zigmunt Bauman las formas emergentes del *Lebenswelt*, y que sólo como experimento y riesgo, pueden ser realizadas. Lo que el arte pone de manifiesto, es que somos sujetos cuya existencia finita y temporal, no responde ingenuamente a una forma fija y predeterminada, sino como proyecto abierto e inconcluso, crea la consciencia para pensar la existencia como metáfora, como labor continúa de interpretación; la propuesta siempre abierta para construirnos de manera creativa, moral y libre. La vida como obra de arte.

Referencias

- Badiou, A., 2008, "La danza como metáfora del pensamiento", *Revista Fractal*, no. 50, en <http://mxfractal.org/RevistaFractal50AlainBadiou.html>
- Bauman, Z., 2007, *Arte Líquido*, Sequitur, Madrid.
- Cacciari, M., 2000, *El dios que baila*, Paidós, Buenos Aires.
- Danto, A., 2002, *La transfiguración del lugar común*, Paidós, Barcelona.
- De la Fuente Lora, G., 2004, "Bailar para que nunca sepamos lo que puede un cuerpo", conferencia CNA.
- Deleuze, G., 2008, *Lógica del sentido*, Paidós, Barcelona.

- Gutiérrez C., 2008, *Ensayos Hermenéuticos*, Siglo XXI, México.
- Eckart, M., 1998, “El fruto de la nada”, en *El fruto de la nada*, Siruela, Madrid.
- Foucault, M., “¿Qué es la ilustración?”, en
http://www.catedras.fsoc.uba.ar/mari/Archivos/HTML/Foucault_ilustracion.htm
- Heidegger M. , 1979, *Sendas perdidas*, Losada, Buenos Aires.
- , 2006, *Arte y poesía*, Fondo de Cultura Económica, México.
- , 1987a, “Diálogo entre un japonés y un inquiridor”, en Heidegger 1987b.
- , 1987b, *De camino al habla.*, Serbal, Barcelona.
- Kant, I.: “¿Qué es la ilustración?”, en
<http://www.cibernous.com/autores/kant/textos/ilustracion.html>
- Levin, D.M., 1983, “Los filósofos y la danza”, en
<http://serbal.pntic.mec.es/AParteRei/>
- Liessmann, K.P., 2006, *Filosofía del arte moderno*, Herder, Barcelona.
- Levinas, E., 2002, “El mismo y el otro”, y “más allá del rostro”, en *Totalidad e infinito*, Sígueme, Salamanca.
- Lyotard, J.F., 1998, *La condición postmoderna*, Cátedra, Madrid.
- Ueda, S., 2004a, “La libertad y el lenguaje en el Mtro. Eckhart y en el zen”, en Ueda 2005b.
- , 2004b, *Zen y filosofía*, Herder, Barcelona.
- Zamora, F., 2007, *Filosofía de la imagen. Lenguaje, imagen y representación*, UNAM/ENAP, México,.
- Testa L., “¿Qué cuerpo es este que danza la imagen del pensamiento?” en
www.dataexpertise.com.ar/malabia/upload/notas/214/Quecuerpoestequedanza-laimagendelpensamiento.pdf

Recibido el 19 de junio de 2010

Aceptado el 12 de julio de 2010

Stoa,
Vol. 1, No. 2, 2010, pp. 113–132
ISSN en trámite.

LUGAR Y SIGNIFICADO DEL *COMPENDIO DI ETICA Y DE LA STORIA
DELL ETICA* DE ANTONIO ROSMINI

JACOB BUGANZA
Instituto de Filosofía
Universidad Veracruzana
jbuganza@uv.mx

RESUMEN: En este trabajo, Buganza presenta la traducción de la última parte del *Compendio di etica* de Antonio Rosmini, la cual se titula *Storia dell'ética*. Se trata, en suma, de un breve esquema de la historia de la ética, donde el autor destaca los principales momentos que, de acuerdo con él, tienen una importancia decisiva para la configuración ética posterior. Antes de hallar la traducción, el lector podrá encontrar situado el texto antedicho mediante un breve comentario de parte del traductor.

PALABRAS CLAVE: Ética rosminiana, ética clásica, historia de la ética.

SUMMARY: In this work Buganza presents the translation of the last part of the *Compendio di etica* by Antonio Rosmini, which is titled *Storia dell'ética*. It is in sum a brief schematic of the history of ethics in which the author underlines what, in his regard, are the major moments of decisive importance for the configuration of later ethics. Before the translation, the reader will find the aforesaid text accompanied by a brief comment by the translator.

KEY WORDS: Rosminian ethics, ethics, classical, history of ethics.

El *Compendio di etica e breve storia di essa* de Antonio Rosmini, apareció cincuenta y dos años después de la muerte del tirolés. Su más célebre biógrafo, Gianni Battista Pagani, se pregunta, en el prefacio titulado “*A qui legge*” de la edición de 1907, si no sería una obra inauténtica que se le atribuye, sin más, al rovertano.

Cuando Rosmini comienza a publicar sus primeras obras en torno a la filosofía moral (enmarcadas en la idea de la enciclopedia científica que tenía

en mente), en el Regio Ateneo de Torino, Andra Sciolla di Cavour dictaba la filosofía moral. Este último se dio a la tarea de redactar unos *Elementi d'Etica* con el fin de que los estudiantes tuvieran claridad en esta ciencia filosófica. En 1834, Sciolla se propone una segunda edición de su obra, en donde comienza a vislumbrarse la influencia de la filosofía rosminiana. En la edición de 1837, la influencia de la filosofía rosminiana se hace más patente y, para la cuarta edición, de 1843, Sciolla envía el manuscrito al roveretano, quien lo regresa con leves retoques y sugiriendo que, como apéndice, se sume un esquema de la historia de la ética. Sciolla pide a Rosmini que realice él mismo el apéndice histórico. El roveretano acepta la invitación y el apéndice aparece en la última edición mencionada.

Empero, Sciolla no se siente a gusto con su obra, por lo que pide a Rosmini que redacte un texto didáctico que responda plenamente a su filosofía. A pesar que hallarse con múltiples ocupaciones, y sin capacidad para negarse, Rosmini acepta. Esta obra lleva ahora el título de *Compendio de etica y breve storia di essa* y no se publica con el verdadero nombre de su autor sino hasta 1907. En efecto, de acuerdo con el propio Pagani, se conserva el manuscrito de la obra en Stresa, escrito con el puño y letra del tirolés. Ahí se aprecia que comenzó a escribir el *Compendio* el 18 de noviembre de 1846 y terminó de redactarlo el 7 de abril de 1846. La redacción duró, pues, unos pocos meses. Pero esto lleva a preguntar: ¿por qué se atribuye originalmente a Sciolla? La razón es muy sencilla. Como se trata de un texto escolar para los estudiantes del Liceo del Regno, éste debía ser obra del profesor de la Universidad, debía estar redactado en latín y ser aprobado por el Magistrado de la Reforma. Por eso, originalmente, aparece con el nombre de *Elementa philosophiae moralis* bajo el nombre de Sciolla, quien tradujo el manuscrito italiano al latín. Escribe Pagani: “Lo Sciolla dovette porre al libro il suo nome, perchè altrimenti non sarebbe potuto entrare come testo nelle regie scuole; e il Rosmini, anche morto l'amico, riverente alla memoria di lui, non si dette a mai conoscere come autore del Compendio” [pp. XI-XII]. Por otra parte, lo cierto es que para el conocedor de la filosofía rosminiana y para quien se acerca a sus obras y pensamiento a través de los originales, de forma inmediata se manifiesta que el *Compendio di etica* ha salido irrecusablemente de sus manos. La estructura gramatical, los términos empleados y, sobre todo, el pensamiento o filosofía planteados, son genuinamente rosmini-

nianos. En efecto, el roveretano apuesta la tesis de que los principios de la moralidad pueden resumirse en tres elementos: la ley, la voluntad y la relación que hay entre los dos anteriores. Ciertamente, la lógica moral, que busca exigir a la voluntad adecuarse a la norma de moralidad, se halla a lo largo de las páginas, así como la afirmación explícita y reiterada de los tres elementos antedichos. Esta tesis, adelantada en el primerizo *Principi della scienza morale*, se encuentra confirmada en el *Compendio de ética*.

El *Compendio di ética* contiene también una breve *Storia dell Etica* compuesta para estudiantes de la ciencia moral. Contiene un panorama general de la historia de la ética escrita en apartes, como es habitual encontrar en las obras editadas de Rosmini. Sobre esta última sección del *Compendio*, y antes de entrar a un sucinto análisis de la ética general, especial y eudemonológica rosminiana, puede resaltarse lo siguiente.

En primer lugar, Rosmini asegura que cualquiera que pueda usar la razón es capaz de encontrar las normas a partir de las cuales puede guiar su vida. Si es así, entonces los hombres que vivieron antes de los griegos Zenón y Sócrates, de algún modo realizaron también ética, comenzando por el magisterio que se transmite de padre a hijo, que es un magisterio del bien y el mal morales. En efecto, los antiguos han dejado sendos documentos formulados en preceptos, sentencias, enigmas, parábolas y mitos que tienen la intención de formar al hombre en el ámbito moral. Ahora bien, los primeros escritores éticos debieron plasmar en por escrito los “*documenti etici parlati*”. Por ellos pueden atestigüarse las profundas formulaciones de las que fueron capaces los más antiguos, comenzando por las sentencias, que luego se volvieron leyes y sirvieron para regir la convivencia de los pueblos.

En segundo lugar, Rosmini sitúa el nacimiento de la ciencia con Zenón de Elea, creador o inventor de la dialéctica [n. 18]. Sócrates contribuyó no poco a distinguir la Ética de los otros conocimientos, aunque su definición de ética como aquello que compete a la vida y a las cosas que nos pertenecen es insuficiente [n. 21]. Platón reconoce el bien moral, pues intenta separarlo del útil y del eudemonológico, pero a veces confunde los valores y las habilidades que no pertenecen a lo moral con lo que sí [n. 22]. Aristóteles contribuye especialmente con la *Ética nicomáquea*, especialmente con el libro V, aunque el roveretano considera que el Estagirita otorga un uso muy amplio al concepto

de *prudencia* [n. 23]. Considera, finalmente, que Zenon de Citio separa con mayor nitidez la Ética de otras ciencias, y además contribuye a elevarla por encima de las demás [n. 24]. En tercer puesto, en la Edad Antigua tiene lugar otro hecho sin precedentes. Se trata de la Revelación a través de Jesucristo. En efecto, para Rosmini es Jesucristo quien conduce a la Ética a su mayor perfeccionamiento, pues asegura “*Il vero e sommo bene, è la cognizione del Padre e di Gesù Cristo da lui mandato*” [n. 26]; así lo asegura San Juan: “*Haec est autem vita aeterna, ut cognoscant te solum verum Deum et, quem misisti, Iesum Christum*” (17:13). De esta manera, el cristianismo recibe la Revelación como la perfección de la razón a través de la fe, lo cual marca una buena parte de la reflexión ética de los primeros siglos hasta llegar a la modernidad. Especial mención merece el *Doctor communis*, quien, de acuerdo con Rosmini, brinda la construcción de Ética-cristiana-científica más perfecta y vasta, pues utiliza la dialéctica y la Revelación en su elaboración [n. 45]. En cuarto lugar, con la reaparición de algunos textos clásicos griegos en el Renacimiento, la escuela de la Ética natural igualmente resurge, pero lo hace en contraposición a la escuela científico-cristiana: “*Allora ricomparvero gli antichi trattati di Etica-razionale o altri, composti ad imitazione degli antichi*”. Pero este movimiento significa un verdadero progreso para la ciencia moral, lo cual implica ya a los modernos como Bacon, Descartes, Leibniz, Tomasio, Wolff, entre otros. El más sobresaliente de todos los modernos es Kant, quien, de acuerdo con Rosmini, reactualiza el escepticismo (embebido del empirismo, ciertamente) en el ámbito del conocimiento especulativo, pero intentando conservar, al igual que los escépticos antiguos, la certeza moral. De acuerdo con Rosmini, Kant mantiene la necesidad de vivir honestamente (concepto que Rosmini retoma en el *Compendio*). Pero el fundamento de tal necesidad se halla en la razón práctica, principio solitario (*isolato*) y *sui generis*, y en gran medida desvinculado de la razón especulativa, aunque a final de cuentas el sistema kantiano recurra a postulados como la inmortalidad del alma, la existencia de libertad y la existencia de Dios.¹ Ahora bien, contra Kant es fundamental el primer argumento esgrimido en el aparte

¹ Kant escribe: “Hay leyes prácticas que son absolutamente necesarias (las morales); si estas leyes suponen necesariamente alguna existencia como condición de posibilidad de su fuerza *obligatoria*, esa existencia ha de ser postulada, ya que lo condicionado de donde partimos para deducir esa condición determinada es, a su vez, conocido a *priori* como absolutamente necesario”, *Crítica de la razón pura*, B661-662.

61 de la *Storia dell'Etica*: Kant esconde o vela (*velare* dice Rosmini) el defecto de su sistema al separar por completo la razón teórica o teorética de la razón práctica, pues si tuvieran relación sería imposible justificar la certeza del agente moral a partir de una razón teórica que no puede alcanzar la certeza en los temas fundamentales, como por ejemplo en el tema de la libertad. En el cuarto argumento de ese mismo párrafo, Rosmini dice, con otras palabras, lo mismo que Hegel recrimina al imperativo kantiano. El imperativo kantiano es ilimitado, es un ἄπειρον; carece, como dice Rosmini, de *determinación*. Sin duda, lo que Rosmini reconoce con mayor claridad a Kant es el hecho de haber “*conosciuto che l'imperativo categorico aveva autorità indipendente dalla tendenza alla felicità*” [n. 62, 2]. Lo mismo acontece en la filosofía moral rosminiana, pues el roveretano distingue nítidamente entre el bien objetivo y el bien subjetivo, y entiende que el bien subjetivo se dirige hacia la felicidad en lugar de al bien que supera la subjetividad. Mas la lectura que brinda en el *Compendio*, aunque sin ser substancialmente distinta de la de los *Principj*, sí varía en su acentuación con respecto a este tema.

En quinto lugar, y para finalizar este breve recuento de la *Storia dell'Etica*, hay que destacar con Rosmini que la lucha entre la ética cristiana, representada por la Escolástica, y la ética natural, representada por los griegos [n. 46] y por algunos modernos, no parece ser sino una lucha ilusoria, pues la Revelación puede complementar a la ética natural. Pero no hay por qué completarla si no se desea sumar la creencia en Dios; en este caso se trataría solamente de una ética incompleta. La ética escolástica puede aceptarse en gran medida, pues sus puntos de confluencia con la ética natural o racional son muchos y hasta fundamentales, de tal manera que el fundamento divino lo que hace es volver teóricamente completa a la ética. Esta lucha puede resolverse, de acuerdo con Rosmini, con su sistema ético, que expone en el punto (e) del párrafo 66: “*Si dimostrò il rapporto del Cristianesimo coll'Etica naturale, rapporto consistente in questo, che il solo Cristianesimo somministra la sufficiente cognizione del sommo bene, a cui la virtù etica deve ultimamente riferirsi, se vuol essere intera e perfetta*”. Una y otra ética no están en riña; el Cristianismo aporta el conocimiento del fin último del hombre, a saber, el *summum bonum*; pero es completamente comprensible no postular tal cognición y aceptar como punto de confluencia entre la ética

natural o racional y la revelada la perfección objetiva del hombre como fin del acto moral, pues en ello ambas convergen.

Además de la *Storia dell'Etica*, que guarda un valor intrínseco debido a su concisión y claridad, el Compendio está compuesto por tres partes. Generalmente los textos de ética contienen dos, a saber, la Ética general y la Ética especial, pero Rosmini agrega un tercer apartado, el cual lleva por título Ética eudemonológica. En los *Principj de la scienza morale*, Rosmini da cuenta de la distinción antedicha entre el bien objetivo y el subjetivo, y muestra que el bien eudemonológico resulta ser, en primera instancia, subjetivo. Pero ello no cancela que, en un segundo momento, pueda verse la objetividad de dicho bien. Es decir, el bien eudemonológico puede ser subjetivo y objetivo a la vez, pues lo que hace feliz al hombre puede equivaler con aquello que lo perfecciona moralmente.

En este momento se presenta una traducción de la *Storia dell'Etica*, cuya concisión y claridad son muestra del genio del filósofo de Rovereto.

1. Historia de la ética de Antonio Rosmini¹

§1. *Conocimientos morales que preceden a los escritos éticos*

1. A los hombres que no carecen de las condiciones necesarias para hacer uso de su razón, no puede faltar jamás el discernimiento del bien y el mal morales. Tales condiciones se encuentran en el estado de sociedad, en el cual [según] todas las memorias más antiguas y la razón de la cosa misma nos dicen que se hallaban los primeros hombres. De donde se sigue que [los hombres], desde siempre, conocerían los primeros y esenciales deberes morales. Además, la divina revelación viene a socorrer a la razón de los primeros hombres, a fin de que tuviesen y conservasen las normas preciosas de la justicia, la honestidad y la santidad.

2. Multiplicándose la humanidad, y mediante nuevos accidentes, nuevas necesidades, nuevas relaciones, desarrollándose siempre más la razón, era natural que los hombres tuvieran que hacer aplicaciones nuevas del principio moral, deduciendo así nuevos preceptos especiales.

¹ Traducción del italiano de Jacob Buganza Torio.

3. Por tanto, estos preceptos bien se compactaron en *formulaciones*, es decir, se redujeron a fórmulas habladas y comunicables a los otros hombres. De esto nace un *magisterio* natural del bien y el mal morales.

4. Este magisterio de la moral se ejercitaba por los *padres de familia*, que entregaban de padre a hijo los documentos del bien vivir; por los *viejos* que se apartaban para amaestrar a los jóvenes; y por los hombres que prevalecían sobre los otros por cordura (*senno*), virtud, autoridad, celo del bien, experiencia de cosas realizadas, potencia o santidad, lo que es lo mismo que decir que por los *sacerdotes*, los *reyes* y los *sabios*. 5. La forma de estos primeros documentos tradicionales era la de breves sentencias.

6. Estas *sentencias*, que en su brevedad y agudeza mucho abrazaban, estaban generalmente compuestas métricamente, para que así fuera más fácil que la memoria las retuviera y para que fueran más gratas al recitarse y contarse.

7. En algunos casos, la brevedad y la agudeza de estas sentencias las volvían difíciles de entender, y así comenzaron a introducirse los *enigmas*, los cuales también se componían con el propósito de estimular la curiosidad, aguzar los ingenios y volver más preciosas a los hombres las verdades que contenían recubiertas de un misterioso velo, [las cuales] sólo eran adquiridas por los ingenios más sutiles.

8. Para componer tales enigmas se recurría a metáforas, símbolos, semejanzas, las cuales luego dieron origen a las *parábolas*, es decir a breves historias que ponían vivamente ante los ojos, y casi en acto, el documento moral que se quería comunicar.

9. Así, mediante los *enigmas* y las *parábolas*, se introducía una emulación tal entre aquellos que aspiraban a la sabiduría, los cuales competían para ver quién podía presentarlos más ingeniosamente y con mayor dificultad para desembrollarlos, y quien resultaba mejor para resolverlos: [ésta resultaba una] nueva incitación al estudio de las verdades morales.

10. Pero las parábolas con prontitud se convirtieron en *mitos*, que fueron cultivados por la imaginación popular y por los poetas que salían del pueblo: [lo cual significaba una] amplia fuente de la idolatría.²

² Libros que pueden consultarse: Stellini, I., *De ortu et progressu morum*, Patavii, 1764, in-8º; Le Gendre, *De l'opinion* [Rosmini se refiere a Jacopo Stellini, y el título completo de su obra es *De ortu et progressu morum et opinionum ad mores pertinentium*. Stellini fue un sacerdote somasco, es decir, perteneciente a la Orden de los Padres Somascos, fundada por San Jerónimo Emiliani. De acuerdo

§2. *Escritores éticos anteriores a la época en la cual la Ética fue reducida a forma de ciencia*

11. Los primeros escritores éticos debieron encomendarse a escribir en documentos la ética hablada, entregada de una generación a otra e incrementada por la razón individual. Así las formas de sus escrituras fueron una reproducción de la manera en que los documentos éticos se decían.

12. *Leyes éticas*— . Primero se escribieron, como parece, las *sentencias morales*, que se volvieron leyes gracias a los jefes de los pueblos. Se sintió que era necesario sancionar con autoridad pública algunos *documentos morales* necesarios para mantener la convivencia y el orden social. El *Decálogo* y otros *preceptos* mosaicos son los documentos morales escritos más antiguos de los que se tenga memoria; y éstos son igualmente *leyes nacionales*. El hecho de ser comunicados por Dios no hace que deban excluirse de la Historia de los documentos éticos escritos. De modo similar, todas las antiguas legislaciones contenían muchos preceptos morales. Para convencerse basta consultar, en cuanto a los indios, el *Manava-Dharma Sastra* o *Leyes de Manú*³; en cuanto a los chinos, las obras de *Kong-fu-tseu* (Confucio)⁴; en cuanto a los persas, el *Zend-Avesta* de Zerduscht (Zoroastro)⁵; con respecto a los egipcios, los *libros herméticos*, que a juicio de Champollion contienen muchas tradiciones de origen verdaderamente egipcia⁶; finalmente, en cuanto a los griegos, no nos queda más que recordar las legislaciones de Seleuco, Caronda⁷, Licurgo y Solón.⁸

13. Luego de las leyes dictadas por quienes podían comandar, afloran las *sentencias* escritas por los Sabios (sabiduría gnomónica). A éstas pertenecen los

con Garin, su cuño es aristotélico y es precursor de la sociología. Para una visión panorámica sobre este autor, Cf. Garin, Eugenio, *History of italian philosophy* (traducción de Giorgio Pinton), t. I, Rodolpi, Ámsterdam, 2008, pp. 769-775. n. del t.].

³ Traducido al francés por Loiseleur-Deslongchamps, 1832-33.

⁴ *Confucius Sinarum philosophus, sive scientia sinesis latine exposita studio et opera*, PP. S. J. Prosperi Intorcetta, Christ. Herdrich, Franc. Rougemont, Phil. Couplet, Parisiis, 1687, in-4° [la obra de estos autores es considerada sumamente rara hoy en día. La obra de estos jesuitas puede consultarse, actualmente, en la Universidad de Navarra. n. del t.].

⁵ Traducido al francés por Anquetil Duperron, Paris, 1771, in-4°.

⁶ Fr. Ant. Stroth, *Aegyptiaca seu veterum scriptorum de rebus. Aegypti commentarii et fragmenta*, Gothae, 1782-83, Vol. 2, in-8° [la obra citada es de Frederic Andreas Stroth, y cuenta con una reedición del 2009. n. del t.].

⁷ C. G. Heyne, *De Seleuci et Charondae legibus etque institutis*, Opusc. Accad. T. II [se refiere al conocido filólogo y arqueólogo sajón Christian Gottlob Heyne. n. del t.].

⁸ Véase la *Thalia* de Schiller, 1790, IX fascic.

Proverbios de Salomón y los otros libros *sapienciales* que se encuentran en la Santa Biblia; las sentencias de los siete Sabios de Grecia⁹ y de otros que vivieron en las naciones llamadas bárbaras, como sería Anacarso de los Escitas (*ca.* 548). 14. Estas sentencias fueron puestas en versos¹⁰, y [otras fueron] colocadas dentro de composiciones poéticas de mayor extensión como documentos morales. A los primeros pertenecen los versos áureos que corren bajo el nombre de Pitágoras; a los segundos los himnos religiosos de Orfeo y Museo, no pocas sentencias de Homero, Hesíodo, Epiménides de Creta, Simónides de Ceos, y de otros poetas pitagóricos.¹¹

15. Finalmente fueron escritos *enigmas, símbolos, parábolas, fábulas, mitos morales*¹²; pero en el caso de los mitos populares y poéticos, sucede que hay mucho detrimento con respecto a la pureza de la doctrina moral, pues lo que se buscaba en ellos era más que nada el deleite de la fantasía, la belleza sensible, y no algo directo, al menos exclusivamente, con respecto al sentimiento moral.

16. Con esto se observa que una es la historia de la *forma* de la Ética y otra la historia de la *doctrina* ética.

17. Lo que hemos dicho pertenece a la historia de la forma. Con respecto a la doctrina se deben distinguir dos escuelas que se perpetúan una frente a la otra. Una es la de la razón humana que no recibe ayuda de la revelación, sino sólo incidentalmente; otra es la de la tradición divina que no se aparta de la autoridad de Dios, el cual revela. La primera se mezcla continuamente con los errores; la segunda se mantiene siempre pura, pero se desarrolla con el acaecer de los tiempos y [con ello] se engrandece.¹³

⁹ Io. Fr. Buddaei, *Sapientia veterum, hoc est dicta illustriora septem Graeciae Sapientum explicata*, Halle, 1699, in-4° [también puede hallarse bajo el nombre de Johann Franz Buddeus. *n. del t.*].

¹⁰ Ulr. Ant. Rhode, *De veterum poetarum sapientia gnómica*, etc. Hafniae, 1800, in-8° [el nombre de pila de este autor es Ulricus Andrea. *n. del t.*].

¹¹ Ulr. Ant. Rhode, *De veterum poetarum sapientia gnomica*, etc. Hafniae, 1800, in-8°.

¹² Creuzer, *Symbolica*, traducida del alemán al francés; I. Goerres, *Storia de 'miti del mondo asiático*, 2 Vol., Heidelberg, 1810, in-8°.

¹³ Libros que pueden consultarse, además de los citados: Io. Fr. Wagner, *De fontibus honesti apud Homerum*, Luneburgi, 1795, in-4°; I. Conr. Dürri, *Dissertatio de recondita veterum sapientia in poetis*, Altdorf, 1655, in-4°; C. G. Heyne, *Programma quo disputantur nonnulla de efficaci ad disciplinam publicam privatamque vetustissimorum poetarum doctrina morali*, Göttingae, 1764, in-4°.

§3. *Primera época de la Ética como ciencia – De Zenón el dialéctico (ca. 500 a. C.) hasta Zenón el estoico (ca. 280 a. C.)*

18. Las doctrinas y opiniones no pudieron tomar forma de ciencia mientras faltase la *dialéctica*, que es el gran instrumento u órgano con el cual se sigue un cierto progreso científico. Un italiano, a saber, Zenón de Elea o Velia en el reino de Nápoles, fue, según Aristóteles, el inventor de la Dialéctica.¹⁴ Dio un paso inmenso: comienza propiamente aquí el mundo científico. 19. El progreso que la Ética emprende en los dos siglos que van del primer Zenón al Zenón estoico, tiene por meta separar el objeto de la Ética, es decir, la ley y el bien moral de cualquier otro elemento no moral.

20. Un primer paso en este intento se da al separar la *Ética* de la *Física* y de la *Dialéctica*. La división del saber humano en estas dos últimas ciencias fue ciertamente anterior a Sócrates, el cual parece que nos añadió la *Ética* ¹⁵.

21. Sócrates (ca. 469-400 a. C.) contribuyó no poco a distinguir la Ética de las materias extrañas a ella con haber puesto su exclusiva atención en esta ciencia, de la cual es llamado padre.¹⁶ Sin embargo, la definición socrática de Ética, como ciencia que trata de “aquello que compete a la vida y de aquellas cosas nos pertenecen” (τὸ περὶ τοῦ βίου καὶ τῶν πρὸς ἡᾶς) no determina suficientemente el objeto de la Ética y confunde el *vivir honesto* con el *vivir prudente*.¹⁷

22. Platón, su discípulo (ca. 429-348 a. C.), supo reconocer en el *bien moral* alguna cosa divina y eterna, como manifestó especialmente con los discursos que puso en boca de Sócrates antes de morir en el diálogo titulado *Fedón*. De esta forma, tal vez supo que el culto a Dios debía ser moral e interno, no meramente un rito externo, como expone elegantemente en el diálogo intitulado *Eutifrón*. Con esto al menos se intenta separar, con caracteres generales,

¹⁴ Aristóteles, *De Sophist. Elench.*, c. X; Plutarco, *In Pericles*; Sextus Empiricus, *Adversus Math.*, VII, 7; Diogenes Laertio, IX, 25, 47.

¹⁵ Véase: God. Wilh. Pauli, *Dissertatio de philosophia morali Socratis*, Halle, 1714, in-4º [el editor de esta edición es Lehmann. N. del t.].

¹⁶ Diogenes Laertio, *In Proem.* XIV-XVIII. *Socrates qui primus Ethicam introduxit*. Véase Séneca, Epist. LXXXVIII.

¹⁷ *Socrates qui totam philosophiam revocavit ad mores*, etc. Séneca, Epist. LXXI.

lo honesto de lo útil, y el bien *eudemonológico* del *bien moral*, único objeto de la Ética.¹⁸

Sin embargo, la distinción precisa de los bienes no se conserva siempre en los escritos de Platón, y las virtudes *morales* a veces se confunden con los valores y habilidades que no pertenecen por sí a la moralidad, aunque bien pueden contribuir a dar al hombre otros bienes pertenecientes al orden eudemonológico.

23. Esta carencia de perfecta y constante distinción se ve más claramente en su discípulo Aristóteles (384-322 a. C.), el cual, habiendo puesto por fin del hombre la felicidad resultante de *diversas maneras de bienes* eudemonológicos, hace consistir la virtud en el arte de conseguir aquel fin, con lo cual se constituyen la prudencia, la perspicacia, la destreza y otros dones por sí mismos no morales en verdaderas *virtudes morales*, objeto de la Ética. Sin embargo regresa a ésta, conduciéndonos casi al caso, en el libro V de sus morales a Nicómaco al tener que hablar de la *justicia*. Ciertamente la Ética como ciencia debe mucho a este filósofo, porque fue el primero en trabajarla en un tratado separado y por darle una distribución de partes ordenadas y deducidas, con lo cual dejó un ejemplo de cómo ella puede llamarse la *parte arquitectónica* de la ciencia.¹⁹

24. Finalmente, Zenón de Citio, en la isla de Chipre (340-264 a. C.), contribuyó a separar la Ética de las otras ciencias al volverla meta de todas ellas, y así [contribuyó] a elevarla sobre todas las ciencias. No reconoce otro bien absoluto que el *bien moral*. El haber elevado de tal modo la *dignidad moral* del hombre es el mérito principal de este filósofo, ya que en lo que se refiere a sus principios morales, éstos se hallan literalmente en los filósofos que le precedieron.

25. El periodo de la Ética descrito hasta aquí es el que comprende su inicio, crecimiento y perfeccionamiento como *ciencia natural*.

26. Pero ella no podía alcanzar la perfección privada del subsidio de la revelación, principalmente por aquello en que consiste la norma ética, a saber, “en hacer o querer el bien para el ser inteligente” (*nel fare, o volere il bene*

¹⁸Véase Magn. Dan. Omeisii, *Ethica Platonica*, Altdorf, 1669, in-8° [se refiere al especialista Magni Dianielis Omeissi, autor de varias obras y compilaciones en torno a la ética antigua. *n. del t.*].

¹⁹Véanse las mismas obras morales de Aristóteles— Io. Fr. Gottl. Delbrück, *Aristotelis Ethicorum Nicomacheorum adumbratio accomodata ad nostrae philosophiae rationem facta*, Halle, 1790, in-8° [se refiere, seguramente, al teólogo y pedagogo Johann Friedrich Gottlieb Delbrück. *n. del t.*].

all'essere intelligente). El hombre no puede llegar a la plena cognición de ella sin el conocimiento del sumo y completo bien, que es Dios, y del medio para poseerlo.

Pero Dios no se conoce positivamente, ni el hombre puede poseerlo si Él mismo no se le comunica. Esta comunicación se dio con toda plenitud en Jesús Cristo, el Padre del cual no fue conocido por ninguno, sino sólo por Él, el Unigénito que está en el seno del Padre, [quien] lo manifestó (Ioan. I, 18). Enseñó que la vida eterna, es decir el verdadero y sumo bien, es la cognición del Padre y de Jesús Cristo enviado por Él (Ioan. XVII, 3). Por tanto, con haber dado a los hombres la cognición de tal bien y con haberles comunicado el bien mismo, Jesús Cristo es quien conduce la doctrina ética a su perfección, o más bien quien la trajo al mundo, ya que la Ética no existe más que aparentemente; [se halla] al menos como bosquejo, como diseño (concepto ideal negativo de la Ética), si carece de aquel bien que es el objeto de su imperativo categórico.

27. Esto es fácil de probar con el hecho de considerar que tanto el orgullo de los estoicos es lejano de la verdadera virtud, como los más nobles dichos de Zenón derivan de Antístenes, quien fue el autor del cinismo.

28. Por tanto, la Ética meramente natural no consigue ni puede conseguir jamás establecer la *primera fórmula categórica*.

29. Por la misma razón, tampoco puede descubrir la *segunda fórmula categórica*, ya que ésta supone a la primera, supone una *voluntad santa* cuyo concepto envuelve el de una voluntad que sea y tenga el sumo bien.

30. Lo mismo sucede con la tercera fórmula categórica. Es al menos un hecho que la *Ética meramente natural* no la encontró, pues no se puede mostrar superior a las fuerzas de la razón humana. Los filósofos gentiles jamás pudieron distinguir con constancia entre la *idea* (objeto por esencia) de la *razón* (facultad subjetiva). Las mismas expresiones de la lengua griega son equívocas. Así sucede cuando los estoicos pronuncian el principio de que debe vivirse de acuerdo con la recta razón, ὀρθὸς λόγος; pero esta misma palabra λόγος significa tanto la razón subjetiva (facultad humana) como la razón objetiva (idea); de donde se sigue siempre un equívoco en los escritores éticos.

31. Faltando a la Ética antigua las tres fórmulas categóricas, [resulta claro que de] ella mucho menos podría surgir la *fórmula universal*.²⁰

²⁰ Además de los autores citados, pueden consultarse: Gerardi Guillermi ab Oosten de Bruyn I. C. *Dissertatio de progressibus quos per solum rationis in Ethices doctrina fecerunt mortales qui revelationem divinam*

§4. *Segunda época – De Zenón el estoico hasta las leyes de Justiniano (533 d. C.).*

32. Luego de que con Zenón la Ética natural llegó al ápice al cual podía aspirar, comenzó a decaer.

33. La razón principal de este decaimiento fue la creciente corrupción de las costumbres a manos de los romanos, la cual acoge, en lugar de la filosofía estoica, la filosofía epicúrea, y con ella apresa mucho más el *escepticismo*.

34. Este hecho demuestra también que la Ética natural, a pesar de la excelente forma que los ingenios más perspicaces le habían podido dar, era impotente para conducir a los hombres a obrar el bien. La *práctica inmoral* reducía la *teoría moral* al desdén, como una reina privada de poder; y los sistemas indicados de Epicuro y Pirrón la destruyeron. Por ello, en los mismos escritos de Cicerón, donde se proponen las doctrinas más sanas del Pórtico, busca sacudir al mismo tiempo a las mentes, declarando el autor que hay que seguir la senda académica, que no se tenía por cierta de ninguna manera.

35. Con Jesús Cristo, como hemos visto, no sólo se introduce en el mundo una nueva doctrina moral verdaderamente perfecta, sino también un pueblo que la practicaba.

Esta nueva luz también ayudó, con su reflejo, a los filósofos que no abrazaron el Cristianismo, donde aparecen rápidamente excelentes escritos morales como los de Séneca, Marco Aurelio, Plutarco y otros. El principal de estos escritos éticos es el *Manual* de Epicteto, quien era un esclavo nacido en Hierápolis de la Frigia a finales del primer siglo de la era cristiana. En este excelente libro, reduce la doctrina estoica a su más elegante expresión, poniendo cuidado sobre todo el carácter importante del verdadero bien, que “debe estar en pleno poder del hombre”. De este carácter de verdadero bien se deducía fácilmente la consecuencia de que “el bien verdadero del hombre debe consistir en la *fuerza* de su libertad”, donde la virtud se ve repuesta con el crecimiento de esta fuerza, y en la victoria de ella sobre las cosas sensibles, de donde se sigue el gran precepto moral: *Sustine et abstine*.

35. Pero todos estos excelentes escritores de Ética natural no mejoraron al mundo pagano, que se precipitaba de corrupción en corrupción. Mientras, el

prorsus ignorarint, etc, Lugduni Batavorum, 1758, in-4°; Gottlieb. Stolle, *Istoria della morale pagana*, Jena, 1714, in-4° [la edición original alemana de Stolle, de 1714, lleva por título *Historie der heydnischen Morale*. [n. de t].

nuevo pueblo de cristianos daba ejemplos más heroicos de la virtud moral sin alguna ostentación u orgullo.

37. En vano se contraponen al decaimiento de las costumbres del viejo mundo las leyes del Imperio. [Éstas] Tenían por base la filosofía estoica²¹, y Justiniano, príncipe cristiano, completó la gran obra de la legislación romana con base en los principios de la Stoa, no sin hacer caso omiso de las luces del Cristianismo.²²

§5. *Tercera época – De las leyes de Justiniano hasta el nacimiento de la Escolástica (1150 d. C.)*

38. Hemos visto que dos escuelas morales contemporáneas se encontraron de frente. Una es la que tomaba como guía la autoridad de Dios que revela (la escuela cristiana); otra es la que quería dar a la moral una conexión de razón y forma científicas, o bien sin observar las luces del Cristianismo, o bien llevándolas expresamente a la perfección de la ciencia. La primera de estas dos escuelas ha poseído desde siempre la perfecta doctrina ética, que pasa de edad en edad en los escritos de los Padres, Doctores y escritores eclesiásticos.

39. La segunda es la que debemos ver mejor si queremos tejer la historia de la Ética como ciencia, luego de que después del siglo VI se precipita cada vez más en su decaimiento hasta el nacimiento de la Escolástica en el siglo XII.²³

40. En estos seis siglos no se hace sino repetir las doctrinas encontradas en el periodo precedente. Merecen estimarse ciertamente los escritos de Boecio, Casiodoro, Juan Damasceno, Alcuino y Lanfranco, pero ellos no nos presentan propiamente nada de nuevo u original, ni desde el punto de vista de la materia ni desde el punto de vista de la forma. Prevalece generalmente la moral de Aristóteles, templada con otras doctrinas y corregida por el Cristianismo.

41. Dos razones influyeron para que se originara esta prevalencia de Aristóteles en las escuelas cristianas: 1ª el abuso que hicieron los escritores heréticos en los primeros años de la Iglesia con respecto a la filosofía platónica; y 2ª

²¹ Véase Slewigt, *De sectis et philosophia jurisconsultorum opuscula*, Jenae, 1724, in-8º; Io. Godofr. Schaumburg, *De jurisprudentia veterum jurisconsultorum stoica*, Jenae, 1745, in-8º.

²² Además de los citados, pueden consultarse los siguientes escritores: I. England, *Inquiry into the morals of the ancients*, London, 1735, in-8º; C. Fred. Stoeudlin, *Storia della filosofia morale*, Hannover, 1818, in-8º (en alemán).

²³ Hay disparidad de opiniones sobre la época del nacimiento de la Escolástica. El siglo XII es donde comenzó a influir sobre la Ética, y es por ello que consideramos en este siglo su inicio.

los estudios de los árabes sobre Aristóteles, a los cuales tuvieron acceso los cristianos.

42. Lo que amerita ser observado en la doctrina de estos siglos de decaimiento es que no viene a menos el estudio de la *dialéctica*, es decir, del gran instrumento con el cual se puede dar forma de ciencia a las doctrinas y a las opiniones. Así se reconoce en todos los escritores doctos del Medievo una cierta tendencia científica que omite la elegancia del hablar. Así, éste fue un periodo de tiempo que, sin producir tratados de Ética muy considerables, preparaba los grandes trabajos de los siglos posteriores.

43. Finalmente, es cosa igualmente digna de observación que la escuela ética que echa mano sólo de la razón natural, durante estos siglos, parece casi por completo. A ella no sobrevive más que una escuela ético-racional-cristiana.

§6. *Cuarta época – Del nacimiento de la Escolástica hasta la cuestión del probabilismo (1576 d. C.)*

44. En el siglo XII, con Pedro Lombardo, comienza una distribución científica de las doctrinas teológicas, tanto en la parte dogmática como en la parte ética.

45. En el [siglo] siguiente, Santo Tomás de Aquino, con la segunda parte de su *Summa*, brinda el más vasto y perfecto curso de Ética-cristiana-científica que hasta ahora ha aparecido. Él merece la mayor atención debido a la admirable conexión entre todas sus partes, por la multitud y profundidad de las doctrinas que contiene y, finalmente, por la influencia que ejerce sobre los escritores de la Ética cristiana en los siglos posteriores, que toman la distribución de las materias completa o casi completamente del Aquinate.

§7. *Quinta época – De la cuestión del probabilismo a Leibniz (1646-1716 d. C.)*

46. Pero en el siglo XV, vencida Constantinopla (1453), los griegos, que conservaban todavía la antigua filosofía, transportaron a Italia las obras de Platón y Aristóteles y de otros antiguos en su lengua original; y entonces reaparece en Occidente, donde se había perdido, una escuela de Ética natural, en contraposición a la escuela científico-cristiana. De ahí la lucha persistente con la Escolástica. Es entonces cuando reaparecen los antiguos tratados de Ética racional y otros más redactados imitando a los antiguos. 47. Con el ejemplo de

los filósofos griegos y de los clásicos latinos del paganismo, las mentes quisieron pensar por sí mismas, sin atenerse escrupulosamente a la guía de la verdad revelada. De aquí salieron rápidamente sistemas filosóficos osados, hasta monstruosos, y las herejías septentrionales.

48. Pero las sacudidas que sufrieron las mentes no trajeron únicamente males. También trajeron un muy notable y verdadero progreso para la ciencia moral. Este progreso consiste principalmente en la propuesta de una nueva cuestión de suma importancia, que es la cuestión del *probabilismo*. Aunque hubiera sido tocada indirecta y brevemente en los siglos anteriores, jamás fue formulada de modo directo e interesante como sucede en 1576 en los escritos de Molina.

49. La pregunta cuestiona “qué debe hacer el hombre si se encontrara en duda de ser obligado o no a hacer o a omitir una acción”. La respuesta a una cuestión en apariencia así de simple ha dividido a las escuelas cristianas durante muchos siglos.

§8. Sexta época – De Leibniz hasta Kant (n. 1724-1804 d. C.)

50. Aunque las mentes se sacudieron y dirigieron por un libre movimiento a partir del Renacimiento de las letras greco-latinas en el siglo XV, sin embargo la filosofía no comenzó a dar pasos seguros y progresivos hasta que Galilei, Bacon y Descartes abrieran las vías en el siglo XVII.

51. Ya Bacon había señalado la necesidad de separar más claramente la Ética de las otras ciencias, y de aplicarle también el método inductivo. 52. Leibniz sintió especialmente la necesidad de separar la *Ética del Derecho*, y trató de hacerlo.

53. Más tarde trabajó en este mismo sentido Wolff y su escuela.

54. Cristiano Tomasio, en su posterior obra intitulada *Fundamenta juris naturalae et gentium* ²⁴, insiste en la necesidad de distinguir los deberes que admiten

²⁴Halae, 1705 [Rosmini se refiere, sin duda, a Christian Tommasio (o Thomasius), iluminista alemán que expone su doctrina en *Fundamenta iuris naturalae et gentium ex sensu communi dicitur*. Sobre su postura, dice Fuentes: “Sobre este postulado de la libertad de pensamiento Tomasio construye su doctrina más significativa respecto a la separación de la moral y el derecho, continuando con la línea secularizada de los pensadores alemanes del derecho iniciada en siglo anterior, principalmente por Pufendorf, y que, después de Tomasio, consagrará definitivamente Christian Wolff. La separación entre moral y derecho en el pensamiento de Tomasio implica también, en un plano más general, la separación del derecho natural y el divino y de la filosofía y la teología”, Fuentes López, Carlos, *El racionalismo jurídico*, UNAM,

coacción de los otros de aquellos que no. Y así fijó un carácter distintivo entre la Ética y el Derecho, a saber, la *coacción*. 55. Luego de esto, Gundlingio²⁵ y Gerardo²⁶ comenzaron a tratar el Derecho de naturaleza como una ciencia distinta de la Ética.

§9. Séptima época– *De Kant a los últimos escritos de Ética aparecidos en Italia*

56. Los antiguos escépticos habían negado al entendimiento humano el poder de conocer con certeza la verdad; pero habían dicho que la necesidad de vivir y obrar debía mover al hombre a tener como verdaderas algunas cosas, de forma que sirvieran como normas para sus acciones, y esta presunta certeza la denominaban justamente certeza *práctica*. Este sistema destruía la autoridad de la moral, pues toda ella depende de la certeza de los principios de la razón, de la certeza, por ejemplo, de que existen ciertas acciones honestas y otras deshonestas. Así, el hombre (según ellos) debía obrar según la certeza práctica, porque de otro modo no hubiera podido vivir ni ser feliz; por tanto, no fundaban sobre su certeza práctica una verdadera *Ética*, sino simplemente un arte de vivir con *prudencia*. 57. El fundador de la Escuela crítica hizo suyo tal sistema, vistiéndolo de nuevas expresiones y modificándolo.

La modificación principal que introduce respecto a la Ética fue que, mientras los antiguos escépticos reconocían una *necesidad* de vivir y de gozar (necesidad eudemonológica), y entonces también una presunta certeza como condición para vivir y gozar, Kant, por el contrario, reconoció, como hecho que brota de la naturaleza del hombre, una *necesidad de vivir honestamente*, es decir de vivir según algunas normas de razón presuntamente ciertas (necesidad moral).

58. Pero esta “necesidad de vivir honestamente” no podía deducirla de la *razón*, a la que se había cancelado el poder de probar con certeza cosa alguna. Por tanto, fue forzado a admitir una *necesidad moral* en el hombre como un principio solitario (*isolato*) y del todo *sui generis*, al cual dio el nombre de *razón*

México, 2003, p. 197. Fuentes insiste en la página siguiente de su trabajo, en la distinción de Tomasio, pero encuentra que el alemán considera la felicidad individual como el punto de confluencia entre la moral y el derecho, sólo que a la primera corresponde el principio de honestidad, mientras que al segundo el decoro; esto lleva a considerar a la moral como algo interno, mientras que el derecho es algo externo, aunque ambos ámbitos se refieran a lo mismo. *n. del t.*].

²⁵Nic. Gundlingii, *Jus naturae et gentium*, Halle, 1714.

²⁶Ephr. Gerardi, *Declinatio juris naturae. De princip. Just.*, Jenae, 1714.

práctica, y llamó *imperativo categórico* a la manifestación en el hombre de la antedicha necesidad. 59. Arrancó, de la filosofía estoica, el concepto de la *necesidad moral* en oposición a la tendencia a la felicidad, y la insertó sobre la filosofía de los escépticos. 60. Así, al haber considerado al *imperativo categórico* como un principio de la naturaleza humana imposible de deducir de la *razón teórica*, pero de índole propia e inexplicable, por una parte era necesaria consecuencia del escepticismo *teórico* admitido precedentemente; por otra, era un beneplácito de la Escuela escocesa, que por las obras de Reid ya se comenzaba a conocer en Francia y Alemania.

61. Los errores principales de tal doctrina ética consistían: 1° en dar el nombre de *razón práctica* a una facultad instintiva completamente diversa del entendimiento, lo que servía para velar el defecto del sistema; 2° en admitir un *imperativo* que, no encontrando alguna justificación en la razón, sino reduciéndose a una mera necesidad instintiva y subjetiva, no podía hallar alguna autoridad verdaderamente moral, es decir, obligante; 3° en admitir tal imperativo *gratuitamente*, como un hecho que puede ser igualmente negado, justamente, porque se quería independientemente del entendimiento; 4° finalmente, en que dicho imperativo no estuviera *determinado*, por la misma razón de que era extraño al entendimiento; de ahí se seguían deberes deducidos arbitrariamente. 62. Kant también brindó algunas ventajas para considerar ciencia a la Ética, 1° al haber sabido que por reducir a ciencia la disciplina moral, convenía recobrar un principio supremo que fuera meramente *formal* y no requiriera nada *material*; esto aunque no alcanzase a determinar cuál sea tal principio moral supremo; 2° al haber conocido que el *imperativo categórico* tenía autoridad *independiente de la tendencia a la felicidad*; 3° al haber conocido que la moralidad consistente la obediencia al imperativo categórico, por lo que algunas veces se encuentra en lucha con la tendencia a la felicidad, y que en la victoria que el hombre moral reporta en tal lucha contra esta última tendencia está principalmente la virtud; 4° finalmente, al haber sentido la necesidad de distinguir la Ética del Derecho natural y haber proseguido, en torno a ello, el trabajo de la Escuela wolffiana, pues ni él le había dado una distinción precisa.

63. Tomasio, como hemos visto, había puesto en la *coacción* el carácter distintivo entre los deberes meramente éticos y los jurídicos. Kant, aceptando este carácter y partiendo de él, se dedicó a buscar “cuando podía tener lugar

la coacción”. Responde “que el hombre puede usar la coacción sólo cuando su semejante obrase de tal manera que volviera imposible una coexistencia igual”. De donde [se sigue que] el principio del Derecho natural debe anunciarse así: “Obra de modo que cualquier otro se mantenga libre de obrar igualmente, de tal suerte que lo que hagas no impida a los otros hacer lo mismo”.

64. Tal principio contiene algo de verdadero; pero envuelve otros equívocos, como el defecto que tiene de no *distinguir* simplemente el Derecho de la Ética, [con lo cual] las *divide* absolutamente.

65. Por tanto, los filósofos alemanes posteriores a Kant se dividen entre ellos debido a esta cuestión: “Si el principio del derecho es independiente de la suprema ley de la virtud, o si depende de esta última y en qué medida”.²⁷

§10. Octava época – Últimos escritos de Ética aparecidos en Italia

66. En varios escritos de Ética aparecidos en Italia en los últimos tiempos: a) Se establece un principio de Ética verdaderamente puro y formal, al separarlo con precisión del *ser ideal*, como luz de la razón, de cualquier concreción de *realidad*; b) Se fijaron las tres supremas fórmulas categóricas de la ciencia, sintetizadas en un principio único, universalísimo, que da a la Ética la más perfecta unidad; c) Se refutó el escepticismo kantiano y cada especie de subjetivismo, y por tanto se ha dado a la Ética una certeza racional-teorética; d) Se definió con precisión en qué consiste el *imperativo teorético*, demostrando que es aquel sentimiento que se manifiesta en el hombre de una necesidad que tiene, si no quiere ser personalmente defectuoso y malvado, de uniformar y someter sus tendencias subjetivas al orden *objetivo* de los entes; e) Se demostró la relación del Cristianismo con la Ética natural, relación consistente en que el solo Cristianismo suministra el conocimiento suficiente del *sumo bien*, al cual la virtud ética debe referirse en último término, si quiere ser completa y perfecta;

²⁷Libros que pueden consultarse: Chr. God. Ewerbeck, *Super doctrinae de moribus historia, ejus fontibus, conscribendi ratione et utilitate*, Halle, 1787, in-8°; G. Sam. Francke, *Risposta alla questione proposta dalla Società delle Scienze di Copenaghen: Quinam sunt nobiliores gradus per quos philosophia practica, ex quo tempore systematice pertractari coepit, in eum quem hodie obtinet statum pervenerit[?]*, Altonae, 1801, in-8° (alemán); Christoph. Meiners, *Istoria generale critica della Morale presso gli antichi ed i moderni*, Gottinga, 1800-1 (alemán); Stewart, *Discorso premesso al 1° tomo del supplemento dell' Enciclopedia Britannica*; Mackintosh, *Histoire de philosophie morale*. [Con respecto al texto citado de Francke, agregamos el signo de interrogación se sí se halla en libros de historia de la época como *A Manual of the History of Philosophy* (traducción de Arthur Johnson), de Wilhelm Gottlieb Tennemann, D. A. Talboys, Oxford, 1832, p. 25. *n. del t.*]

f) Se disuelve la gran cuestión del probabilismo, al distinguir cuidadosamente las varias causas por las cuales el hombre se vuelve dubitativo (*dubbioso*) de su obligación, demostrando que cada una de ellas presenta un problema diverso; g) Se estableció la distinción precisa entre el *Derecho de razón y la Ética*, demostrando al mismo tiempo el verdadero nexo y la dependencia de aquél a ésta, con lo cual se extrae una definición cuidadosa del *derecho*, que demuestra ser no un deber, sino “una simple facultad subjetiva y eudemonológica de obrar, protegida por la ley moral que impone a los otros hombres el deber de no violarla”.

Referencias

- Fuentes López, C., 2003, *El racionalismo jurídico*, UNAM, México.
Garin, E., 2008, *History of italian philosophy* (traducción de Giorgio Pinton), t. I, Rodolpi, Ámsterdam.
Rosmini, A., 1907, *Compendio di etica e breve storia di essa*, Lefevbre, Roma.
Tennemann, A., 1832, *A Manual of the History of Philosophy* (traducción de Arthur Johnson), de Wilhelm Gottlieb Tennemann, D. A. Talboys, Oxford.

Recibido el 12 de junio de 2010

Aceptado el 10 de julio de 2010

Reseña

Roberto Ochoa, *Muerte al Leviatán. Principios para una política desde la gente*, Serie Conspiratio, México, 2009, 334 pp.

I

La relación Estado-individuo ha sido una de las preocupaciones preponderantes para la filosofía política. Desde la Antigüedad, ha sido así: tenemos el caso de Platón y de Aristóteles, por ejemplo. Además, incitó un pensamiento en torno a la mejor forma de gobierno, en la que se podía vislumbrar una relación entre la ética y la política, pues, específicamente con Aristóteles, se pensaba que esta unión era la mejor forma de expresar la dimensión social del hombre.

La relación entre ética y política permitió edificar una idea de lo que debía ser la *pólis*, donde el papel fundamental del individuo consistía en desenvolverse como “buen ciudadano”, es decir, orientándose mediante la *virtud* y no mediante el *vicio*, con la finalidad de lograr fundirse en la *Eudamonia*: la felicidad. Ésta era el fin último por el cual el hombre se establecía, de manera natural, en sociedad. Por lo que en estas reflexiones primeras no se esclarece la cuestión del poder como asunto primordial de la relación *pólis*-individuo, pues ello está, de alguna manera, implicado. En *Muerte al Leviatán. Principios para una política desde la gente*, Roberto Ochoa nos dice que durante la época moderna, especialmente con Thomas Hobbes,¹ el problema por el acrecentamiento del “poder” se hace evidente, pues con la filosofía política hobbesiana, a la par del desarrollo científico, se logra denunciar un “estado de naturaleza bélico” que distingue a los hombres de los súbditos, lo que, a su vez, reivindica la necesidad de conformar un Estado civil, con la finalidad de mediar ese carácter bélico del ser humano.

Sin embargo, el Estado civil propuesto por Thomas Hobbes —nos dice Roberto Ochoa— no sólo tiene la finalidad de mediar la “guerra de todos contra todos”, pues, al parecer, su principal objetivo, además de “asegurar la paz”, se-

¹ Cfr. especialmente la parte I de Thomas Hobbes, *Leviatán o la materia y forma de una república eclesiástica y civil*.

rá también buscar su “expansión territorial”. Esto es lo que implica también “poderío”.

El *Leviatán* no será más que la exposición de un programa político–tecnológico que permite al hombre moderno poner en marcha se ambicioso proyecto, al tiempo que da a la sociedad su forma acabada y definitiva. [...] la modernidad entera consiste en una progresiva acumulación de poder. [...] La peculiaridad de la era moderna, más bien, se encuentra en la acumulación de un poder tal, en manos de ese hombre siempre abstracto, que lo convierte en maestro de la historia y amo del universo.²

El acrecentamiento del poder se presenta dentro de esta obra como un problema central al que la filosofía política está obligada a cuestionar. Por ello, y desde la filosofía política de Leopold Kohr y de Iván Illich, Roberto Ochoa propone tener en cuenta a “la política de la proporción” junto con la “morfología social” como una posible vía de solución, porque de esa manera, podemos vislumbrar por qué el acrecentamiento del poder produce la “miseria social”.

II

El *Leviatán* hobbesiano rompe con el esquema tradicional griego, con aquella relación clásica entre *pólis*-individuo y que, de alguna manera, era el reflejo de un “orden preestablecido”, donde cada quien, o cada cosa, aspiraba al lugar que le correspondía. Este cambio de pensamiento clásico al moderno es el que se sugiere dentro de esta lectura, pues en ella se enmarca la ruptura entre el Estado que es establecido por “naturaleza” y aquel Estado civil que se establece por “necesidad”.

A lo largo de *Muerte al Leviatán*, Roberto Ochoa hace alusión a Aristóteles como opositor principal de Thomas Hobbes, no sólo en su filosofía política, sino sobre todo, en sus nociones de Física. El punto de encuentro entre ambos filósofos será aquella que tiene que ver con la noción de orden, pues el Estagirita parte de la idea de que “Todo se encuentra ordenado con respecto a algo y, *al final*, eso es lo mismo para todos: el *principio* de orden universal” (ibídem, p. 109). Es decir, parte de la idea de que el mundo es eterno y que,

² Roberto Ochoa, *Muerte al Leviatán. Principios para una política desde la gente*, México, Serie Conspiratio, 2009, p. 58.

en este sentido, “materia” y “forma” no existen por separado, sino todo lo contrario, porque existen conjuntamente es que puede darse la creación de la “substancia”.

En cambio, y para que el surgimiento del Estado moderno se haya dado, según Iván Illich, es necesario tener en cuenta la nueva interpretación que se hace de la relación entre Dios y hombre, pues deja afuera la interpretación aristotélica de orden, ya que adopta una nueva visión basada en la idea de la contingencia cristiana, misma que sólo es la expresión de una “necesidad” creadora del “nuevo orden”.

En la idea de la contingencia dice —Roberto Ochoa— se adopta la creencia de que “el estado de ser que fue creado a partir de la nada y que está destinado a decaer, lo cual ocurriría si no fuera por la mano de Dios que lo sostiene” (ibídem, p. 111). Y desde esta visión, la voluntad divina se nos presenta como “una voluntad creadora”. Según el autor, aquí es donde surge la idea de creación como creación de un nuevo orden y es ésta la que mejor se refleja en el *Leviatán*, de Thomas Hobbes. En ella, el hombre se muestra como creador de su propio orden, aunque eso signifique, al mismo tiempo, que este nuevo orden conlleve una nueva vida:

El proceso de su constitución sigue una doble vía: por un lado el soberano dona una nueva vida, pero por otro, es el mismo ingenio del hombre el que, por el proceso de autorización, le otorga existencia; él es mi dios pero, paradójicamente, yo soy su creador (ibídem, p. 95).

Este “orden” en sentido moderno expresaba su conjunción con la hipótesis científica que venía produciéndose desde la física moderna y que dice que: “cualquier cuerpo está en el espacio y se mueve a través de él” (ibídem, p. 140). La física moderna establece que el movimiento es producido por una “fuerza externa”, adoptando, a su vez, la idea de que existe una relación entre dos cuerpos, donde uno tiene la característica de ser pasivo y el otro, activo.

De esta manera, Thomas Hobbes se sirve de esta revolución sobre el movimiento para darle aplicación a su filosofía política, pues observa que la relación entre el Estado civil y los individuos es similar a la del sentido de movimiento planteado por la nueva física moderna. Así —dice Ochoa— “el cuerpo político estaría compuesto por material pasivo, seres atómicos —minúsculos e

iguales—, unidos por el temor a la muerte violenta y gobernados desde arriba y desde afuera por la fuerza de un soberano todopoderoso” (ibídem, p. 145).

No obstante, con esta nueva idea de movimiento, también surge un nuevo problema y que es el que ocupa gran parte de la obra de Roberto Ochoa: la pérdida de la “proporción”. Aquella proporción que no sólo era el reflejo de la armonía de la *physis*, sino que, además, es la que también permitía la relación entre la ética y la política en sentido griego y que Thomas Hobbes ya no toma en cuenta.

Roberto Ochoa nos explica cómo Iván Illich, en su texto *La Sabiduría de Kohr*, expone la propuesta de la “proporción” de Leopold Kohr³ con la finalidad de mostrar su aporte en la filosofía política y en la filosofía del arte. Illich advierte que la noción de *proporción* se encuentra en las sociedades premodernas más que en las antiguas y que, por este motivo, su estudio sobre la noción de “proporción” se lleva a cabo desde la música practicada durante la Edad Media, ya que es en esta época donde se puede ver con mayor facilidad la pérdida del uso de este término.

Illich cree conveniente utilizar a la “proporción” no sólo como un concepto, sino como “una experiencia acerca del propio ser, del otro y del mundo, que adquiere cierta forma conceptual y lingüística” (Ochoa 2009, p. 58). Por ello, cuando Illich hace referencia a la proporción quiere hacer referencia al concepto griego de *logos*, pues éste puede significar: habla, equilibrio, definición o proporción. Aunque más bien, él considera que la definición más adecuada es la de “lo apropiado de una relación” (ibídem, p. 150). Según él, en Boecio, el gran musicólogo cristiano, es donde podemos hallar una continuidad y discontinuidad respecto de dicho concepto.

Hasta antes de lo que conocemos como tiempos modernos, toda la teoría musical estaba fundada en la *proporcionalidad*. La música consistía en el arte de percibir y reflejar la *proporcionalidad* o, lo que es lo mismo, de encontrar el bien y la belleza en el sonido (ibídem).

Sin embargo, Roberto Ochoa nos dice que para que podamos comprender mejor la propuesta de Illich, debemos dejar afuera aquella idea moderna de “nota”, pues en la Edad Media no existía dicho término. Más bien, se debe

³ Esta tesis que sostiene Iván Illich se presentó con un texto intitulado *La sabiduría de Leopold Kohr* presentada en una serie de conferencia en honor a Leopold Kohr en 1966 por el *Schumacher Institute*, según nos relata el autor.

tener en cuenta que el concepto utilizado en aquella época era el de “tono” y que éste podía significar “justa medida”, “carácter de lo que es razonable” o “proporción”.⁴

El tono mostraba la relación de dos sonidos en armonía, aquella “relación entre dos partes de una cuerda estirada y dividida según una proporción adecuada” (ibídem, p. 154). Con base en ello, la enseñanza de la música y de la proporción consistía en afinar los sentidos para descubrir el *tonos*, es decir, las relaciones apropiadas. Por esta razón se comprende que la música tenía una relación de analogía con el orden de las correspondencias cósmicas, con el *logos* universal: “La proporción se refiere a la bella liga por la cual los elementos se corresponden entre sí” (ibídem, p. 155).

Pero esta idea se fue perdiendo a través de los siglos XVII, XVIII y XIX, porque a la idea de enlazar los *tonos* la sustituyó el producto de los procedimientos matemáticos y mecánicos, dando como resultado la creación del “piano” en sustitución del “monocordio”, descubrimiento que significó el paradigma de la música moderna. No obstante, la importancia de resaltar esta idea del *tono* consiste en que con ella se puede vislumbrar de mejor manera que el orden del cosmos se puede percibir mediante nuestros sentidos, y en esta idea tenía consistencia la creencia griega de que, al menos en la política, bastaba la relación de “proporción” para aprehender a la *virtud*. De esta manera, “las virtudes son, así, el fruto de un buen entrenamiento de los sentidos” (ibídem, p. 213).

Roberto Ochoa nos dice que la idea de cosmos viene a ser definida desde la idea de *kosmein*, misma que expresa un “alineamiento” de las cosas pero no por necesidad, sino por su propia naturaleza. Es decir, que aunque sabemos que las cosas que existen en el universo, como el cielo, la tierra, el agua, el fuego, el día y la noche, no son iguales; existe entre ellas una liga que las une, y es a esto a lo que podemos denominar “proporción”. No obstante, esta idea de armonía queda sustituida por la idea de “necesidad” durante la época moderna, pues desde el momento en que se establece “la igualdad”, se crea la necesidad de justificar esa igualdad entre todas las esferas del mundo, incluyendo al hombre mismo, para así eliminar de una vez por todas la idea de “armonía”.

⁴ Jean Robert, citado en *Muerte al Leviatán. Principios para una política desde la gente*, p. 153.

La igualdad tiende a contraponer los intereses de todos, estimulados para ambicionar todos los bienes —como en el idílico estado de naturaleza hobbesiano— , dando inicio a la idea de escasez, a la competencia entre semejantes y —lo vemos en Hobbes— al “estado natural” de guerra. La armonía por el contrario, es esa condición muy particular bajo la cual cada persona y cada cultura florecen a su manera, recibiendo el abono de la proporcionalidad como nutrimento de belleza y bondad en las relaciones, que más que igualdad, proporciona la sabiduría del complemento, el equilibrio, la consonancia, la justicia y la paz (ibídem, p. 163).

Con el olvido de la proporcionalidad también se olvida la idea de que la naturaleza es activa, creadora y que, como tal, la función de la armonía es mediar esa creación. En cambio, para la modernidad, la naturaleza viene a ser un elemento inerte, inactivo, a la cual el hombre puede moldear y gobernar a su antojo, sobre todo para sus intereses propios, pues así lo demuestra el avance científico y tecnológico, principalmente el de la Revolución Industrial.

La idea fundamental aristotélica de que la naturaleza es en todos lados causa de orden reflejaba no sólo el principio de teleología que la modernidad abolió, sino que expresaba también la noción de proporcionalidad del cosmos (ibídem, p. 167).

III

Ahora bien, desde la creencia en la pérdida de la “proporción” es que Roberto Ochoa logra unir las teorías de Lepold Kohr y de Iván Illich, mediante sus respectivas propuestas: la morfología social y la política de la proporción. Pero, en el desarrollo de sus argumentos, sigue de fondo la idea de que después de los planteamientos del Leviatán hobbesiano —pero sobre todo después de aquellos “descalabros de los nacionalismos” que surgen después de la Segunda Guerra Mundial y con el advenimiento de la Guerra Fría— existió una reapreciación por parte de expertos en materia de filosofía política sobre el pensamiento de Thomas Hobbes, hecho que condujo a nuevas interpretaciones de su filosofía y a un alejamiento cada vez más grande de la idea de “proporción”.

Un claro ejemplo de esto es el caso de Norberto Bobbio⁵, quien bajo la idea de una “paz perpetua” pugna por la realización de un orden internacional unificado, algo parecido a la “Organización de las Naciones Unidas”; mientras que, por otro lado, con Howard Warrender y su afán por demostrar que dentro de la filosofía política de Thomas Hobbes existe una “moral”, misma que

⁵ Cfr. Norberto Bobbio, *Thomas Hobbes and the Natural Law tradition*

deriva de la “ley natural”, se puede observar de qué manera se adopta con mayor insistencia la creencia de que el hombre necesita de un orden regulador de la conducta.

Sin embargo, el problema estriba en seguir creyendo que la “violencia” es el detonante para la sociabilidad y que, entonces, la sociabilidad no es algo “natural”, como lo señaló Aristóteles, pues en el caso de la propuesta de Norberto Bobbio, según Roberto Ochoa, el terrorismo es el factor, en última instancia, para “justificar la necesidad de un Estado mundial efectivo”. Mientras que, para Warrender, la *macroética* —ética de las relaciones impersonales— es la que ayuda al florecimiento de una normatividad universalista del comportamiento.

Ahora bien, Ochoa nos dice que una vez que hemos aceptado los argumentos hobbesianos, pero sobre todo, sus conclusiones, nos vemos en la necesidad de observar cuáles han sido sus consecuencias, de la que procede, precisamente, “la miseria de la gente”. Para Roberto Ochoa, a partir de que se adopta la idea un Estado civil en el sentido de máquina, en el sentido moderno, se adopta la idea de un “nuevo motor” para el movimiento de la sociedad fundada en el Estado civil: el motor de la “necesidad”. Éste, a su vez, nos conduce inmediatamente a su “objetivo”: “la abundancia”.

De la relación entre necesidad y abundancia nace una nueva ciencia que controlará a ese Estado moderno: la Economía. Para ella, los axiomas más básicos son aquellos que tienen que ver con “el crecimiento”. Sin embargo, esta idea de crecimiento está relacionada con aquella idea de “acrecentamiento del poder” y que es, de alguna manera, el detonante para que exista dicha miseria. Roberto Ochoa elabora una crítica a la forma en que la Economía establece nuevos criterios para la socialización basados en la idea de “integración”, pero en el sentido de consumismo, pues éste es el que logra romper con mayor exactitud la armonía del orden en el cosmos.

De la crítica hacia la Economía, Leopold Kohr, al igual que Thomas Hobbes, aborda el tema de la agresión humana como fuente de toda miseria social, pero Kohr a diferencia de Hobbes, encuentra que el origen de ésta no se encuentra en el campo de la psicología, sino en el de la física: “la fuente más peligrosa de brutalidad no está en el pensamiento humano, sino en el volumen, directamente en el volumen físico” (ibídem, p. 251), y lo que esto

denuncia es que en el tamaño de los Estados-Nación podemos encontrar la desproporción, es decir, la no-armonía del todo con sus partes.

No obstante, esto no quiere decir que el volumen de una persona individual pueda ser causa de un conflicto, más bien lo que Kohr quiere decir es que, y siguiendo a Roberto Ochoa, el conflicto puede generarse cuando el volumen social es mayor, porque se tiene en cuenta como “un poder socialmente significativo”, es decir, se tiene en cuenta como “una extensión de la fuerza corporal”.⁶

La visión de Kohr al respecto es que un volumen social mayor puede ser capaz de cometer atrocidades, porque en él se concentra “más poder para cometer esas atrocidades”. A este hecho le denomina *teoría de la miseria social por el poder*. Un ejemplo de esto, según Ochoa, son las guerras en el interior de una nación. Ahora bien, las atrocidades no pueden ser cometidas por cualquier volumen social mayor, sólo por aquel que se encuentre en un estado crítico, pues una vez que esta cantidad crítica se ha alcanzado, el abuso resultará espontáneamente, como sucede con los átomos. Por esta razón, a esta parte de su teoría la denominó: *teoría atómica de la miseria social*.

Y por último, tenemos a *la teoría de la miseria social por el tamaño*, que especifica que aun cuando el volumen crítico de poder es el que detona a la barbarie social, existe otro elemento del cual depende este último: “una masa social de cierto tamaño”. Esta última teoría es el punto crucial de la filosofía de Kohr, porque mediante ella se especifica que la miseria social o desorden social depende del “tamaño” de la sociedad. Y es aquí donde podemos encontrar una similitud con las consecuencias del anhelado expansionismo del Estado-Nación, pues según Kohr, el volumen grande de una nación no sólo implica el problema de la miseria, sino que también en él se halla la dificultad de su posible solución. En resumen, lo que Kohr quiere expresar, echando mano de la teoría física atómica, según Roberto Ochoa, es que en la sociedad actual, misma que proviene de aquella ambición de expansionismo instaurado por el Estado-Nación, hay un volumen social grande que procede de los intereses económicos que nos orientan hacia una desestabilidad social y que,

⁶ Dentro de esta idea de extensión de la fuerza corporal podemos encontrar no sólo aquellos movimientos que se revelan contra el Estado como suelen ser los movimientos sociales, pues también podemos encontrar el pandillerismo, el narcotráfico y otras amenazas que pueden resultar en acciones violentas.

aunque ésta puede ser vista por los mismos integrantes de la sociedad, ellos no han sido capaces de dar alternativas viables para lograr la estabilidad que una sociedad de cierto tamaño requiere. Ante esta preocupación es que se hace presente la propuesta de un estudio desde la “morfología social”, pues es la mejor vía que se presenta como alternativa al problema del “tamaño social”. Esta propuesta procede de la morfología biológica, sin embargo, “se trata del estudio de las interrelaciones entre tamaño y forma, y del papel que juegan las fuerzas físicas en esta interacción compleja” (ibídem, p. 261).

Esta idea de la morfología social se apega, a mi parecer, a la idea de “la proporcionalidad” o “proporción”, porque este estudio biológico explica por qué ciertos organismos mantienen un volumen de acuerdo con su forma. Es decir, explica la manera en que “forma” y “volumen” están relacionados de manera natural. Sin embargo, al hacer uso de esta aplicación biológica al estudio de la sociedad, se hace patente la necesidad de justificar los parámetros dentro de los cuales se considera un volumen y tamaño adecuado para la sociedad.

Estos parámetros, según Korh, deben estar mediados desde los parámetros que se utilizaron en la época de Aristóteles, es decir, desde aquella idea de “término medio”, pues mediante ella se expresaba la manera de hacer lo correcto en el lugar, el momento y la forma correcta, siempre apoyándose en la *phrónesis*. Por ello, la propuesta de Leopold Kohr es la recuperación de la filosofía aristotélica de considerar a la *pólis* como unidad política fundamental, para así, dice Roberto Ochoa, “fundar una disciplina de pensamiento que nos permite describir en términos muy concretos la materia sobre la cual la virtud humana de la prudencia tiene que deliberar en nuestros días” (ibídem, p. 297). En estos días en los que la Economía está por encima de las decisiones políticas.

IV

“¿Cuál es el límite que una sociedad humana no debiera traspasar, si quiere conservar la escala humana y mantenerse en la prudencia?”, es la pregunta que guía y entrelaza las propuestas de Kohr e Illich, y se muestra, además, como la tesis central de Roberto Ochoa con respecto al desmedido crecimiento de la sociedad que vive impregnada en la “acumulación de poder”, herencia del Estado moderno.

Kohr, expresa Ochoa, recupera el pensamiento central de Aristóteles en su *Política* y se centra en el binomio *virtud-vicio*, así como en la idea de “orden”, nociones que hoy en día, si no han desaparecido, por lo menos ya no se toman en cuenta como finalidad dentro del Estado, hecho que contribuye, en gran medida, a la desestabilidad en el tamaño y la forma de un Estado civil.

Según Alasdair MacIntyre, las virtudes en las sociedades heroicas eran el reflejo de que es imposible separar el contexto de una sociedad de sus estructura social, pues “las disputas valorativas sobre lo bueno y lo malo, lo justo y lo injusto, eran cuestiones de hecho social y sólo podían hacerse valer desde determinadas posiciones en la estructura misma de la sociedad”⁷

Por esta razón, una de las características elementales de la constitución de la *pólis*, según Aristóteles, es la armonía, misma que en una sociedad se nos mostraba como un proceso natural que tiende hacia un crecimiento, al menos eso quiere mostrar Aristóteles cuando nos indica que la sociedad comienza con la familia, después con las aldeas, hasta llegar a establecer lo que es la *pólis*, pues su orientación o inclinación natural es el crecimiento con miras en el “bien común” que es la “felicidad”.

Ahora bien, Kohr nos dice que la naturaleza nos provee de dos movimientos auto-regulatorios del tamaño: “La inestabilidad que es propia de lo demasiado pequeño es de un carácter fundamentalmente distinto de la inestabilidad propia de lo demasiado grande” (ibídem, p. 289). A esto añade que mientras la inestabilidad de lo demasiado pequeño es constructiva, la inestabilidad de lo demasiado grande puede resultar “destruktiva”. Y de esta manera comienza la advertencia sobre que el crecimiento de las sociedades, tal como lo pretendía la modernidad, puede resultar contraproducente.

La ambición leviatánica por acumular cada vez un poder mayor sabe tomar, sin embargo, muy diversas vías, y acuñar muy variados discursos, por los que pretende trampear los principios de la naturaleza. Esto es precisamente lo que ocurre con la idea moderna de “desarrollo” como horizonte al que han aspirado todos los esfuerzos sociales durante la segunda mitad del siglo XX (ibídem, p. 290).

La propuesta de Kohr, dice Roberto Ochoa, parece que procede al estilo de Aristóteles, es decir, viene a plantearse desde aquella unidad social más simple, ya que Kohr describe tres revoluciones que pueden conllevar a lo que él

⁷ Citado en *Muerte al Leviatán. Principios para una política desde la gente*, p. 204

asimila como posible solución. Ésta se da mediante el planteamiento de tres revoluciones pero en el ámbito económico: la primera se refiere a la revolución agrícola, que tiene un carácter rural con miras a elevar la productividad respecto de los bienes básicos de supervivencia (vestido, comida, etc.). La segunda se refiere a la revolución manufacturera, de carácter urbano, y que tiene como finalidad constituir y fortalecer la estructura de la ciudad.

Y, por último, la revolución máquina-factura. Ésta, dice Ochoa, es una de las que parece que se puede prescindir, porque no está dirigida a incrementar los implementos de la vida, sino sólo de la integración, hecho que puede terminar por absorber para sí todos los significados personales de la vida, pues ella se caracteriza por el incremento de lo que se conoce como “producto interno bruto (PIB)”.

Dentro de esta propuesta, el problema fundamental que logra visualizar Kohr e Illich, según Roberto Ochoa, es que gracias al desarrollo de la economía impulsado desde el nacimiento del Estado moderno, los hombres y las mujeres se han convertido en instrumentos intercambiables al servicio de la megamáquina. Sobre todo después de aquella idea de la “igualdad homogeneizante” y con el principio de la hipertrofia. Y es aquí, precisamente, donde se hace énfasis por recuperar la idea de orden en sentido aristotélico, pues dice Kohr que:

El principal error del sistema político moderno es que ha sido renuente a seguir los principios de la física por los cuales, al igual que ocurre con el mundo de los átomos y las estrellas, un gran número de pequeñas unidades móviles, esenciales para un patrón equilibrado de comportamiento múltiple, hacen posible que el balance natural funja como principio de ordenamiento. [...] el sistema político moderno se compone de un número reducido de unidades enormes, con graves dificultades de movimiento (ibídem, p. 303).

La propuesta que se mantiene dentro de este texto es aquella que se mantiene firme en la creencia de que la proporción puede aplicarse dentro de la sociedad como “moderación”. Ella es la manifestación del término medio aristotélico donde se puede hallar y observar que la proporción en el sentido de correlación entre el mundo y lo sentidos es aplicable sin la necesidad de emplear las herramientas industriales no sólo para la convivencia, sino también para la solución de problemas. Así lo propuso Kohr mediante su *Contraction to Uninstrumented Visibility* (*Contracción a una visibilidad sin instrumentos*) cuando

se los planteó a economistas, científicos, desarrollistas, según cuenta Ochoa, dando a entender la idea de que el control social puede derivarse de la mirada sin el uso de los instrumentos.

V

Hoy en día, nos dice Ochoa, las leyes de la Economía han escapado a las antiguas reglas del *ethos*, puesto que a la virtud se la deshecha por ser inútil a los intereses del crecimiento del poder; en cambio, el vicio es más útil que la virtud. Ya no hay fines personales que se encuentren englobados en los propósitos del Estado moderno. Sin embargo, con la morfología social y el principio de la proporción política se busca “rehabilitar la capacidad que tenemos los seres humanos para armonizar nuestras diferencias, mucho más que para unificar nuestros criterios de legislaciones abstractas que terminan por imponerse a la fuerza” (ibídem, p. 333).

Cabe señalar que con la filosofía política de Thomas Hobbes no sólo hay una ruptura entre proporción y tamaño de las sociedades, también hay una ruptura central que consiste en reducir a la justicia como un dictado de la voluntad soberana que se impone desde la noción de la contingencia, dando por terminado con la idea de justicia en el sentido de *diké* y *dikaíos*: “*Diké* como orden del universo y *dikaíos* se refiere al hombre que respetaba y no violaba ese orden” (ibídem). La crítica que se establece en *Muerte al Leviatán. Principios para una política desde la gente* se refiere sobre todo a:

[...] romper, en la mentalidad propia y compartida, un dique de hierro que el oficio de una ciencia fría y dura ha sido capaz de montar con apariencia de perpetuidad. Significa derrotar una serie de constructor científicos, producidos más hacia la lógica de la conquista que del compartir (ibídem, p. 324).

Esto es lo que significa “dar muerte al Leviatán”, para Roberto Ochoa. Es tratar de recuperar la noción de *pólis* como quiere Leopold Kohr para que se pueda recuperar la idea de proporción de un Estado sin que éste caiga en los excesos o transgreda los límites tanto territoriales como legislativos. Tener opciones entre una sociedad pequeña o grande, pero sin caer en la idea de que esta distinción significa que todo se reduce al vicio o a la virtud, pero en su sentido únicamente de utilidad. Hacer conciencia de que los Estados con

mayor proporción pueden tender con mayor facilidad a las guerras internas y, con ello, desestabilizar la armonía del Estado.

No obstante, es de suma importancia señalar la necesidad que se expresa dentro de este texto sobre la recuperación de la *pólis* griega en un sentido, y es que, desde este umbral, parece difícil liberarnos de las creencias o del paradigma que el mecanicismo del siglo XVII logró imponer, sobre todo de aquella consecuencia que deviene de Thomas Hobbes, y que se resume en creer que es la condición humana la que nos impone un tipo de Estado civil, pero que esta condición no nos exime de cuestionar la relación entre *pólis* e individuo que puede gestarse en un momento determinado.

Sin embargo, deberíamos preguntarnos si podemos elaborar una crítica a la relación entre política y economía desde la ciencia misma, tal como se pretende en *Muerte al Leviatán* de Roberto Ochoa, pues creo que si lo que se pretende es rescatar la idea de “proporción” en sentido griego, lo ideal sería partir del cuestionamiento sobre el tipo de relación que puede existir entre la política, la economía y la ética, con la simple finalidad de no perdernos en una reducción de la condición humana en un sentido meramente cientificista y con ello, sólo contribuir a la justificación de ese acrecentamiento del poder de las naciones.

Referencias

- Bobbio, N., 1933, *Thomas Hobbes and the Natural Law tradition*, The University of Chicago, Chicago.
- Hobbes, T., 2001, *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Ochoa, R., 2009, *Muerte al Leviatán. Principios para una política desde la gente*, Serie Conspiratio, México.

NORA ESTELA NOLASCO QUIROZ OSORNO
Doctorado en Filosofía
Universidad Veracruzana