

# STOA

REVISTA DEL INSTITUTO DE FILOSOFÍA  
UNIVERSIDAD VERACRUZANA



Universidad Veracruzana

AÑO 6

VOLUMEN 6  
enero-junio de 2015

NÚMERO 11

UNIVERSIDAD VERACRUZANA

*Dra. Sara Deifilia Ladrón de Guevara González*  
Rectora

*Mtra. Leticia Rodríguez Audirac*  
Secretaria Académica

*M.A. Clementina Guerrero García*  
Secretaria de Administración y Finanzas

*Dra. Carmen Blázquez Domínguez*  
Directora General de Investigaciones

*Dra. Yolanda Jiménez Naranjo*  
Directora 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

Editores: Adolfo García de la Sienna · Jesús Turiso

Secretario de redacción: César González

Consejo Editorial: Juan Álvarez Cienfuegos · Francisco Arenas-Dolz  
· Marcelino Arias Sandí · Mauricio Beuchot · Jacob Buganza · Jaime  
Fisher y Salazar · 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: 2007-1868

STOA  
Revista del Instituto de Filosofía  
Universidad Veracruzana

<i>ARTÍCULOS</i>	7
THOMAS MEIER La estructura de la teoría empírica y el reduccionismo	9
JACOB BUGANZA · ADOLFO GARCÍA DE LA SIENRA · JESÚS TURISO Ética y justicia económica en México: un programa de investigación	27
FABIO MORANDÍN AHUERMA Ley y sindéresis en Santo Tomás de Aquino	43
DARIN McNABB El funcionalismo y el pragmatismo de Pierce: hacia una ontología más viable de estados mentales	61
JACOB BUGANZA Algunas observaciones sobre la reflexión filosófica de Luis Eduardo Primo	77

# *ARTÍCULOS*

*Stoa*

Vol. 6, no. 11, 2015, pp. 9-25

ISSN 2007-1868

## LA ESTRUCTURA DE LA TEORÍA EMPÍRICA Y EL REDUCCIONISMO

THOMAS MEIER

Munich Center for Mathematical Philosophy

Ludwig-Maximilians-Universität

thomas.meier@lrz.uni-muenchen.de

**RESUMEN:** En este trabajo expondré la temática del reduccionismo dentro del campo de la filosofía de la ciencia. Para ello, abordaré primero la posición reduccionista clásica del positivismo lógico. Luego, discutiré de qué manera debemos aproximarnos al intento de representar formalmente las reducciones teoricas que de facto se pueden llevar a cabo entre teorías científicas o de partes de ellas. Para ello, argumento, es indispensable hacer uso de un marco conceptual que hace uso de la lógica matemática y de sus herramientas. En una tercera parte discutiré si la posición de Ladyman, Ross, *et.al.* (2007) sobre el reduccionismo presenta una vía prometedora para posicionarse en el debate.

**PALABRAS CLAVE:** Reduccionismo · positivismo lógico· reducciones teoricas · marco conceptual

**ABSTRACT:** In this work I outline the topic of reductionism in the philosophy of science. I first discuss the classical reductionist view of logical positivism. After that, I discuss how we should try to represent actual theoretical reductions between actual cases of scientific theories. For this purpose, I argue that it is indispensable to make use of a formal framework that employs tools of mathematical logic. In the third part, I further discuss if the position of Ladyman and Ross (2007) is a promising position in the debate.

**KEYWORDS:** Reductionism · Logical Positivism · Theoretical Reduction · Framework

## 1. Introducción

El tema del reduccionismo siempre ha despertado controversias en la filosofía. En este trabajo expondré la temática del reduccionismo dentro del campo de la filosofía de la ciencia. Para ello, abordaré primero la posición reduccionista clásica del positivismo lógico. Luego, discutiré de qué manera debemos aproximarnos al intento de representar formalmente las reducciones que de facto se pueden llevar a cabo entre teorías científicas o de partes de ellas. Para ello, argumento, es indispensable hacer uso de un marco conceptual que hace uso de la lógica matemática y de sus herramientas. En una tercera parte discutiré si la posición de Ladyman, Ross, *et.al.* (2007) sobre el reduccionismo presenta una vía prometedora para posicionarse en el debate.

En el caso de la filosofía de la ciencia, desde el enfoque del positivismo lógico han surgido varias posturas sobre cómo representar formalmente la estructura de nuestras teorías empíricas. Métodos formales son fructíferos para dar respuestas precisas y ofrecer soluciones precisas a debates filosóficos que, muchas veces, sí tienen respuesta, no como se dice comúnmente.

Hoy día, se distingue entre la concepción sintáctica y la concepción semántica de teorías empíricas. La primera entiende a las teorías científicas como conjuntos de enunciados, conectados inferencialmente. La concepción semántica se opone a esta concepción por múltiples razones. Una es que no se logra dar respuesta satisfactoria a fenómenos de cambio teórico si sólo se aplica lógica de primer orden. En las concepciones semánticas, en cambio, se trabaja con lógica más ampliamente, teoría de conjuntos, teoría de modelos, álgebra, teoría de categorías, entre otras. Así, se piensa, se logra una riqueza expresiva suficiente para modelar adecuadamente la estructura lógica de nuestras teorías científicas y asimismo dar respuesta a preguntas sobre términos teóricos, reduccionismo, relaciones inter-teóricas, y el cambio diacrónico de nuestras teorías.

El cambio diacrónico es lo que ha sido discutido ampliamente por Thomas Kuhn (1970), entre otros, y lo que ha provocado una verdadera “revolución historicista” dentro de nuestra disciplina. El mismo Kuhn (1976) reconoció luego que la concepción semántica es adecua-

da para dar la respuesta más fructífera a las preguntas mencionadas arriba.

Si queremos dar respuesta convincente a preguntas sobre el reduccionismo, es indispensable que hagamos uso de un marco conceptual adecuado. En este trabajo, haré uso del marco conceptual de las concepciones semánticas y expondré cómo es que se puede modelar la reducción de una teoría a otra. La pregunta por el reduccionismo debe ser abordada cuidadosamente. Para ello, es menester partir de estudios de caso concretos. Decir que la biología es reducible a la química y que la química es reducible a la física no es sólo falso, es también terriblemente simplificador. Para analizar esta pregunta, que seguramente sigue intuiciones justificadas, debemos ver en concreto qué teoría de la biología es supuestamente reducible a qué teoría de la química. Con esto me refiero a preguntas como “¿Aparecen las mismas ecuaciones?”, “¿Se refieren a la misma parte del mundo?”, “¿Las predicciones que hace una teoría son equivalentes a las predicciones que hace otra?”, “¿Las entidades que postula una teoría son idénticas a las entidades que postula la otra teoría?”, “¿Las leyes fundamentales de una teoría son reducibles a las leyes de la otra teoría?”, etc.

Para hacer caso a este tipo de preguntas, el mejor lugar de buscar respuestas es dentro de las teorías mismas. Con un análisis lógico-conceptual y una reconstrucción de ellas. Para esto, necesitamos analizar primero la estructura de nuestras teorías empíricas, si queremos hablar sobre reduccionismo en filosofía de la ciencia.

## 2. La concepción sintáctica

La concepción sintáctica fue desarrollada en trabajo (parcialmente coincidente) entre Reichenbach, Ramsey y Carnap, entre muchos otros. Esto sucedió durante los años 20 y 30 del siglo veinte. En aquella concepción, se entiende una teoría empírica como un cálculo interpretado. Un cálculo es una teoría axiomática deductivamente cerrada. Así, una teoría empírica consiste en una cierta cantidad de enunciados que están conectados inferencialmente. Para poder discutir la noción de reducción, es necesario exponer primero los componentes centrales de la concepción sintáctica. En la concepción sintáctica, una teoría  $T$  se formula con el siguiente vocabulario  $V$ :



**Términos lógico-matemáticos:** Consiste del vocabulario formal que es el mero instrumento formal para realizar la reconstrucción lógica. Por ejemplo: el lenguaje de la lógica formal, el lenguaje de la teoría de conjuntos, el lenguaje de la aritmética, el lenguaje de la topología, etc.

**Terminos observacionales:** Este vocabulario se refiere a entidades, propiedades y relaciones directamente observables entre aquellos, por ejemplo: caliente, amarillo, más duro que, menos voluminoso que, etc.

**Terminos teóricos:** La noción de término teórico que ha surgido dentro de la concepción sintáctica es una de las nociones que más polémica han provocado en la filosofía de la ciencia del positivismo lógico. El vocabulario teórico se refiere a entidades, propiedades y relaciones que no son directamente observables y que son postuladas para dar cuenta de los fenómenos. Ejemplos: electrón, masa, gen, entropía, campo electromagnético, etc.

De esta forma, se pueden distinguir tres tipos de afirmaciones que se pueden llevar a cabo en esta concepción:

**Enunciados teóricos:** Sólo contienen términos teóricos, de entre ellos se seleccionan algunos como axiomas o postulados primitivos. El resto se deriva de ellos como teoremas. Son los enunciados que expresan el comportamiento de las entidades teóricas. Ejemplos: “La fuerza eléctrica es directamente proporcional al producto de las cargas”, “Los genes tienen dos pares de alelos”, etc.

**Enunciados observacionales:** Contienen únicamente vocabulario observacional. Aquellos enunciados describen situaciones observables y generalizaciones. Ejemplos: “Pedro tiene el pelo rojo”, “Esta cantidad de agua se ha evaporizado”, “El agua se congela a aproximadamente  $0^{\circ}\text{C}$ ”, etc.

**Reglas de correspondencia:** Estas reglas expresadas mediante enunciados contienen ambos términos: observacionales y teóricos. Estos enunciados conectan los términos teóricos con la experiencia observable cargando así de interpretación empírica los axiomas puramente teóricos. Ejemplos: “A presión constante, el

volumen aumenta con la temperatura”, “al solidificarse un líquido, su entropía disminuye”, etc.

La forma lógica simple de un enunciado que expresa una regla de correspondencia tal, (Carnap 1936-1937, §8):

$$x(Ex \rightarrow (Tx \leftrightarrow Rx))$$

Veamos un breve ejemplo: Se quiere introducir el término teórico “temperatura”: Para todo  $x$ : Si se obtienen las condiciones de examinación  $E$ , (i.e. si ponemos un objeto en contacto directo con un termómetro), entonces este objeto tiene una temperatura  $T$  si y sólo si se obtiene la respuesta característica  $R$ . De esta manera, se logra una reducción de términos teóricos a términos observacionales.

La concepción sintáctica enfrenta muchos problemas. El principal es que no es siempre clara la distinción entre términos observacionales y términos teóricos, hay términos de disponibilidad como “resoluble en agua” que parecen tener un estatus semántico especial, hay carga teórica de la observación, sub-determinación, etc. Segundo, la distinción entre teórico y observacional es errónea porque es demasiado simplificadora. Muchos términos científicos son teóricos en alguna teoría  $T$  y no-teóricos en otra teoría  $T'$  (esto se verá más detalladamente con la concepción semántica). Tercero, en la concepción sintáctica no se puede modelar el aspecto diacrónico de la ciencia. Una teoría es simplemente un conjunto de enunciados inferencialmente conectados, no hay elemento temporal. Cuarto, las únicas relaciones interteóricas que se pueden mostrar son que una teoría  $T$  se sigue lógicamente de otra teoría  $T'$ , o que esto no sea el caso. Esto es así porque, estrictamente hablando, en la concepción sintáctica solamente se hace uso de la lógica proposicional de primer orden.

### 2.1. Reduccionismo en la concepción sintáctica

Siguiendo el programa de Nagel (1961), la reducción se debe de abordar de la siguiente forma. Deben existir ciertas “definiciones coordinadores”. Estas definiciones hacen ver como se conecta una teoría

a otra, como se reduce a otra mediante estas definiciones. Para Nagel, además debe haber ciertos “principios puente” que conectan una teoría a otra. El modelo de Nagel propone que estos principios puente (o leyes puente) deben expresar una relación nomológica entre cada aserción de la teoría reducida y una aserción en la teoría reductora. La propuesta de Nagel fue una de los primeros intentos de sistematizar el tema del reduccionismo en la filosofía de la ciencia.

Otro modelo sistemático es el de Kemeny y Oppenheim (1956). Según este, dadas dos teorías  $T1$  y  $T2$ :  $T2$  es reducido a  $T1$  si todo lo que es explicable por  $T2$ , es igualmente explicable por  $T1$ . Es un criterio bien claro, sin embargo, enfrenta varias dificultades. El criterio sobre explicación no es el único relevante para una reducción. El criterio de explicación es central, pero además, para que una reducción de  $T2$  a  $T1$  sea el caso, debemos dar cuenta clara sobre la relación lógica entre ambas teorías, la situación nomológica, semántica, etc. Preguntas sobre la referencia de términos de  $T2$  y de  $T1$  se vuelven centrales, por ejemplo.

Como ya hemos dicho arriba, dentro de la concepción sintáctica de teorías, la estructura lógica de nuestras teorías es expresada mediante lógica proposicional de primer orden. Ahora vemos que para explicar qué es lo que ocurre en nuestras teorías cuando hay reducción, la lógica proposicional de primer orden es insuficiente. Es ahora cuando la concepción semántica entra al debate.

### 3. Las concepciones semánticas

Después de la “revuelta” historicista (que se debe a Hanson, Kuhn, Feyerabend, Lakatos, Laudan y otros), comenzaron a formarse nuevas concepciones, llamadas concepciones semánticas de teorías. (Patrick Suppes, Frederick Suppe, Bas van Fraassen, Ronald Giere, Joseph Sneed, Wolfgang Stegmüller, Wolfgang Balzer, Ulises Moulines y muchos otros) En aquellas concepciones, una teoría científica ya no es comprendida como un conjunto de enunciados inferencialmente conectados. Todas las concepciones encuentran su origen en el trabajo de Patrick Suppes (1957), donde expone lo que llama “predicado conjuntista” para la mecánica de Newton. En las concepciones semánticas, teorías científicas se identifican con modelos. El término modelo

se adapta de la teoría de modelos de la lógica formal, regresándose a la teoría de modelos como fue creada por Alfred Tarski y otros.

En las concepciones semánticas hay varias escuelas, todas comparten los supuestos básicos que parten de una aproximación lógica en términos de teoría de modelos en lugar de la lógica proposicional de primer orden. Dentro de las concepciones semánticas, destacan al menos dos por su sistematicidad y su abundancia con el formalismo: El así llamado “Partial-Structures-Approach” según Da Costa y French (1990, 2003) y el programa de la así llamada “Metateoría Estructuralista”, creado por Sneed (1979), Stegmüller (1973) y expuesto programáticamente en Balzer, Moulines, Sneed (1987).

### 3.1. La metateoría estructuralista

Las siguientes consideraciones comprenden las razones de cambiar de la concepción sintáctica a la concepción semántica de teorías, especialmente a la “metateoría estructuralista”, que se desarrolló en Munich con trabajos de Sneed, Stegmüller, Balzer, Moulines, y muchos otros durante los años setenta y ochenta del siglo veinte:

- a) Según la metateoría estructuralista, es más adecuado identificar las teorías a través de sus modelos que a través de sus enunciados. Para dar cuenta de nuestras intuiciones se refiere implícitamente a modelos, lo preferible es siempre dar el análisis metateórico exhaustivo en términos de modelos. Identificar teorías empíricas con sus modelos es menos artificial y por ende más adecuado que identificarlas con enunciados. Los mismos científicos construyen modelos y emplean un aparato matemático más amplio que la lógica proposicional.
- b) El aparato conceptual con el que se describen y determinan los modelos de datos es sólo parte del usado por la teoría. La determinación de los modelos de datos no puede depender de conceptos cuya aplicación presuponga la validez de la teoría. Los conceptos mediante los que se determinan los datos son pues previos, anteriores o no-teóricos en relación a la teoría para la que son datos. Los conceptos mediante los que la teoría explica o subsume esos datos son los conceptos propios o teóri-

cos en relación a la teoría. La distinción “teórico/no-teórico” es relativa a cada teoría.

En la metateoría estructuralista, la caracterización del componente formal debe hacer manifiesta la diferencia entre aparato meramente conceptual y aparato propiamente constrictivo. En cuanto al aparato conceptual, se debe hacer manifiesta la diferencia entre los conceptos previos, *T*-no teóricos, y los conceptos propios, *T*-teóricos. La parte aplicativa, los sistemas de datos, seleccionada intencional y paradigmáticamente y determinada *T*-no teóricamente, contribuye esencialmente a la determinación del significado empírico de los términos teóricos.

La metateoría estructuralista es una concepción modelo-teórica de teorías empíricas. Exposiciones canónicas se encuentran en Balzer, Moulines, Sneed (1987), y en Díez, Moulines (1997).<sup>1</sup> En esta concepción, las teorías empíricas son entendidas como entidades modelo-teóricas. Se caracterizan las teorías en términos de teoría de modelos, usando esta herramienta matemática. En esta concepción, una teoría empírica consiste de sus modelos, son secuencias de la siguiente forma:

$$\langle D_1 \dots, D_m, R_1 \dots, R_n \rangle$$

Las  $D_1$  son los conjuntos básicos y las  $R_j$  son relaciones construidas sobre estos conjuntos. Los  $D_i$  contienen lo que se toma por la ontología de la teoría, los “objetos” que son asumidos como “reales” por la teoría. Los  $R_j$  son funciones. En teorías empíricas que hacen uso de herramientas cuantitativas, son normalmente funciones que proyectan objetos empíricos a los números reales. Una teoría empírica consiste de los siguientes conjuntos de modelos:

(a) La primera parte es el núcleo  $K$ , que consiste de la siguiente tupla:  $K = \langle T, I \rangle$ . El así llamado elemento teórico  $T$  es un conjunto de modelos que consiste de los conjuntos de los modelos potenciales  $M_p$ ,

<sup>1</sup> Esta concepción ha encontrado muchos seguidores afuera de Alemania, especialmente en Iberoamérica. Sólo para mencionar algunos: Pablo Lorenzano (Buenos Aires), Jose Díez (Barcelona), Xavier de Donato y José Luis Falguera (Santiago de Compostela), Adolfo García de la Sienna (Xalapa) y Mario Casanueva (México, D.F.), para solo mencionar algunos. En el 2012 salió la versión en castellano de “An Architectonic for Science”.

modelos parciales potenciales  $M_{pp}$ , modelos actuales  $M$ , condiciones de ligadura globales  $GC$  y vínculos inter-teóricos globales  $GL$ . Aparte de  $T$ ,  $I$  es el conjunto de aplicaciones intencionales.

(b) Un elemento teórico  $T$  es a su vez una estructura compleja, tiene la forma de la siguiente quintupla:

$$\langle M_p, M_{pp}, M, GC, GL \rangle$$

El aparato técnico formal de la metateoría estructuralista se muestra como adecuado para dar más fuerza al realismo estructural. En lo que sigue, daré primero una elucidación informal de lo que significa cada parte de un elemento-teórico. Después se mostrará de qué manera se pueden modelar reducciones entre teorías empíricas.

El aparato conceptual de la metateoría estructuralista: Un conjunto de modelos potenciales ( $M_p$ ) fija el marco conceptual general, dentro del cual se caracteriza un modelo actual de una teoría. Todas las entidades que se pueden subsumir bajo el mismo marco conceptual de una teoría dada son miembros de los conjuntos de modelos potenciales de esta teoría. Conjuntos de modelos parciales potenciales ( $M_{pp}$ ) representan el marco conceptual de datos para la corroboración o refutación de una teoría. Los conceptos en  $M_{pp}$  se pueden determinar independientemente de  $T$ . Esto significa que términos que son teóricos en los conjuntos de modelos potenciales de una teoría se dejan afuera, dado que los  $M_{pp}$  son los modelos de datos. Los conjuntos de modelos que no sólo pertenecen al mismo marco conceptual, sino que también satisfacen las leyes de la misma teoría son los conjuntos de modelos actuales  $M$ . Dado que aplicaciones locales de una teoría se solapan en el espacio y en el tiempo, se requieren los conjuntos de condiciones de ligadura globales  $GC$  para caracterizarlo. Mediante esta herramienta se expresan los requisitos formales que restringen las componentes de un modelo en dependencia de otras componentes de otros modelos. Estas condiciones de ligadura expresan conexiones físicas entre diferentes aplicaciones de una misma teoría, son sus relaciones intra-teóricas. Los conjuntos de vínculos inter-teóricos globales  $GL$  representan las conexiones entre teorías diferentes, dado que ciertas entidades y leyes pueden ser parte de teorías empíricas diferentes.

En lo que sigue, expondré una parte de una reconstrucción estructuralista de la mecánica clásica de choques, contenida en Balzer, Moulines, Sneed (1987, pp. 26-27, 96-97). Esto con el fin de que el lector tenga un ejemplo claro de cómo se aplica la metateoría estructuralista en un caso concreto. Las colisiones se describen, marcando la velocidad de cada partícula antes y después de la colisión. Nada se dice sobre el fenómeno de la colisión en sí. En lo siguiente, se muestra la definición del modelo potencial  $M_p$  de este elemento teórico:

$M_p(MCC)$ :  $x$  es una mecánica clásica de choque potencial ( $x \in M_p(CCM)$ ) si y sólo si, hay:  $P, T, R, v, m$ , tal que:

- (1)  $x = \langle P, T, R, v, m \rangle$ ,
- (2)  $P$  es un conjunto finito, no-vacío,
- (3)  $T$  contiene exactamente dos elementos ( $T = \{t_1, t_2\}$ ),
- (4)  $v : P \times T \rightarrow R^3$ ,
- (5)  $m : P \rightarrow R^+$ .

$P$  es un conjunto de cuerpos discretos (partículas),  $T$  es un conjunto de instantes de tiempo.  $T$  contiene dos puntos del tiempo. La función  $v$  es la función de velocidad. Esta función asigna a cada partícula  $p$  en un punto de tiempo  $t_i$  su velocidad  $v(p, t_i)$  como elemento del conjunto de números reales  $R^3$ . La velocidad es una función vectorial que depende del tiempo, su co-dominio son los números reales. Esta función asigna un vector de tres componentes (para cada dirección en el espacio) a cada partícula en cada instante del tiempo.  $m$  es la función de masa. Esta función asigna a cada partícula su masa  $m(p)$  que, según (5), debe ser positiva. La función de masa es una función escalar independiente del tiempo, su co-dominio son los números reales.

En la metateoría estructuralista, se asume que después de una reconstrucción lógica (con el aparato formal aquí introducido) de nuestras teorías empíricas, se obtiene como resultado, aparte de la estructura lógica compleja de la teoría, resultados sobre sus relaciones (los vínculos inter-teóricos) con otras teorías. Dentro de estas relaciones, se pueden identificar estructuras que aparecen en ambas teorías relacionadas. Los respectivos modelos potenciales de las teorías se pueden relacionar mediante tales relaciones. De esta manera, se puede hacer explícita la noción de reducción.

### 3.1.1. La diferencia en conceptos *t*-teóricos y conceptos *t*-no teóricos

La metateoría estructuralista propone un nuevo criterio de teoriedad, primero expuesto en Sneed (1979) y luego afinado en Balzer, Moulines, Sneed (1987):

Term *t* is *T*-theoretical if every *t*-determining model is a model of *T*. Or, in other words, if the set of all *t*-determining models is included in  $M(T)$ , or if any method of determination for *t* is contained in  $M(T)$ . The intuitive idea of theoreticity thus is the following. Term *t* being *T*-theoretical means that *t* can be determined only if *T*'s fundamental laws are presupposed. In other words: The determination of *t* only works in situations in which *T*'s fundamental laws are satisfied (Balzer, Moulines, Sneed, 1987, p. 65).

Este nuevo criterio, se asume, refleja de forma correcta la práctica real en las ciencias y abre la posibilidad de determinar teoriedad mediante relaciones inter-teóricas.

La relación con el reduccionismo es que la metateoría estructuralista presupone lo siguiente: mediante una formalización lógica se obtiene la estructura de una teoría de forma exhaustiva. Luego, si se llevan a cabo una cierta cantidad de reconstrucciones estructuralistas, se obtiene como resultado, aparte de la forma lógica, sus conexiones con otras teorías, es decir, se aclaran las relaciones inter-teóricas.<sup>2</sup> La reducción es una relación inter-teórica. Por ende, si se llevan a cabo ciertas reconstrucciones estructuralistas, se obtendrán resultados sobre el reduccionismo entre teorías empíricas.

Aproximándose con el método estructuralista, siempre es posible identificar relaciones entre teorías. Moulines (2011, pp. 3-4) se expresa de la siguiente manera sobre el enriquecimiento que proporciona la metateoría estructuralista con respecto a la modelación de cambio teórico como lo exponen los así llamados historicistas.

Aproximándose con el método estructuralista, siempre es posible identificar relaciones entre teorías. Moulines (2011, pp. 3-4) se expresa de la siguiente manera sobre el enriquecimiento que proporciona la metateoría estructuralista con respecto a la modelación de cambio teórico como lo exponen los así llamados historicistas:

<sup>2</sup> Así, se ha podido comprobar que las amenazas kuhnianas no son para tanto. Reconocido por Kuhn (1976). Incomensurabilidad, si es que haya, es siempre parcial y nunca total.



- (1) emergencia o cristalización de teorías,
- (2) evolución de teorías,
- (3) incorporación o incrustación de una teoría en otra,
- (4) suplantación de una teoría por otra acompañada de incommensurabilidad parcial.

El marco conceptual de la metateoría estructuralista ofrece muchos conceptos para modelar dichas relaciones inter-teóricas, como son los llamados “ligadura inter-teórica”, “especialización”, “reducción”, “red-teórica”, “holon-teórico”, etc. . . Especialmente Moulines (*ibid.*) propone cuatro tipos. Mostraré el caso de la “cristalización” como ejemplo:

#### **Cristalización teórica:**

Sean  $n$  redes teóricas  $N_1, \dots, N_n$ . Sea  $T_i^b$  el conjunto de los elementos teóricos básicos de cada  $N_i$  ( $con // T_i^b // \geq 1$ ).

$\langle N_1, \dots, N_n \rangle$  es una cristalización teórica *sys*

- (1) Para todo  $i < n : N_{i+1} \pi N_i$ ,
- (2)  $\forall i, k (1 \leq i, k \leq n \wedge i \neq k \rightarrow T_i^b \neq T_k^b)$ ,
- (3)  $\forall i (1 \leq i \leq n) : \exists k \exists k^* (T_k \in^{\wedge} N_i \wedge T_k \notin T_k^b \wedge T_{k^*} \in^{\wedge} N_{i+1} \wedge \forall x \in M_k \exists x^* \in M_{k^*} (x \eta x^*) \wedge I_k \cap I_{k^*} \neq \emptyset)$ .

De acuerdo con esta definición, lo específico de una cristalización es que, en primer lugar, las redes sucesivas no son necesariamente arbóreas ni tienen necesariamente los mismos elementos teóricos básicos (aunque pueden compartir algunos de ellos); y en segundo lugar, que existen al menos algunos elementos teóricos no-básicos de una red precedente cuyos modelos son subestructuras parciales escalonadas (incluyendo posiblemente la identidad) de algún modelo de algún elemento teórico (básico o no) de la red inmediatamente posterior, y además de tal modo que comparten algunas aplicaciones intencionales. Turnemos ahora nuestra atención de regreso al concepto de reducción.

Las nociones que propone la metateoría estructuralista para modelar todas las relaciones inter e intra-teóricas son muchas veces complejas y llenas de formalismo. Sin embargo, pienso, es la única manera de

producir claros resultados sobre temas como el cambio teórico, muy específicamente, sobre el reduccionismo entre teorías. No es suficiente proporcionar solamente una descripción de las teorías empíricas en términos metafóricos y de lenguaje natural, como lo han hecho gente como Kuhn y Feyerabend. Sin reconstrucción lógica no se llega a resultados claros y objetivamente revisables, a una especie de progreso en la filosofía, para hablar con Carnap.

### 3.1.2. La reducción

En la metateoría estructuralista se han discutido y propuesto distintos conceptos de reducción. Para el fin de este capítulo, basta exponer dos tipos de reducción que se han elaborado. El primero es el que exponen Díez y Moulines (1997) y el segundo el de Moulines (2006).

Siguiendo a Díez y Moulines (pp. 392), como ejemplos de reducción ampliamente aceptados cuentan:

- a) La reducción de la mecánica del choque a la mecánica de partículas;
- b) De la mecánica del sólido rígido a la mecánica de partículas;
- c) De la teoría de los gases ideales a la teoría cinética;
- d) De la electrostática a la electrodinámica;
- e) De la genética mendeliana a la biología molecular.

Yo quiero añadir otro caso: La reducción de la teoría lingüística (especialmente la sintaxis) de Bloomfield a la reducción de la lingüística de Harris.<sup>3</sup>

El criterio formal para una reducción (Díez y Moulines, 1997, p. 395) es definido de la siguiente manera:

Sean  $M_p(T)$ ,  $M(T)$ ,  $I(T)$ , respectivamente, los conjuntos de modelos potenciales, modelos actuales y aplicaciones intencionales de  $T$ , y análogamente  $M_p(T^*)$ ,  $M(T^*)$ ,  $I(T^*)$ , respecto de  $T^*$ .  $T$  es reducible a  $T^*$  si y sólo si existe una relación  $\rho$  tal que:

- (1)  $\rho M_p(T) \times M_p(T^*)$ ;
- (2)  $x, x^* (< x, x^* > \rho x^* M(T^*) x M(T))$ ;
- (3)  $y(y I(T) y^* (< y, y^* > \rho_e y^* I(T^*) (y^* r[M(T^*)] y r[M(T)])))$ .

<sup>3</sup> Véase Meier (2011) para una discusión.

Informalmente, las tres condiciones expresan lo siguiente: (1) establece que ambas teorías están conectadas a través de sus marcos conceptuales. En (2) se expresa que las leyes de  $T$  deben ser derivables de las leyes de  $T^*$ . En (3), se establece que las aplicaciones exitosas de ambas teorías deben ser preservadas. La relación para el nivel no-teórico de las teorías es denotada por  $\rho_e$ .

En Moulines (2006, p. 320)<sup>4</sup>, se propone el siguiente criterio para que se pueda dar una reducción:

Para clases  $A$  y  $B$ ,  $A$  es reducible a  $B$ , si hay teoría  $T$ ,  $T'$  tal que:

- (R1)  $A$  aparece como dominio básico en los modelos de  $T$ ;
- (R2)  $B$  aparece como dominio básico en los modelos de  $T'$ ;
- (R3) El campo de experiencia  $F$  subsumido en  $T$  es un subcampo propio del campo correspondiente a  $T'$ ;
- (R4) Hay un vínculo ontológico reductivo entre  $T$  y  $T'$ . Este relaciona  $A$  a  $B_1, \dots, B_n$ ;
- (R5)  $T$  es nomológicamente reducible a  $T'$ .

Este criterio para la reducción es igualmente enfocado a que la reducción se lleve a cabo a través de teorías empíricas. Sin embargo, tiene un carácter más general. Y en (R5) se hace enfoque en que las leyes fundamentales sean reducibles de  $T$  a  $T^*$ , exigencia central para la reducción de teorías.

#### 4. Ladyman, la Primacía de la Física y el Reduccionismo

El naturalismo de Ladyman y Ross (2007) incluye un criterio reduccionista que quiero discutir en esta parte. Es el siguiente principio, llamado “Restricción por la primacía de la física”. Se formula de la siguiente forma (p. 44):

Hipótesis de las ciencias especiales que están en conflicto con la física fundamental, o con el consenso que hay en la física fundamental, deberían ser rechazadas por esta sola razón. Hipótesis de la física fundamental no son simétricamente susceptibles a las conclusiones de las ciencias especiales.

<sup>4</sup> Traducido del original en inglés.

Este es un principio regulador en la ciencia actual y debería ser respetado por metafísicos naturalistas, exigen Ladyman y Ross. Es fácil de ver que aquella restricción mencionada implica una especie de reduccionismo.

Pienso que es razonable pensar que la física tiene una especie de “primacía” sobre otras ciencias. Sin embargo, es una tesis no corroborada con el detalle suficiente, creo. Pero al menos se puede acertar de manera parcial. Se debe entender este principio de Ladyman como principio heurístico-pragmático: Ciertos conceptos de ciertas ciencias más especializadas como la lingüística o la biología son de facto reducibles a conceptos de la física y que, tiene sentido pensar que cuando los biólogos cambian sus entidades en una teoría, esto no tiene un efecto hacia la física. Sin embargo (asimétricamente), cuando los físicos cambian las entidades de sus teorías, como de la mecánica clásica a la mecánica relativista, esto tampoco no se ve directamente en la biología, pero puede efectuar todo nuestro esquema conceptual de todas las ciencias, ya que conceptos tan básicos como masa, tiempo y fuerza cambian su valor semántico.

Hay que mencionar que afirmar la reducción de un concepto es la aproximación equivocada, dado que los conceptos siempre son parte de una teoría científica, donde ocurren de cierta forma, refieren y se comportan semántica y sintácticamente de cierta manera.

Por esto mismo, la reducción en filosofía de la ciencia sólo tiene caso si se aplica a relaciones inter-teóricas basadas en reconstrucciones lógicas de nuestras teorías científicas y por ello creo que la propuesta de Ladyman no es polémica. Se debe ver como un principio heurístico-pragmático “guiador” para el filósofo científico.

## 5. Conclusión

Hemos visto varios conceptos de reducción. Primero, expuse la concepción sintáctica y sus criterios de reducción para luego introducir las concepciones semánticas. Me concentré a la exposición de los conceptos centrales de la metateoría estructuralista y mostré qué se entiende por una reducción en aquella concepción. Expuse dos criterios de reducción de la metateoría estructuralista. Luego, discutí el principio de la primacía de la física de Ladyman.

Quiero concluir que el reduccionismo en filosofía de la ciencia es un fenómeno sumamente complejo. Por ello, pienso que la manera adecuada de hablar sobre reduccionismo en filosofía de la ciencia es enfocándose a teorías empíricas concretas, reconstruirlas lógicamente y mostrar formalmente cómo es que una teoría es reducible a otra teoría, o no. Además, pienso que es correcto el principio de Ladyman y que debe ser afirmado. Esto se puede justificar refiriendo al enorme éxito de la física durante los últimos siglos. Ninguna ciencia se ha desarrollado tan exitosamente como la física, y ninguna ciencia trata de las entidades básicas de las que está compuesto el universo. El reduccionismo es un tema de mucho cuidado, y si es que sea posible su afirmación, debe ser siempre basado en casos concretos. El Reduccionismo es un fenómeno parcial, y no total.

### Referencias

- Balzer, W. C. U. Moulines y J. Sneed, 1987, *An Architectonic for Science*, Reidel, Dordrecht.
- Balzer, W. y C. U. Moulines (ed.), 1996 *Structuralist Theory of Science. Focal Issues, New Results*, De Gruyter, Berlín.
- Carnap, R., 1956, "The Methodological Character of Theoretical Concepts", en Feigl y Scriven (eds.) 1956.
- Da Costa, N. C. A. y S. French, 1990 "The Model-Theoretic Approach in the Philosophy of Science", *Philosophy of Science*, vol. 57, pp. 248-65.
- , 2003 *Science and Partial Truth: A Unitary Approach to Models and Scientific Reasoning*, *Oxford Studies in Philosophy of Science*, Oxford University Press, Oxford.
- Díez, J. y C. U. Moulines, 1997, *Fundamentos de filosofía de la ciencia*, Ariel, Barcelona.
- Feigl, H. y M. Scriven, 1956, *The Foundations of Science and the Concepts of Psychology and Psychoanalysis*, *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, vol. 1, University of Minnesota Press, Minneapolis.
- Kuhn, T., 1970, *The Structure of Scientific Revolutions*, University of Chicago Press, Chicago.
- , 1976, "Theory-Change as Structure-Change: Comments on the Sneed Formalism", *Erkenntnis* no. 10, pp. 179-99.
- Ladyman, J., D. Ross, D. Spurrett y J. Collier, 2007, *Every Thing Must Go: Metaphysics Naturalized*, Oxford University Press, Oxford.
- Kemeny, J. y P. Oppenheim, 1956, "On Reduction", *Philosophical Studies* no. 7, pp. 6-18.

- Meier, T, 2011, *Eine strukturalistische Rekonstruktion von Bloomfields struktureller Linguistik*, Tesis de Maestría no publicada, LMU Munich.
- Moulines, C.U., 2011, “Cuatro tipos de desarrollo teórico en las ciencias empíricas”, *Metatheoria, Revista de Filosofía e Historia de la Ciencia*, vol. 1.
- Nagel, E., 1961, *The Structure of Science: Problems in the Logic of Scientific Explanation*, Routledge & Kegan Paul, Londres.
- Sneed, J. D., 1979, *The Logical Structure of Mathematical Physics*, Reidel, Dordrecht.
- Stegmüller, W., 1973, *Probleme und Resultate der Wissenschaftstheorie und Analytischen Philosophie*. Band II. Theorie und Erfahrung, Zweiter Halbband, Theorienstrukturen und Theoriendynamik, Springer, Berlin/Heidelberg/New York.
- , 1979, *The Structuralist View of Theories*, Springer, Berlin/Heidelberg/New York.

Recibido: 30 de julio.  
Aceptado: 21 de agosto.

*Stoa*

Vol. 6, no. 11, 2015, pp. 27-42

ISSN 2007-1868

ÉTICA Y JUSTICIA ECONÓMICA EN MÉXICO:  
UN PROGRAMA DE INVESTIGACIÓN\*

JACOB BUGANZA  
ADOLFO GARCÍA DE LA SIENRA  
JESÚS TURISO  
Instituto de Filosofía  
Universidad Veracruzana

**RESUMEN:** Después de hacer una breve reflexión acerca de la cuestión de la desigualdad y el contrato social que ha prevalecido en los países hispanoamericanos, los autores llevan a cabo una disquisición acerca de la importancia de investigar la mentalidad para el entendimiento de los mismos, para concluir examinando la relevancia de una propuesta no utilitarista, la propuesta de Rosmini, para abordar el problema de la desigualdad económica.

**PALABRAS CLAVE:** Desigualdad económica · contrato social · mentalidad hispanoamericana · teorías de la justicia

**ABSTRACT:** After a brief reflection on the issue of inequality, and the social contract that has prevailed in Hispanic American countries, the authors discuss the importance of probing into the mentality in order to understand them, and end up with an examination of the relevance of a non-utilitarian proposal, namely that of Rosmini, to address the problem of economic inequality.

**KEYWORDS:** Economic Inequality · Social Contract · Hispanic America Mentality · Theories of Justice

Es una preocupación recurrente de los gobiernos de los países hispanoamericanos, así como de los observadores de la realidad social de

\* El presente artículo fue producido en el marco del grupo de colaboración *Ética, economía y mentalidades hispanoamericanas*, UV-GC-269.

los países de esta región, la marcada desigualdad económica que prevalece en sus territorios desde su misma fundación, si no es que desde la era prehispánica. Esta desigualdad se caracteriza por el hecho de que una proporción grande de los pobladores de hispanoamérica se encuentra en una situación de pobreza, o incluso de pobreza extrema, mientras que la otra parte disfruta de estándares comparables con los de los llamados “países desarrollados”. No hay duda de que hay un consenso generalizado de que esta desigualdad representa un problema para los países de la región, pero ¿es un problema concerniente a una teoría de la justicia? En este artículo nos proponemos dar una respuesta a esta pregunta.

### 1. Planteamiento del problema

No es en modo alguno obvio que el problema de la desigualdad sea un problema de justicia. Como dice Nozick (1988, p. 228),

La legitimidad de alterar instituciones para lograr mayor igualdad de condiciones materiales está, aunque frecuentemente supuesta, rara vez *fundada en argumentos*. [...] No se puede simplemente *suponer* que la igualdad tenga que estar integrada en cualquier teoría de justicia. Hay una sorprendente escasez de argumentos en favor de la igualdad que sean capaces de asir las consideraciones que subyacen en una concepción no global y no pautada de justicia de pertenencias. (Sin embargo, no faltan enunciados sin fundamento de una presunción en favor de la igualdad.)

La pregunta que nos concierne aquí es la relativa a la justicia de la asignación de la riqueza, esto es, de las pertenencias o posesiones de los miembros de la sociedad en cualquier corte sincrónico de la misma. ¿Es justa la inequidad prevaleciente en México y el resto de Hispanoamérica? Nozick proporciona una enunciación insuperable de los condiciones formales que debe satisfacer una asignación justa. La primera tiene que ver con la adquisición original de las cosas sin dueño, como la tierra virgen y no habitada; la segunda, con la transmisión de las pertenencias de una persona a otra. Si se pudiera dar una explicación convincente, completa y verdadera acerca de la justicia en la adquisición original y en la transmisión, se podría decir que una asignación *A* es justa si, y sólo si, *A* ha sido alcanzada a través de procedimientos justos de adquisición y transmisión de las propiedades. Desde



luego, explicar en qué consiste la justicia de esos procedimientos no es algo sencillo en lo absoluto —Nozick tiene su propia visión.

Sin embargo, sea cual fuere la explicación que resulte de la justicia de los procedimientos, es de entrada bastante dudoso que la asignación o distribución actual pueda ser encontrada justa, y es esa una de las razones por las que la actual desigualdad resulta bastante “sospechosa” desde un punto de vista diquético. Una de las tareas en la agenda de un programa de investigación filosófica y científica encaminado a entender y resolver el problema de la desigualdad económica consiste en explicar con detalle en qué radica la justicia de la adquisición y la transmisión de propiedades; es decir, explicitar los principios de la adquisición y la transmisión justas.

Una vez resuelto ese problema, es posible establecer exactamente por qué, en qué sentido y en qué medida cierta asignación desigual es injusta. Aparece entonces el tema de la *rectificación* diquética de esa asignación, el cual desde luego abre un enorme universo de preguntas y problemas. Para mencionar sólo una: supongamos que la actual distribución es el resultado de abusos cometidos por un grupo racial contra otro hace tres generaciones. ¿Se justifica una expropiación general de bienes para resarcir el daño? El lector estará ya concediendo que el asunto es grave y delicado y nada fácil de tratar. Los problemas científicos que plantea la exigencia de determinar cuál sería entonces la asignación justa son formidables. Los problemas prácticos y políticos pueden ser insuperables, o conducir a situaciones sociales críticas y muy graves. Pero estos son los problemas inherentes a las teorías retributivas de la justicia, las cuales son históricas por naturaleza.

Otro enfoque es el de las teorías de la justicia distributiva de porciones actuales. Estas teorías no se ocupan de la justicia histórica, sino que juzgan la justicia de la asignaciones con base en principios estructurales. La llamada “economía del bienestar” (expresión del utilitarismo) es un ejemplo de estas teorías. A partir de comparaciones interpersonales de utilidad, el utilitarismo propone funciones de “bienestar social” que permitan elegir asignaciones mediante el criterio de la elección del óptimo: elíjase aquella asignación que maximice la función de bienestar social. La aplicación del principio utilitarista supone que las funciones de bienestar reflejan o dan expresión a criterios diquéticos de distribución. Entre muchos otros, Hammond (1991) ha defendido

la realidad y conveniencia de las comparaciones de utilidad, pero el utilitarismo es una concepción que plantea graves problemas filosóficos,<sup>1</sup> tanto de principio como de aplicación práctica, que requieren ser discutidos por un programa de investigación sobre la justicia económica. En todo caso, cualquier teoría de la justicia económica está obligada a defender una concepción sólida y coherente de la justicia distributiva de porciones actuales.

## 2. El contrato social

Otro tema es el de cómo se ha alcanzado el contrato social vigente en México (e Hispanoamérica), es decir, el “conjunto de entendimientos comunes que permiten a los ciudadanos de una sociedad [en este caso la mexicana] coordinar sus esfuerzos” (Binmore, 2005, p. 3). Un contrato social puede ser visto como un “consenso no reconocido para coordinar en un equilibrio particular del juego de la vida que jugamos juntos” (*ibidem*, p. 4). Dependiendo de sus características culturales, cada sociedad encuentra su propio equilibrio, el cual no tiene que ser igual al que encuentra otra sociedad. La pregunta que nos concierne es: ¿cómo es que la sociedad mexicana ha llegado precisamente al equilibrio actual? Esto nos llevará a la historia económica y política de la región, esto es, a preguntarnos por los orígenes del contrato social prevalente en nuestro juego de la vida, pero esta historia deberá tomar en cuenta la construcción de las mentalidades que han conformado el equilibrio en que se basa —no sin conflictos— la convivencia social actual.

La decantación del actual contrato social es un proceso de larga duración y por lo tanto debe ser enfocado desde esa perspectiva. Este contrato se ha venido conformando a largo plazo y está constituido por las reglas efectivas que operan en la sociedad (tanto las formales como las informales). El hábitat de estas reglas es la mentalidad colectiva. Al aceptar el individualismo metodológico,<sup>2</sup> no creemos que exista algo así como una “mente social”, pero eso no implica que no exista una mentalidad en algún sentido compartida por la población. Investigar cuál sea ésta, y cómo es compartida, es una de las metas del programa.

<sup>1</sup> Principalmente el que plantean las comparaciones interpersonales de utilidad. Véase, por ejemplo, Harsanyi.

<sup>2</sup> En el sentido de Noguera 2003.

### 3. Relevancia del estudio de la mentalidad

Efectivamente, no podríamos afirmar que exista una “mente social” pues sólo los individuos, propiamente dicho, tienen mente. Sin embargo, sí podemos hablar de la existencia de actitudes colectivas de determinados grupos sociales, cuyos miembros comparten ciertas creencias, que responden a una visión compartida del mundo que les rodea. Para aclarar términos, se podría decir que la mentalidad supone el lugar de encuentro entre lo individual y lo colectivo, el tiempo de los acontecimientos y las largas estructuras, de lo inconsciente y lo deliberado, de lo marginal y lo general.<sup>3</sup> Hablar de mentalidad, pues, nos remite a hablar de la mentalidad de un grupo más o menos grande, antes que de la mentalidad de un único sujeto. Por lo tanto se podría decir, de manera simple, que la mentalidad es el conjunto de creencias y actitudes que un individuo o grupo de individuos adoptan ante el mundo que les rodea. Se trataría de una correspondencia entre ciertas creencias acerca del mundo real y el comportamiento de un individuo o de un grupo de individuos que deriva de esta relación.

Las mentalidades se componen básicamente de creencias, las cuales son una realidad auténtica y primaria. Ortega caracteriza las creencias como actitudes proposicionales con las que absolutamente contamos sin, necesariamente, ser conscientes en ellas; es decir, estamos seguros de su existencia y su manifestación es automática. Diferencia claramente la naturaleza de las creencias de la de las ideas, las cuales son “cosas” elaboradas conscientemente porque, precisamente, no creemos en ellas, y por ello surgen de la existencia de un vacío de creencia.<sup>4</sup> Una mentalidad, pues, se sitúa dentro del mundo de lo maquinal, es decir, de la reproducción muchas veces de actos en forma involuntaria. En definitiva, encarna un modo intrínseco y propio de pensar y sentir de “un pueblo, de cierto grupo de personas, etc.” (Le Goff 1980, p. 88). Señala el historiador francés Bartolomé Bennassar (1985) que “cada concepción de la vida es personal e intransferible, del mismo modo que cada uno proyecta su existencia o se deja llevar por las circunstancias”, pero al mismo tiempo se inscribe dentro de la mentalidad de una comunidad más amplia.

<sup>3</sup> *Cfr.* Le Goff, 1980, p. 85

<sup>4</sup> Ortega y Gasset, 1997, pp. 42-43.

De ahí, siguiendo con Ortega, que el hombre posea una pluralidad de mundos interiores.<sup>5</sup> Una mentalidad, por lo tanto, estará integrada por la imagen o representación mental que nos hagamos de una situación que nos rodea, de la actuación o conducta que se derive del retrato que nos hacemos de la realidad y, finalmente, de la correspondencia entre ambas, encuadradas dentro de un grupo social concreto, de tal manera que sea compartido por este grupo. El concepto de representación mental acepta muchos elementos que no se apegan a nuestra lógica cartesiana, incluso algunos meramente emotivos, pero pueden constituir una imagen de la realidad, imagen suficiente que tiene la facultad de sistematizar o acomodar los comportamientos de la gente. De esta manera, por ejemplo, en las sociedades más tradicionales, dentro del imaginario (mentalidad) colectivo lo sagrado sometía al ser humano, creyente y devoto, a los designios sobrenaturales de Dios, en los que la ideología constituía el puntal fundamental e ineludible que sustentaba un orden socio-político casi inalterable.

La mentalidad se desarrolla en lo que Braudel denomina las “prisiones de la larga duración”. El tiempo largo es el tiempo por excelencia de las mentalidades, de la estabilidad, lo cual ya nos indica que sus cambios o rupturas se dan dentro de un proceso de gran lentitud. Por ejemplo, la llegada de los españoles a América supuso el establecimiento de unas estructuras socioeconómicas que algunos autores han denominado “feudales”,<sup>6</sup> las cuales se adaptaron a estructuras socioeconómicas similares existentes ya en diversas partes de América. Las “mercedes” o las “encomiendas” desarrolladas en América tienen sin duda muchos tintes feudales. La mita y el yanaconazgo, estructuras propias americanas, tenían características fácilmente adaptables a las estrictamente feudales. Es decir, el señor “feudal” que se estableció en América en el siglo xvi se sirvió de las estructuras estatales existentes entre mexicas e incas para su fines. Esto nos muestra que existía todavía, al menos en el siglo xvi, una mentalidad feudal en los que llegaron al Nuevo Mundo. En este sentido, las transformaciones se produjeron al ralentí y se hicieron siempre en contextos precisos que empujaban necesariamente a realizar determinados cambios para proteger la salud del *status quo* imperante.

<sup>5</sup> Cfr. Ortega y Gasset, 1997, pp. 52-57.

<sup>6</sup> Cfr. Romano, 1984, pp. 121-134.

Para poder entender por qué somos como somos, por qué existe una tendencia endémica y casi de inercia histórica a la pobreza, hay que recurrir al estudio de las estructuras mentales en la perspectiva de la larga duración. Una primera hipótesis, que se nos plantea llevando a cabo una revisión de los últimos cuatro siglos, apunta hacia la idea de que en América se transitó de un feudalismo medieval, pasando por un sistema colonial mercantilista, a un tipo de capitalismo salvaje sin que, como sucediera en los países más desarrollados de Europa, se diera ese proceso fundamental que vino de la mano de la Revolución Industrial, porque en América no la hubo como tal.

La América española y portuguesa ha sido desde el siglo XIX una región en la periferia no solo del desarrollo económico, sino también del desarrollo tecnológico e innovador. Y aquí se aprecia particularmente la relevancia del estudio de las mentalidades. Al observar la realidad hispanoamericana, uno puede llegar al convencimiento de que el ser hispánico, en su mentalidad, es ácrata sin necesariamente ser consciente de ello; es decir, se rebela contra toda imposición de poder o dictado, sobre todo si proviene de otros ajenos a su grupo, o cuando es consecuencia de una imposición considerada como arbitraria. Esta rebeldía se ha manifestado en México a lo largo de toda la historia en actitudes como, por ejemplo, la del movimiento cristero reaccionando contra la política anticlerical de Plutarco Elías Calles. Y esto es porque creemos que sólo en nuestro *yo* se encuentra la fuente de toda certidumbre y de todo derecho.<sup>7</sup> En este sentido, gran parte de la historia mexicana y de otros países de nuestro entorno cultural de los siglos XIX y XX, parece cortada por el mismo patrón. Una historia que demuestra que caudillos, revueltas, levantamientos populares, pronunciamientos militares, intentan negar el estado centralizador, contemplado como autoritario. Todo ello es constatado por los quince instrumentos constitucionales que hubo en México en 180 años, curiosamente la misma cantidad que en España, así como los incontables cambios de gobierno que hubo a lo largo de todos esos años. Pero esto no debería entenderse como algo novedoso propio de los siglos XIX y XX. En la época virreinal el dominio político que, si se quiere, correspondía a

<sup>7</sup> Esta expresión es atribuida a Francisco Pi y Margall, presidente de la primera República Española, recogida en el prólogo a las obras de San Juan de la Cruz. Citada por Castro 1987, p. 241.

la Corona española, fue respondido desde los primeros momentos de la conquista por la adquisición, *motu proprio*, de una autonomía de los súbditos de Su Majestad en tierras americanas. Para bien o para mal, los pueblos hispánicos, las Españas, como antaño se decía, se caracterizan en su rebeldía contra toda norma impuesta; es decir, se piensa en un separatismo de la persona. Desde esa perspectiva, no es entonces sorprendente que Erasmo, desde su falta de comprensión de la mentalidad hispánica, dijera aquella lapidaria frase de “*non placet Hispania*”. Erasmo consideraba al español un fatal desenlace de judíos, moros y cristianos, y que esta precipitación de realidades le había convertido en un heterodinamismo y que la imaginación no podía ser replegada a la imposición y al orden. De ahí que no nos extrañe que durante tres siglos, si no es que más, cuando llegaba una ley o un decreto desde un poder centralista y centralizado a miles de kilómetros de distancia, fuera común en tierras americanas el “recíbese pero no se cumpla”. De ahí también los denodados intentos de los Borbones en el siglo XVIII por centralizarlo todo. De ahí, asimismo la respuesta en forma de revueltas populares durante varios siglos en nuestra América.

La anarquía del mexicano no es, como sostuvo Samuel Ramos adscribiéndose a la teoría de Salvador de Madariaga, el resultado de un (malentendido) individualismo español. No podemos estar de acuerdo con que “el español de ultramar era tan individualista como su hermano Europeo” (Ramos, 1934, p. 30). Cuando se afirma esto de manera tan categórica caemos en la imprecisión. No cabe duda de que todos los seres humanos son individuos, seres únicos, pero también son seres que viven en sociedad, y el vivir en sociedad les une a sus semejantes. Lo que separa y caracteriza a los pueblos no es su individualidad singular o colectiva, nunca ausente por otra parte, sino el contenido de valor que en ella se ponga. El protestantismo, por ejemplo, fomenta la individualidad: un Dios individual frente a un creyente individual, sin puentes colectivos ni intermediarios entre ellos. El mundo anglosajón tiene más razones para ser considerado individualista, partidario de la libre conciencia, del libre mercado, del libre cambio y de la diferenciación de las actividades laboriosas.<sup>8</sup> En cambio, para el anglosajón, el mexicano y en general el español y el hispanoamericano, es un ser ignorante y supersticioso. Nuestra mentalidad, como el Barroco, como

<sup>8</sup> Como afirma Castro 1987, p. 202.

lo barrocos que somos, es un mundo que se alimenta de contrastes, muchas veces, si se quiere, surrealistas. El realismo mágico que tanto llama la atención en el occidente “desarrollado” pero decadente de imaginación lírica puede ser una buena muestra. Nuestra vida se sitúa, más bien, entre la inercia y los arranques de voluntarismo en los que la persona saca todo lo que de valor hay de sí en momentos oportunos (queremos acordarnos ahora de los arranques de solidaridad colectiva en tiempos de dificultades). El mexicano se debate entre la insensibilidad política y social, en un “me vale madres”, y en las violentas revueltas que vienen dándose desde el siglo XVIII; entre la apatía por transformar la riqueza natural y el uso de los bienes públicos como si fueran propios (la corrupción no es otra cosa que debilidad o total ausencia de estado); entre las formas arcaicas, casi inmóviles, de vivir y la asunción de los modelos más modernos, de última generación, importados de fuera. Unamuno sentenció en su momento el caso español, gemelo durante mucho tiempo del mexicano, con una frase lapidaria “que inventen ellos”.<sup>9</sup> Lo que ya no aseguraríamos tanto es que sea una negación del pasado. Precisamente, al recordar el pasado dorado y heroico, la desazón es mayor en la actualidad al observar que de él sólo quedan reliquias. Los mexicanos sienten que fueron herederos de grandes imperios: del mexica, del maya que dominó el mundo, al menos el mundo conocido por éstos, así como del español. Los españoles durante mucho tiempo también transitaron por un *via crucis* melancólico de un pasado glorioso y los paraísos perdidos cuando en su imperio nunca se ponía el sol. El impacto psicológico de la pérdida del imperio supuso un enclaustramiento en sí mismo, en un olvido temporal de los mundos que le rodean, y se tradujo en un culpar a todo el mundo —menos a uno mismo, por supuesto— de aquella pérdida y las calamidades que siguieron. Por ello, y parafraseando a Ortega, “gravitan sobre nosotros tres siglos de error y de dolor: ¿cómo ha de ser lícito, con frívolo gesto, desentenderse de esa secular pesadumbre? (Ortega y Gasset, 1922, p. 201). Antes de cualquier gran proyecto, por ejemplo un campeonato mundial de fútbol, se exageran las expectativas de triunfo, pero cuando inevitablemente se produce el fracaso, se

<sup>9</sup> Esto supone la misma condena que purgan los mexicanos: “Nuestro grito es una expresión de la voluntad mexicana de vivir cerrados al exterior, sí, pero sobre todo cerrados frente al pasado” (Paz, 1997, p. 225).

culpabiliza de éste al árbitro, a una confabulación, al mal estado del terreno, al clima, a la mala suerte o al empedrado. Todos nuestros males son obra de los demás o, como creía don Quijote, ocasionados por “encantadores”.

Por eso, habría que cambiar ese llamado “individualismo rebelde” por un “absolutismo personal”, como lo llamaría Américo Castro, o por el de una emancipación de la realidad; porque, como respondió alguien muy pobre que se negó a votar por un diputado que no era de su agrado, a pesar de haberle ofrecido dinero por su voto, “en mi hambre mando yo”. Esta rebeldía se ha manifestado en representaciones tan pintorescas como la que podemos leer en un edicto de 1651 del Tribunal de la Inquisición, por el cual se obligaba a “[. . .] todas cualesquier personas, de cualquier estado y calidad que fuesen, que supieren o hubieren oído decir qué persona o personas con poco temor de Dios Nuestro Señor, fueron los que quitaron la cruz de madera que estaba en su peana, enfrente de la iglesia de Santa María de Gracia, y la habían arrojado al suelo con menosprecio y borrado la inscripción IN-RI, las manifestasen dentro de cierto término, so penas graves” (Guijo, 1986, p. 148).<sup>10</sup> Éstas no son más que expresiones de un quijotismo tan sobrado de presunción como de falta de recursos. Y aquí es donde entra en juego la identidad, una identidad construida por la mentalidad. Decía Ortega que el hombre posee una pluralidad de mundos interiores (Ortega y Gasset, 1997, pp. 52-57). Ahora bien, no es menos cierto que cada época tiene sus referentes, sus valores, sus ídolos, sus atracciones y temores, sus tópicos y sus usos ideológicos. Para poder ofrecer algo de luz acerca de cómo la identidad se va evidenciar en la mentalidad del mexicano, se nos hace indispensable examinar todo ese conjunto de actitudes de un individuo o de un grupo de personas ante el mundo que les rodea; es decir, estudiar la relación con la realidad y la conducta individual o colectiva resultante de ello.

La construcción mental de México es algo inabarcable si se quiere ser preciso, y mucho menos en unas cuantas cuartillas. La idea no es pretender tapar el sol con un dedo. Antes bien, estos folios que aquí ex-

<sup>10</sup>Nuestra rebeldía, dotada tantas veces de un componente de realismo mágico, ha sido una constante histórica en el mundo hispánico. Siglos después, continuaba: en la España convulsa de la Guerra Civil, milicianos anarquistas que defendían el cerco de Madrid, en un momento de calma bélica, sacaron un crucifijo de una iglesia, lo subieron a un cerro y lo fusilaron.



ponemos sólo son el resultado de una serie de cavilaciones, surgidas de un ejercicio continuo de búsqueda de la intrahistoria, a través de cotidianas sesiones de mirar mucho y a veces ver algo. Este “ver algo” nos ha llevado a tener la convicción de que ese grupo de “desesperados” de España que llegaron a América sin idea de lo que iban a encontrar, tan denostados por su brutalidad y tan incomprendidos por esos “jueces” de la historia que sentencian el pasado con códigos del presente, terminaron construyendo América a imagen y semejanza de sus propios sueños.

Octavio Paz considera que tanto el mexicano, como la mexicanidad se definen como ruptura y negación; ruptura con el pasado histórico y negación de la tradición.<sup>11</sup> No estaríamos tan seguros de esta radicalidad. Es curioso observar cómo en la literatura que se ha escrito a cerca de la mexicanidad nos encontramos con expresiones como “nos tocó el destino de ser conquistados por una teocracia católica” (Ramos, 1987, p. 28.) o, más al cabo de la calle, escuchar otras como “los españoles nos invadieron[. . .], se llevaron nuestro oro”. Pues bien, todas ellas son naturales y surgen del propio no-consciente, como lo llamaría Ariès, del mexicano para integrarse en su mentalidad. Este espontáneo *nos* asocia directamente al mexicano de hoy, sin tamiz ni matiz alguno, con las culturas prehispánicas, tamiz y matiz que, por otro lado, no son necesarios porque se asume que se es heredero de ellas.

Por otra parte, la presencia de este componente mental no sólo es exclusiva del mexicano, ya que en gran parte de las naciones americanas se da esta misma asunción. Tal vez sea el componente necesario, aunque no suficiente, para poner de por medio tierra y océano de una metrópoli cuyo proceso de separación fue, ya de por sí, traumático. Curiosamente esto no sucede, por ejemplo, en el caso de buena parte de los europeos con respecto a los romanos de la Antigüedad. Se dirá que, ciertamente, la tradición europea es grecolatina, pero los europeos no asumen ese *nos* de la forma que se hace en México. En Europa, la construcción de los estados-nación y sus identidades se hizo definiéndose frente a identidades sincrónicas cercanas de otros Estado-nación, no contra identidades históricas alejadas en el tiempo y el espacio. Entonces podemos decir que, seguramente, el componente indígena actual de la sociedad mexicana recuerda permanentemente el origen de la

<sup>11</sup> Cfr. Paz, 1997, pp. 225-226.

misma. Sin embargo, en otras naciones de nuestra América, como Argentina o Uruguay, sucede exactamente lo mismo, a pesar de que tras las guerras de la Independencia, hubo una depuración casi absoluta de este componente y, asimismo, de que se sentían los más europeos de América.

Finalmente, la historia nos enseña que la independencia de América no fue una independencia económica en la cual se sentaran las bases de sociedades prósperas en verdaderas estructuras productivas, ya que se pasó de depender de España a depender de otras potencias como Inglaterra, Estados Unidos o Francia. Y, en esto, entre otras cosas, ha tenido que ver la mentalidad, una mentalidad que nos lleva a, por ejemplo, la primacía en nuestras actitudes cotidianas de la búsqueda del enriquecimiento inmediato o de la sobreexplotación de los recursos, impuesta por una mentalidad cortoplacista, en lugar de invertir tiempo y riqueza en crear un verdadero tejido productivo, como se hizo en el mundo anglosajón.

#### **4. Una propuesta no utilitarista: Rosmini**

En el contexto ya planteado y dotado de una visión filosófica sumamente sólida, ha sido recientemente recuperada la visión ético-económica de Rosmini, la cual puede ser un sustento teórico-práctico para ofrecer una alternativa al utilitarismo y lograr un cambio de mentalidad. En efecto, como ha hecho notar Hoevel (2013), la filosofía ético-económica de Rosmini se enfrenta decididamente a una visión contractual como la que plantea el utilitarismo y, por supuesto, se enfrenta a la visión *in praxi* dominante en la actualidad.

¿Qué puede decirse en torno a la ética rosminiana, que es la base a partir de la cual se construye una visión de la economía que esté fincada en el carácter moral del hombre? En general, Rosmini sostiene una ética basada en el concepto de “reconocimiento”, el cual, a su vez, presupone gnoseológicamente que el ser humano es capaz de conocer, aunque con ciertas limitantes, lo que son las cosas en cuanto tales. En efecto, el intelecto humano tiene la capacidad de conocer lo que son las cosas merced a su propia constitución, a saber, a que está informada por la idea de ser. Porque el intelecto humano está informado de esa manera, tiene la capacidad para intencionalizarse (en el sentido escolástico-fenomenológico de la *intentio*) con las diversas entidades,

aunque sin agotarlas fehacientemente. Aunada a esta capacidad, que en cierto modo es pasiva porque recibe la impresión del exterior (sin las ingenuidades que esto pudiera eventualmente implicar), los seres inteligentes están dotados de una potencialidad activa, que suele llamarse “voluntad”, y que consiste en la fuerza que poseen estos seres para querer las cosas que conocen, y lo pueden hacer de manera libre.

Es la voluntad la que tiene la fuerza para volver sobre lo conocido, y es precisamente ahí donde radica el origen del acto libre, y eventualmente del acto moral (cuando la voluntad se relaciona precisamente con objetos que exigen ciertas condiciones de parte de éste). La voluntad es capaz de volver sobre lo conocido, de manera que da origen a un nuevo acto gnoseológico, a saber, el reconocimiento (Rosmini, 2010). Así puede entenderse la tesis de que es en la buena voluntad donde se juega la bondad del hombre en cuanto tal. Quien tiene una buena voluntad, en síntesis, es un buen hombre. Cuando esta bondad se refiere a sí mismo (y no a sus cosas), se denomina “bondad moral”; por tanto, el bien de la voluntad es precisamente el bien moral o, como dirían los clásicos, *bonum honestum*. La ética, en realidad, tiene por objeto este bien, y por ello el rosminianismo la define como el estudio del bien honesto.

Ahora bien, los entes, al ser lo que son, exigen que se les reconozca justamente por ello. Esta exigencia a ser reconocidos por lo que son es lo que da origen a la norma moral; si no hubiera exigencia alguna, no habría algo a lo cual ajustar el comportamiento moral, esto es, no habría norma moral. No podría haber moral, y mucho menos ética, donde falte una potencia como la voluntad; y como la voluntad es una potencia inteligente, es decir, es la misma inteligencia en cuanto apetece (o sea, en cuanto facultad para apetecer), se sigue que el bien moral es un bien propio del ente inteligente y no de cualquiera otro tipo de entidades. Aunque en los otros entes hay bienes, no hay forzosamente bien moral (Buganza, 2010).

En Rosmini también se halla una importante recuperación de una concepción amplia de la “justicia social”, que recuerda a los grandes clásicos, como Platón y Aristóteles, pero también a la usanza de autores contemporáneos como Rawls y Sen (Hoevel, 2011, p. 38). El propio Hoevel da cuenta de cómo el concepto de justicia social, que Hayek estima peligroso y responsabiliza al propio Rosmini de su circulación en Europa, es rehabilitado por filósofos como Sen (2011, p. 40). Resulta ser cierto que Rosmini se hallaba, ya en su tiempo, en desacuerdo con los filósofos que él denominaba “ultra-liberales”, y que equivalen

a los actuales neoliberales, cuyas raíces filosóficas pueden rastrearse en el utilitarismo exacerbado. Para el roveretano, la justicia es el primer elemento que entra en la construcción de toda sociedad humana, no sólo de la civil. En términos simples y llanos, la sociedad civil requiere por fuerza una “teoría de la justicia”. Más allá de la practicidad que pueda argüirse a favor de la irrelevancia que habría entre actuar bien y mal, es necesario reconocer la necesidad de que la justicia permee todos los aspectos de la sociedad civil.

Hoewel, además, asegura que “la idea de justicia de Rosmini está lejos del voluntarismo moralista o de la inadecuada transposición del ámbito religioso al social que denuncia Hayek, y mucho más cerca de la concepción racional de la justicia que promueve Sen” (2011, p. 40). Para Rosmini es preciso dejarse guiar por la naturaleza misma de las cosas y por el hilo conductor de la justicia, pues este modo de proceder está constituido por darle a cada cosa lo que le corresponde de acuerdo con lo que es, lo cual es, como ya se dijo, el mismo principio del reconocimiento moral. La justicia se inclina a la cosa misma, a la cual es preciso reconocer para producir en uno mismo el bien moral; se opone, evidentemente, a la injusticia, que equivale al egoísmo, (Rosmini, 1998, p. 555). En este sentido, la justicia es una *obligatio*, como bien señala Cortina (2009, p. 212).

Por ello es que, a pesar de que implica una teoría de la justicia, Rosmini pide descender a los casos particulares; no es suficiente limitarse a la teoría general de la justicia, sino que es preciso bajar hasta a los individuos, que es donde se cumple o no la máxima de la buena voluntad que reconoce o no a los entes que conoce. “De este modo, en opinión de Rosmini, la verdadera justicia social no se logra mediante una legislación racionalista que establezca *a priori* cómo deben resultar las cosas. Por el contrario, toda buena legislación debe tener una puerta abierta para las expresiones contenidas en la realidad concreta en la que actúan los individuos particulares” (Hoewel, 2011, p. 43), pues cuando más se llega a lo particular, más se alcanza la justicia distributiva, que es la más sobresaliente en el contexto de la teoría de la justicia. Y es en esta búsqueda de lo particular que será muy importante tener en cuenta las mentalidades y la historia económica.

Evidentemente, una interesante teoría de la justicia como la rosminiana no puede agotarse en pocas líneas. Lo que interesa destacarse

aquí es que la filosofía práctica de Rosmini, a saber, su ética, economía y, ciertamente, su política, están asistiendo a una rehabilitación en el contexto de la discusión contemporánea que busca oponerse al utilitarismo, paradigma sobre el cual se han construido en buena medida las teorías económicas de la actualidad, y que en mucho han contribuido a socavar lo más importante de las sociedades, a saber, a las personas que las conforman. El pensamiento de Rosmini, el cual actualmente está alcanzando una relevancia creciente en el ámbito de la filosofía de la economía, será para nosotros un contrapeso a la fuerza omnipresente del utilitarismo en las concepciones actuales de la justicia económica.

### Referencias

- Bennassar, B., 1985, *Los españoles, actitudes y mentalidades del s. XVI al XIX*, Sawn, San Lorenzo del Escorial.
- Binmore, K., 2005, *Natural Justice*, Oxford University Press, Oxford.
- Buganza, J., 2010, *El ser y el bien*, Edizioni Rosminiane Sodalitas, Stresa.
- Castro, A., 1987, *La realidad histórica de España*, Porrúa, México.
- Cortina, A., 2009, *Ética de la razón cordial*, Nobel, Oviedo.
- De Guíjo, G. M., 1986, *Diario, 1648-1664*, Porrúa, México.
- Elster, J. y J. E. Roemer (comps.), 1991, *Interpersonal Comparisons of Well-Being*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Hammond, P. J., 1991, "Interpersonal Comparisons of Utility: Why and How They are and Should Be Made", en Elster y Roemer 1991, pp. 200-254.
- Hoevel, C., 2013, *The Economy of Recognition*, Springer, Dordrecht.
- Hoevel, C., 2011, "La teoría de la justicia de Amartya Sen y los orígenes del concepto católico de justicia social en Antonio Rosmini", *Cultura económica*, vol. 29, nos. 81-82, pp. 38-53.
- Le Goff, J., 1978, "Las mentalidades. Una historia ambigua", en Pierre y Le Goff 1978, pp. 81-98.
- Noguera, J. A., 2003, "¿Quién teme al individualismo metodológico? Un análisis de sus implicaciones para la teoría social", *Papers*, vol. 69, pp. 101-132.
- Nozick, R., 1988, *Anarquía, estado y utopía*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Ortega y Gasset, J., 1997, "Ideas y creencias", *Revista de Occidente*, Madrid.
- , 1922a, *Personas, obras, cosas*, La Lectura, Madrid.
- , 1922b, "La pedagogía social como programa político" en Ortega y Gasset 1922a.
- Paz, O., 1997, *El laberinto de la soledad*, Editorial Cátedra, Madrid.

- Pierre, N. y J. Le Goff (coords.), 1978, *Hacer la historia. Nuevos temas*, vol. 3, Editorial Laia, Barcelona.
- Ramos, S., 1987 [1934], *El perfil del hombre y la cultura en México*, UNAM-SEP, México.
- Romano, R., 1984, "American Feudalism", *Hispanic American Historical Review*, vol. 64 no. 1, pp. 121-134.
- Rosmini, A., 2010, *Principios de la ciencia moral*, Universidad Veracruzana y Plaza y Valdés, México y Madrid.
- Rosmini, A., 1998, *Compendio di etica*, Città Nuova y Centro Internazionale di Studi Rosminiani, Stresa.

Recibido: 31 de octubre.  
Aceptado: 12 de noviembre.

*Stoa*

Vol. 6, no. 11, 2015, pp. 43-60

ISSN 2007-1868

## LEY Y SINDÉRESIS EN SANTO TOMÁS DE AQUINO

FABIO MORANDÍN AHUERMA

Facultad de Filosofía

Universidad Veracruzana

fmorandin@uv.mx

**RESUMEN:** En este artículo se plantean algunas consideraciones clásicas que Santo Tomás de Aquino formuló sobre la fundamentación de la ley como producto de la razón y su relación con las leyes de los hombres. Se analiza el papel de la sindéresis como vínculo del individuo con la *ius naturae* y se concluye que la vida buena tiene un referente en el “estado de derecho” y en la práctica de las virtudes morales.

**PALABRAS CLAVE:** Ley · iusnaturalismo · razón práctica · sindéresis · Tomás de Aquino

**ABSTRACT:** This article raises certain classic considerations that Saint Thomas Aquinas formulated about the grounding of law as the product of reason and its relationship with the laws of men. The role of synderesis as a link between the individual and the *ius naturae* is analyzed, and it is concluded that the good life has its referent in “the rule of law” and in the practice of the moral virtues.

**KEYWORDS:** Law · Iusnaturalism · Practical Reason · Synderesis · Saint Thomas Aquinas

### **Introducción**

La única esperanza que tenemos de poder vivir, y vivir bien, es que tengamos la inteligencia para generar un marco jurídico avanzado e instituciones capaces de hacer respetar las leyes. De otro modo, y si continuamos creyendo que “el bien y el mal están en el sujeto” perderemos toda posibilidad de tener instituciones sólidas y proyectos de

nación compartidos, especialmente en Latinoamérica. Este es el verdadero mal del Siglo XXI y por eso es urgente recobrar el sentido intrínseco de la ley, su significado, implicaciones y adecuación práctica a una realidad social que sobrepasa las discusiones de la preminencia de una creencia sobre otra.

No es una dificultad minúscula el querer determinar cuál es el sentido ulterior o trascendente de la ley. No es sólo la pregunta: ¿Qué es la ley? sino ¿cuáles son las características que la legitiman y la hacen posible? La racionalidad de la ley en general depende de cuáles son los elementos de análisis de los que se parta para problematizarla y cuáles son los supuestos en que descansan las ulteriores reflexiones; los prolegómenos a la ley y los principios en que se basa parten de la justificación de la ley, que para serlo, debe plasmarse como regla y medida de los actos del hombre. Entendida la ley como una regla o medida que mueve a obrar o dejar de obrar a quien está bajo su égida, en el sentido de protección o yugo.

El concepto de principio debe salvarse de caer al infinito y a menos que se sostenga que existe un principio evidente que no requiere de otro principio, que a su vez sea el principio de otro, el riesgo no será zanjado ¿Cómo descubrir entonces un fundamento de lo que es la ley, como principio de los actos, sin tener que apelar a su vez a otro principio?

Santo Tomás de Aquino es el eslabón entre el mundo clásico y el mundo cristiano, entre medio oriente y oriente. Su mérito indiscutible fue su anticipación a la serie de debates que hasta el día de hoy se sostienen en torno a la ley y a su naturaleza. La definición “dictado de la razón para el bien común promulgada por quien tiene la facultad para ello” tiene sus orígenes en el *Tratado de la Ley en General* en las cuestiones 90 a la 97 de la *Primae secundae*.

¿Cómo es posible que un tratado escrito hacia el siglo XIII (entre 1260 y 1274) pueda contener elementos para la discusión contemporánea sobre la ley y sus principios? Considerar una definición del concepto *ley*, que sea capaz de abarcar las dimensiones ética y moral, desvirtuadas requiere, nuevamente, reconstituir esa vertiente que se perdió y que la liga, inexorablemente, a la distinción entre “lo bueno” y “lo malo” *per se* que se antepone a la promulgación de toda ley, esto



es, la existencia o inexistencia de los llamados “actos intrínsecamente malos”.

### 1. Razón práctica

La razón práctica sirve para diferenciar aquellas cosas que se ordenan al bien común y aquellas que se ordenan al bien de quien emana la ley. Si la razón práctica es la capacidad para juzgar sobre lo contingente, pero lo contingente requiere una regla para ser juzgado, entonces la razón práctica requiere a su vez de otra regla pero ¿cómo no caer en el *ad infinitum*?

Lo que es en verdad la ley es regla y medida de los actos, según la cual se induce a alguno a actuar. [. . .] Ya que medir y regular es propio de la razón, de esta manera la ley sólo se encuentra en la razón (Aquinatis, Summa, I-II, q. 90, a. 1, co.).

Al sostener que “la ley pertenece a la razón” se debe acotar el principio al que se apela. No es una razón en sentido amplio, es la razón práctica que es la capacidad que tiene todo ser humano para reflexionar sobre cuestiones contingentes. Por un lado la deliberación estriba en el hecho mismo de lo que es la acción y, por el otro, el ejercicio reflexivo en torno a las posibles o necesarias consecuencias que de un acto puedan seguirse. Si se trata de una implicación de la razón teórica, baste saber por ejemplo, que el todo es mayor que la suma de sus partes. Pero del mismo modo, el ser humano tiene la capacidad de reflexionar sobre las posibles consecuencias de sus actos y eso lo empodera para decidir entre hacer o dejar de hacer. La herramienta de la que se vale es la razón práctica entendida como la autodeterminación deliberativa que mueve o frena al individuo frente a la propensión de un acto (deseable o indeseable). Esto es, se asume que el ser humano es libre de hacer o dejar de hacer, pero a esta facultad racional se le considera como parte intrínseca de la unidad del ser y su razón. La libertad es entonces una fatalidad inexorable.

Para el Aquinate si bien el hombre puede ser arrastrado por su proclividad o por sus impulsos básicos, la parte irracional, que todo ser humano posee —como el hambre, la sed, la libido o la furia—, también cuenta con la razón práctica. No se trata de un análisis matemático,

pues en ello consiste la razón teórica, se trata de analizar posibles consecuencias de los actos a la luz de un cuadro categórico de valores que el individuo inequívocamente posee.

Se trata de acciones intencionales en las que la razón práctica es el factor deliberativo para hacer o dejar de hacer frente a los hechos contingentes. De acuerdo a Santo Tomás la razón humana tiene dos modos de actuar: cuando trata de conocer algo se le llama razón especulativa o teórica, en cambio cuando trata de hacer las cosas, deliberar entre obrar y la manera de operar entra en funciones la razón práctica.

Santo Tomás apunta que el hombre se vale de sus capacidades cognitivas que le permiten tomar decisiones, tener buen consejo y disfrutar del libre albedrío de acuerdo a sus propios criterios en el marco de la ley natural. El hombre en tanto es libre de escoger sus actos se convierte en un ser moral. Pero no lo hace intuitivamente; la razón práctica se vale de capacidades cognitivas que conforman la prudencia. La más importante es la sindéresis que comúnmente se define como la habilidad de juzgar rectamente, sin embargo esta definición aún es parcial frente a la profundidad del término.

## 2. Sindéresis

La palabra “sindéresis” se ha convertido en un término de uso común, la Real Academia de la Lengua Española la ha incorporado como: “Discreción, capacidad natural para juzgar rectamente”. En el argot jurídico se dice que un juez “actúo con sindéresis jurídica” cuando su fallo estuvo apegado a derecho o por el contrario, que “careció de sindéresis jurídica” cuando condenó a un inocente (o cuando no aplicó jurisprudencia o simplemente erró en sus apreciaciones). Algunos medios de comunicación hacen uso coloquial del término cuando se refieren a un político que “carece de sindéresis” para decir que un servidor público actuó con poca prudencia o que, por el contrario “aplicó sindéresis” porque hizo las cosas con sentido común. Pero estos usos aún distan del sentido filosófico del término.

Suele decirse que la palabra sindéresis surgió de un error al copiar la palabra *synēidesis* que utilizó San Jerónimo en su Glosa al Libro de Ezequiel (Jerónimo, 2005). Sea esto cierto o no, lo que es relevante es el hecho de que esta idea griega esbozada como *syneidós* (en Filón de Alejandría) y recobrada por los medievales, especialmente Santo Tomás,

y estará presente en el pensamiento escolástico. Victoria Camps dice que:

El término *sindéresis* aparece en el vocabulario moral como resultado de una defectuosa interpretación de san Jerónimo (leyendo *syntéresis* = *syndéresis* = *conservatio*, en vez de la lectura correcta, *synēidesis* = *conscientia*) (Camps, 1999, p. 417).

Los principios innatos de la conciencia moral puede ser la definición más próxima. Santo Tomás identifica la sindéresis como parte de la inteligencia y la describe como el hábito de los primeros principios morales —fundamento de los juicios de la conciencia moral.

Para otros autores (Trigo, 2007, p. 1) sindéresis viene de la palabra griega *synteréo* y se traduce como observar, vigilar atentamente pero además es conservar. Este último sentido aparece en una obra temprana de Santo Tomás que lleva el título *Scriptum super Sententiis*. En él, en su libro 2, Distinción 24 el Aquinate explica su concepción de la sindéresis y lo contrastará con la acepción agustiniana siguiendo a su maestro Alberto Magno. La sindéresis no es una potencia sino un hábito, explica, que está puesto en la mente como iluminando nuestro camino. (Cfr. Aquinatis, *In. Sent.* Lib. 2, d. 24, q.2, a.3, co).

De acuerdo a Javier Hervada la sindéresis, en términos generales, se utilizó para referirse al conocimiento habitual de los principios universales de la razón práctica en la acción moral. Esto es: un puente entre la ley natural y la conciencia individual del sujeto. (Hervada, 1985, p. 187).

Se trata, a nuestro juicio, del concepto más relevante en una fundamentación racional inmanente de toda norma moral. Lo anterior no es gratuito. Por ejemplo en Santo Tomás la ciencia cuenta con ciertos presupuestos axiológicos desde los cuales puede desarrollar inferencias válidas, tal es el principio de la no contradicción en que “un ente no puede ser y no ser la misma cosa a un mismo tiempo” o verdades evidentes como que “el todo es mayor que la suma de sus partes”. Son primeros principios del entendimiento especulativo. En el campo de la conducta moral no son similares los principios básicos de actuación, tales como: “el mal debe ser evitado, y el bien, hecho”, o “no hagas a otros lo que no quieres que a ti te hagan”. Estas pueden ser consideradas verdades auto-evidentes en el campo de la conducta moral que

cualquier persona debería admitir si las entiende, pero no es así, al parecer las afirmaciones éticas son de otro tipo en que la causalidad parece no aplicarse de la misma forma que en el mundo físico.

Para Santo Tomás la sindéresis juega un papel preponderante en los patrones cognitivos del hombre. La sociedad en su libre arbitrio, mal entendido, considera que la libertad se desvincula de la responsabilidad y las filosofías ganan terreno frente a la atomización de un pensamiento deliberativo racional y moral, por eso la sindéresis ha sido desdeñada porque la concepción de la *finalidad moral* del ser humano se orienta a su propia *naturaleza* y se dirige a su fin último. Que es lo que muchos no estarán dispuestos a conceder.

El hombre tiene por naturaleza una cierta disposición para la virtud; pero la perfección de esta virtud no la puede alcanzar sino merced a la disciplina (Aquinas, *Summa*, I-II, q. 95 a. 1 co.).

Esta disposición natural es precisamente la sindéresis. La razón se vale de la sindéresis como hábito para deliberar en cosas particulares, lo que conocemos como razón práctica; en cambio la voluntad está ligada al libre albedrío el cual puede, y de hecho opta, por el bien o por el mal. En cambio, la sindéresis nunca se equivoca (Cf: Aquinas, *In. Sent.*, Lib. 2, d. 24, q. 2, a. 3, co.).

Así como en el alma humana hay un hábito natural al que llamamos intelecto de los principios, por el que se conocen los principios de las ciencias especulativas, así también en ella se da un hábito natural de los primeros principios que versan acerca de lo operable, que son los principios naturales del derecho natural; este hábito pertenece a la sindéresis (Aquinas, *De Veritate*, q. 16, a. 1, co.).

Ahora bien, podemos decir que la facilidad con que las verdades morales son aprehendidos por la inteligencia práctica se debe al hábito natural impreso en la facultad cognitiva llamada sindéresis. Santo Tomás en la Suma de Teología, Prima Pars, Cuestión 79, Artículo 12, se pregunta “Si la sindéresis ¿es o no una potencia especial distinta a las demás?” Esto en referencia a lo que san Jerónimo había afirmado en su Glosa al Libro de Ezequiel (1, 6) en donde afirma que se trata de una determinada potencia. Incluso el Doctor Angélico nos hace creer que así es, en los primeros párrafos refuerza esta afirmación con dos

referencias a San Agustín (en *De Trinitate*, XII y en *De libero arbitrio*) en la que nos convence de que se trata de una potencia. Sin embargo, pronto nos hace ver en la solución, que la sindéresis no es sólo una potencia, sino una potencia con hábito:

Aunque algunos (se refiere a Guillermo Altisiodoro) hayan afirmado que es una potencia superior a la razón, y otros (se refiere a Alejandro de Hales) hayan afirmado que es la misma razón, considerándola no como razón, sino como naturaleza. [...] Hay que hacer constar también que tal como la razón especulativa analiza lo especulativo, la razón práctica así lo hace sobre lo operativo. Por lo tanto, es necesario que estemos dotados naturalmente de principios tanto especulativos como prácticos (Aquinatis, *Summa*, I, q.79, a12, co.).

Santo Tomás explica que la sindéresis impulsa al bien y censura el mal de acuerdo a los primeros principios. Lo que en realidad es la potencia, se refiere a la razón, la sindéresis es el hábito de esos primeros principios que impulsan al ser humano naturalmente al bien. Por la razón y por la sindéresis, juzgamos naturalmente (hacia el bien).

Los primeros principios especulativos infundidos en nosotros naturalmente, no pertenecen a ninguna potencia especial, sino a cierto hábito especial llamado entendimiento de los principios, como aparece claramente en *VI Ethic*. Por lo tanto, tampoco los principios prácticos infundidos en nosotros por naturaleza pertenecen a una potencia especial, sino a un hábito especial natural llamado sindéresis. (Aquinatis, I, q.79, a.12, co.).

La actualización de los valores tiene su correspondencia en las acciones que se realizan por compromiso u obligación moral. Existe entonces el hábito de la sindéresis que prohíja el bien y se abstiene del mal. La sindéresis va en auxilio de la razón, la socorre y la hace actuar de manera positiva. No en lo particular, ni en normas ubicadas, sino en la generalidad y en la aspiración de alcanzar el bien siempre en sí. Los principios morales universales son axiológicamente evidentes, no por argumentación sino porque están en concordancia con la ley natural.

La discusión estriba en que algunos autores definen a la sindéresis como una facultad intelectual, otros como potencia. La sindéresis instiga, dirige e inclina al bien haciendo que el hombre rehuya del mal. La conciencia mueve la voluntad a través de la sindéresis que estimula la voluntad hacia el bien, rechazando el mal.

Nos estamos refiriendo al sentido que San Buenaventura le da a la *sindéresis* como una potencia que se aloja en la voluntad, en cambio para Santo Tomás, es un hábito innato del entendimiento práctico infundido en nosotros por naturaleza que son los preceptos de la ley natural y que son primeros principios del obrar humano.

Sin embargo, aún si aceptásemos que es una potencia natural, como pretenden los voluntaristas, se trata de vincular conciencia y *sindéresis* de un modo unitario y en cuanto “centelleo de la razón” *scintilla conscientiae*, (San Jerónimo y San Buenaventura) orienta a la conciencia en su búsqueda del bien particular (razón práctica). Para ellos la voluntad deliberativa, está unida al ejercicio del libre albedrío y en ello puede irse el individuo hacia una acción deseable pero puede también desviarse hacia una acción perniciosa.

No estamos de acuerdo en que exista una primacía causal de la voluntad sobre el entendimiento, como algunos afirman siguiendo la línea bonaventuriana (Lázaro, 2008). La acepción de *sindéresis* en la tradición tomista refiere a la vivencia interior de la ley natural que tiende al bien y esta última se relaciona con la significación original. Para nuestro autor, es precisamente una potencia como una facultad intelectual, es el acto cognoscitivo de la razón práctica que le es propio el juzgar y es una acción inmanente del ser humano como facultad de su intelecto que no puede desconocer ni equivocarse.

La *sindéresis* es ante todo un acto (*actus rationis*); para el doctor Angélico se trata de un hábito que se ayuda de la razón pero no es tampoco la razón misma. Los actos de la *sindéresis* son aquellos que apuntan a las virtudes. De acuerdo Hervada (1987, p. 160) y siguiendo la línea tomista, la *sindéresis* puede ser definida como “la capacidad que tiene el hombre de aplicar su razón práctica en virtud de obrar con prudencia confiriéndole sentido a la ley natural y a la ley de los hombres”. Se trata de los modos de conocer y un puente o enlace entre el ser humano y su naturaleza.

La *sindéresis* impulsa al bien y censura el mal en cuanto que por los primeros principios procedemos a la investigación, y por ellos, juzgamos lo averiguado. Por lo tanto, resulta evidente que la *sindéresis* no es una potencia, sino un hábito natural (Aquinas, *Summa*, I, q. 79, a. 12, co.).

Mientras que la conciencia es un dictado de la razón práctica de decidir que una acción en particular es correcta o incorrecta, la sindéresis es un dictado de la misma razón práctica que tiene por objeto los primeros principios generales de la acción moral en casos contingentes.

Se dice que la sindéresis es ley de nuestro entendimiento, porque es un hábito que contiene los preceptos de la ley natural que son principios primeros del obrar humano (Aquinas, *Summa*, I-II, q. 94, a. 1, co.).

Debemos agregar que es un hábito, pero un hábito que se va perfeccionando como el ser humano en su conjunto. La razón impulsa a deliberar, la sindéresis es el hábito de deliberar y deliberar “bien” sobre lo cual, la razón práctica se perfecciona para enunciar los principios de la ley natural.

### 3. Funciones de la Ley

La fundamentación de la ley tiene en lo general por objeto regular las relaciones sociales a través de un conjunto ordenado de preceptos y de los medios necesarios que hacen posible que esos preceptos se cumplan, ya sea por invitación, ejemplo o coacción.

De acuerdo al Aquinatense, la ley puede ser observada sin la coacción y es el escenario deseable. El bien común supone preceptos observados por todos, o casi todos, que posibilitan la convivencia armónica. Ello genera las condiciones para el desarrollo de las facultades únicas en el ser humano y la actualización de sus potencialidades. Señala al igual que Ulpiano entre sus efectos para hacer buenos a los hombres, la necesidad de obligarlos, esto es: *imperare, vetare, permittere et punire* (Aquinas, *Summa*, I-II, q. 92, a. 1, co.).

El filósofo medieval escribe que hay diferentes tipos de hombres: algunos en pleno ejercicio de su razonamiento atienden los lineamientos a través de la libre persuasión. En ellos existe la capacidad de escuchar razonamientos y actuar en consecuencia porque tienen la disposición al diálogo, de modo tal que no necesitan de la coacción para buscar la virtud en sus actos. Otros por el contrario requieren ser forzados por el miedo al castigo para que obren adecuadamente y encuentren el camino hacia la vida buena.

La ley puede observarse por iniciativa propia, como una búsqueda de la virtud a través de los actos “deseables en sí mismos”. La virtud es más una actitud que un acto. La actitud que posibilita “los actos deseables o buenos en sí”. Este es el mejor escenario de comprensión.

La ley genuina busca de todas maneras que el hombre practique la virtud en sus actos, que vea por sus propios intereses pero jamás por encima del derecho de los demás.

Santo Tomás explicita los cánones de observancia obligatoria que, por inspiración o por coacción, tiene que comportarse el hombre de modo tal que la convivencia sea posible sin temor a que el más fuerte cumpla sus deseos sin impedimentos.

Otra función es evitar actos viciosos, lo que significa contener aquellas acciones que infligen dolor a los demás, y en última instancia también a quien los comete. Actuar contra los demás lastimando, mintiendo, matando, lacerando, son actos que diluyen la vida del sujeto y por ello la complejidad de la vida en la sociedad y por la imperfección eventual del hombre, es necesario que existan prescripciones imperativas de la conducta, impuestas por autoridad competente. En esto estriban los llamados “actos intrínsecamente malos”.

En los seres inanimados y en los animales el sometimiento o cumplimiento de la ley natural se da de una manera pasiva, obligada y ciega, dada su naturaleza irracional. En el hombre, por el contrario, se cumple de una manera activa, voluntaria y libre, de acuerdo a su carácter racional. Buganza (2008, p. 8) afirma que el hombre en su autonomía es un ser único que se da leyes a sí mismo por sus características ontológicas:

El hombre es autónomo, como decía Kant. Se da a sí mismo las leyes de su actuar, lo cual no se aprecia en los otros seres de la naturaleza. Sólo el hombre puede decidir cómo actuar y de qué manera orientarse, y esto lo hace gracias a sus características ontológicas *sui generis*. Se conoce y reconoce esta condición humana; el individuo se concibe a sí mismo con estas características y las ve repetidas en otros hombres.

Más allá, están los llamados “actos supererogatorios” que son aquellos que la persona realiza sin ninguna obligación moral ni positiva,



esto es, quien los realiza los lleva a cabo porque encuentra expansión personal (y moral) en ello. Literalmente por su raíz etimológica, *supererogationis*, significa “pagar más de lo debido” y de algún modo es suficiente para comprender la naturaleza del término, esto es, hacer algo más allá de lo que estrictamente se nos pide que sería una aspiración moral universal.

Esto implica un acto de suyo voluntario y meritorio que a la larga y a la fuerza del hábito nos conduce a la perfección. Este es un término que puede relacionarse con la sindéresis dado que la primera es el sentido del bien en el ser humano, la segunda, por sus actos lo lleva también a la perfección, por eso los actos supererogatorios superan a los preceptos (Calvo, 2007, p. 225).

En otro nivel, más abajo, están aquellos actos que por temor no se cometen y entran la mayoría de los preceptos que los modernos códigos civiles y penales contemplan. La ley prescribe penas a quienes cometen actos que violan el derecho de los demás y sólo por eso los ciudadanos se abstienen de cometer dichos actos. La función de la ley es disuadir al rompimiento de las normas preestablecidas por miedo a las penas.

#### **4. Bien común**

Dice Francisco de Vitoria, que el hecho de que la ley se ordene al bien común tiene dos formas de interpretarse: una de derecho, como un imperativo jurídico, y por otro como una necesidad de hecho.

Le es lícito al príncipe mirar por su propio bien privado, pero no por medio de la ley (Vitoria, 2001, p. 6).

Esta afirmación da el sentido de equidad y de bien colectivo que debe privar en la promulgación de las leyes. Una ley que no atienda al bien común, subraya no es una ley lícita y por el principio básico de no contradicción tampoco es ley.

En el ámbito de lo público se encuentra el concepto de bien común que el filósofo de Rocaseca define “Como la ley se constituye primordialmente por el orden al bien común, cualquier otro precepto sobre actos particulares no tiene razón de ley sino en cuanto se ordena al

bien común. Se concluye, pues, que toda ley se ordena al bien común” (Aquinatis, *Summa*, I-II, q. 90, a. 2, co.).

Por eso apela a la inobservancia de una ley —que en estricto sentido lógico, ley que dejaría de serlo— cuando en lugar de otorgar un beneficio para todos, perjudica a quienes están bajo su dictado.

El dictador promulga leyes pero no obedece a ninguna y por eso es dictador. En un momento fue legítima su figura en la Roma antigua en tiempos de guerra; hoy es un término que se refiere a un gobernante déspota, quien no otorga las garantías mínimas de respeto a la sociedad civil. “Por tanto, la institución de la ley pertenece, bien a todo el pueblo, bien a la persona pública que tiene el cuidado del mismo” (Aquinatis, *Summa*, I-II, q. 90 a. 2).

Por lo anterior, el ordenar al bien común, recae únicamente en la persona o personas que son competentes y que tienen el mandato para ello. Si la ley no vela por el bien común, ni la legislación misma tiene legitimidad ni carácter imperativo o irrevocable de sancionar, entonces no es una ley en sentido estricto. “La ley tiránica, por lo mismo que no se conforma a la razón, no es propiamente ley, sino más bien una perversión de la ley” (Aquinatis, *Summa*, I-II, q. 92 a. 1 ad 4.).

La ley para ser respetada necesita de ordinario de alguna fuerza coercitiva que emana de la persona o de las instituciones que dictan dicha ley, de otro modo carece de fuerza y no puede inducir debidamente a la virtud.

La fuerza de la convicción personal puede servir para algunas personas. La conciencia del bien común y el trabajo intelectual o físico compartido de salvaguarda de un estado de bienestar fundado en el bien común requiere de una madurez que no es vista en todas las sociedades. Por ello es necesaria la fuerza para poder aplicarse las leyes y mantener un “estado de derecho”. Por eso afirmamos al inicio que el marco normativo requiere de las instituciones necesarias para que sea aplicado de manera general. Santo Tomás afirma que la ley induce a la virtud, pero si no cuenta con los instrumentos coercitivos, pierde poder de acción, poder *de facto* más allá *de jure*.

El concepto de bien común no puede asumirse inexorablemente pues es notoria la falta de consensos en la aplicación del mismo, pues ya sea de manera democrática o no, puede ser utilizado para fines disímiles e incluso contradictorios en aras del bien común de unos

cuantos o de uno solo. Si bien debe ser analizado a la luz de una razón normativa como lo ha planteado santo Tomás, es lícito profundizar en este apartado sobre los fundamentos en que descansa dicha noción.

San Agustín en sus *Confesiones* se había preguntado:

Y si, finalmente, este mismo pueblo llegara poco a poco a deprimirse de manera que prefiriese el bien privado al bien público y vendiera su voto al mejor postor, y, sobornado por los que ambicionan el poder, entregara el gobierno de sí mismo a hombres viciosos y criminales, ¿acaso no obraría igualmente bien el varón que, conservándose incontaminado en medio de la general corrupción y gozando a la vez de gran poder, privase a este pueblo de la facultad de conferir honores, para depositarla en manos de los pocos buenos que hubieran quedado, y aun de uno solo? (San Agustín, *Confesiones*, I, c. VI, 15).

La propuesta hecha por san Agustín abre la posibilidad de una minoría ilustrada u oligárquica. Aquí la idea de *ὀλιγαρχία* está circunscrita a un gobierno de pocos, no forzosamente de los más ricos como se comúnmente se asume. Y más lejos aún el filósofo de Hipona abre la puerta al gobierno de uno solo, al estado monárquico o *μοναρχία*.

El bien común es el estado de derecho en el que los individuos pueden desarrollar sus capacidades y alcanzar el último fin, que desde Aristóteles, será la idea más amplia de felicidad. Ya sea por mandato de unos cuantos o por la necesidad de un solo hombre bueno para construir las bases para el desarrollo de la comunidad; ello será una prioridad por encima de la propuesta de un gobierno del pueblo y para el pueblo.

Así la *δημοκρατία* no es garante de la búsqueda de un bien común porque, como advierte el Doctor de la Gracia el pueblo puede llegar a deprimirse poniendo el ejemplo al hecho de vender su voto, *habeat venale suffragium*. Esta es una idea de la mayor actualidad. Y aún más, no sólo pudiera el pueblo haber vendido su voto sino que en quien descansa la responsabilidad de sus gobernantes (el pueblo) delegara dicho gobierno a “sinvergüenzas y malvados”: *regimen in se flagitiosis consceleratisque committat*.

Podemos afirmar que ley induce a la virtud pero no lo hace por “generación espontánea”. Existe una corresponsabilidad entre las formas de gobierno posibles y el pueblo que haga que el bien común prevalezca. El gobierno en cuanto detenta el poder debe hacer que la ley se observe pero a su vez el pueblo también es responsable del gobierno que por mandato le ordena.

Ya Aristóteles en su *Política* había advertido que tanto el Estado como el hombre debían prosperar a condición de ser virtuosos y prudentes. “El valor, la prudencia y la virtud se producen en el Estado con la misma extensión y con las mismas formas que en el individuo; y por lo mismo que el individuo las posee es por lo que se le llama justo, sabio y templado” (iv, c. 1).

Sin embargo consideramos que ni Aristóteles, ni san Agustín, ni santo Tomás logran el sentido más exacto de “bien común”. Sin embargo no hay de manera alguna un sentido imperativo sino una aspiración sin referente claro de lo que ello pueda significar en los hechos. Las formas de gobierno pasan a un segundo plano cuando el imperativo de la ley sucumbe y un Estado es incapaz (ya sea representado por el pueblo, por un grupo o por un solo individuo) de salvaguardar las “garantías individuales” y que sin entrar en el discurso de los derechos humanos al menos vislumbre la posibilidad de cumplir con lo que los derechos de primera y segunda generación significan: a la vida, educación, salvaguarda jurídica, libertades (vgr. pensamiento, movimiento, asociación, nacionalidad); así como trabajo, salud, alimentación, vestido, vivienda, asistencia médica y los servicios sociales necesarios.

### **A modo de conclusión**

¿Quién tiene la responsabilidad del bien común a través de las leyes para el cumplimiento de los fines del sujeto? La respuesta está en el Estado como el conjunto de instituciones de gobierno encaminadas al bien común y que tienen las potestades para cumplir y hacer cumplir la ley.

Los llamados “poderes fácticos” deben ser abolidos si se quiere auténtica representatividad por parte del Estado. Esto es, la ley debe aplicarse sin vacilación si queremos un estado auténtico de derecho. Pero si las instancias de Estado se coligan con las “de facto”, la población civil queda en auténtico estado de indefensión y surgen iniciativas

populares (autodefensas, linchamientos, justicia por propia mano) en algunos países latinoamericanos.

La aplicación se lleva a cabo al poner la ley en conocimiento de sus destinatarios mediante la promulgación. Luego la promulgación es necesaria para que la ley tenga fuerza de tal. La ley permanece en tanto es conocida por todos a quienes compete observarla por el tiempo en que no se promulgue otra ley que contravenga lo decretado inicialmente.

Luego, para que la ley tenga el poder de obligar, cual compete a su naturaleza, es necesario que sea aplicada a los hombres que han de ser regulados conforme a ella. Esta aplicación se lleva a cabo al poner la ley en conocimiento de sus destinatarios mediante la promulgación. Luego la promulgación es necesaria para que la ley tenga fuerza de tal. (Aquinatis, Summa, I-II, q. 90 a. 4 co.)

La promulgación es inherente a la puesta en vigor de una ley y su vigencia estará en función de que no se publique una nueva ley que contravenga a la primera. La publicación de una nueva ley por lo general deja sin efecto la que la precede siempre y cuando dicha ley haya sido promulgada por quien tiene la facultad para ello.

El análisis que se debe hacer es si la ignorancia de una ley hace inocente a quien la viola o si por el contrario, si la ignorancia no salvaguarda a quien no la observa. La respuesta es que la ley se debe aplicar en todos los casos. Sin embargo, aquellas leyes que devienen de la ley natural como por ejemplo el “no matar”, la ignorancia no exime a quien la viola, en cambio en un reglamento como “en reversa sólo se pueden avanzar 10 metros” es probable que muchas personas no hayan leído el reglamento de tránsito aunque eso tampoco los exime de saberlo y de pagar una multa si se viola; por eso, el conocer las leyes que nos rigen es una obligación de todo ciudadano sujeto a aquellas, ya sea por estar en el territorio, ya sea por los derechos y deberes de ciudadanía.

Si bien el fin último de la ley es hacer buenos a los hombres, no de modo inmovible o pasivo, sino práctico, potenciando las cualidades ontológicas propias de cada quien y que le confieren la actualización de sus virtudes morales a través del hábito. La ley (justa) por sí sola no es suficiente: necesita del hábito de la sindéresis (que ya posee) para

desarrollar las cualidades inconmensurables en el hombre. Esto en el plano individual, en el colectivo se requiere de un Estado no despótico pero celoso de su función pero sobre todo, honrado.

¿Cuál es el propósito general de la ley? La respuesta tiene un sentido inmediato y otro mediato. Santo Tomás afirma que es propio de la ley inducir a los súbditos a su propia virtud. Por otra parte, la virtud es la que hace bueno a quien la posee. Reitera que la ley hace buenos a los hombres, no como una sentencia, sino como un resultado de la observancia repetida de leyes (justas) que velen por los intereses de unos sin afectar los derechos de otros.

Las leyes tienen como propósito que los ciudadanos alcancen una vida plena salvaguardando los intereses propios y manteniendo equidad entre las partes, en caso de conflictos. El sentido mediato es aquel que por la observancia de leyes justas se pueda obtener una conciencia del sentido inmanente de la justicia, no sólo por temor a la pena corporal sino por el respeto por los demás actuando de modo tal que no se contravenga los postulados que las leyes dicten e incluso como se dijo, aspirando a realizar actos supererogatorios.

Las leyes han sido instauradas para contener la “audacia” humana entendida como la búsqueda de intereses mezquinos e individuales del sujeto por encima de los intereses del bien común. A la inteligencia debe también sumársele la disciplina pues, como dice Santo Tomás, si bien existe una predisposición a la virtud en el ser humano, lo cierto es que la perfección de toda dignidad se alcanza a través de la repetición íntegra y conciente de la persona hacia la acción virtuosa apoyado de la *sindéresis*. Las leyes de este modo ayudan a quienes están bajo su observancia a actuar de modo tal que no contravenga al cultivo de las virtudes en lo particular y de la virtud moral en general que ya están “impresas” en el ser del hombre y que se actualiza en la ley.

Las leyes coadyuvan a que se fomente la disciplina en la sociedad y que sean valorados y respetados los intereses de los demás. La ley exige a los ciudadanos obrar de modo tal que al repetir actos buenos constantemente, se alcance una vida virtuosa. El buen ciudadano obedece los mandatos de la ley; Santo Tomás equipara el buen hombre al buen ciudadano, pues no es posible que alguno sea bueno sin ordenarse al bien común, ya que al juzgar sus intereses personales los contrasta en relación al bien común como actos humanos.

Para el derecho no importan los motivos de los actos pues no juzga intenciones sino resultados. En cambio el ciudadano virtuoso es aquel que obedece las leyes como un precepto interior y privado conforme a los cánones de la ley natural.

Que las leyes de los hombres sean la constitución del estado de derecho se entiende, precisamente, desde esta perspectiva: la actualidad de los escritos de Santo Tomás estriba en su visión clara del fin último de las leyes que en algunos juzgados y ministerios públicos de los países del llamado tercer mundo parece que hoy se pierden.

El propósito ulterior es el perfeccionamiento de la sociedad, de sus instituciones y del individuo concreto. La ley, por tanto, pertenece a la razón y hacerla respetar es un imperativo irrenunciable del Estado, de sus instituciones y de la sociedad civil en cualquier lugar del mundo sin importar la interpretación que de los preceptos de la *ius naturae* se haga. La vida virtuosa, la vida buena, está basada en los actos que inducen a los súbditos al desarrollo de sus virtudes y no a su autodestrucción, personal o como especie. La vida buena tiene un referente en la excelencia de la existencia y, en la práctica de las virtudes morales. Esto, con un poco de honestidad, se entiende dentro de la estructura del mismo argumento.

Ninguna ley es perfecta, siempre es inacabada, por lo que es necesario ir actualizándolas de modo gradual, buscando siempre su propia adecuación a las circunstancias. La sindéresis es un hábito que requiere su actualización, tanto en el marco teórico pero sobre todo en el práctico del hacer cotidiano, en lo contingente, en lo que nos hace ser lo que en realidad somos.

Sin embargo existe por encima de todo una luz de la razón capaz de llevar al hombre al discernimiento profundo y a la comprensión de que el ser y el bien son partes de un todo, infinito, inconmensurable.

### Referencias

- Aristóteles, 1988, *La Política*, Editorial Gredos, España.
- Beuchot, M., 1997, *Ética y derecho en Santo Tomás de Aquino*, Instituto de Investigaciones Filológicas, pp. 108-15.
- Buganza, J., 2008, "El carácter analógico del valor", *Revista Dikaiosyne*, no. 20, Universidad de Los Andes, enero-junio 2008.
- Camps, V., 1999, *Historia de la Ética: De los griegos al Renacimiento*, Ed. Crítica, Barcelona, pp. 417-18.

- Calvo, F., 2007, "La naturaleza práctica de los actos supererogatorios", *Revista Civilizar*, no. 13, Universidad Sergio Arboleda, Colombia, pp. 222-37.
- De Aquino, S. T., 1892, *Summa Theologiae*, texto latino de la edición crítica leonina, Traducción y anotaciones por la comisión de los PP. Dominicos, presidida Francisco Barbado Viejo O.P., introd. Por Francisco Ramírez y editada por Roberto Busa. <http://www.corpusthomisticum.org/sth2090.html> y (1947) Edición dirigida por los regentes de Estudios de las Provincias Dominicanas de España, presentación por Damiam Byrne, Madrid, BAC.
- , *De Veritate. Cuestiones 16 y 17*, Cuaderno de Anuario Filosófico, Universidad de Navarra, España.
- , 1856, *Scriptum super Sententiis*, en <http://www.corpusthomisticum.org>.
- De Vitoria, F., 2001, *La Ley*, Tecnos, España.
- Hervada, J., 1987, *Historia de la ciencia del derecho natural*, Eunsa, Universidad de Navarra, Pamplona, España, pp. 157 y ss.
- Molina, F., 1995 "La sindéresis", *Cuadernos de Anuario Filosófico*, no. 82, Universidad de Navarra, Pamplona, pp. 9-33.
- San Jerónimo, 2005, *Obras Completas de San Jerónimo*. Va. Comentario a Ezequiel, (libros I-VII), Edición bilingüe promovida por la Orden de San Jerónimo; Riesco Álvarez e Hipólito-Benjamín (traductores) Biblioteca de Autores Cristianos, España.
- San Agustín, 1963, "De libre albedrío", *Obras Completas, Tomo III Tratados filosóficos*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, España.
- Lázaro, M., 2008, "Vivencia interior de la ley natural en San Buenaventura: Síndéresis, superación de la dialéctica sujeto-objeto", *Anuario Filosófico*, no. 1, vol. 41, Universidad de Navarra, Pamplona.
- Trigo, T., 2007 "Síndéresis: Comienzo y guía de la vida moral". *Mimeo*, Universidad de Navarra.

Recibido: 27 de julio.

Aceptado: 1 de septiembre.



*Stoa*

Vol. 6, no. 11, 2015, pp. 61-75

ISSN 2007-1868

EL FUNCIONALISMO Y EL PRAGMATICISMO DE PEIRCE:  
HACIA UNA ONTOLOGÍA MÁS VIABLE DE ESTADOS  
MENTALES

DARIN McNABB

Instituto de Filosofía  
Universidad Veracruzana  
darinmex@gmail.com

**RESUMEN:** El pragmatismo de C. S. Peirce es conceptualmente isomórfico a la tesis funcionalista que se ha desarrollado en las ciencias cognitivas. Esta tesis, que se ocupa principalmente del significado o semántica de los contenidos mentales, sufrió varios cambios que lograron purgarlo de consecuencias teóricas no deseables. Su versión actual, la semántica de papel funcional, es aceptada por la mayoría de los que trabajan en las ciencias cognitivas, sin embargo sostiene una ontología que contradice su tesis básica. El desarrollo de la doctrina de Peirce, del pragmatismo al pragmaticismo, refleja cercanamente los desarrollos en el funcionalismo, sin embargo Peirce evita las contradicciones que la semántica de papel funcional enfrenta. Dada la gran similitud en estas dos historias, este escrito propone que el funcionalismo actual adopte las tesis ontológicas del pragmaticismo de Peirce para resolver sus dificultades conceptuales.

**PALABRAS CLAVE:** Funcionalismo · compromisos ontológicos · máxima pragmática · teoría semántica · distinción tipo/token

**ABSTRACT:** The pragmatism of C. S. Peirce is conceptually isomorphic to the functionalist thesis developed in the cognitive sciences. This thesis, concerned primarily with the meaning or semantics of mental content, underwent a number of changes meant to purge it of undesirable theoretical consequences. Its current version, functional-role semantics, is accepted by the majority of those in the cognitive science community, but adheres to an ontology that contradicts its basic thesis. The development of Peirce's doctrine, from pragmatism to pragmaticism, reflects quite closely the developments in functionalism, but

Peirce avoids the contradictions that beset functional-role semantics. Given the very close similarity in these two developments, this paper proposes that current functionalism adopt the ontological theses of Peirce's pragmatism in order to resolve its conceptual difficulties.

KEYWORDS: Functionalism · Ontological Commitments · Pragmatical Maxim · Semantics Theory · Type/Token Distinction

Hace más de cien años, Charles Sanders Peirce publicó una serie de artículos en la revista *El Monist* que en su conjunto se conoce hoy en día como su *Metaphysical Series*. Los escribió hacia el final de una larga y muy productiva carrera intelectual, la cual se inició con una serie de escritos sobre la naturaleza de la investigación en la que se introdujo una idea por la que es ahora famoso: la máxima pragmática. Posteriormente, Peirce criticó la formulación original de la máxima y cambió el nombre con el que había bautizado su idea de pragmatismo a pragmatismo. Lo que a grandes rasgos nos interesa en este escrito es mostrar cómo una serie de escritos de Peirce introduce los contornos generales de un tema fundamental en las ciencias cognitivas, el del funcionalismo, y luego cómo desarrollos importantes en su pensamiento, culminando en los escritos del *Monist*, anticipan algunos de los hitos más significativos en la breve historia del desarrollo teórico del funcionalismo. Con base en lo anterior, queremos detallar la novedosa solución que proporciona a debates contemporáneos sobre la naturaleza y viabilidad del funcionalismo como modelo teórico general con aplicación en las ciencias sociales.

Empezaremos al esbozar el contexto filosófico en el que se escribieron los célebres escritos tempranos de Peirce y las conclusiones a las que llegó, específicamente, la máxima pragmática y su doctrina de los pensamiento-signos. Señalaremos el grado notable en que lo anterior refleja tanto los debates filosóficos que rodeaban el nacimiento del funcionalismo contemporáneo como sus tesis teóricas básicas. Posteriormente, pasaremos a examinar el impacto que el funcionalismo tuvo en teorías de la semántica, en especial en la teoría de la semántica de papel funcional. Este último es, quizá, la postura más popular entre la mayoría de los que trabajan en las ciencias cognitivas y la inteligencia artificial. Tras una discusión de algunos problemas fundamentales

que esta posición enfrenta, volveremos a Peirce y su crítica de la formulación original de la máxima pragmática. Creemos que el pragmatismo que posteriormente propuso responde a las dificultades a las que acabo de aludir. Específicamente, afirmaremos que la semántica de papel funcional debe ampliar sus compromisos ontológicos más allá del fisicalismo actualmente de moda (lo cual implica el nominalismo que Peirce tanto despreciaba) para incorporar la cualidad contrafáctica de los estados mentales que la semántica papel funcional, a cara de debates contemporáneos, ha tenido que admitir.

### **1. Peirce y la máxima pragmática**

Peirce empezó su carrera filosófica no en el sillón, sino en el laboratorio. Todo lo que escribió refleja de alguna forma u otra su experiencia en la investigación científica y su intento de elaborar una respuesta a la pregunta: “¿Cómo deberíamos investigar el mundo?” En la época de Peirce la lógica del descubrimiento científico se entendía en términos de la deducción y la inducción. El trabajo científico acumulaba observaciones que la inducción generalizaba en leyes o principios generales que luego podrían usarse para determinar deductivamente casos individuales que caían bajo ellas. Sin embargo, Peirce insistía que este escenario carecía de un elemento importante, a saber, la hipótesis o lo que llamaba la abducción. Nos encontramos en nuestra experiencia con un fenómeno que el abanico de nuestras creencias no puede explicar. Proponemos una hipótesis para explicarlo, deducimos las consecuencias de la hipótesis, y las probamos inductivamente en la experiencia.

Fue en este contexto que Peirce introdujo su célebre máxima pragmática:

Considérese qué efectos, que pudieran concebiblemente tener repercusiones prácticas, concebimos que tiene el objeto de nuestra concepción. Entonces, nuestra concepción de esos efectos constituye la totalidad de nuestra concepción del objeto (2012, tomo 1, p. 180).

Propuso la máxima como una herramienta lógica para la determinación de la admisibilidad de hipótesis. No nos dice cuál hipótesis es la correcta, sino sólo en qué consiste y cómo puede distinguirse de otras. El carácter funcionalista de la máxima se expresa de forma bastante

clara en un comentario que Peirce hace en un artículo sobre George Berkeley. Dice:

Una regla mejor para evitar los engaños del lenguaje es ésta: ¿cumplen las cosas la misma función prácticamente? Entonces, dejemos que las signifique la misma palabra. ¿No la cumplen? Entonces, dejemos que se distingan (2012, tomo 1, p. 147).

Aun cuando, para Peirce, la máxima ejercía un papel limitado y muy específico en su arquitectónico, constituía un reto importante para el paradigma epistemológico moderno ya que abrió las misteriosas regiones de la mente cartesiana en la que supuestamente nuestras ideas residían, proporcionándolas una accesibilidad y cualidad públicamente observable que hasta entonces no tenían gracias a teorías epistemológicas rivales fundadas en lo que para Peirce eran las erróneas presuposiciones cartesianas sobre la naturaleza de la mente y la realidad. En vez de preguntar *qué es* una idea, Peirce pregunta *qué hace*, lo cual, como veremos, anticipa de manera clara las doctrinas funcionalistas del siglo veinte.

La máxima es sólo una parte de una crítica más amplia que Peirce hace del paradigma epistemológico moderno. La metafísica sustancialista de Descartes generó el problema de cómo el *res cogitans* se relaciona con el *res extensa* en la formación de juicios de los que podemos tener certeza. La respuesta de Descartes fue que esta certeza se alcanzaba en actos de intuición, utilizando desde luego los criterios de claridad y distinción. Al demostrar la insuficiencia práctica de esos criterios, Peirce puso en tela de juicio el modelo intuicionista y puso en su lugar uno inferencialista. En su propuesta, la actividad mental se entiende en términos de inferencias que se hacen a partir de hechos externos. No hay ninguna substancia ni primera premisa que fundamente una serie de inferencias. Más bien, el yo mismo es una inferencia creada como una hipótesis para explicar hechos externos y está inmerso en una serie de semejantes cadenas inferenciales en una comunidad de investigadores. Este modelo lleva a Peirce, en su escrito “Algunas consecuencias de cuatro incapacidades”, a romper de forma decisiva con modernas formas de dualismo. Una de las consecuencias de nuestra incapacidad de intuir de forma inmediata es que la consecuente natu-

raleza inferencial de la cognición hace que el hombre no sea más que el cúmulo de procesos sígnicos. Dice:

[N]o hay ningún elemento en absoluto de la consciencia del hombre que no tenga algo que le corresponda en la palabra; y la razón es obvia. Es que la palabra o signo que el hombre usa es el hombre mismo. Pues así como el hecho de que todo pensamiento sea un signo, en conjunción con el hecho de que la vida sea una sucesión de pensamientos, prueba que el hombre es un signo, así el hecho de que todo pensamiento sea un signo externo prueba que el hombre es un signo externo. Esto quiere decir que el hombre y el signo externo son idénticos, en el mismo sentido en que las palabras homo y hombre son idénticas. Por tanto, mi lenguaje es la suma total de mí mismo; pues el hombre es el pensamiento (2012, tomo 1, p. 98).

y agrega:

Los psicólogos proponen ubicar varios poderes mentales en el cerebro; y sobre todo consideran que la facultad del lenguaje reside, casi sin lugar a dudas, en cierto lóbulo; sin embargo, yo considero que es mucho más verídico (aunque no sea realmente verdadero) decir que el lenguaje reside en la lengua. En mi opinión, decir que los pensamientos de un autor vivo están en cualquier copia impresa de su libro es más verdadero que decir que están en su cerebro (1958, 7.364).<sup>1</sup>

En su *Discurso sobre método*, Descartes distingue cuidadosamente entre lo humano por un lado y lo animal y mecánico por el otro. Se podría construir un autómatas que imitara la conducta humana pero, por carecer de conciencia, sería una mera máquina porque “jamás podría usar palabras u otros signos, que componemos para declarar nuestros pensamientos a otros” (Descartes, 1968, p.72). Desde este punto de vista, los signos son parte del mundo de cosas extendidas que el cogitans utiliza para expresar sus ideas. Al equivaler el hombre con el signo, Peirce llega al meollo de la filosofía cartesiana, y con la posterior elaboración de su pansemiotismo problematiza el abordaje de cuestiones epistemológicas y cognitivas que concibe el hombre y la conciencia en términos sustancialistas.

Leyendo las citas anteriores, es difícil evitar pensar que si las computadoras hubieran existido en su época, el campo de la inteligencia ar-

<sup>1</sup> La cita numérica se refiere al número de volumen, seguido por un punto y por el número de párrafo dentro del mismo.

tificial habría empezado a tomar forma un siglo antes, ya que aquí se encuentra la ruptura radical con la metafísica moderna que posibilita semejante forma de pensar. Curiosamente, aun cuando la mayoría consideran a Alan Turing como el padre de la computación y de la inteligencia artificial, sería muy fácil ver su célebre test de la inteligencia, entendido como una máxima operacionalista, como simplemente otra formulación de la máxima pragmática. El punto importante, sin embargo, es que en unos cuantos escritos seminales Peirce anticipó la idea funcionalista básica de que muchas cosas, tales como la cognición humana y los sistemas sociales, pueden entenderse y diferenciarse en términos de los efectos prácticos que estas cosas suscitan. La crítica que posteriormente hizo de la interpretación popular de la máxima nos proporcionará una manera de reformar los compromisos ontológicos problemáticos del funcionalismo. Sin embargo, primero examinaremos el contexto del nacimiento del funcionalismo y su desarrollo en teorías semánticas contemporáneas.

## **2. Del funcionalismo a la semántica de papel funcional**

El funcionalismo contemporáneo es producto de circunstancias similares a las que caracterizaron el nacimiento de la máxima pragmática. Ya hemos visto que Peirce encontraba insatisfactoria la ambigüedad operacional de los criterios cartesianos. De manera parecida, la filosofía de la mente en los años cincuenta se encontraba con una propuesta atractiva pero a la vez problemática que hoy en día se conoce como la teoría de fisicalismo de tipo. Era atractiva porque naturalizaba la conciencia, haciendo que los estados mentales supervinieran en estados físicos del cerebro (una posición que sostienen la mayoría de los filósofos de la mente y científicos cognitivos), pero problemático porque sostenía que cada tipo de estado mental (*e.g.* ver rojo, o sentir dolor en general) era idéntico con o reducible a un tipo particular de estado fisiológico del cerebro. Por razones obvias, esto no convenía para nada a los que promovían la posibilidad de la inteligencia artificial. Incluso incomodaba a los filósofos de la mente ya que parecía hacer que el rojo o el dolor que otras especies veían y sentían fuera algo cualitativamente distinto. Y esto simplemente parecía contraintuitivo. Para salir del dilema, Hilary Putnam propuso que los estados mentales son realizables de forma múltiple, una propuesta que llamó funcionalismo. El compromiso

ontológico sigue siendo fisicalista pero lo delimita a *tokens* de estados mentales, no tipos. De esta manera, la teoría token-identidad permite que un tipo de estado mental puede realizarse en diferentes tipos de estados fisiológicos del cerebro.<sup>2</sup>

Sin embargo, lo novedoso de la propuesta funcionalista no era la contribución que hacía a la ontología, sino a la semántica. Dio a investigadores en psicología, las ciencias cognitivas y la inteligencia artificial un procedimiento experimental para distinguir entre estados mentales en términos de los papeles funcionales que estos estados involucraban. De esta manera, proporcionó una manera de evitar el Escila de los parámetros experimentales poco sofisticados del conductismo y el Caribdis de las abstracciones metafísicas de la filosofía de la mente.

La tendencia general hacia la naturalización en teorías de la cognición se ha manifestado naturalmente también en el campo de la semántica. Entre las teorías principales por el lado de la naturalización se encuentra la semántica de papel funcional, la cual parece ser la preferencia de muchos que trabajan las ciencias cognitivas. En un estudio bastante incisivo, Botterill y Caruthers argumentan a favor de una interpretación funcionalista del significado al evaluar las deficiencias de la semántica informacional y la semántica teleológica.

La semántica informacional afirma que el significado consiste en relaciones causales particulares entre la mente y el mundo, de modo que “si un término mental ‘S’ significa S, eso quiere decir que tokens de ‘S’ co-varían causalmente con S’s” (Boterrill y Caruthers, 1999, p. 163). Usando su ejemplo, la idea es que el término “ratón” significa *ratón* porque un token de ‘ratón’ en la creencia es fiablemente causado por la presencia de ratones, y sólo por la presencia de ratones. El problema que la semántica informacional enfrenta parece asemejarse al que Frege trató de resolver en “Sobre el sentido y la referencia”. Si el significado es una función de una relación causal con su referente, entonces se presenta el problema de cómo explicar la naturaleza de enunciados de identidad no tautólogos, como en su célebre ejemplo de la estrella matutina y la estrella vespertina. Frege respondió al distinguir entre el sentido y la referencia. La semántica informacional ha respondido al simplemente incluir en el referente todos los posibles estados de cosas en el mundo que podrían suscitar un token de un término mental

<sup>2</sup> Por cierto, la distinción tipo/token fue introducida originalmente por Peirce.

dado. Esto, sin embargo, es una salida que no proporciona ningún criterio efectivo para delimitar la extensión referencial de un concepto en cualquier caso dado.

Una propuesta que ha respondido este problema es la teleosemántica. Se acerca mucho al modelo funcionalista al suponer que la mente, como el cuerpo, ha evolucionado bajo ciertas condiciones, de modo que un elemento dado de la mente tiene una función dada que le corresponde. La idea es que ciertos estados, conceptos o ideas mentales han resultado exitosos en el pasado, lo cual en esta teoría implica que el significado del estado mental en cuestión, o su función, es simplemente la manera de actuar que haya resultado exitoso.

Esta propuesta proporciona en efecto una forma de determinar el contenido mental, pero hay un problema que enfrenta que Botterill y Caruthers ilustran con el ejemplo del reflejo de mordisco de una rana. Normalmente diríamos que este reflejo es provocado por la representación perceptible de una mosca, de modo que, para la rana, la representación de moscas es la función o “significado” del percepto de la rana. Sin embargo, preguntan si esto puede vindicarse en términos de función. ¿Por qué moscas y no pequeñas cosas negras o perdigones (ya que estos también causan el reflejo de mordisco)? De la misma manera se podría decir que la función del percepto de la rana es la de representar pequeñas cosas negras, “dado que ese estado ha evolucionado debido al efecto que tiene de causar mordiscos que han conducido (dado el hecho de que todas las pequeñas cosas negras son moscas) a mayor probabilidad de supervivencia” (p.172).

El problema de la delimitación vuelve para teleosemántica. Como estos autores comentan, Fodor ha argumentado que la noción de función puede utilizarse para distinguir entre moscas y perdigones sólo en términos contrafácticos, mas no en términos de la historia efectiva de selección. Es decir, si la rana hubiera vivido en un entorno donde todas las pequeñas cosas negras que se movían eran perdigones, el estado perceptual en cuestión no se habría desarrollado. “Entonces, si la función de un estado estriba en aquellos efectos que aseguran su existencia en circunstancias actuales y contrafacticas, podemos decir que la función del detector de movimiento de la rana es la de representar moscas y no o bien pequeñas cosas negras o moscas-o-perdigones” (p. 172).



Dado los problemas con un funcionalismo historicista, la semántica de papel funcional se ha propuesto en términos estrictamente sincrónicos. En este sentido, el contenido de un estado mental se determina en términos de “su papel funcional o causal dentro del sistema, donde la caracterización del papel causal de un estado no es más que una descripción del patrón característico de causas y efectos que normalmente tiene dentro del sistema . . .” (p. 176).

La noción de “efectos” nos recuerda de la máxima pragmática de Peirce donde el contenido mental se entiende en términos de los efectos prácticos concebibles del objeto de nuestra idea. Peirce llegó a ver las consecuencias desagradables que su máxima implicaba, consecuencias de las que se distanciaba al formular su pragmaticismo. Como veremos, las consecuencias desagradables que el modelo de papel funcional enfrentará es la determinación arbitraria de la función. Para evitarla, tendrá que recurrir a una posición que nosotros consideramos muy parecida al pragmaticismo de Peirce. Antes de discutir esto, pasemos a un examen de cómo Peirce critica su máxima y la solución que propone.

### **3. Del pragmatismo al pragmaticismo**

En el mismo artículo donde se introduce la máxima, Peirce la aplica a una concepción particular, la de la dureza. ¿Qué significa llamar dura a una cosa?

Evidentemente, que no será rayada por muchas otras sustancias. Toda la concepción de esa cualidad, como de todas las demás, reside en sus efectos concebidos. No hay en absoluto ninguna diferencia entre una cosa dura y una cosa blanda mientras no se sometan a prueba (Peirce, 2012, tomo 1, p. 180).

Lo que Peirce describe aquí es una prueba real que se lleva a cabo, de modo que el significado de dureza sería todas aquellas consecuencias experimentadas en el curso de probar nuestras expectativas de algo. Parece que está reduciendo el significado a los efectos sensibles que resulten de algún procedimiento de prueba.

Peirce pregunta más a fondo por las consecuencias de la máxima al considerar una situación en la que un diamante se cristaliza en medio

de una almohadilla de algodón, permaneciendo ahí hasta que se desintegre por completo. Pregunta qué es lo que nos impediría decir que el diamante era blando, o que “todos los cuerpos duros permanecen perfectamente blandos hasta que son tocados, cuando su dureza se incrementa con la presión hasta que son rayados. . . no habría ninguna falsedad en tales modos de hablar” (2012, tomo 1, p. 180). Al decir esto Peirce se acerca mucho a una posición nominalista, postura que choca con sus convicciones realistas. Dándose cuenta de su error, emprendió un largo proceso de reconceptualizar la máxima en el contexto de los componentes metafísicos, lógicos y semióticos de su arquitectónica. Como sabemos, cambió el nombre de su doctrina de pragmatismo a pragmaticismo. En el contexto de este último dio un nuevo ejemplo de aplicar la máxima, esta vez con referencia al concepto de peso. “El tintero sobre la mesa es pesado [por lo cual] queremos decir simplemente que si su soporte se quita caerá al suelo. Puede que esto jamás suceda; sin embargo, decimos que es realmente pesado todo el tiempo” (1958, 7.341). Volviendo al ejemplo del diamante, no concebimos su dureza sólo cuando intentamos rayarlo con algo. Más bien, cuando aplicamos la máxima, el significado se determina no por alguna prueba actual, sino por una ley real manifestada por los efectos que resultarían si lo probáramos. Usar la máxima consiste en hacer un experimento de pensamiento que gira en torno al uso de condicionales contrafácticas, no pruebas actuales, para hacer explícito el significado. Los efectos prácticos que observamos son acontecimientos particulares en el espacio y el tiempo, cosas que Peirce llamaría segundos, pero los conceptos intelectuales que les corresponden no son reducibles a esos acontecimientos. Como dice Peirce:

Los conceptos intelectuales. . . conllevan esencialmente alguna implicación concerniente a la conducta general. . . y por tanto transmiten más, no meramente que cualquier sensación, sino más, también, que cualquier hecho existencial, a saber, los “actos posibles” [*would-acts*] de la conducta habitual; y ninguna aglomeración de acontecimientos actuales puede llenar nunca completamente el significado de un “posible” [*would-be*] (2012, tomo 2, p. 485).

El significado entonces es algo general, no particular, y se revela no como función de algún acto en particular, sino de los hábitos que guían esos actos.

Ahora podemos volver a la semántica considerada desde el punto de vista funcionalista. Terminamos nuestra discusión con el problema de la historia generado en la semántica teleológica. Si rechazamos la naturaleza evolutiva de la noción de función, eso nos regresa al problema de criterios objetivos para la delimitación de contenidos. Sin embargo, vimos que los comentarios de Fodor con respecto a lo contrafáctico parecen señalar una salida del problema. De hecho, estas consideraciones constituyen el punto de partida para la semántica de papel funcional.

Para recordar, la función de un estado ya no es aquello que haya sido seleccionado históricamente bajo la presión evolutiva, sino simplemente su papel causal dentro del sistema, es decir, el patrón característico de causas y efectos que normalmente tiene dentro del sistema. No obstante, Botterill y Caruthers preguntan, “¿... exactamente cuáles de las causas y efectos normales de un estado deberían usarse para individualizarlo? ¿Todos? ¿Y sólo las causas y efectos actuales dentro de un pensador en particular?” (p. 177) Los autores responden que no, que el funcionalismo al aplicarse a estados mentales pretende individualizar tales estados en términos de sus interacciones causales potenciales con estímulos corporales. Si esto no fuera así, entonces pareciera que tendríamos que afirmar, por ejemplo, que mi dolor tiene que ser un tipo de estado mental distinto al tuyo, meramente porque tengo un deseo digamos de parecer valiente mientras que tú no. Al contrario, los funcionalistas insistirán que nuestros estados son lo mismo, a condición de que tendrían los mismos efectos si todos nuestros estados mentales fueran similares.

El conjunto de conexiones potenciales, en lugar de conexiones actuales, es lo que a fin de cuentas proporciona una forma de distinguir entre diferentes estados, evitando tanto el problema asociado con la semántica informacional y con la teleológica como el problema de la relatividad del observador y la arbitrariedad en la determinación del contenido.

#### 4. Funcionalismo y ontología

A pesar del examen muy breve del argumento que estos autores hacen a favor de la semántica de papel funcional, nos proporciona bases muy claras para discutir los presupuestos ontológicos de la ciencia cognitiva naturalizada. En *Mindware*, Andy Clark resume estas presuposiciones de forma concisa y elegante: “La mente [*mindfulness*] no es más que materia bien orquestada” (p. 5). Peirce al contrario afirma: “La materia es mente débil” (1958 6.25). En otro contexto, la conjunción de estas dos afirmaciones podría constituir una brecha inconmensurable entre dos cosmovisiones rivales: el realismo y el idealismo. Sin embargo, en el contexto presente parece más bien profundamente sugerente, dada la medida en que el pragmatismo, articulado en el marco de una síntesis de realismo e idealismo, presagia las mismas conclusiones a las que la semántica de papel funcional ha llegado.

El funcionalismo nunca se ofreció como una teoría ontológica de la mente. La ontología de la ciencia cognitiva del siglo veinte siempre ha consistido en la materia cerebral (bien orquestada, por supuesto). Era necesaria su introducción, como vimos, para evitar las burdas consecuencias de la teoría del fisicalismo de tipo. Si los estados mentales, como afirma el funcionalismo, pueden realizarse de forma múltiple, la identidad entre mente y cerebro ya no es un criterio suficiente para la distinción. Más bien, en estado mental debe identificarse con los efectos normalmente asociados con él. Por lo tanto, el funcionalismo proporciona un criterio operacionalista, una máxima, bastante similar a la máxima pragmática de Peirce.

Ahora bien, hemos discutido teorías semánticas para tratar la cuestión de la ontología de los estados mentales en términos de función. Pareciera que esto es en algún grado distinto de una discusión de la naturaleza de la mente o de los estados mentales como tal. ¿Acaso no podemos preguntar por la naturaleza de un estado mental, y luego preguntar qué significa? El funcionalismo responde de forma negativa porque los dos son equivalentes. Hay que hablar de los estados mentales en términos de su función, y cualquier significado posible que ese estado pudiera tener debe relacionarse con esa función, con la serie de efectos que se derivan de él. Como dijo Peirce: “nuestra concepción de esos efectos constituye la totalidad de nuestra concepción del objeto”.

Relacionar el significado con cualquier otra cosa, sean cerebros o ideas platónicas, nos regresa a todos los problemas que era la finalidad del funcionalismo resolver.

Es por esa razón que estimamos las conclusiones de la semántica de papel funcional como decisivas para una discusión de la ontología de la función en teorías de la mente. Para la semántica funcionalista, las condicionales contrafácticas y la noción de lo potencial, o el “sería” en términos de Peirce, caracterizan las marcas distintivas de un estado mental, sin embargo, las mismas problematizan la ontología a su base. ¿De qué manera? Nos parece que el mismo uso de la palabra “función”, decir que cierto estado mental tiene cierta función, va más allá de los límites permisibles de un acercamiento generalmente empirista. Suena a algo general, metafísico. En sentido estricto, un funcionalista debería hablar únicamente de los efectos actuales que proceden del estado, dejando por atrás cualquier generalización inductiva que pudiéramos hacer sobre esos efectos y a la que daríamos el nombre “función”. Para Hume, tal generalización sería ilícita.

Sin embargo, de acuerdo con la semántica de papel funcional, no podemos hacer eso sin caer nuevamente en los mismos problemas que esperaba resolver. La conclusión parecería ser que el funcionalismo puede ser una teoría de la mente viable sólo si amplía su compromiso ontológico de modo que atribuya a estados mentales una realidad que no puede reducirse completamente a algún fenómeno en particular, sean neuronas individuales o efectos aislados. Si se quiere hablar de estados mentales en términos de función, entonces la función no puede reducirse a una serie de efectos actuales (lo que Peirce entendería en términos de la segundidad) sino que más bien debería entenderse como un general (la terceridad de Peirce). Un general es algo que gobierna acontecimiento individuales en el futuro.

Aun cuando Peirce afirme de forma muy clara que la materia es mente débil, esto no significa que considera la materia como algún tipo de producto epifenoménico del pensamiento, como un idealismo extremo sostendría. Sin lugar a dudas, Peirce es un realista, pero un realista de cierto tipo. Dice:

Pero puesto que ninguna cognición nuestra está absolutamente determinada, se sigue que los generales deben tener una existencia real. Ahora, habitualmente se considera este realismo escolástico como una creencia en

ficciones metafísicas. Pero, de hecho, un realista es simplemente aquel que no conoce ninguna realidad más recóndita que aquella que se representa en una representación verdadera. Entonces, dado que la palabra “hombre” es verdadera de algo, lo que “hombre” significa es real. El nominalista tiene que admitir que hombre es verdaderamente aplicable a algo; pero cree que debajo de esto hay una cosa-en-sí-misma, una realidad incognoscible. La ficción metafísica es suya (2012, tomo 1, pp. 96-97).

Con destreza lógica, Peirce pone al nominalista a la defensiva, mostrando la metafísica perniciosa que informa su cosmovisión. Pero como esta cita nos muestra, Peirce no sostiene un platonismo rebuscado. La realidad es simplemente aquello que “se representa en una representación verdadera”. Se opone, no a lo no-existente (nominalismo), sino a lo ficticio. Las cosas son o bien reales o ficticios, no en sí mismas, sino sólo en relación con otras cosas. La lógica de los relativos que informa su posición ontológica implica jerarquías de orden emergente que disipan las fáciles dicotomías de la filosofía cartesiana moderna. No es una cuestión del uno o el otro, materia o espíritu. Lo que hace falta, y lo que el pensamiento de Peirce trae a la discusión, es un rechazo de la metafísica de la substancia y la propuesta de una especie de “monismo funcionalmente diferenciado” que se articula en términos semióticos. La base para esta diferenciación, como para toda la filosofía de Peirce, es su estructura categorial de Primeridad, Segundidad y Terceridad. Las categorías filosóficas tratan de dar cuenta, ontológica y epistemológicamente, de todos los fenómenos en el universo. Las categorías de Peirce son fundamentalmente relacionales. La segundidad es la categoría de la existencia, dos cosas en una relación diádica y bruta entre sí. En nuestro contexto, la segundidad correspondería al fisicalismo empírico de la ciencia cognitiva tradicional. La terceridad es la categoría de la mediación, donde una cosa media entre dos más, realizando así una regularidad. Aquí, la terceridad correspondería al mentalismo no-físico característico de la filosofía de la mente tradicional inspirada en el cartesianismo. El eslabón perdido, o categoría que hace falta en las ciencias cognitivas, aquella que podría unir orgánicamente estos dos campos, es la primeridad, a la que correspondería ni lo mental ni lo empírico, sino lo afectivo. El estudio sobre este último constituye un campo emergente de mucho interés en diversas disci-

plinas.<sup>3</sup> Se espera que una síntesis filosófica de estos diversos estudios podrá ofrecer un marco conceptual capaz de resolver las dificultades que he intentado articular en este escrito.

### Referencias

- Botterill, G y P. Caruthers, 1999, *The Philosophy of Psychology*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Clark, A., 2001, *Mindware: An Introduction to the Philosophy of Cognitive Science*, Oxford University Press, Oxford.
- Descartes, R., 1968, *Discourse on Method*, trans. E. E. Sutcliffe, Penguin, Nueva York.
- Peirce, C. S., 1931-1935 y 1958, *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, vols. 1-6, (1931-1935), Charles Hartshorne y Paul Weiss, eds., vols. 7-8, (1958), Arthur W. Burks, ed., Harvard University Press, Cambridge. [La cita numérica se refiere al número de volumen, seguido por un punto y por el número de párrafo dentro del mismo].
- , 2012, *Obra filosófica reunida* (dos tomos), Nathan Houser y Christian Kloesel, eds., trad. Darin McNabb, rev. Sara Berrena y Fausto José Trejo, Fondo de Cultura Económica, México.

Recibido: 5 de enero.

Aceptado: 2 de febrero.

<sup>3</sup> Véase, entre otros, Damasio, A., 1994, *Descartes' Error: Emotion, Reason, and the Human Brain*, Harper Collins, Nueva York; Massumi, B., 2002, *Movement, Affect, Sensation: Parables for the Virtual*, Duke University Press, Durham; Merleau-Ponty, M., 1962, *Phenomenology of Perception*, trans. Colin Smith, Routledge y Kegan Paul, Londres.

*Stoa*

Vol. 6, no. 11, 2015, pp. 77-93

ISSN 2007-1868

ALGUNAS OBSERVACIONES SOBRE LA REFLEXIÓN  
FILOSÓFICA DE LUIS EDUARDO PRIMERO

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

**RESUMEN:** El autor efectúa en este trabajo tres observaciones a la reflexión filosófica de Luis Eduardo Primero Rivas, profesor de la Universidad Pedagógica Nacional. Estas observaciones son: la equivalencia que el filósofo colombiano-mexicano lleva a cabo entre fetiche e ídolo —el autor defenderá que es preferible el término ídolo para el discurso moral—; critica la concepción que Primero en torno a las neuronas-intérpretes, que este último retoma de la Escuela de Santiago de Chile, y finalmente, critica la toma de postura por un pensamiento pos-cristiano de Primero, haciéndole ver que es teóricamente imposible.

**PALABRAS CLAVE:** Fetiche · ídolo · neuronas-intérprete · filosofía pos-cristiana

**ABSTRACT:** The author essays three observations over the philosophical reflection of Luis Eduardo Primero Rivas, professor at the Universidad Pedagógica Nacional of Mexico. These observations are, first of all, the equivalence that this philosopher uses between the concepts of fetish and idol (the author will argue that the term idol is preferable for moral discourse); secondly, Buganza criticizes the conception of neuron-interpreters of Primero, who follows the School of Santiago de Chile; and finally criticizes the thesis of a post-Christian thought, pointing out that it is theoretically impossible.

**KEYWORDS:** Fetish · Idol · Neurons-Interpreter · Post-Christian Philosophy



## 1. Introducción

En este trabajo pretendemos hacer tres observaciones que nos parecen importantes en torno a las reflexiones del filósofo Luis Eduardo Primero, de la Universidad Pedagógica Nacional, las cuales, para compendiarlas, se pueden agrupar en los siguientes sectores: (i) la equivalencia entre fetiche e ídolo, y nuestra preferencia por este segundo término; (ii) las neuronas-intérpretes, que él retoma de la Escuela de Santiago de Chile, y (iii) su pronunciamiento por un pensamiento pos-cristiano.

Hemos conocido su propuesta por entroncar ésta con la hermenéutica analógica de Mauricio Beuchot, con quien ha escrito sendos e importantes libros, los cuales tendremos presentes en lo que sigue. Empero, vemos serias diferencias entre uno y otro, y nuestras observaciones se dirigen sólo a Luis Eduardo Primero, quien mantiene distancia con el padre de la hermenéutica analógica. Apuntamos que, además, aunque esta serie de advertencias no hacen sino señalar discrepancias que mantenemos con el profesor Primero, reconocemos que le debemos, por otra parte, mucho; de ahí nuestro agradecimiento hacia él. Asimismo, y por esto último, las observaciones que vertemos a continuación deben considerarse en el marco del diálogo filosófico que ambos desempeñamos; no otra cosa anima nuestra intención que tomar en serio las propuestas de los demás para discutir las hasta sus últimas consecuencias.

## 2. Primera observación

La primera de las observaciones que queremos hacerle a este importante filósofo colombiano-mexicano tiene que ver con un apunte que hace a nuestra manera de entender la ética de la virtud. Estima Primero que dejamos de remarcar el concepto de fetiche en nuestro trabajo “La pedagogía analógica de lo cotidiano y el reto de la ética”, que entiende él como “el impulso que los ídolos crean en la acción humana” (Monroy Dávila, 2012, pp. 29-46).<sup>1</sup> No se trata, como puede apreciarse, de un argumento que desestime nuestra conceptualización sobre la ética de la virtud. Luis Eduardo Primero pretende, más bien, la intromisión de una categoría de la que no echamos mano, pues se

<sup>1</sup> La crítica de Primero se halla en el mismo libro, y lleva por título “Comentar los comentarios: otro balance necesario”, p. 179.

halla situada, con todo sentido y referencia, en un horizonte distinto al cual nos movemos, a saber, el marxismo. Ciertamente, si la noción de fetiche se entiende como una “falsa imagen” —o incluso una imagen “artificial” (Pintor-Ramos, 2002, pp. 64-71)—, nos parece que el concepto de “ídolo” es equivalente. En efecto, en la ética-hermenéutica de Mauricio Beuchot (2004, pp. 144), el símbolo, que es el tipo de signo que une dos cosas, dos elementos o dimensiones,<sup>2</sup> se desdobra en icono e ídolo. El icono es un símbolo que representa al bien moral, mientras que el ídolo hace lo propio en relación con el mal moral (Beuchot, 1999, pp. 60 y 65).<sup>3</sup> De ahí que al señalarlos que no indagamos “suficientemente el tema del fetichismo” se rebata diciendo que no está en nuestro horizonte filosófico, pues nos es suficiente con el concepto de “ídolo” para hacer referencia al “impulso” que crea en la acción humana la representación del mal moral, que terminaría por equivaler a una “falsa imagen” moral del hombre.

Tal vez esta objeción se deba al hecho de que el concepto de “ídolo”, aunque en la filosofía se ve tradicionalmente referido al pensamiento del moderno Bacon, tenga raíces más bien bíblicas, específicamente veterotestamentarias. Tal parece que Beuchot mismo recurre a este significado, porque lo idólico se refiere siempre bíblicamente a un “impulso” al mal. En efecto, la idolatría, que sería el acto de adorar al ídolo, conduce siempre al mal moral,<sup>4</sup> como sucede en aquel que posee muchas riquezas y las visualiza como un fin en sí mismas. Por eso Juan Crisóstomo explica que “muchos poseen riquezas y no osan usarlas, sino que las consideran sagradas, las dejan intactas en herencia a sus hijos y a los hijos de sus hijos. No se atreven a tocarlas, como si fuera algo consagrado a Dios. Es más, si en alguna ocasión se ven obligados a usarlas, se sienten como si estuvieran haciendo algo sacrílego” (Juan Crisóstomo, Hom. 65). Siendo así, no resulta difícil observar que el ídolo es un “fetiche” en el sentido marxista del término, pues en

<sup>2</sup> Beuchot también asegura que el símbolo sólo se puede interpretar si se vive: “Por ello, únicamente quien pertenece por completo a un contexto, puede entenderlo. Un foráneo, no. Es un forastero, un extraño. Por aquí es donde conviene decir que el símbolo se puede interpretar a condición de vivirlo” (p. 145).

<sup>3</sup> Puede hallarse una explicación de esta distinción en Buganza 2007, pp. 51-58.

<sup>4</sup> Este sentido se sigue manteniendo en el *Nuevo Testamento*, por ejemplo, en San Pablo, Cf. Col. 3: 5.

ambos casos se trata de una “imagen falsa” que nos conduce, como se diría veterotestamentariamente, al mal, al mal moral.

### 3. Segunda observación

La segunda observación que efectuamos a Luis Eduardo Primero proviene de su concepción sobre las neuronas-intérpretes, en la que se pronuncia, nos parece, sin suficiente cautela. Su concepción parece asentarse en una ontología que no deja de oscilar entre el materialismo y el idealismo, pese que a veces da la impresión de tender más al primero de los polos, mas evitando identificarse con él, pues observa que tal postura está esposada en mucho con el positivismo.

Frases como las tres siguientes nos permiten percatarnos de la ontología que Primero sostiene: (i) “la filosofía primera es aquella que establece el significado-sentido del ser existente”; (ii) “sostendremos que el ser será prioritariamente simbólico, material o real; entendiendo que esto último es integración de lo simbólico-referencial, según proporciones conformadas en génesis específicas y reproducidas en historias, reconstruidas por arqueologías o genealogías detalladas”, y (iii) “lo real será así, [sic] todo lo existente, y una integración de proporciones simbólicas y referenciales, que puede hacer entender sus componentes, sean clasificados como naturales o mundanos —del medio ambiente o de la historia social—, según sus partes integrantes, precisadas por la investigación filosófica y/o científica”.<sup>5</sup>

Pero vayamos por partes. En relación con (i), asegura nuestro autor que la filosofía primera, que es el término aristotélico para referirse a la metafísica u ontología, “establece el significado-sentido del ser existente”. Pero hay aquí al menos dos imprecisiones. La primera es que la filosofía primera no estudia únicamente al “ser existente”, si bien resulta cierto que el primer acto del ente es el de “ser” o, como se dice desde la escolástica suareciana, “existir”. Empero, no deja de ser impropia esta segunda expresión, por el simple hecho de que “existir” implica que en algún momento no se ha sido, lo cual no corresponde

<sup>5</sup> Las tres citas en: Primero y Beuchot, 2012, p. 65. Este libro está conformado por capítulos independientes, en el sentido de que los autores firman cada uno de ellos de manera individual, de suerte que las opiniones que tomamos por el momento reflejan la postura de Luis Eduardo Primero y no la de Mauricio Beuchot, como ya apuntábamos en la introducción a este trabajo.

del todo al ser en universal, del cual trata la ontología. Por ello, la *πρώτη φιλοσοφία* no estudia estrictamente al “ser existente”, sino al ser en cuanto ser, de suerte que queda implicada en tal definición el “ser posible” y no sólo el “actual”. La segunda imprecisión consiste en aclarar cómo es que la filosofía primera “establece” el significado-sentido del ser existente. Ciertamente a la ontología corresponde la pregunta por el sentido del ser, ya que se cuestiona por qué finalidad o razón hay ser y no más bien nada. Pero en esto la ontología suele pronunciarse a tuestas, es decir, con sus limitaciones; la ontología se pregunta qué es el ser en cuanto ser, por lo cual, desde antaño, se visualiza como una ciencia contemplativa o teórica en grado sumo, y que poco o nada aporta a la praxis humana. Parece que corresponde a otras ciencias el “establecer” con más claridad cuál es el sentido de alguna región del ser, como puede ser a la ética o a la política, pues la primera puede indicar qué significado pueden adquirir los entes en relación con la perfección moral, y la segunda lo hace de acuerdo con la dirección que puede adoptar el conglomerado de individuos que conforman la sociedad.

Con respecto a (ii) afirma que el ser es “prioritariamente simbólico, material o real”. No queda claro el sentido de esta frase, pues el ser puede adquirir alguna de las tres formas supremas que indica Primero, a saber, el “ser simbólico”, el “ser material” o el “ser real”; o bien son dos formas supremas, ya que podría reducirse la tercera a la segunda; o bien es una sola forma suprema, de suerte que el ser y esa forma equivaldrían, o sea, serían trascendentales. Aun dando por buena la primera interpretación, a saber, que el ser es simbólico, material y real, las dificultades no dejan de presentarse. En primer lugar, porque no parece que lo simbólico sea una categoría originaria del ser, pues el símbolo no es otra cosa que un signo, siendo el signo más amplio que el símbolo; luego, el símbolo no puede ser una categoría del ser. En segundo lugar, y dependiendo del horizonte filosófico sostenido, el “ser real” podría ser considerado una forma suprema del ser, pero cabría indicar alguna otra forma suprema, irreductible a ella, como por ejemplo el “ser ideal”. Empero, Primero, en vez de eso, dice que el “ser real” es la “integración de lo simbólico-referencial, según proporciones conformadas en génesis específicas y reproducidas en historias, reconstruidas por arqueologías o genealogías detalladas”. Concedien-

do que pueda hablarse de “ser real”, surge la objeción siguiente: el ser real no tiene dependencia ontológica del sentido y de la referencia, sino a lo sumo de la referencia, ya que el ser es la referencia última; en consecuencia, el ser, el ser en toda su amplitud, es el horizonte último de referencia, y no tiene por qué depender de lo simbólico, que es un tipo de signo y, por tanto, sólo una parte del ser (una que implica, por cierto, y necesariamente, al sujeto, pues no hay signo sin sujeto).

En relación con (iii), nuestro autor asegura que “lo real es todo lo existente”, lo cual nos parece cierto, pese a que no todo lo existente tenga por qué ser material, como sugeriría la segunda de las interpretaciones precedentes en torno a (ii). Pero lo real no nos parece que sea una integración de “proporciones simbólicas y referenciales”, pues hemos dicho que lo simbólico no es equivalente a lo “real”; además, lo real no se agota ni en los fenómenos naturales ni en la historia social, sino que es mucho más amplio. El problema de fondo es que no queda claro qué cosa sea lo “natural” en este contexto, dado que este término puede adquirir muchos significados, dependiendo de lo que quiera designarse; incluso “natural” o “naturaleza” puede equivaler a “esencia”, esto es, a aquello que hace que una cosa sea tal cosa. Pero si “natural” equivale a “medio ambiente”, como sugiere el texto, el término se empobrece en sus connotaciones metafísicas hasta el extremo de proponer, a nuestro parecer, una suerte de materialismo.

Este materialismo es el que vemos concretizado en la conceptualización de las neuronas-intérpretes. Para sustentar su afirmación, Primero Rivas se adhiere a la llamada Escuela de Santiago de Chile, en donde descuellan los importantes nombres e investigaciones de Humberto Maturana y Francisco Varela. Al parecer, y de acuerdo con Primero, Varela se pronuncia a favor de la tesis de que las neuronas interpretan. Dice nuestro autor:

La interpretación surge desde la actividad neuronal, así conformada como una tarea simbólica desde la acción primera de la actividad humana, la inicial de la operación del sistema nervioso central, la súper red de conexiones neuronales, fisiológicas y anatómicas que nos da la materialidad dinámica que permite desarrollar la humanidad (Primero y Beuchot, 2012, p. 77).

Sin embargo, ¿quiere decir esto que las neuronas interpretan, en el sentido de que decodifican “simbólicamente”? ¿Quiere decir que es

condición suficiente la red neuronal para interpretar “simbólicamente”? No nos parece que quede claro; por el contrario, nos da la impresión de ser una tesis nebulosa. De ahí que una objeción certera no pueda hacerse. Ahora bien, si se dice que las neuronas interpretan, entendiendo por interpretar la decodificación simbólica, nos parece que se usa el término “interpretar” de manera muy laxa. Siendo así, se aplicaría sin distinguos a cualquier fenómeno, incluyendo incluso a cualquier fenómeno de la naturaleza (entendida, ahora sí, como medio ambiente). Por ello, nos parece ininteligible que nuestro autor escriba, en seguimiento de Varela, lo siguiente:

Las neuronas también interpretan, pues al darle sentido y significado a los estímulos electro-energéticos que les llega[n] del exterior —o de otras células vía sus dendritas—, pueden responder con su propia actividad, acción indispensable en alguna pragmática de la vida.

Las células, especialmente las primarias del sistema nervioso, interpretan tanto los estímulos electro-genéticos (químicos) primarios como su significado sensible, enviado respuestas energéticas finalmente simbolizadas como buenas/malas; agradables/desagradables; amenazantes/benéficas; viables/ímprocedentes, que facultan al intelecto para significar nombrando las sensaciones codificadas como sentimientos para darles sentido vital, es decir, valor, pues afectan a la vida y sirven para actuar prudentemente en ella (Primero y Beuchot, 2012, p. 103).

Si la red neuronal fuese condición suficiente para interpretar, todo aquel ente dotado de esta red estaría capacitado para hacer hermenéutica. Pero vemos que esto es falso, pues también los animales están dotados de redes neuronales y, sin embargo, no interpretan simbólicamente; esto es, no son capaces de apresar el sentido de un signo especial y que además da qué vivir, tal es el caso del símbolo, como en cambio sí lo hace un ser humano. Y si se permite la analogía, lo mismo sucedería con las redes electrónicas de las computadoras que, aunque puedan decodificar signos, no viven de ellos, como sucede en el caso del símbolo. Luego, no nos parece que la “hermenéutica celular” sea suficiente para dar cuenta del existenciaro de la hermenéutica misma, lo cual implica que corresponda al *Dasein* y no a cualquier entidad. Esta manera metafórica de hablar por parte de algunos científicos, y que vemos reflejada también en la exposición de Primero Rivas en torno los actos que llevan a cabo las células, no dejan de ser me-

ras aproximaciones al funcionamiento de la compleja red neuronal (y celular) del hombre.<sup>6</sup> Pero no es una manera exacta de hablar, pues de lo contrario se cae en inexactitudes como afirmar que “las neuronas interpretan”, o bien que “las neuronas son libres”, como algunos neuro-científicos pretenden hacernos pasar. Que la red neuronal sea condición necesaria para interpretar, o ya sea para elegir, no permite afirmar que sea condición suficiente; hace falta más bien una mirada a la totalidad del hombre para poder extraer afirmaciones como “el hombre interpreta” o “el hombre elige”; de lo contrario, se reducen los actos genuinamente humanos a una de sus partes, o sea, a las redes celulares y, en este caso, neuronales del hombre. De ahí que para dar cuenta de los complejos actos genuinos del hombre sea insuficiente hacer referencia sólo a una de sus partes.

#### 4. Tercera observación

La tercera observación se refiere a una afirmación que Primero ha efectuado públicamente: se ha pronunciado por un pensamiento poscristiano, lo cual implicaría, nos parece, una pedagogía poscristiana.<sup>7</sup> ¿Qué cosa quiere decir poscristiana? Primero Rivas, al menos en lo que conocemos de su obra, no se ha detenido a determinar qué se debe entender por dicho concepto. Quien nos echa luz, por su lado, es Leonardo Rodríguez Duplá, el cual asegura que el “poscristianismo” consiste en desafiar a la fe cristiana desde el punto de vista privado, es decir, en el fuero interno o en la intimidad del sujeto. Si en la modernidad la fe, en general, y la fe cristiana en particular, fue desterrada del ámbito público al privado, el poscristianismo propone que igualmente debe expulsarse en el ámbito privado. Como explica Rodríguez Duplá, en el poscristianismo “sí se produce un pronunciamiento —y más concretamente un pronunciamiento negativo— acerca de la pretensión de verdad del cristianismo y, en consecuencia, acerca del papel que puede desempeñar la fe cristiana en la vida privada de las perso-

<sup>6</sup> Nuestra visión podrá verla expuesta el lector en: *Filosofía de la mente, νόϋς y libertad* (en proceso de edición).

<sup>7</sup> Así lo ha hecho públicamente en su conferencia magistral intitulada “La historicidad de la persona (o de las condiciones históricas del saber personal)” en el marco del reciente simposio “Hermenéutica, conocimiento y educación: reinterpretar para construir otro mundo posible”, celebrado en la Universidad Pedagógica Nacional los días 28 y 29 de junio de 2012, en México, D. F.

nas” (Rodríguez Duplá 2006, p. 99). Pero esta postura poscristiana no es sino violenta, como a todas luces se aprecia. ¿Por qué el poscristianismo tendría derecho para pronunciarse en la vida privada? Ningún derecho lo asiste, a nuestro juicio. Se trata de una postura violenta contra la religión cristiana que, en cambio, ha sido el suelo fértil de la cultura occidental durante dos mil años. No obstante, también la postura poscristiana es absurda y contradictoria, y esto puede demostrarse de muchas maneras. Una forma efectiva de hacerlo es demostrando que los conceptos de los cuales echan mano los “filósofos poscristianos” son justamente cristianos, lo que vuelve ininteligibles sus argumentos. Por ello, proponer el “poscristianismo” es tanto violento como absurdo. Pero veámoslo con más calma concentrándonos sólo en el “absurdo”, pues ciertamente es más interesante filosóficamente analizar el absurdo que encierra una postura “poscristiana” en el seno de Occidente que el problema de la violencia que promueven sus impulsores, debido a que este último asunto es ya un “hecho” que no requiere mayores análisis; en cambio, el absurdo de tal postura tiene intereses intelectuales más profundos.

Hemos dicho que una forma de demostrar el absurdo de una postura poscristiana es cuando se quiere hacer uso de conceptos cristianos para construir una posición justamente poscristiana. Para ello, nos parece provechoso situarnos en el horizonte de la crítica comunitarista de Alasdair MacIntyre. En efecto, MacIntyre critica fuertemente la noción de “razón ilustrada”, la cual pretende desembarazarse de cualquier residuo no-racional, que en nuestro caso viene a equivaler a “religioso”, en general, y a “cristiano”, en particular. La razón, durante la modernidad, es exaltada como única fuente de conocimiento autorizado, por lo cual, la ética especialmente, pretende fundamentar o justificar las normas morales a partir de la sola razón. Pero, ¿es acaso posible que la razón por sí sola sea capaz de dar cuenta de todas las normas morales? Aquí mismo está la respuesta al problema: se pretenden justificar las normas morales, muchas de las cuales son heredadas por la tradición, separándolas o al margen de la cosmovisión de la cual forman parte. La modernidad pretende efectuar este camino desgajando las normas de la tradición en la que se han gestado en Occidente y de la cual forman parte, a saber, la tradición cristiana, que se alimenta a su vez de la filosofía griega, en especial de aquella inspirada por el



sistema platónico-aristotélico-estoico. MacIntyre, en *After Virtue*, demuestra convincentemente que en el seno de estas tradiciones hay un horizonte a partir del cual cobran fuerza los mandamos morales, y este horizonte es el concepto de cómo es que debería ser un ser humano, que no es otra cosa que el *τέλος* del hombre o su telética.

Los conceptos, y en su caso los preceptos morales, están en función del *τέλος* y de lo que su ejecutor es originalmente, es decir, de su naturaleza o esencia. Si los conceptos y preceptos morales no están en función de ambos elementos, se vuelven francamente ininteligibles. Es lo que sucede, por ejemplo, cuando se intentan definir las nociones de “reloj” y “granjero”, ya que ambos se delimitan en función del propósito que tendrían o que deberían cumplir, en este caso un reloj o un granjero (es lo que MacIntyre llama “concepto funcional”). Así, el concepto de “reloj” no es posible que se defina independientemente del concepto de un “buen reloj”, ni el de “granjero” con independencia de “buen granjero”, de suerte que el “criterio” por el cual algo es reloj o granjero no es independiente del criterio por el que algo es un buen reloj o un buen granjero. Esto es lo que sucede, de acuerdo con la interpretación de MacIntyre, con los conceptos y preceptos morales, lo cuales tienen buena parte de su sentido gracias al *τέλος* al cual apuntan, esto es, a lo que sería un “buen hombre”, que es el hombre bueno moralmente (Buganza, 2011, pp. 335-60.). Así se entiende que el filósofo escocés nos diga que “las argumentaciones morales de la tradición clásica aristotélica —en cualquiera de sus versiones griegas o medievales— comprenden como mínimo un concepto funcional central, el concepto de hombre entendido como poseedor de una naturaleza esencial y de un propósito o función esenciales” (MacIntyre, Alasdair, 2004 (2a. ed.), pp. 82-83).

En este sentido, nos parece que en varias partes de su obra, Primero hace uso de conceptos e ideales cristianos, que poseen justamente la función del *τέλος* o “concepto funcional” que señala MacIntyre, por lo cual sostener una visión “poscristiana”, al interior de su propuesta misma, no puede ser sino absurda, es decir, contradictoria. Una insuficiencia de este tipo la vemos cuando, al proponer que el conocimiento científico debe estar al servicio del ser humano, estima que la epistemología debe tener como característica central ser ética, lo cual, a su parecer, se despliega como “comunicativa, humilde, sosegada, ca-

ritativa y saberse y pensarse al servicio de la vida humana, lo cual le debe dar una disposición cognitiva y pragmática de lentitud y paciencia [. . . ]” (Primero y Beuchot, 2012, p. 110). Como puede apreciarse, a leguas, esta tesis implica una imagen de lo que debería ser la epistemología (una imagen ética, en este caso), o sea, un τέλος, lo cual se concreta en este caso en una sociedad que produce o genera un conocimiento con “rostro humano”, con rostro cristiano, pues el Cristianismo ha propuesto reiteradamente que el hombre es un ente cuya dignidad está por encima de intereses, caprichos, medios, cualesquiera que sean, por lo cual el conocimiento debe estar al servicio de su dignificación. Esto lo vemos reflejado en dos virtudes claramente cristianas: la humildad y la caridad, la primera claramente veterotestamentaria y la segunda considerada como virtud eminentemente teologal (Primero y Beuchot, 2012, p. 110). Como apreciamos, ambas están igualmente expresadas por Primero, y las dos son patrimonio cristiano.

Pero hay además otro argumento que nos permite concluir lo que pretendemos, a saber, que no es posible una postura poscristiana en el seno de Occidente y, por tanto, en una pedagogía marcadamente occidental: la razón autónoma no es más que una quimera o un ideal ilustrado que ha demostrado ser un proyecto fracasado. Y es que nos parece que la razón es también histórica, pues se alimenta de la tradición. No quiere decir esto que la razón no sea capaz de encontrar justificación racional alguna para las normas morales, ya que, de hecho, lo hace desde el punto de vista formal, es decir, desde el punto de vista de los principios primeros de la moralidad, con lo cual nos adherimos no sólo al ideal moderno, sino al ideal de toda la historia de la filosofía que pretende una justificación racional para las normas morales; pero de ahí a deducir toda norma moral a partir de la sola razón, en donde se implica evidentemente la norma materializada, nos parece del todo inviable al menos teóricamente. La historia y, por tanto, la tradición, debido a que la tradición no es otra cosa que lo que una comunidad transmite históricamente, es indudable que participan en la conformación de la legislación. Y es que la tradición, al menos para la hermenéutica filosófica, tal como nos la ha delineado Gadamer en *Wahrheit und Methode*, requiere de pre-conocimientos que se ponen en práctica al interpretar, y estos pre-conocimientos adquieren carácter de “autoridad” debido a su eficacia por permitir justamente el acto

hermenéutico; una modalidad de esta autoridad es lo que Gadamer retoma con el nombre de “tradición”, pues ésta está conformada por pre-conocimientos que, a su vez, constituyen materialmente a los individuos (Cúnsulo, 2011, pp. 189-99). De esta forma, se demuestra que la razón, al menos hermenéuticamente, requiere de la tradición para interpretar, para dar sentido y cauce, y que no parte del vacío o completamente límpida. Es de esta tradición que los conceptos adquieren sentido; sacándolos de ella, se vuelven ininteligibles.

Ahora bien, otro de los conceptos tradicionales que Primero recupera, y lo hace ciertamente de la práctica cristiana, es el de “persona” (en el sentido de su *definitio rei*), el cual le sirve para enmarcar la pedagogía que él propone. En efecto, él nos habla de una educación que postula que ésta es primordialmente “formación de la persona”, y que todo desarrollo debe tener por base esta formación primaria (Primero y Beuchot, 2003, p. 71). Pero esta tesis no es sino de raigambre cristiana, pues es el Cristianismo la tradición que sostiene que la persona, en cualquier proceso, debe poseer la primacía, esto es, que cualquier “otro desarrollo” ha de tener por base el desenvolvimiento armónico, prudencial o analógico de la persona humana, como justamente también propone Primero (p. 71). Y es que, como apunta Maritain (1959, p. 24)

L'homme est une personne, qui se tient elle-même en main par son intelligence et par sa volonté. Il n'existe pas simplement en tant qu'être physique. Il a en lui une existence plus riche et plus noble, la surexistence spirituelle propre à la connaissance et à l'amour. Il est ainsi, d'une certaine manière, un tout, et non pas seulement une partie; il est un univers à lui-même, un microcosme en lequel le grand univers tout entier peut être enveloppé par la connaissance. Et par l'amour il peut se donner librement à des êtres qui sont pour lui comme d'autres lui-même. De cette sorte-là de relations il n'existe aucun équivalent dans le monde physique.

Lo que señala Maritain es justamente aquello en lo que consiste y se juega la dignidad de la persona. Es una dignidad infinita en relación con el mundo físico (y orgánico), por lo cual la persona es estimada como “fin” y nunca sólo como simple medio. Pero esta dignidad especial es infinita por las potencias igualmente infinitas de la inteligencia, que se despliega como entendimiento y voluntad, que *de facto* toda filosofía

que se ha inspirado en el Cristianismo desde sus orígenes defiende, dado que, por cierto, tal tesis no se halla por ningún lado en la filosofía greco-romana. En consecuencia, no se aprecia por qué proponer una pedagogía pos-cristiana cuando la tesis que propone Primero se enmarca justamente en la propuesta cristiana, pues que el hombre sea persona, que sea digno y, por ende, que todo lo que no sea persona se subordine a ella, es una tesis típica del Cristianismo. Empero, hay una diferencia importante entre la tesis que nos anuncia Maritain y la que nos brindan las tesis neurocientíficas hodiernas (que buscan mantener tesis clásicas sin la tradición de la cual se alimentan, lo cual las vuelve, al final, absurdas). Maritain, como hemos dicho, finca la dignidad de la persona en su inteligencia, que es formalmente infinita, mientras que Luis Eduardo Primero pretende fundarla en algo finito. De hecho, la tesis de Primero no parece ser cierta, ya que no parece posible que del sistema nervioso central del hombre pueda extraerse una dignidad como la humana,<sup>8</sup> por una simple razón: entre dos entes exclusivamente orgánicos (o sea, dos entes meramente finitos) ninguno es superior a otro, pues ontológicamente no hay diferencia entre ambos; por tanto, no es posible sustentar la dignidad de un ente sobre otro con el argumento del “sistema nervioso central”, que es algo finito. La dignidad de la persona sólo puede sustentarse en algo que trascienda la finitud, pues de lo contrario ninguna diferencia habría entre cualquier viviente y un ser humano; por tanto, la base de la dignidad humana que nos brinda Primero no puede ser sino falsa, mientras que la de Maritain nos muestra claramente sus fundamentos verdaderos.

En otro orden de ideas, aunque relacionado con lo anterior, Primero Rivas propone también una pedagogía como formación de la personalidad, pero la “personalidad” es igualmente de raigambre cristiana; implica las nociones de totalidad e independencia. Decir que un hombre es persona equivale a decir que en lo más profundo de su ser es una totalidad y que es independiente, que no es un siervo o un esclavo, lo cual es consecuencia de la infinitud que lo conforma desde el punto de vista de su inteligencia (Maritain, 1959, p. 25). Con esta base, An-

<sup>8</sup> Así lo asegura él en: Primero, Luis Eduardo, “La historicidad de la persona”, en: el mismo (coord.), 2012, p. 34. Por su lado, Beuchot propone que el fundamento de la dignidad humana se halla en la naturaleza humana, Cf. Beuchot, Mauricio, “La ley natural como fundamentación filosófica de los derechos humanos”, en: *Veritas*, no. 25, (2011), pp. 27-37.

tonio Rosmini (1983, vol. I, lib. II, cap. IV, art. 10), como portavoz de la filosofía cristiana, claramente nos dice en qué consiste la educación de tal cuño y por qué es desarrollo de la personalidad:

Ora qual è l'ordine che debbono avere in fra loro la perfezione della persona, e quella che è semplicemente perfezione della natura? Ove si abbia a mente in che noi abbiamo fatto consistere la persona umana, non sarà difficile avvedersi che la natura dee servire alla persona, e non viceversa, e che la perfezione della persona vale infinitamente più di quella che è semplicemente perfezione di natura, anzi è la sola che costituisca il vero pregio di tutto l'uomo. Perocché la personalità risiede nel più nobile e più alto principio che nella natura umana si trovi, cioè in quel principio volitivo che è ordinato a seguire la verità, e che perciò ha un prezzo assoluto e un potere di fatto e di diritto sopra tutte le altre potenze che compongono l'uomo, e che da quel supremo principio debbono esser mosse e guidate. Sicché ove vi avesse difetto nel principio supremo tutto l'uomo con questo sarebbe disordinato e guasto; quando avendovi difetto solo nelle potenze inferiori niuna delle quali per sé è morale, l'uomo però non si potrebbe dire assolutamente corrotto, e disordinato; perocché la sua personalità sarebbe sana, e l'IO non ubbidirebbe già, ma riterrebbe la sua dignità di comandare, o almeno di non servire ad altre potenze.

¿Qué diferencia puede tener esta tesis con la de Primero, cuando él dice que la conformación de la personalidad se consigue con [la] “unión proporcional de contrarios”, una dialéctica que nos da y explica el movimiento de nuestro “yo”, de nuestro “sí mismo”, autoconocimiento que nos permite, incluso, “vincularnos con los demás y actuar sobre el futuro”? (Primero y Beuchot, 2006, p. 72). Tal vez la única diferencia sea que esta unión de contrarios, que no es otra cosa que la búsqueda de la armonía entre la parte más alta y excelsa del hombre, que es la “persona”, y sus demás constitutivos, Rosmini la explicita con toda claridad: se encuentra merced la perfección moral, que es lo que anima justamente a la filosofía cristiana y a su tradición.

Demos un último argumento, tal vez más simple y modesto por fincarse no ya en el absurdo sino en la violencia, para concluir nuestras observaciones a algunos puntos de las reflexiones planteadas por Luis Eduardo Primero: si la pedagogía de lo cotidiano pretende alimentarse justamente de aquello que circunda a la persona, pues la pedagogía de lo cotidiano propone una visión amplia de educación, y si el Cristianismo es un elemento que efectivamente está presente en la cotidia-

nidad de la persona, no se ve por qué proponer un “pos-cristianismo”, ya que hacerlo sería violentar la “cotidianidad” misma de la persona occidental.

### **5. Hipótesis y conclusión: un apunte más**

Tal vez, y a manera de hipótesis, algunos de quienes pretenden una visión “poscristiana” lo hacen inspirados en la famosa tesis 11 de Marx sobre Feuerbach, pues tienen razones sinceras para participar activa y favorablemente en vistas al progreso moral en el contexto de la situación en que vivimos. Visualizan al Cristianismo como una religión desvinculada del presente y sin energía para la acción en tiempos hodiernos. Pero esta opinión se basa en un desconocimiento profundo del Evangelio mismo. En efecto, en el Nuevo Testamento se afirma una y otra vez que el Reino de Dios no está situado exclusivamente en el futuro, sino que ya está entre nosotros. Si el Reino estuviera situado exclusivamente en el futuro, implicaría una devaluación del presente, en el que se experimentarían todos los males, siendo el Reino futuro aquello que nos liberaría de éstos. Pero afirmamos que el Evangelio promulga que el Reino de Dios está también localizado en el presente, pues de otra forma no sería posible concebir que Cristo mismo exhorte diciendo: “Convertíos, porque el Reino de los Cielos ha llegado” (Mt. 4:17); o bien que San Pablo asegure que se debe tener “en cuenta el momento en que vivís. Porque ya es hora de levantaros del sueño; que la salvación está más cerca de nosotros que cuando abrazamos la fe” (Hc. 13:11). Por ende, y como ya anunciamos, el Reino no es exclusivamente futuro, sino actual, palpable, presente. Luego, tiene razón Rodríguez Duplá al decir que “el reino no es sólo un horizonte lejano, sino también una realidad presente, una fuerza moral que nos impulsa aquí y ahora a la acción social, al compromiso con la justicia, al servicio a los más necesitados[. Además,] La buena nueva de la misericordia de Dios que salva y enciende el deseo de tomar radicalmente en serio el sufrimiento de los demás hombres” nos insta a preocuparnos por el presente inmediato (Rodríguez Duplá, 2006, p. 107). Pero ahí no termina esta tesis del Evangelio, sino que el Nuevo Testamento nos insta a una conducta especial, una conducta y acciones distintivas, pues promueve el “amor universal” que sitúa a Dios en el centro del corazón del hombre, y que persiga la instauración de la paz y la justicia mediante el

compromiso con los pobres y marginados, los enfermos y perseguidos. Además, y aunque poco advertido a veces, esta tesis presupone lo que en el Evangelio de San Juan se expresa claramente: el amor previo de Dios a los hombres es lo que brinda el fundamento para que el hombre expanda este amor a los demás, en este caso a los demás hombres, pues si es cierta la tesis de que nadie da lo que no tiene, quien no tiene amor, no es posible que lo comparta (Rodríguez Duplá, 2006, p. 108-11); luego, el amor de Dios es un don recibido que es imperativo, para el cristiano, expandir y difundir por el mundo.

### Referencias

- Álvarez Colín, L. (ed.), 2011, *La hermenéutica en el cambio de siglo*, Ducere, México.
- Beuchot, M., 1999, *Las caras del símbolo: el ícono y el ídolo*, Caparrós, Madrid.
- , 2011, “La ley natural como fundamentación filosófica de los derechos humanos”, *Veritas*, no. 25, pp. 27-37.
- Buganza, J., 2007, “La ética de la hermenéutica analógica”, *Iustitia*. Revista jurídica del Departamento de Derecho, no. 16, Tecnológico de Monterrey, Campus Monterrey.
- , 2011, “Algunas consecuencias de los conceptos prejuicio, tradición y clásico de Gadamer para la reflexión ética”, en *Cúnsulo 2011*, pp. 189-99.
- , 2011, “La analogicidad del bien y su relación con el valor moral”, en *Álvarez Colín 2011*, pp. 335-60.
- , 2012, “La pedagogía analógica de lo cotidiano y el reto de la ética phronética”, en *Monroy Dávila 2012*, pp. 29-46.
- Cúnsulo, R. (ed.), 2011, *A cincuenta años de Verdad y método. Balance y perspectivas*, UNSTA, Tucumán.
- MacIntyre, A., (2004), *Tras la virtud*, 2a. ed., trad. de Amelia Valcárcel, Crítica, Barcelona.
- Maritain, J., 1959, *Pour une philosophie de l'éducation*, Arthème Fayard, París.
- Monroy Dávila, F. (coord.), 2012, *A 20 años de la pedagogía de lo cotidiano*, Rihe y Torres Asociados, México.
- Pintor-Ramos, A., 2002, *Historia de la filosofía contemporánea*, BAC, Madrid.
- Primero, L. y M. Beuchot, 2006, *Hacia una pedagogía analógica de lo cotidiano*, Primero Editores, México.
- , 2003, *La hermenéutica analógica de la pedagogía de lo cotidiano*, Primero Editores, México.
- , 2012, *Perfil de la nueva epistemología*, Capub, México.
- Primero, L., 2012, “La historicidad de la persona”, en: *Primero 2012*, pp. 31-48.
- (coord.), 2012, *El conocimiento actual I*, Capub, México.

Rodríguez Duplá, L., 2006, *Ética de la vida buena*, Desclée De Brouwer, Bilbao.  
Rosmini, A., 1823, "Della educazione cristiana", Giuseppe Battaglia, Venecia.  
—, 1983, *Antropologia soprannaturale*, Città Nuova y Centro Internazionale di Studi Rosminiani, Stresa.

Recibido: 30 de julio.  
Aceptado: 1 de septiembre.