

REVISTA DE FILOSOFÍA

Open

Insight

Volumen III • Número 4 • Julio 2012 • ISSN: 2007-2406

❖ DIALÓGICA

Salvador Cárdenas Gutiérrez

Las vertientes éticas del poder político en el pensamiento moderno

| Alonso Rodríguez Moreno

| *Réplica a Salvador Cárdenas*

❖ ESTUDIOS

Paniel Osberto Reyes Cárdenas

Democracia y conflicto moral: Propuestas pragmatistas

Wendy Cealey Harrison

Why Gender? Towards an Integrated Model of Sexual Differentiation in Human Beings

Darin McNabb

Omne Symbolum de Symbolo:

Las huellas de Peirce que Derrida no rastreó

Alejandro Cavallazzi Sánchez

Un comentario a la estructura lógica del opúsculo

De aeternitate mundi contra murmurantes de Tomás de Aquino

❖ ENTREVISTA

Juan Manuel Escamilla

Filosofía en primera, en segunda y en tercera persona.

Entrevista a Carlos Pereda

❖ RESEÑAS BIBLIOGRÁFICAS



Centro de Investigación
Social Avanzada
Center for Advanced Social Research

CISAV

Director: Diego I. Rosales Meana
Editor: Juan Manuel Escamilla
Redacción: Lourdes Gállego Martín del Campo
Diseño original: Juan A. García Trejo y Juan Manuel Escamilla
Formación y diseño: Juan A. García Trejo
Diseño web: Ricardo Sánchez Chávez
Producción: Francisco J. Calderón Márquez

Comité de dirección:

Eduardo González Di Piero (*Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, México*)
Rodrigo Guerra López (*Centro de Investigación Social Avanzada, México*)
Diana Ibarra Soto (*Centro de Investigación Social Avanzada, México*)

Consejo editorial:

Juan Manuel Burgos (*Universidad CEU-San Pablo, España*)
Antonio Calcagno (*The University of Western Ontario, Canada*)
Mariano Crespo (*Pontificia Universidad Católica de Chile*)
Paulette Dieterlen (*Universidad Nacional Autónoma de México*)
Anibal Fornari (*Universidad Católica de Santa Fe, Argentina*)
Miguel García-Baró (*Universidad Pontificia Comillas, España*)
Ricardo Gibu (*Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México*)
Valeria López (*Instituto Tecnológico Autónomo de México*)
Juan Carlos Mansur (*Instituto Tecnológico Autónomo de México*)
Juan Carlos Moreno (*Universidad Autónoma de Querétaro*)
Jorge Navarro (*Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla, México*)
Carlos Pereda (*Universidad Nacional Autónoma de México*)
Rogelio Rovira (*Universidad Complutense de Madrid, España*)
Alejandro Vigo (*Universidad de Navarra, España*)

D.R.© Centro de Investigación Social Avanzada A.C., 2012.
Internet: <http://www.cisav.mx>

La revista se distribuye gratuitamente a través del sitio web. Para solicitar un ejemplar impreso, contactar al comité editorial vía correo-e a: openinsight@cisav.org. Costo: \$200.00 en México y \$20 USD en el extranjero más gastos de envío.

La Revista de filosofía Open Insight,
volumen III, número 4, julio de 2012

es una publicación editada por el Centro de Investigación Social Avanzada, A.C.
Fray Luis de León 1000, Colonia Centro Sur, Querétaro, Qro. C.P. 76090.
Tel.: (442) 245 2214, openinsight@cisav.org

Editor responsable: Juan Manuel Escamilla González Aragón.
Reserva de derecho al uso exclusivo: 04-2011-022509274200-102. ISSN: 2007-2406.
Impresa por HEAR Industria Gráfica, Calle Uno N° 101, Zona Industrial Benito Juárez
(Ampliación Jurica), C.P. 76120, Querétaro, Qro.

Este ejemplar se terminó de imprimir el 22 de agosto del 2012 con un tiraje de 500 ejemplares.

Las opiniones expresadas por los autores no necesariamente reflejan la postura de los editores de la publicación. Queda prohibida la reproducción total o parcial de los contenidos de la publicación sin previa autorización del Centro de Investigación Social Avanzada.

REVISTA DE FILOSOFÍA

Open Insight

VOLUMEN III • NÚMERO 4 • JULIO 2012



Centro de Investigación
Social Avanzada | CISAV
Center for Advanced Social Research

■ CONTENIDO

DIALÓGICA

Salvador Cárdenas Gutiérrez 5
Las vertientes éticas del poder político en el pensamiento moderno

Alonso Rodríguez Moreno 19
Réplica a Salvador Cárdenas

ESTUDIOS

Paniel Osberto Reyes Cárdenas 43
Democracia y conflicto moral: Propuestas pragmatistas

Wendy Cealey Harrison 59
Why Gender? Towards an Integrated Model of Sexual Differentiation in Human Beings

Darin McNabb 93
Omne Symbolum de Symbolo: Las huellas de Peirce que Derrida no rastreó

Alejandro Cavallazzi Sánchez 113
Un comentario a la estructura lógica del opúsculo De aeternitate mundi contra murmurantes de Tomás de Aquino

ENTREVISTA

Juan Manuel Escamilla 145
Filosofía en primera, en segunda y en tercera persona. Entrevista a Carlos Pereda

RESEÑAS BIBLIOGRÁFICAS

Los tres centros espirituales de la persona, de Rogelio Rovira, por Roberto Casales García 163

De la desesperación religiosa moderna, de Miguel de Unamuno, por José Eduardo Rincón Sánchez 169

Fenomenología del tiempo y de la percepción, de Pedro M. S. Alves, por Luis Alberto Canela Morales 175

Dialógica

LAS VERTIENTES ÉTICAS DEL PODER POLÍTICO EN EL PENSAMIENTO MODERNO

Salvador Cárdenas Gutiérrez

Investigador honorario de la Escuela Libre de Derecho

sc_avellano@yahoo.com

Resumen

El conflicto, convivencia o entrelazamiento que puede haber entre ética y política ha sido interpretado de diversas maneras. En este trabajo, se ofrece la aportación que el Renacimiento hizo en este sentido a la historia de la filosofía política, y que se sostiene, más allá de que la Modernidad haya claudicado a la necesidad de la moral dentro de la política, ya que ella se concibe como un arte para cuya realización son imprescindibles las virtudes.

Palabras clave: ética, Maquiavelo, Modernidad, moral, política.

THE ETHICAL PATHWAYS OF POLITICAL POWER IN MODERN THOUGHT

Abstract

The conflict, coexistence or entanglement that may exist between ethics and politics has been interpreted in various ways. In this paper, we provide the contributions that the Renaissance made in this regard to the history of political philosophy, and argues that, beyond that Modernity has caved to the need of morality within the policy, it is conceived as an art, for which realization virtues are essential.

Keywords: Ethics, Machiavelli, Modernity, Morals, Politics

... porque hay tanta diferencia de cómo se vive a cómo se debe vivir, que quien deja lo que hace por lo que debería hacer, construye más bien su ruina que su salvación.

Nicolás Maquiavelo

1. Introducción

Es un lugar común afirmar que la ética y la política son incompatibles. También lo es atribuirle a Nicolás Maquiavelo la autoría de tal divorcio, como si acaso en su libro *El Príncipe* hubiera dado carta de naturaleza al ejercicio del poder sin límites. Incluso, en ocasiones, empleamos el adjetivo “maquiavélico” como sinónimo de realista o pragmático o bien como antónimo de idealista, normativista o eticista.

En todo caso este autor no es el único ni el principal a quien se puede atribuir la exclusión de la ética en la vida política. Si retrotraemos nuestra mirada un poco más lejos podemos encontrar los orígenes de esta separación, en primer lugar, en la obra de algunos pensadores medievales, quienes pusieron tan alto el baremo moral del gobierno civil, que lo volvieron irrealizable en la práctica. Me refiero especialmente a los autores del género literario conocido como “Espejos de príncipes” (*Specula principis*), por ejemplo, Santo Tomás, Egidio Romano, Juan García de Castrogeriz, Jacobo de Viterbo. También se debe a quienes más tarde pretendieron refutar a Maquiavelo a través de la propuesta de una preceptiva ética importada de universos normativos ajenos al de la política. Concretamente algunos intérpretes de la Escuela del Derecho Natural y de la Neoescolástica de los siglos XIX y XX, que redujeron el dique moral a un conjunto de enunciados generales y abstractos de carácter normativo en los que se establecían deberes generales de justicia y unos cuantos principios para promover el bien común y respetar la ley natural (piénsese, por ejemplo en Taparelli, Balmes, Donoso, Romen, Maritain, Messner, etcétera). Es tal el abstraccionismo de esta normativa que, junto al enunciado del supuesto principio “de derecho natural”, viene de inmediato la perplejidad absoluta sobre su posible aplicación en la realidad. Por eso la ética se ha visto reducida a discurso, a palabras, a buenas intenciones.

No obstante, hay que reconocer el valor que ha tenido esta moral normativa y meramente discursiva como escollera que al menos ha permitido que hasta ahora la ética del poder no haya desaparecido del todo del horizonte lingüístico de la ciencia política. Y eso ya es un avance en la lucha por su reivindicación.

Sin embargo, en el terreno de la acción, la ética sigue siendo inviable. Y es que la contingencia de la vida política no se deja atrapar tan fácilmente en los moldes rígidos de una normativa moralizante. La vida política es agitación, inestabilidad y variación constante. La antigua simbología latina la representaba a través de una imagen muy expresiva: aparecía en forma de una mujer con alas en los pies, caminando sobre chapines de cristal, encima de una rueda que gira sin parar en el vaivén de las olas del mar. Era la imagen de la “Ocasión”, es decir, del movimiento y del cambio constante de la vida (Patch, 1992: p.131-295). Por ello, afirmar que el gobernante ha de ser (debe ser) bueno, justo y respetuoso de la ley natural como lo suelen prescribir los libros de filosofía política heredados de la tradición escolástica y neoescolástica, puede significar poco en el momento de exigirle un comportamiento ético concreto en medio de la cambiante realidad. Para el hombre de poder la ocasión es el tiempo oportuno para la acción; su carácter efímero le impide detenerse en contemplaciones abstractas: *tempus oportunus actionis latinae appellatur Occasio*, decía Cicerón.

La dimensión ética del poder político, como veremos en las siguientes páginas, no es exógena a éste, no se construye en los libros de derecho natural ni se compone especulando o componiendo imágenes ideales y abstractas, sino que ha de encontrarse en la acción misma, o quizá debería de decir, en el “momento” mismo de la acción. Se trata de “descubrir” los principios éticos en la acción concreta o, como decía Cicerón, de “inventarlos”, en el sentido de desvelarlos. En otras palabras, esa dimensión se ha de encontrar en la acción o, de lo contrario, será inoperante.

El desconocimiento de este principio ha llevado a muchos, y no sin razón, a optar por el abandono de la ética, incluso en el nivel discursivo. La ética política construida al margen de la acción concreta se ve como un fardo de ideas irrealizables y, en última instancia, un

óbice para la voluntad de poder en el aquí y el ahora. Hemos visto triunfar de este modo una suerte de voluntarismo que rechaza toda consideración reflexiva sobre principios o normas. En este esquema, la voluntad humana libre es el factor primordial de toda acción política, y para conseguir este objetivo hay que desprenderse de todo “prejuicio” (racional) que estorbe a esa acción. Así los expresa, por ejemplo, Émile M. Ciorán cuando afirma: “nacimos para existir, no para conocer... el saber altera la economía del ser” (Ciorán, 1989: p.68).

En este mismo sentido es ya clásico aquel pasaje de *El Príncipe*, donde Maquiavelo sitúa la voluntad de poder por encima de cualquier consideración normativa ideal y a partir de la cual emprende un nuevo camino del quehacer político con perspectivas completamente nuevas para su época. Lo cito por su valor simbólico, pues si bien es cierto que, como he dicho, no considero a Maquiavelo el autor más importante de la economía moral de la política, sí me parece que expresa bien una “creencia” generalmente asumida hasta hoy. Éstas son las palabras con las que dedica su opúsculo a Lorenzo de Medicis:

Siendo mi intención escribir algo útil para quien lo lea, me ha parecido más conveniente presentar la verdadera realidad de las cosas, que la simple imaginación de las mismas. Pues muchos se han imaginado repúblicas y principados que nunca se han visto ni se ha sabido que existieran realmente, porque hay tanta diferencia de cómo se vive a cómo se debe vivir, que quien deja lo que hace por lo que debería hacer, construye más bien su ruina que su salvación, porque un hombre que quiera en todo hacer profesión de bueno fracasará necesariamente entre tantos que no lo son (Maquiavelo, 1513: p.38).

“La verdadera realidad de las cosas” y “la simple imaginación de las mismas”; “cómo se vive” y “cómo se debe vivir”, son binomios que en el pensamiento maquiaveliano aparecen en las antípodas del ejercicio del poder, y pueden significar la diferencia entre la “ruina” o

la “salvación” del gobernante. A esta dualidad se debe lo que algunos han llamado el triunfo de la línea maquiavélica —práctica— sobre las pretensiones moralizantes. Sin embargo, considero que la ética política es posible y viable siempre que, en lugar de importarla de la estratósfera del derecho natural, se le descubra en la realidad misma. Dicho en otros términos, si se descubren sus principios a partir de una reflexión ética sobre la acción. O quizá podríamos decir desde una “teoría de la acción”.

Y es que la política, como he dicho, es antes que nada acción, praxis, determinación constante y directa de la voluntad. A partir de esta concepción de su naturaleza se le ha equiparado —al menos en Occidente— a un juego de fuerzas en el que concurren normalmente tres elementos esenciales: el azar o fortuna —“contingencia”, dicho en los términos de la filosofía clásica—, cálculo humano, entendido como estrategia, táctica de acción y prospección y, finalmente, acción.

Por eso los principios éticos han de descubrirse en la dimensión lúdica del poder, es decir: en ese juego que momento a momento se impone al que toma decisiones: un juego que en ocasiones —no lo niego— puede resultar peligroso, pues pueden llegar a entrar en él componentes morales muy delicados, como la vida y la libertad de las personas, pero al fin un juego en el que se ha de decidir tomando en cuenta las variaciones y cambios de la realidad, los factores de poder y equilibrio, las fuerzas ocultas a los ojos del gobernante como el acaso y la fortuna, las circunstancias temporales en que se mueve, etcétera. Se trata en suma de la virtud de la prudencia, olvidada y poco comprendida en la realidad.

2. El poder y el arte de gobierno

Antes de entrar de lleno al problema planteado, conviene recordar que el poder político es una potencia individual, una energía personal que se vale de medios materiales (Estado, instancias gubernamentales, legislación y monopolio de la fuerza represiva, capital simbólico) e inmateriales (recursos suasorios, imaginarios, ideologías)

para dominar y hacerse obedecer. Estos medios, como decía Louis Althusser, son “dispositivos”, es decir, instrumentos del poder pero no el poder mismo. El poder, insisto, es una cualidad del individuo.

A esta capacidad siempre la acompaña un “saber específico” al que se ha dado diversos nombres a lo largo de la historia: Arte de gobernar o *ars regnandi*, Razón de estado, *arcana imperii*, Ciencia política, etcétera. Incluso dentro de este saber, eminentemente práctico, podríamos situar esa disciplina alemana a la que se conoce como “Teoría General del Estado” (Senellart, 1989: p.39); pues aunque pueda resultar paradójico ya que el saber político es diverso a la especulación teórica, en los últimos años se ha puesto de manifiesto que esta “teoría”, supuestamente desinteresada de todo fin práctico, es más bien una descripción del funcionamiento efectivo de los resortes de ese gran dispositivo de poder llamado “Estado”.

Sea de ello lo que fuere, lo cierto es que la finalidad del “saber político” en cualquiera de sus vertientes es el correcto manejo de los “dispositivos” con que cuenta el gobernante, sean materiales o inmateriales, a fin de conseguir los tres fines que tradicionalmente se han asignado a todo arte de gobierno: adquisición, conservación y expansión del poder político. La característica esencial de ese saber es que opera sobre la contingencia.

3. Arte de contingencias

En efecto, el ámbito propio del poder político y del arte de ejercerlo es el de la contingencia a la que Maquiavelo llamó “fortuna”. En los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, define la fortuna en el capítulo XXIX, en que comentando la máxima de Tito “De tal suerte obedece la fortuna los ánimos cuando no quiere que resistan a sus ataques”, dice:

Los hombres que viven ordinariamente en la mayor prosperidad o en la mayor desventura, merecen menos de lo que se cree, alabanzas o censuras. La mayoría de las veces se les verá caer en la desgracia o ascender a la mayor fortuna,

impulsados por una fuerza superior a ellos, que procede del cielo y que les da o quita la ocasión de mostrar su virtud. Cuando la fortuna quiere que se realicen grandes cosas, elige un hombre de tanta inteligencia y de tanto valor, que comprende y obedezca la ocasión que le presenta. De igual manera, cuando quiere producir grandes ruinas, presenta, en primer término, hombres que ayuden a realizarlas, y si hubiera alguno capaz de impedir las, o lo mata, o le priva de los medios de ejecutar bien alguno (Maquiavelo, 1512-17: p.197).

Este arte se ejerce en medio de la eventualidad cotidiana, de los cambios que se suscitan en la vida de las sociedades; es una reacción ante el vaivén del acontecer, pero también es una acción preventiva. Así pues, en la historia del pensamiento político, especialmente a partir de Maquiavelo, ha sido considerado como un arte que atiende, a un mismo tiempo, a la irracionalidad del *fatum* y a la racionalidad de la *virtú*. Es acción reactiva ante la terrible “fatalidad” del suceso y a la vez prevención calculada: “Maquiavelo —señala Diesner a este respecto— se movía en la frontera de la superchería proveniente de la ignorancia aldeana [que creía en la fortuna y el azar] y una tendencia al conocimiento racional y calculado, típico de la burguesía citadina de su tiempo” (Diesner, 1993: p.81).

El arte de gobernar o ejercer el poder se mueve en el mismo terreno de la “prudencia”, esa virtud que, en el repertorio de virtudes occidentales, es la *áuriga virtus*, la conductora de las demás virtudes cardinales, pues es el hábito de tomar decisiones acertadas y correctas en cada momento de la vida, es decir, en medio de la contingencia.

La prudencia es la virtud de tomar decisiones en el aquí y el ahora. Es virtud porque implica —como todas las virtudes— un autodomínio: en palabras de Platón, una *enkrateia* o autoposesión, producto del dominio de las facultades superiores (espirituales) intelectivas y volitivas sobre los apetitos tendenciales de la sensibilidad. En otros términos, la prudencia es el imperio racional sobre los sentimientos, donde la palabra “razón” no tiene sentido de cálculo

racional matemático sino moral, de sometimiento y dominio de la razón. De ahí la palabra “cordura” que significa sometimiento de la conducta a la “cuerda de la razón”. Según la doctrina de la prudencia, solo aquél que se domina a sí mismo domina a los demás, o, como decía el célebre Baltasar Gracián: “lo primero del mandar es mandarse”.

Como lo ha señalado Quentin Skinner, la virtud de la prudencia o *phrónesis* fue el centro de las reflexiones de la teoría política desde los antiguos filósofos griegos hasta los modernos barrocos (Skinner, 1985). A partir de la Ilustración del siglo XVIII y hasta nuestros días se dejó de pensar la política en términos de virtud y la *ratio* dejó de significar cordura, racionalidad del comportamiento, para significar racionalidad productiva, *facere*, es decir: un cálculo orientado a producir resultados materiales en la conducta; un hacer, en fin, que se rige por las reglas de la mecánica y no de la ética. Lo que importa a esta nueva técnica es aplicar “correctamente” los principios de la mecánica de los cuerpos: movimiento, tiempo, aceleración, fuerza. Fue así como surgió en el siglo XVII la idea de “Estado”. Éste se concibió originalmente como una máquina creada por el cálculo racional para domeñar la contingencia política aplicando unas reglas (técnicas) determinadas. Uno de los más importantes teóricos de este mecanicismo político fue Tomas Hobbes, quien concibe al Estado moderno surgido en su época como una suerte de máquina o autómeta:

La naturaleza está imitada de tal modo por el arte del hombre, que éste puede crear un animal artificial... gracias al arte [o técnica] se crea ese gran Leviatán que llamamos República o Estado... que no es sino un hombre artificial (Hobbes, 1651: p.3).

El Estado, surgido en la Europa barroca es concebido, en efecto, como una máquina. Para unos era “como un reloj mecánico”, para otros “un cuerpo orgánico”, y algunos lo asimilaban a un “barco” o a un “aparato musical” (Peil, 1983: p.489). En cualquier caso exige ser manejado con una técnica política, parecida a la que se requiere para el manejo de las máquinas (Cruz Prados, 1992: p.56).

4. *La ciencia política, una “ciencia moral”*

Pero no todo ha sido optimismo técnico y materialista. A partir del desarrollo de las primeras teorías del Estado de Maquiavelo y Hobbes, se desarrolló una doctrina ética aplicable a la política mecanicista. Surge así en España una disciplina que se llamó “Ciencia Política”.

Es una ciencia en la que interviene la racionalidad humana, tanto para calcular efectos de la acción, como para someter la acción misma a fines extrapolíticos o morales. Es la ciencia entendida a la vez como certeza y como sensatez, como precisión de movimientos pero también como libertad del juicio. En fin, como racionalidad calculadora y como racionalidad moral. Dicho de otra manera, de acuerdo con los principios aristotélicos la “ciencia política” o “prudencia de gobierno” tiene dos partes: una es la técnica, el *facere*, también llamada “arte de gobernar”; otra, la moral, el *agere*, consistente en ejercer el arte sin dejar de ver el fin ético. El verbo “ver” lo utilizo en sentido literal, pues prudencia es una palabra que viene de las voces latinas *procul* y *videre*: ver más allá. San Isidoro de Sevilla le llamaba *porro videre*. Por ello se le ha representado en la iconografía con el símbolo del ojo (la “mano con un ojo”, según Ripa y Alciato) para dar a entender que el gobernante ha de ver con los ojos de la inteligencia antes de dar una orden determinada (con la mano); para lo cual se requiere el dominio sobre los apetitos y pasiones que pueden llegar a enturbiarla. Por eso es virtud intelectual, porque vela por la libertad del intelecto para que éste pueda razonar y descubrir la verdad de los hechos.

En la historia del pensamiento político fueron los filósofos del Neostoicismo (especialmente Justo Lipsio), quienes, inspirados en Séneca, desarrollaron de modo extenso la teoría de la virtud de la prudencia entendida como ciencia política. Michel Senellart, por ejemplo, ha llamado a esta ciencia, “Teoría neoestoica del Estado” (1994: p. 110).

El centro del pensamiento neoestoico es la “constancia”, virtud consistente en mantener la mente tranquila (*tranquillitas animi*) frente a los cambios de la vida. La “constancia” lleva al desprecio que el gobernante debe tener por la opinión o parecer de los demás, la *opinio*

vulgaris. Si logra ignorar la opinión ajena conservará el dominio de sí o autarquía. Ésta le permitirá “ver más allá” de los sucesos contingentes, ver el fondo de las cuestiones que se le presentan en el diario acontecer, y no caer presa del parecer de los demás.

5. El juego del poder

Pero esta virtud no es un modo impertérrito de comportarse. Recuérdese que Séneca es el padre del estoicismo férreo pero también lo es de la tragedia en literatura; por ello supo descubrir en la virtud su sentido lúdico o actoral.¹

En efecto, con la virtud de la prudencia, el gobernante ejerce el autodomínio para no dejarse arredrar por el mundo exterior ni por la contingencia de la vida. Especialmente domina el miedo, que es la pasión que, como diría Hobbes, “nace como hermana gemela del hombre”. El miedo es un óbice para el intelecto, lo obnubila, impidiéndole “ver más allá” del acontecimiento que lo provoca. El dominio racional del miedo o, como hemos dicho en términos senequistas, la autarquía, mantiene despejado el intelecto. Por ello los romanos entendían la palabra discreción como sinónimo de prudencia: *discretio* proviene de *discernere*, que quiere decir discernir o distinguir la verdad en medio de los vaivenes, del cambio, del movimiento de la vida. Pero en ese dominio de sí (*virtus*) que el hombre encuentra la posibilidad de mantener el dominio sobre los demás. Y es que en un “campo lúdico” o de fuerzas en juego (competencias de partidos, negociaciones entre gobernantes, etc.), vence el rival o competidor que “vea” algo más que palabras y gestos, algo más que disposiciones externas de fuerzas o movimientos de piezas en un tablero. De ahí la necesidad de la autarquía o *tranquilitas animi*.

Desde luego, en esta forma de entender la ciencia política, juega un papel muy importante también la técnica o lo que Maquiavelo

¹ En este sentido, dice Walter Benjamin que la unión de la ética estoica y la tragedia (teatral) dio lugar a un nuevo *Trauerspiel*, un teatro en el que se buscaba *edificar* al público espectador. De ahí que la ciencia política también haya echado mano de la teatralidad de la virtud para aplicarla al juego del poder (Benjamin, 2007: pp.264-265).

llama *virtú*, es decir el virtuosismo de la correcta operación práctica. Dicho con otras palabras, la ciencia política no solo es bondad o autarquía, es factibilidad y pragmatismo o, en términos aristotélicotomistas, *recta ratio agibilium* y *recta ratio factibilium*. El *agere* o agibilidad del acto garantiza la libertad intelectual para ver no solo los movimientos del tablero ajedrezado sino el tablero mismo, e incluso su entorno y hasta la historia de cada movimiento que sobre él se ha hecho. El *facere* o factibilidad del acto es la ejecución misma, realizada con flexibilidad, cautela y sagacidad, pero siempre en un ámbito local específico, es decir, enfocado en la acción misma y no necesariamente en el fin.

Pero como había dicho, la ciencia política cambió de significado con la Ilustración. A partir de entonces la palabra “ciencia” significa exactitud de medición y posibilidad de dominio sobre el futuro mediante la aplicación de “leyes” o a través del cálculo matemático. La ciencia política se convirtió así en una *ratio* moderna, una racionalidad equiparable a las matemáticas. Hobbes lo expresa con especial claridad cuando dice “filosofar es razonar y razonar es contar, sumar y restar” (Hobbes, 1651: I, IV). Dicho en otros términos, con la Ilustración, la ciencia política dejó de ser una ciencia moral o humana para convertirse en una rama de la sociología, en un cálculo de posibilidades de movimiento, en un intento de someter la “contingencia” al cálculo racional de la probabilidad (probabilismo, probabiliorismo). Se simulaban escenarios para calcular matemáticamente la prospectiva. Se aplicaron a las sociedades leyes de movimiento, aceleración y cambio de la materia. Y a eso se le llamó “razón de Estado”. Una suerte de *lógos* implícito e inmanente en esa máquina social llamada Estado o Leviatán.

Pronto vinieron las críticas eticistas de la inhumana racionalidad política (tecnocracia). El problema es que, como había mencionado al inicio de este trabajo, en la mayoría de los casos, los principios morales de la política, se buscaron en una ética extraña a la contingencia, una deontología que tenía muy poco que ver con las necesidades prácticas de mover “piezas” en el tablero político o resortes en la máquina del Estado. Baste con recordar en este sentido el renacer del derecho natural católico en Italia, Alemania y España de finales

del siglo XIX y principios del XX. Se importó la ética desde la *Biblia*, desde los textos de moral legalista. El resultado, como ya se podrá advertir, fue el divorcio entre la ética política y el ejercicio del poder en el aquí y el ahora. Nadie habló de la *phrónesis*, prudencia o discreción. El discurso deóntico, cuando llega a aparecer en los textos de ciencia política moderna, se centra en el “deber moral” de respetar —así, pasivamente— la ley natural y si acaso promover el bien común con la realización de actos tendientes a la justicia; en suma, nada concreto y viable en el diario quehacer. Un deber alejado de las necesidades prácticas del aquí y el ahora, un deber, en fin, etéreo y abstracto, normativista y generalmente rígido, demasiado rígido, como dice Maquiavelo, “para andar por la vida entre hombres”.

Es así que hasta el día de hoy estamos viviendo de esa “ética exógena” que no encuentra lugar en el pensamiento y menos aún en la acción de nuestros políticos, como no sea de modo hipócrita o ingenuo. Por ello la ética, referida al poder, no pasa de ser un discurso aparente, parte de la “razón de Estado”, o una quimera defendida por ilusos.

En suma, si queremos seguir hablando de ética más allá de la hipocresía o la ingenuidad se hace necesario volver a leer los textos clásicos de Aristóteles, Platón y Séneca para recuperar para la ciencia política y para la ética, el estatuto epistemológico que tuvo en otro tiempo y que le corresponde como ciencia de contingencias. Así pues, no es necesario legislar ni buscar en la estratósfera de los deberes la ética para el ejercicio del poder. Pienso que si se descubre la superioridad y, ¿por qué no? hasta ventaja del ejercicio de la prudencia, se podría optar por la vía ética antes que por las estrecheces de la técnica del moderno arte de gobernar.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

- BENJAMIN, Walter. 2007. *El origen del Tauer Spiel alemán en Obras Completas, Libro I, v.I.* Madrid: Abada Editores. Edición española de J. Baraja, F. Duque y F. Guerrero.
- CIORÁN, E.M. 1989. *Historia y utopía*. Madrid: Tusquets. Prólogo y traducción de E. Seligson.
- COLONNA D'ISTRIA, Gérard y Frapet, Roland. 1980. *L'Art Politique chez Machiavel. Principes et Méthode*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.
- CRUZ PRADOS, Alfredo. 1992. *La sociedad como artificio. El pensamiento político de Hobbes*. Pamplona, EUNSA.
- DIESNER, Hans-Joachim. 1993. "Virtù, Fortuna und das Prinzip Hoffnung bei Machiavelli" en *Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. I Philologisch-Historische Klasse*, n.5. Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen.
- HOBBS, Thomas. 1651. *El Leviatán*. México: Fondo de Cultura Económica, 1992. Traducción de M. Sánchez Sarto.
- MACHIAVELLI, N. 1512-1517. *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio, a Zanobi Buon-delmonti et a Cosimo de Rucellai* en *Tutte le Opere di Nicolo Machiavello, cittadino et Segretario Fiorentino. Divise in V parti et di nuovo con somma accuratezza ristampante*.
- MACHIAVELLI, N. 1513. *Il principe*. En *Tutte le Opere di Nicolo Machiavello, cittadino et Segretario Fiorentino. Divise in V parti et di nuovo con somma accuratezza ristampante*.
- PATCH, Howard Rollin. 1922. "The tradition of Goddess Fortuna. In Roman Literature and in the Transition Period. In Medieval Philosophy and Literature" en *Smith College Studie in Modern Languages*, Northampton, Mass., v. III (n.3-4), pp.131-295.
- PEIL, Dietmar. 1983. *Untersuchungen Zur Staats und Harrschaftsmetaphorik in Literarischen Zeugnissen von der Antike bis Zur Gegenwart*. München: Wilhelm Fink.
- SENELLART, Michel. 1989. *Les art de gouverner. Du regimen médiéval au concept de gouvernement*. Paris: Éditions du Seuil.
- SENELLART, Muchel. 1994. "Le stoicisme dans la constitution de la pensée politique. Les *Politiques* de Juste Lipse (1589)" en *Le Stoicisme aux XVIIe et XVIIIe siècles*. Cahiers de Philosophie Politique et Juridique, n.25, Presses Universitaires de Caen.
- SKINNER, Quentin. 1985. *Los fundamentos del pensamiento político moderno. Vol. I. "El Renacimiento"*. México: Fondo de Cultura Económica.

Alonso Rodríguez Moreno

Centro Nacional de Derechos Humanos

rodriguez.m.alonso@gmail.com

Resumen:

En esta respuesta a la ponencia de Salvador Cárdenas intentaré demostrar, primero, que las virtudes políticas del neoestoicismo son deudoras más de la *ragione di Stato* maquiavélica, la cual propone técnicas utilitarias para gobernar, que de la ética clásica. En este sentido, la *virtù* neoestoica se distingue profundamente de la virtud aristotélico–tomista. Segundo, que la ética neoestoica es una ética de tipo decisionista que no tiene principios morales objetivos claros y, por tanto, puede prestarse a actuaciones políticas extralegales de dudosa moralidad.

Palabras clave: estado de excepción, ética clásica, neoestoicismo, razón de Estado, utilitarismo.

POWER AND ETHICS. REPLY TO SALVADOR CÁRDENAS

Abstract:

In this response to the paper of Salvador Cárdenas, I will try to demonstrate, firstly, that the political virtues of Neo–Stoicism are more indebted to the Machiavellian *ragione di Stato* that proposes utilitarian techniques to govern, than to classical ethics. In this sense, Neostoic *virtù* differs profoundly from an Aristotelian–Tomistic virtue. Secondly, that Neo–Stoic ethic is a decisionist ethic that has no clear moral objective principles, and therefore can lend itself to extra–legal political actions of questionable morality.

Keywords: Classical Ethics, State of Exception, Neo–Stoicism, Reason of the State, Utilitarianism.

Enunciaré las principales tesis que el doctor Salvador Cárdenas sostiene en su ponencia *Las vertientes éticas del poder político* y comentaré brevemente una por una. Con el afán de lograr mayor claridad en mi exposición, voy a comenzar por hacer un deslinde de lo que entiendo aquí por “ética”.

En términos amplios, el campo de la ética implica la sistematización de principios, mandatos y recomendaciones que versan sobre el buen o mal comportamiento humano. Hoy en día los filósofos distinguen tres áreas en las teorías éticas: metaética, ética normativa y ética aplicada. La primera investiga el origen de nuestros principios éticos y su significado. ¿Son éstos meras invenciones sociales?, ¿significan algo más que meras expresiones de los sentimientos individuales? La metaética responde a estos cuestionamientos centrándose en temas tales como la verdad universal, la voluntad de Dios, el rol de la razón en los juicios éticos y el significado de los términos éticos mismos. La ética normativa, por su parte, tiene una intención más práctica: descubrir u obtener los estándares morales que regulan la buena y mala conducta. Esto puede incluir los buenos hábitos que los seres humanos deberían adquirir, los deberes que deberían seguir y las consecuencias de los comportamientos respecto de los demás y viceversa. Finalmente, la ética aplicada se aboca principalmente al examen de controversias específicas, como el aborto, la pena de muerte, los derechos de los animales, asuntos atinentes a la protección del medio ambiente y un largo etcétera.

La ética aplicada utiliza las herramientas conceptuales de la metaética y de la ética normativa y con ello trata de dar respuesta a cuestiones particulares. Ahora bien, tal respuesta variará enormemente según sea la postura que se asuma en los otros dos niveles.

Tres son las éticas normativas más importantes: la ética de la virtud, la deontología o ética del deber y la ética consecuencialista, también conocida como utilitarista. La primera de estas filosofías morales acentúa el carácter moral de las acciones, en contraste con la segunda, que enfatiza los deberes o reglas, y la tercera, que califica las acciones con base en sus consecuencias.

Supongamos que alguien necesita ayuda. Desde un punto de vista utilitario, la ayuda ha de prestarse “porque maximiza el bienestar”.

En cambio, desde un punto de vista deontológico, resulta plausible brindar ayuda “porque con ello se actúa conforme a la máxima moral”. Pensemos en la máxima: “haz a los demás aquello que quieras que hagan por ti”. Para la ética de la virtud, por último, el motivo para ayudar a alguien que lo necesita es que tal acción “haría” caritativa o benevolente a la persona que la lleva a cabo.

Dicho esto, comienzo mi réplica. Encuentro las siguientes ocho tesis en el ensayo de Salvador:

1) Primera tesis. El poder político y la ética han tomado derroteros distintos desde la Modernidad, pero algunas causas de esta separación se pueden encontrar en la Edad Media. Debido a su rigidez normativa, los catálogos morales medievales para príncipes (Espejos de príncipes) fueron incapaces de dar respuesta ética a la praxis política, por lo que fueron progresivamente desatendidos.

Una de las causas que explican el abandono de la ética por parte de la política es, sin duda, la rigidez con que aquella comenzó a pensarse a finales de la Edad Media. Ahora bien, la percepción de una altísima exigencia moral en los Espejos de príncipes no se debió —al menos no en todos los casos— a un desconocimiento ingenuo de la praxis política por parte de sus autores, sino más bien a la incapacidad de los pensadores modernos para entender las relaciones entre naturaleza y gracia que en ellos se presupone. Pensemos en Tomás de Aquino —a quien el Salvador Cárdenas cita como ejemplo de un autor del género de los *Specula principis*—. Su concepción de las virtudes y, en general, de toda la vida práctica, se convierte en un refinado moralismo o pelagianismo sin su teología de la gracia. Nada más alejado de las intenciones del Aquinate. Y lo mismo se puede afirmar, con sus debidos matices, de un pensador como Erasmo o, en general, de cualquier humanista cristiano. Creo que Henry De Lubac (1991) ha demostrado sobradamente que en la obra de santo Tomás no hay algo así como una naturaleza pura a la que correspondan unas virtudes seculares para lograr unos fines naturales.

Para el grueso de los pensadores escolásticos, la vida práctica —incluida la política— es un entramado de libertad y auxilio divino, de mérito pero también de gratuidad, de providencia y resignación, en definitiva: un juego, sí, pero serio y dramático, entre la libertad finita y la libertad infinita. Esta visión, debido esencialmente a la escuela nominalista —cuyo origen bajomedieval se puede rastrear en la obra de Duns Escoto y de Guillermo de Ockham— fue perdiendo sentido en los últimos siglos de la Edad Media hasta volverse ininteligible. El ocaso de este importante tema coincidió con la malhadada polémica *de auxiliis*, que enfrentó a las órdenes religiosas e hizo renacer el viejo *odium theologicum*, y con las sangrientas guerras religiosas de los siglos XVI y XVII.

“Abrazar a Cristo con afectos íntimos e imitarlo con actos justos” (Rotterdam, 1516: p.30), exigencia que Erasmo de Rotterdam, entre otros muchos tutores de príncipes, propone al gobernante, implica —dudas aparte— el auxilio divino. Ahora bien, y aquí se exhibe con toda su fuerza la paradoja de hablar de una “teología política”, entendiendo por esta expresión las consecuencias políticas que se desprenden del dogma cristiano: si tal auxilio es gratuito y, por tanto, no está condicionado por las acciones de los hombres, ¿cómo es posible que se le pida esto a un príncipe como *conditio sine qua non* para el buen gobierno? Algunos dirán que la piedad de un gobernante, sus buenas disposiciones cara a Dios, “llaman a la gracia”; otros, por el contrario, considerarán un despropósito exigir al gobernante algo que no está al alcance de sus méritos; otros más, por último, considerarán que todo príncipe, por el simple hecho de serlo, ya cuentan con el auxilio divino. Todo depende del concepto que se suscriba de naturaleza y de cómo se conciba las relaciones de ésta con la gracia. El tema no está, aún en nuestros días, exento de agrias polémicas.

Se podría argüir que el Cristianismo y sus exigencias resultan inadecuadas para el arte de gobierno —como lo hizo soterradamente Maquiavelo— y, sin embargo, la dogmática cristiana afirma que Cristo es Rey, Legislador y Juez. Esto significa, *lato sensu*, que Cristo “es” modelo perfecto de imperio político.

No es de extrañar, pues, que algunos de los pensadores políticos más importantes de la Modernidad, de Maquiavelo a Hobbes, pasando por Bodino, abandonaran la ética cristiana, polémica y absolutamente impráctica para la dirección política de los hombres y, desde una visión naturalista del mundo, pensarán una técnica de gobierno basada en la “razón de Estado”, esto es, “la máxima del obrar político, la ley motora del Estado”, al decir de Friedrich Meinecke (1924: p.7).

2) Segunda tesis. Las particularidades de la praxis política hacen necesario pensar una ética de la acción, allende la rígida distinción entre ser y deber ser abstracto, como convino Maquiavelo; de lo contrario, poder político y filosofía moral terminarán por volverse irreconciliables, como parece estar sucediendo en la actualidad. Dicho en una palabra: la ética del poder político tiene que ser endógena a éste y no exógena.

Coincido en que una ética que distinga rígidamente entre ser y deber ser, además de ser falaz, resulta disfuncional para la guía del poder político. Las éticas que presuponen un orden metafísico inmutable desde el cual se deducen preceptos prácticos claros y distintos, como algunas de las construidas por los segundos escolásticos españoles (Suárez, por ejemplo), por la mayoría de los autores de la llamada Escuela Racionalista del Derecho Natural y por algunos neotomistas de los siglos XIX y XX, adolecen de este grave defecto. Sin embargo, a mi modo de ver, el derecho natural aristotélico—tomista plantea las cosas de manera distinta. Al concebir al ser humano con una tendencia natural hacia el bien, su fin último no le es ajeno, sino que en cierta manera ya se encuentra en su naturaleza y puede realizarlo plenamente a través de las virtudes intelectuales y morales.

En el caso concreto de Tomás de Aquino, me parece que la solución que da a los problemas éticos sí cumple con las exigencias del aquí y del ahora. Voy a explicarme brevemente. En su pensamiento se distingue la vertiente teórica y práctica de la razón. La primera es una facultad cognitiva que hace posible el conocimiento teórico; la segunda, por su parte, es la dimensión de la razón que, informada

de lo que sucede por la razón teórica, decide qué es lo que hay que hacer. La verdad de la razón teórica preexiste a su actuación, mientras que la verdad de la razón práctica inventa, descubre, su verdad “al mismo tiempo que ella conoce lo que es conveniente hacer”. Por tanto, la construcción de la praxis humana no se funda tanto en una razón que conociera lo ya-dado, cuanto en un discurso racional que crea su propia verdad, porque el hombre no se ve limitado a cumplir la ley moral, sino que también él gobierna su propia vida creando su propia ley según sus fines y circunstancias. A mi modo de ver, la del Doctor Común es una ética que cumple con los requisitos del tiempo y espacio oportunos que necesita el actuar político, según sostiene el doctor Cárdenas.

3) Tercera tesis. La virtud de la prudencia, entendida como el juego en el que el gobernante, tomando en consideración las variaciones y los cambios de la realidad, los factores de poder y equilibrio, las fuerzas ocultas del azar y la fortuna, es capaz de inventar el principio ético que ha de guiar la solución de un conflicto particular, resulta indispensable para una teoría de la acción política.

No podría estar sino de acuerdo con esta tesis. Sin embargo, como explicaré a mayor detalle en el comentario de la quinta tesis, la prudencia griega y medieval poco o nada tienen que ver con la prudencia política de los pensadores renacentistas, que yo más bien llamaría “destreza”, pues parece más una técnica moralmente neutral.

4) Cuarta tesis. El poder político es una potencia individual que se vale de medios materiales e inmateriales para dominarse y hacerse obedecer, conocidos con el nombre de dispositivos. Esta potencia siempre va acompañada de un saber específico práctico, que se ha llamado de varias formas: *arcana imperii*, arte de gobernar, ciencia política, etc. Tal saber tiene por finalidad el correcto uso de los dispositivos para conseguir los tres fines que tradicionalmente se han asignado a todo arte de gobierno: adquirir, conservar y expandir el poder.

Los conceptos utilizados en esta tesis son claramente de filiación renacentista. El poder como potencia individual responde a la visión del “empresario individualista” analizada en el plano sociológico por Alfred Von Martin (1936). Asimismo, el concepto de “dispositivos” rezuma el espíritu técnico que comenzó a florecer en el arte y la política del Renacimiento. Finalmente, una vez que los pensadores políticos modernos abandonaron la idea de que Dios era el principio, justificación y finalidad de todo poder, el arte de gobernar se transmutó en voluntad de poder: adquirirlo, conservarlo, expandirlo. Este último punto resulta crucial.

“No hay poder (o autoridad) que no provenga de Dios, y cuantos poderes existen han sido establecidos por Dios”, había dicho San Pablo en su Carta a los Romanos. Más allá de las múltiples y dispares interpretaciones que, hasta el crepúsculo de la Edad Media, habían dado los pensadores cristianos de esta afirmación paulina, resultaba claro al menos esto: *el poder es bueno y, por tanto, tiene dimensiones éticas objetivas*. El rey cristiano sabía, por un lado, que tenía un responsabilidad frente a Dios por el ejercicio de su autoridad, la cual no le pertenecía de suyo; y por el otro, que *la mera voluntad de poder era mala*, pues en ella se dejaba oír un eco de aquél diabólico “seréis como dioses” del Génesis. No es de extrañar que la visión negativa del poder (la sentencia “el poder es malo”) coincida con la llamada “muerte de Dios”, como sostiene Schmitt en uno de sus últimos textos (1954).

A lo dicho se suma un elemento que complica la particular concepción del poder en el Cristianismo: El Apóstol, en la primera carta a los Corintios (I, 25 y ss.) —entre otros de sus escritos— había anunciado que “la debilidad es el auténtico poder”; la debilidad asumida por Dios en la Encarnación (a la que el propio Pablo califica de *kénosis*, vaciamiento, en el segundo capítulo de Filipenses) es más fuerte (poderosa) que los seres humanos. En el acto perfecto de impotencia: la desnudez de la Cruz, el Dios humanado redime a la entera humanidad. Y como reflejo de esta verdad divina en el plano antropológico, el de Tarso exclamaba de forma paradójica en su carta a los Filipenses: “porque cuando soy débil, entonces soy fuerte”.

A finales del siglo XV, cuando ya se había agotado el vigor de la teología y ya no satisfacía científicamente la visión patriarcalista del

nacimiento del reino de los hombres, la política se desarrolló como una ciencia, la cual ha configurado una especie de doctrina esotérica en torno del concepto de *ratio status* o razón de Estado. ¿Por qué esotérica? porque su contenido lo constituyen una serie de secretos o *arcana imperii*. Esta expresión fue utilizada por Tácito en los *Anales* para caracterizar la política astuta de Tiberio, que supo deshacerse de sus enemigos sin hacer peligrar su posición como emperador.

La obra maestra definitiva sobre los arcanos del poder es *De Arcanis rerum publicarum* (que se puede traducir como *De los secretos de la República*), de Arnold Clapmar (o *Clapmarius*). Este humanista alemán comienza su estudio diciendo que toda ciencia tiene sus propios *arcana*: la teología, la jurisprudencia, el comercio, la pintura, la estrategia militar y demás. Todas utilizan ciertos ardidés, incluso la astucia y el fraude, para alcanzar su fin. En el caso concreto del gobierno de un Estado, siempre es necesario crear la apariencia de libertad a través de instituciones decorativas para que el pueblo se mantenga pacífico. Este arte del simulacro, de la media verdad, de la disimulación, que es la auténtica fuerza propulsora del Estado, tiene pues sus propios secretos: los *arcana reipublicae*. Además de estos, existen los derechos de soberanía o *iura imperii*, enunciados desde Bodino como característicos del *summum imperium*: principalmente, el derecho a legislar y el derecho público de la excepción, que consiste en que su titular puede deponer el *ius comune* en caso de necesidad y en interés de la existencia estatal y de la seguridad pública. En cuanto derecho de excepción es un *ius speciale*, frente al derecho de soberanía normal, que es un *ius generale*.

Tenemos así una distinción entre los derechos soberanos ordinarios y extraordinarios, distinción que se basa en la idea de que el soberano está sujeto a las reglas del derecho humano general y natural, pero en el caso de la excepción, solo debe respetar al *ius divinum*; en lo demás, por el contrario, son para él inoperantes todas las barreras jurídicas y éticas. El concepto de soberanía moderno se basó en este doble derecho del gobernante. Sin embargo, lo más propio de la razón de Estado es “el caso excepcional”; basta con ver la descripción de la alegoría de la *ragione di Stato* de Cesare Ripa para comprobar esto.

El Estado moderno ha nacido históricamente de una técnica política. Con él comienza, como un reflejo teórico suyo, la teoría de la razón de Estado, es decir, una máxima sociológico-política que se levanta por encima de la oposición de derecho y agravio, derivada tan solo de las necesidades de la afirmación y la ampliación del poder político.

¿Es posible hablar de ética cuando la finalidad del gobierno es el correcto uso individual de los dispositivos para afirmar y ampliar su poder? Al menos en su sentido clásico y cristiano, me parece que no. “Correcto” es un buen término para definir el uso de los dispositivos, pues indica conformidad con ciertas reglas. Pero la ética clásica, desde los griegos hasta los bajomedievales no propone reglas, sino principios y fines objetivos que se subordinan a un fin último: la “excelencia humana”, en el caso de los primeros, y la “bienaventuranza”, en el caso de los segundos.

5) Quinta tesis. El auténtico arte de gobernar es un arte de contingencias, es decir, una praxis que ha de ejecutarse en medio de la irracionalidad del hecho y la racionalidad de la *virtù*. Es aquí donde aparece la prudencia, como la virtud de la toma de decisiones en el aquí y en el ahora.

A mi modo de ver, la *virtù* maquiavélica y, en general, todas las virtudes que ponderó el humanismo de la *ragione di Stato*, se distinguen profundamente tanto de las virtudes griegas como de las cristianas. Comenzaré por compararla con estas últimas. El propio Maquiavelo, al hablar de los valores que la religión tenía que exaltar en la República, se refiere a “la fuerza física”, a la “magnanimidad” y, en general, a todos lo que hagan al hombre “más audaz” (1513: caps. VI y VI). Por el contrario, acusa en sus *Discursos* a las virtudes cristianas de haber debilitado el carácter del pueblo italiano al promover la humildad, la abnegación y el desprecio de las cosas mundanas (1512: pp.232–233); la debilidad paulina, en definitiva.

Con relación a las virtudes griegas, basta con analizar la prudencia, que juega un papel determinante en ambas filosofías morales, para caer en la cuenta de sus hondas diferencias. Para Aristóteles la

prudencia es la virtud de la inteligencia práctica, la encargada de saber cómo aplicar los principios generales a las situaciones particulares. La prudencia no solo es una virtud en sí misma: es aquella que indica cuál es el justo medio a todas las virtudes. La *frónesis* es el hábito operativo bueno que se manifiesta al actuar en forma tal que la adhesión personal de las demás virtudes queda ejemplificada en las propias acciones. Ahora bien, esta virtud intelectual no debe confundirse con la “destreza”, la cual se refiere, como arriba dijimos, “a la simple facultad de advertir los medios que conducirán a un determinado fin”. La destreza es moralmente neutral, ya que se encuentra igualmente a disposición del que persigue fines justos u objetivamente buenos y del que persigue fines reprobables. Aquí creo encontrar el punto determinante que separa la prudencia maquiavélica y neoestoica de la griega. El hombre prudente según Aristóteles es aquel cuyas acciones siempre provienen de un silogismo práctico con la siguiente forma: “puesto que la finalidad y la mejor cosa que se puede hacer en estas circunstancias es X, entonces he de hacer Y...” La destreza se refiere precisamente a la segunda parte de este silogismo. De suerte que esta facultad está incluida en la prudencia, pero no se identifica con ella.

Ahora hablemos de la *virtù* en Maquiavelo. Este término es simplemente utilizado para cualesquiera cualidades que el príncipe considere necesarias para conservar su Estado. Las cosas así, la idea de Maquiavelo es que los hombres de la más alta *virtù* sean capaces, cuando la situación así lo requiera, de comportarse de manera totalmente perversa. La *virtù* no puede excluir la perversidad, antes bien, tiene que hacerla su aliada llegado un caso de necesidad. El príncipe entonces ha de ser un hombre de disposición flexible: tiene que ser capaz de variar su conducta, de buena a mala y viceversa, “según lo dicten la fortuna y las circunstancias”.

Los fines de la política para el pensador florentino son la obtención y conservación del poder, el mantenimiento del orden político y la prosperidad en general. Estas dos últimas no tienen un valor propio; lo obtienen de la necesidad primaria de conservar el poder. Las reglas morales son reglas técnicas en relación con los medios para estos fines. En la ética del pensador italiano las acciones se juzgan no

como acciones, sino solamente en referencia a sus consecuencias o fines. Lo importante, pues, es calcular las consecuencias de las acciones: “los actos reprensibles pueden justificarse por sus efectos, y cuando el efecto es bueno —como en el caos del homicidio de Rómulo—, siempre justifica la acción” (1512: p.60), había suscrito el florentino en sus *Discursos*.

Dicho en pocas palabras: tanto para la filosofía moral griega como para la cristiana el gobierno del hombre ha de basarse en la consecución de un fin moral objetivo: el bien común de los ciudadanos. Hasta donde alcanzo a ver, este valor objetivo ético no existe en Maquiavelo, pero tampoco de forma clara en la ética neoestoica. El fundamento metaético es, pues, hartamente distinto en una y otra: para la mayoría de los helenos clásicos y cristianos ese fundamento es el Bien, para Maquiavelo y los estoicos renacentistas, la ambigua salud de la República.

6) Sexta tesis. A partir de la Ilustración, la política se pensó en términos científico-técnicos: lo importante fue, entonces, aplicar correctamente principios de la mecánica (movimiento, aceleración, fuerza) a las realidades humanas, entre ellas, el gobierno de los seres humanos. Así las cosas, la ética en su sentido tradicional ya no tuvo cabida para esta nueva racionalidad técnica.

En efecto, donde existe por principio un interés exclusivamente técnico por las cosas estatales y políticas, las consideraciones no solo éticas, sino también jurídicas, pueden ser igualmente inconvenientes e imprácticas. La concepción absolutamente técnica del Estado sigue siendo un valor propio incondicionado, inaccesible para el derecho y la filosofía moral. No tiene ningún interés por éstos, sino solamente por la conveniencia del funcionamiento estatal, es decir, por el simple ejecutivo, que no necesita la precedencia de ninguna norma en sentido jurídico.

A mi modo de ver, el racionalismo, la tecnicidad pura, esto es, el dictado de los métodos para la satisfacción de las necesidades, así como la determinación de su volumen y su orden de sucesión, y el

sometimiento incondicional a la ejecución de la acción (ejecutividad), son los tres elementos del Estado moderno de filiación ilustrada.

7) Séptima tesis. No obstante lo anterior, algunos pensadores comenzaron a desarrollar una ética capaz de dar respuesta a esta nueva forma de concebir el arte de gobernar: la ciencia política, que se concibió como una mezcla equilibrada entre la racionalidad calculadora y la racionalidad moral. En el centro de esta nueva ética del poder aparece la prudencia. Los autores neoes-
toicos, máximos teóricos modernos de esta virtud, la definieron como la capacidad de ver más allá de las causas evidentes de un suceso para resolver un problema en el ahora, a través de la constancia de ánimo o autarquía y la recta razón.

Neostoicismo es el nombre dado a un movimiento filosófico del Renacimiento tardío que tuvo como pretensión revivir el antiguo estoicismo en una forma que fuese aceptable y comprensible para un público cristiano. Esto implicó el abandono o modificación de ciertas partes del sistema de la filosofía estoica, especialmente en lo que se refiere a su materialismo físico y a su determinismo moral. La obra clave que fundó este movimiento fue *Sobre la Constancia*, de Justo Lipsio, escrita en 1584. La norma práctica de vida propuesta por el neostoicismo consiste, esencialmente, en evitar el sometimiento de las pasiones y servir libremente a Dios. Para esto, como bien dijo el doctor Cárdenas, son necesarias la constancia, la paciencia y otras virtudes similares y conexas.

Ahora bien, dada su vena cristiana, creo que resulta justificado plantearse la siguiente pregunta: ¿la neoestoica, es realmente una ética cristiana? Antes de dar respuesta a esta interrogante, analizaré a vuelo de pájaro el tono y las intenciones generales de la obra del humanista neerlandés.

La pretensión de Justo Lipsio y del neostoicismo fue proponer una nueva sabiduría cristiana que diera respuesta a los grandes males que se cernían sobre Europa en el siglo XVI. Éste es su valor histórico indiscutible. Ahora bien, como señala Quentin Skinner, Lipsio “es un pensador de la razón de Estado y sus ardidés” (Skinner, 1978:

p.283). Muchas de sus observaciones políticas son más deudoras de Maquiavelo que de San Pablo o los padres de la Iglesia. En sus *Seis libros de política* desarrolla extensamente el tema de la prudencia y, concretamente en el libro VI, se pregunta si ésta, mezclada con engaño, ha de tener lugar en el príncipe. Antes de contestar, apunta que muchos moralistas “solo aprueban el sendero que por la virtud conduce al honor”, pero les replica inmediatamente que “no parecen conocer su época”, y que son “poco más que niños en el mar proceloso de los asuntos del mundo”. La verdad es que en las épocas de enemistad y violencia es obvio que todo príncipe que desee conservar su poder tendrá que aprender a “mezclar lo que es provechoso con lo que es honrado”. De ahí que le parezca un exceso que los bienpensantes condenen a Maquiavelo, pues un gobernante que tiene que tratar con un zorro, ha de comportarse ciertamente como un zorro, “especialmente si el bien o la ganancia pública así lo requieren”. Esta es la verdadera *virtù*, “no la que respeta la justicia a toda costa”, sino aquélla más flexible que es capaz, en palabras de Lipsio, del “engaño provechoso”.

Ante el cuestionamiento: ¿qué hay que hacer si encontramos que no podemos defender nuestro reino sin violar la justicia y sin pérdida de vida humana y sin gran pérdida de religión? Maquiavelo y sus epígonos, entre los que se pueden contar a los neoestoicos, habían replicado que el gobernante prudente ha de estar dispuesto a hacerlo todo, por muy desagradable que sea, para conservar su Estado. Erasmo de Rotterdam, por el contrario, responde que nunca debe hacerse nada que pueda dañar la causa de la justicia ni aún por el mejor de los motivos. “Debemos estar dispuestos a ceder y abandonarnos a las importunidades de la época ” (Rotterdam, 1516: p.32).

Esta contraposición de respuestas nos da pie para hablar de los dos temas señeros en todos los tratados de la “razón de Estado”: la *virtù* y la fortuna. ¿A qué se debe que Erasmo responda de esta manera tan antitética? Quizá la respuesta sea que el autor del *Elogio a la locura* conocía bien la crítica que San Agustín, y con él muchos padres de la Iglesia, había esgrimido contra las diosas romanas conocidas como *Virtud y Fortuna*. En el libro cuarto de *La ciudad de Dios*, el santo africano condenó el culto que el estoicismo prestaba a estas “diosas

gemelas”. La deificación de la fortuna exigía negar el poder benéfico de la Providencia de Dios. Insiste una y otra vez que la sabia voluntad de Dios es la auténtica ley que guía secretamente los reinos humanos y, por tanto, nada ocurre al acaso; nada es producto de la *Fortuna*. Y si esto es así, continúa el de Tagaste, la idea clásica de la lucha entre virtud y fortuna es falsa, pues toda grandeza alcanzada por un hombre solo se explica por la gracia divina. La capacidad para resolver las duras cuestiones del gobierno de los hombres no se constituye por el dominio virtuoso del azar; antes bien, por el don de Dios.

Según John Pocock en su libro *El momento maquiavélico* (2003: p.32), la visión agustiniana sobre este tema toral llegó a ser una suposición omnipresente en el pensamiento político y moral medieval. Esta afirmación, si bien cierta en su líneas generales, tiene que ser matizada en el caso de la ética de Tomás de Aquino, donde la gracia y el don presuponen la naturaleza y sus virtudes. No será hasta Petrarca y los humanistas del siglo XIV que se vuelva hablar de la caprichosa tiranía de la fortuna, y de la *virtù* como la única égida efectiva contra su impetuosa marejada.

A mi modo de ver, con el renacimiento del pensamiento clásico, sobre todo el de la tradición romana, gran parte del humanismo cristiano, desde sus orígenes con Petrarca hasta algunos autores del Siglo de Oro español, queda empapado sutilmente de un pelagianismo que todavía pervive en nuestros días. No es de extrañar que San Agustín advirtiera el enorme peligro que podía representar una interpretación estoica —o más preciasmente: tacitista— de la moral cristiana.

¿Es cristiana la ética neoestoica? No me atrevería a dar una respuesta definitiva, pero al menos parece que poco tiene que ver con la de San Pablo o San Agustín, inclusive con la de Erasmo. Ésto quizá no importe demasiado, pues sea como fuere, los neoestoicos intentaron pensar una ética a la altura de las necesidades políticas de su época, más allá de una dogmática que más que unir separaba violentamente.

A manera de conclusión de todo lo dicho hasta este punto, puedo afirmar que si bien la filosofía moral de Lipsio y sus epígonos pondera la virtud como elemento central del obrar político, no creo que pueda ser calificada de ética de las virtudes. Tampoco la colocaría

con las éticas de tipo normativo, pues los consejos o máximas formuladas por estos autores no son deberes absolutos que califiquen la moralidad o inmoralidad de los actos. En todo caso, creo que es una ética consecuencialista, en el sentido de que no busca en la acción virtuosa el perfeccionamiento moral del agente, sino el cálculo de consecuencias de las acciones y su capacidad para lograr ciertos fines moralmente indiferentes. Así las cosas, tengo para mí que, en el fondo, los neoestoicos suscribieron una ética política de tipo decisionista.

8) Octava tesis. El aire fresco que trajeron las teorías éticas neoestoicas pronto se vio viciado debido al reduccionismo que sufrió la razón en los siglos XVIII y XIX. Gobernar se convirtió en la aplicación geométrica de leyes, por lo que dejó de ser una ciencia humana y se convirtió en una rama de la Sociología. Si bien ha habido críticas contemporáneas a este modo amoral de proceder en lo político, han caído en el error de proponer un catálogo ético heterónimo al arte de gobierno que adolece de irrealidad y que termina por prestarse o bien a la hipocresía, o bien a la ingenuidad.

De acuerdo. Quisiera aprovechar este último comentario para extender las inteligentes reflexiones del doctor Cárdenas sobre este tema.

La época clásica de la “razón de Estado” dejó tras de sí, en lo antropológico, un concepto de individuo como última unidad social; en lo ético, una visión del poder como última preocupación; y en lo político, un ostracismo de Dios. Era de esperar el advenimiento de una teoría moral y gubernativa pensada a partir de estos presupuestos. Hobbes fue quien cargó a sus espaldas con esta empresa. No es aquí lugar para hablar de la teoría política del autor del *Leviatán*. Solo quisiera analizar un *dictum* de su pensamiento, que ha marcado profundamente la filosofía política en su relación con la ética hasta nuestros días: *auctoritas, non veritas, facit legem*, es decir: la autoridad, y no la verdad, hacen la ley.

Era de sobra conocida por los pensadores políticos del Renacimiento aquella máxima del escritor latino Publilio Sirio: la necesidad

no tiene ley. La nueva ética de la “razón de Estado” la entendió en estos términos: “si no es posible conformar la moral a la ley, entonces la ley tendrá que conformarse a la necesidad”. Aquí la pregunta que surge inmediatamente es: en lo político, ¿quién decide qué es y cuándo se da la necesidad? “El soberano”, será la respuesta que toda la modernidad ilustrada dará al unísono. El actuar humano y las realidades sociales siguen normalmente el cauce de la ley. El gobierno del príncipe se apega comúnmente al derecho. Sin embargo, ¿qué ocurre cuando se suscitan circunstancias extraordinarias que no están contempladas en la normatividad existente? Ya mencioné que Clapmar había distinguido entre los “arcanos del imperio” y los “derechos del imperio”. Los primeros servían esencialmente para las épocas de normalidad jurídica, para la conservación del poder. Los segundos, en cambio, implicaban la suspensión del derecho con motivo de la seguridad del Estado. También dije que estos derechos especiales son lo que definen de manera más propia la *ragione di Stato*. Desde los albores del pensamiento político moderno, el poder soberano o *sumo imperio* ha sido pensado en los términos de la excepción. El estudio clásico de Carl Schmitt sobre la dictadura (1921) tiene como finalidad primordial demostrar esto. Sea Bodino, Maquiavelo, Pufendorf o Hobbes; sean los revolucionarios franceses o los padres fundadores norteamericanos; sean los totalitarismos de izquierda y derecha que asolaron el siglo XX o el actual Estado constitucional de derecho; el pensamiento occidental moderno sobre el poder político ha visto en la excepción el derecho más propio del gobernante.

Es en esta perspectiva que se tiene que leer el aforismo hobbesiano. Ya no importa la verdad, la metafísica, el bien objetivo o Dios; lo único que resulta crucial, la única fuente de bondad o maldad de las acciones de gobierno, es la toma de una decisión por parte del soberano, basada en la conveniencia y en la necesidad. En esta perspectiva tiene asimismo que interpretarse la polémica afirmación schmittiana de que “soberano es el que decide sobre el estado de excepción”.

Ahora bien, hay una diferencia crucial entre el concepto de excepción de los renacentistas en general y de los modernos ilustrados y nosotros, sus herederos directos: para los primeros, aun cuando

se hubiesen suspendido todas las leyes humanas, jurídicas y éticas, el derecho divino seguía vigente, esto es, seguía siendo un criterio moral que se imponía al soberano y lo juzgaba. Para los segundos, en cambio, la idea de un derecho divino fue perdiendo fuerza hasta desaparecer por completo con el positivismo jurídico y el actual Estado de derecho, uno de sus giros de tuerca. Y aún más: desde el siglo XIX, ya no solo la idea de una moral metafísica ha desaparecido del todo en las legislaciones sino, en general, la idea de cualquier moral. De ahí que la pregunta por qué se ha de cumplir el derecho, solo pueda recibir una respuesta punitiva o utilitaria. El último coto moral con fuerza jurídica al poder soberano, con todas sus debilidades y contradicciones, son los derechos humanos. Más allá del derecho constitucional positivo, no hay nada que pueda calificar de buena o mala una acción del soberano, salvo los derechos fundamentales. Paradójicamente, el Estado de derecho constitucional surgió de la necesidad de evitar a toda costa el gobierno despótico de aquellos que detentan el poder, los cuales ahora son llamados funcionarios, servidores públicos. Pero, en franca contradicción con esto, todas las constituciones democráticas prevén la posibilidad de declarar una suspensión de los derechos humanos en sus territorios. Decir que las situaciones en las que se pueden suspender los derechos y sus garantías son muy limitados y que las condiciones que se exigen son arduas y limitativas no es, en el fondo, ningún argumento, pues, por un lado, háganse las especificaciones que se hagan en el texto constitucional, quien decide si tales presupuestos se actualizan o no, sigue siendo el soberano; y, por el otro lado, la mayoría de los Estados democráticos —como sostienen, entre otros, Giorgio Agamben (2003)— tienen una pluralidad de estados de excepción no declarados.

En el estado de excepción no hay más criterio “ético” que la voluntad de poder. De ahí que el cineasta y poeta italiano Pier Paolo Pasolini, al ser cuestionado pocos días antes de su trágico homicidio sobre la tesis central de una de las películas más polémicas de la historia del cine, *Salò o los 120 días de Sodoma*, respondiese que “el auténtico poder es anárquico”. La anarquía, pues, parece ser el arcano más celosamente custodiado por la política moderna. O, como ha

sostenido aún con mayor agudeza Agamben: la esencia del poder del Estado es ser una fuerza de ley, sin ley (fuerza de ley).

¿Cómo hablar de ética cuando en nuestros días el poder político parece estar más allá de la ley, de la moral y de Dios; es decir, más allá del bien y del mal? Alguien podría responder que, ante tal estado de cosas, sería necesario volver a una teología política. Pero esto tiene sus no pocas perplejidades. Paremos mientes un segundo esto: si fuera posible este retorno, una vez decretada la “muerte de Dios”: ¿cómo ha de gobernar un soberano cristiano que tiene por modelo ejemplar un Rey que ha renunciado a las glorias de este mundo, un Juez que ha cambiado su juicio en favor de la misericordia y un Legislador que ha depuesto toda ley formal en favor del amor?

Ya que hemos traído a colación el tema de la teología política, quisiera concluir estas reflexiones con una cita de su máximo teórico contemporáneo, Carl Schmitt, que si bien no pretende dar repuesta al peliagudo tema de las relaciones entre poder y ética, sí es una inteligente reflexión sobre cuál ha de ser su punto de partida: “el poder es una dimensión objetiva y autónoma, incluso frente al poderoso, a quien incluye en su dialéctica. *El poder es más fuerte que cualquier voluntad de poder, más fuerte que cualquier bondad humana y, afortunadamente, también más fuerte que cualquier maldad humana*” (1954: p.28).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AGAMBEN, Giorgio. 2003. *Estado de excepción*. Argentina: Adriana Hidalgo, 2008. Traducción de Flavia Costa e Ivana Costa.
- DE LUBAC, Henry. 1991. *El misterio de lo sobrenatural*. Madrid: Encuentro. Traducción de O. Porcel y A. Tomás.
- MAQUIAVELO, N. 1512. *Discursos de la primera década de Tito Livio*. Madrid: Alianza Editorial, 2009. Traducción de Ana Martínez Arancón.
- MAQUIAVELO, N. 1513. *El príncipe*. Madrid: Cátedra, 2012. Traducción de Helena Puigdoménech.
- MEINECKE, Friederich. 1924. *La idea de la razón de Estado en la Edad Moderna*. Madrid: Vicen, Centro de Estudios Constitucionales, 1983. Traducción de Luis Díez del Corral y Felipe González.
- POCOCK, John. 1975. *The Machiavellian Moment. Florence Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*. Princeton: Princeton University Press, 2003.
- ROTTERDAM, Erasmo de. 1516. *Educación del príncipe cristiano*. Madrid: Tecnos, 1996. Traducción de Pedro Jiménez Guijarro y Ana Martín.
- SCHMITT, Carl. 1921. *La dictadura. Desde los comienzos del pensamiento moderno de la soberanía hasta la lucha de clases proletarias*. Madrid: Alianza Editorial, 1999. Traducción de José Díaz García.
- SCHMITT, Carl. 1954. *Diálogo sobre el poder y el acceso al poderoso*. México: Fondo de Cultura Económica, 2010. Traducción de Silvia Villegas.
- SKINNER, Quentin. 1978. *Los fundamentos del pensamiento político moderno. Tomo I: El Renacimiento*. México: Fondo de Cultura Económica, 1993. Traducción de Juan José Utrilla.
- VON MARTIN, Alfred. 1932. *Sociología del Renacimiento*. México: Fondo de Cultura Económica, 1966. Traducción de Manuel Pedroso.

Estudios

DEMOCRACIA Y CONFLICTO MORAL: PROPUESTAS PRAGMATISTAS

Paniel Osberto Reyes Cárdenas
The University of Sheffield
p.reyescardenas@sheffield.ac.uk

Resumen

Si bien el fundador del pragmatismo, Charles S. Peirce, nunca articuló un conjunto de consecuencias sociales de las premisas de su “método de la ciencia”, autores como Robert B. Talisse y Cheryl Misak recientemente han desarrollado teorías del “perfeccionismo epistémico” que concilian una visión pragmatista sustantiva de la democracia con las exigencias del pluralismo y los vibrantes y aparentemente irreducibles conflictos morales. En este estudio trataré de mostrar en qué grado este esfuerzo de Talisse es exitoso para sus propósitos y al mismo tiempo consistente con el pragmatismo de Peirce. Sin duda alguna, el realismo pragmatista supuesto en estas nuevas propuestas comporta, sin importar necesarios desarrollos ulteriores, una verdadera y nueva alternativa a la clásica interpretación del pragmatismo en democracia divulgada por John Dewey.

Palabras clave: Charles Peirce, conflicto moral, democracia, pragmatismo, Robert Talisse.

Recibido: 08/10/11 • Aceptado: 09/01/12

DEMOCRACY AND MORAL CONFLICT: PRAGMATIST PROPOSALS

Abstract

Charles S. Peirce, founder of the pragmatist tradition in philosophy did not articulate a set of social bearings drawn from the premises of what he called “the method of science”. However, philosophers like Robert B. Talisse and Cheryl Misak have developed theories about “epistemic perfectionism” which reconcile a pragmatist substantive view of democracy with the demands of the problem of pluralism and the vibrant and seemingly unsolvable moral conflicts. In this text I will endeavour at some extent to show in what degree the efforts of these philosophers are successful to fit the bill and also whether is consistent with Peirce’s pragmatism. Without a doubt, the pragmatistic realism supposes, regardless of necessary further deepening, a truly new alternative to the classic interpretation about pragmatism in democracy spread by John Dewey.

Keywords: Charles Peirce, Democracy, Moral conflict, Pragmatism, Robert Talisse.

La democracia, o al menos nuestro concepto de ella, está en crisis en muchos sentidos: es probable que muchos de los problemas que se dan en la práctica dentro de los sistemas democráticos deriven en parte, al menos significativamente, de inconsistencias en el planteamiento de una teoría satisfactoria de la democracia. Entre las amenazas contemporáneas a un auténtico sistema democrático encontramos el terrorismo, el genocidio, la tortura, el asesinato, la guerra civil, el abuso a los derechos humanos, la proliferación de armas nucleares, el extremismo religioso, la pobreza, el cambio climático como desastre ambiental, deterioradas relaciones internacionales y la globalización de un capitalismo irresponsable.

Algunos teóricos sostienen que la democracia está fallando porque ha perdido claridad moral o, más bien, porque se encuentra en un estado de ceguera moral ante la complejidad del mundo contemporáneo. Probablemente ésta sea una parte importante del problema, pero, una vez más, precipitarse a emitir un juicio podría implicar dar una respuesta a una falsa disyunción exclusiva. Me explicaré a este respecto extendiendo una analogía —salvando las debidas proporciones— para plantear la complejidad que estoy tratando de referir: considérese, por ejemplo, nuestra idea de componente y nuestro concepto de ingrediente.¹ Un componente es algo que puede separarse del sistema, como la pieza de un motor: cambiarla y, al sustituirla, hacerlo funcionar apropiadamente. Puedo también recomponer la fachada de una casa. El concepto de ingrediente es, sin duda, más complejo que el de componente. Los ingredientes, por ejemplo, en un pan, han interactuado entre sí de tal modo que es imposible separarlos del todo sin perder las propiedades que cada ingrediente poseía originalmente.

La decadencia moral de la democracia, a mi parecer, no es un componente más que se resuelve con la intensificación de ese solo aspecto y que con ello se produzca, inmediatamente, una solución al problema y a la crisis de los sistemas democráticos actuales. La respuesta, sea cual sea, es más compleja que esto y a ese respecto

1 Debo lo fundamental de esta distinción al Prof. Robert Hopkins, quien lo aplica en el ámbito de la memoria sobre los episodios en el pasado.

la propuesta pragmatista que presento a continuación representa una parte del problema que apela a la concepción misma de la democracia como un proceso racional. Así, el aspecto racional de la democracia está intercalado con muchos procesos y conflictos morales y, sin embargo, puede reconstituir de tal modo el proceso de la democracia que, a pesar de la conflictividad moral intrínseca (dada la variedad de nuestros compromisos morales), nos permite aspirar a un consenso no basado solo en la tolerancia sino en la razón y en la promoción del diálogo y del valor intrínseco del ser humano en cuanto ser social.

El “perfeccionismo epistémico”, nombre que se ha dado en usar para la propuesta pragmatista que presento, piensa que la democracia de nuestra política popular está lamentablemente dirigida por insultos, escándalos, sobrenombres ofensivos, quejas, desconfianza, cargos de hipocresía, y que esta penosa situación tiene ocasión como una triste consecuencia, en la falta de pensamiento serio que acosa la práctica democrática. Ahora bien, la teoría política contemporánea está marcada por dos narrativas: la primera narrativa es la teoría de la lucha de civilizaciones. Ella enfatiza distintos e incompatibles modos de vida, aceptando una distinción que adolece de prejuicios sobre cuál es la civilización correcta y que, al mismo tiempo, no comporta una solución plausible al problema democrático, por cuanto adopta una postura que puede ser el compromiso moral de alguien que la contraparte no esté dispuesto a aceptar. Por otra parte también existe una narrativa que reclama el déficit de democracia en las democracias existentes, y que se preocupa, de este modo, en identificar los componentes problemáticos sustituyéndolos. Podemos mencionar a Rawls (2005) como un ejemplo paradigmático y clásico de esta postura.

Estas dos narrativas se encuentran en una tensión fundamental: mientras que la narrativa del choque de civilizaciones piensa que la democracia es un distintivo modo occidental de vida que en cierto modo ha de extenderse, la teoría del déficit de la democracia lamenta el paso de los propósitos comunes y las visiones compartidas. Es menos confidente, por lo tanto, de las democracias constituidas y las reconoce con un halo de sospecha.

Con todo, ambas narrativas de la democracia comparten la convicción que la política contemporánea está dirigida por algo más profundo y complicado que ha sido llamado de distintos modos como “intereses”, “incentivos” o “preferencias”. Los intereses son compromisos reconocidos como principios irrenunciables para quienes los asumen, de modo que, eventualmente, sea cual sea la narrativa que describa la democracia, los individuos encontrarán un momento de conflicto moral fundamental. Permítaseme ahondar un poco más en dicho punto en las siguientes líneas.

A mi parecer, el problema de fondo en lo irreconciliable de ambas narrativas es un pluralismo moral: estamos divididos sobre nuestros más fundamentales compromisos morales, de modo que, en este sentido la cuestión que hay que plantear es: “¿qué es justo?”, pero, ¿qué hay si estamos divididos acerca de qué es “lo justo” como tal? ¿Por qué una tregua en el error sería preferible a una lucha por lo que es correcto? En definitiva, ¿cómo evitar la guerra de Hobbes de todos contra todos?

En general, las visiones estándar de la democracia derivan de algún compromiso decididamente moral a la libertad, autonomía, dignidad, libertad o igualdad. Pero estos conceptos son en sí mismos esencialmente controversiales e impugnados porque ninguno puede ganar un consenso extendido y un acuerdo sostenible. John Rawls (2005: p.217) presentó el problema como un pluralismo irreducible y aspiraba a la conformación de un “deber de civilidad” como principio fundamental de acuerdo democrático. Con todo, la propuesta de John Rawls, por muy bien intencionada que pueda ser, se reduce al mismo problema: el deber de civilidad es un compromiso moral que plausiblemente (o, al menos, concebiblemente) puede ser contestado e impugnado.

Si la respuesta, pues, no se encuentra en un principio moral fundamental compartido, entonces nuestra mirada se dirige a lo fundamental que hay en nuestras prácticas dialógicas como seres sociales capaces de llegar a un acuerdo consensual. El punto de esta hipótesis, en boca de Robert Talisse, es: “sin importar qué creas acerca de la moralidad, tú tienes razones decisivamente epistemológicas —razones concerniendo cómo, qué, y cuándo debería uno creer

algo— para apoyar políticas democráticas (Talisse, 2009: p.4). Más aún, son compromisos epistémicos que el sujeto ya apoya como individuo lingüísticamente competente.

En este sentido Cheryl Misak (1991: p.12), interpretando la tradición que va desde John Stuart Mill hasta Hillary Putnam, comenta que nuestra eficiencia o capacidad lingüística fundamental comporta: (1) señalar los objetos a los que un término refiere, *i.e.*, su extensión, denotación o amplitud, (2) dar una definición del término identificando su connotación, intención, profundidad o comprensión y, particularmente ahondando en la aportación de Peirce, (3) conocer qué expectativas podemos tener en caso de que las hipótesis conteniendo el término sean verdaderas, *i.e.*, conocer las consecuencias de las hipótesis que contienen un término.

La demanda, pues, es escrutar la función de ciertos conceptos epistémicos que son más básicos que el estudio del conocimiento en general: conceptos como “creencia”, “verdad”, “evidencia”, “razones”, “argumento”, etc., pero que en el propio caso el objetivo es “revelar nuestra epistemología del pensamiento ordinario bajo las condiciones epistémicos ordinarias” (Talisse, 2009: p.5). Lo que encontraremos es que nuestras predicciones epistémicas ordinarias suponen un conjunto de compromisos epistémicos normativos: principios gobernando las actividades por las cuales formamos, acertamos, defendemos, revisamos, retamos y cambiamos nuestras creencias, *i.e.*, los principios de la *folk epistemology* que implica una base para cierta “epistemología social”.

La *folk epistemology* y sus compromisos que ya apoyamos en la práctica son suficientes para motivar un compromiso directriz a la política democrática a despecho de nuestros más profundos y serios desacuerdos sobre nuestros más fundamentales compromisos morales. Esta *folk epistemology* implica compromisos con normas centrales democráticas de libertad de palabra, discurso, pensamiento y expresión, libertad de conciencia, igualdad política (incluyendo igualdad de participación), libertad de prensa, disenso protegido o capacidad de teorizar la política entre otras cosas. En pocas palabras, es aquello que constituye la “sociedad abierta” según Popper (1945) y hace posibles propuestas contemporáneas como las de Ronald Dworkin,

según las cuales la noción de ley, por ejemplo, debe ser entendida como “integridad”.

De este modo, razones epistemológicas para apoyar la democracia podrían no ser las mismas razones para motivarnos a vivir democráticamente. Las razones epistemológicas bien podrían ser suficientes para motivar nuestros compromisos ya existentes, pero a su vez motivados por otro tipo de consideraciones. La tesis es que “en el centro de la democracia está la creencia de que la argumentación razonada es posible, incluso entre personas quienes están profundamente divididas sobre doctrinas morales y religiosas [...] Si perdemos nuestra capacidad de argumentar unos a otros especialmente a través de nuestras divisiones morales profundas, perderemos también la democracia” (Talissee 2009: p. 9).

Las exigencias de la investigación bien llevada en un modo disciplinado y autocontrolado incluyen principios rectores que debemos adoptar para constituirnos en “perfeccionistas epistémicos” que usan racionalmente los principios epistémicos que ya aceptamos en la práctica de la investigación (*inquiry*). Se trata de una lucha para remplazar la duda con la “creencia fijada” a través del método de la ciencia: esta aplicación de la máxima pragmática revela cómo las hipótesis pueden ser sujeto de examen experimental. Los escritos de Peirce, particularmente sus famosos textos sobre la lógica de la ciencia: *The fixation of Belief* (1877) y *How to make our ideas clear* (1878) ofrecen una teoría sofisticada e históricamente informada de cómo el método de la ciencia puede funcionar.

Escritores como Rorty (1999: p. xxi) acusan a Peirce (y, en parte, a Dewey también) de “metodolatría”. Aquí quisiera prevenir el error de entender lo que Peirce llama “el método de la ciencia” como un método en el sentido de la tradición empirista lógica. Más bien estamos hablando de la conformación de un “carácter epistémico” (Hookway, 2000: p.254). Por el contrario, su herramienta en cuanto método es la “máxima pragmática” no como un *a priori* que condiciona la investigación a manera de las “intuiciones” kantianas, sino como un criterio para evitar preconcepciones que nos alejen de la realidad recalitrante de los hechos. La máxima pragmática es ante todo una máxima normativa que afirma que el contenido de una proposición

está dado en los efectos concebibles de la proposición, de manera que esto excluye todo aquello que sea “inconcebible” dentro del contenido de una proposición, o, dicho de otro modo, cualquier idea de “cosas-en-sí-mismas” inaccesibles a nuestra cognición.

Para entender el pragmatismo (que es la tradición que inaugura la propuesta de Peirce) en sentido estricto debemos atender a su original formulación en boca de Charles Peirce a través de la máxima pragmática: clarificamos conceptos e hipótesis identificando sus consecuencias prácticas. La formulación corre así: “considere qué efectos —que puedan concebiblemente tener consecuencias prácticas—, concebimos que tenga el objeto de nuestra concepción. Nuestra concepción de estos efectos es, pues, la totalidad de nuestra concepción del objeto” (EP1: 132)² Pero, ¿qué se entiende por consecuencias prácticas? Por ejemplo: “nuestra idea de cualquier cosa es nuestra idea de sus efectos sensibles” (EP1:132) o bien, informados por su posterior teoría semiótica, nuestra competencia con respecto a un símbolo (término): “En entero propósito intelectual de cualquier símbolo consiste en el total de todos los modos generales de conducta racional que, condicionalmente sobre todas las posibles circunstancias diferentes y deseos, se seguirían sobre la aceptación de tal símbolo” (EP2: 346).

Por ejemplo, si decimos que un diamante es duro, es más claro comprobarlo identificando cómo podría ser o no ser que el objeto sea duro. Un diamante contiene la “dureza” si dadas ciertas circunstancias se muestra que no podría ser quebrado por otros objetos considerados. Así pues, para Peirce el pragmatismo es un principio lógico del método de la ciencia para llevar a cabo indagaciones. Es usado principalmente para conceptos complejos como probabilidad, verdad y realidad. El pragmatismo es una suerte de “laboratorio de la filosofía” en el que llevamos acabo indagaciones como acciones racionales. Toda la información que podemos necesitar en la prueba empírica de una hipótesis. Nada nuevo viene de analizar definiciones,

2 La traducción es propia. El texto original: “Consider what effects, which might conceivably have practical bearings, we conceive the object of our conception to have. Then, our conception of those effects is the whole of our conception of the object.” (EP1: p.132)

en cambio, obtenemos un grado único y superior de claridad cuando la máxima pragmática es aplicada. En definitiva, en la conformación del carácter epistémico de la investigación en general y en consonancia con lo valioso de nuestra *folk epistemology*: la máxima pragmática es una herramienta para la crítica, por ejemplo, del nominalismo acerca de la realidad y de la consiguiente *copy theory of truth*.

Peirce pensó que la máxima pragmática podría evaluarse a través de una prueba matemática.³ En 1878 lo encontramos considerando las creencias como hábitos de acción, pero hacia 1903 considera la máxima pragmática como proveyendo toda la información necesaria para el razonamiento abductivo, que es particularmente notable dentro de las actividades cognitivas realizadas al usar el método de la ciencia en tres tipos de inferencia: inductiva, abductiva y deductiva. La abducción es el ofrecimiento de una hipótesis o premisa que al postularse hace el resto del razonamiento consecuente. La estrategia de Peirce para clarificar el concepto de realidad es, primero, ofrecer una teoría de la verdad y después observar que “el objeto representado en una proposición verdadera es lo real”.

Dirijamos la mirada ahora hacia sus observaciones sobre la verdad para apreciar cómo el tipo de independencia de lo mental capturada en la definición abstracta de realidad ha de ser entendida desde una perspectiva pragmática. La verdad por convergencia, que es este tipo de verdad, es el consenso al que estamos destinados si llevamos investigaciones lo suficientemente bien y por el suficiente período de tiempo. La verdad es el tipo de proposiciones a los que nos destinamos en un proceso auto-controlado de investigación. Un par de ejemplos: el caso de la luz, cuya velocidad fue descubierta mediante distintos experimentos pero convergiendo al mismo resultado, notablemente por Michaelson y Morley; otro podría ser el caso de dos testigos, uno ciego y otro sordo, de un evento, quienes tienen datos idiosincráticamente distintos y particulares sobre un hecho pero aún

3 En otro lugar he presentado los detalles de la propuesta matemática de Peirce, particularmente con respecto al “razonamiento diagramático”. Cf. Paniel Reyes-Cárdenas “Mathematical Structuralism, Continuity and Peirce’s Diagrammatic Reasoning”. En Prossorov, Oleg (Ed), 2012: *Philosophy, Mathematics and Linguistics: Aspects of Interaction*. International Euler Institute of Mathematics: St. Petersburg. p.17-26

así pueden, con mucha probabilidad y a pesar de sus idiosincrasias, llegar a una misma conclusión. “Ser constreñido por la realidad” significa que estamos destinados a un consenso de convergencia a través del proceso de investigación más que en términos de una causa independiente de nuestras sensaciones. Así, en cualquier indagación humana, sea cual sea, si hay una objetividad que puede resolver algún malentendido o compromiso epistémico, entonces habrá una manera de resolverlo por medio de un esfuerzo de la comunidad de investigación que propondrá una solución si la investigación se lleva a cabo lo suficientemente bien y por el suficiente tiempo.

En el caso de John Dewey, otro pragmatista clásico, podemos trazar la idea de investigación como el paso de una situación indeterminada a una situación determinada en sus distinciones constituyentes y relaciones para convertir los elementos de la situación original en un todo unificado (ED2: 171).⁴ Mientras que para Peirce se trata de fijar creencias, para Dewey la preocupación es por fijar las situaciones. Partimos de situaciones objetivamente indeterminadas y la situación misma es transformada durante el curso de la investigación.

Dewey reconoce que cuando encaramos un problema nuestra primera tarea es entenderlo a través de describir sus elementos e identificar sus relaciones. Identificar una pregunta concreta que necesitamos responder es un signo de que estamos progresando. Las formas lógicas que usamos en el curso de la investigación son entendidas como instrumentos ideales. Dewey pensó que la democracia, sin embargo, era un valor sustantivo a la altura de un valor moral. Así, lamentablemente no aplicó su propia teoría pragmatista a su concepto de democracia.

Pero, ¿cómo saber si la demanda de considerar el perfeccionismo epistémico como fundamental es demasiado cargada de teoría para el público no imbuido en la literatura filosófica? Por otra parte,

4 Las referencias a los escritos de Dewey pertenecen a la colección *Essential Dewey*, ver las Referencias Bibliográficas para los detalles de la publicación. Toman la forma EDn: m— la página m del volumen n.

¿cómo no considerar demasiado débil desde el punto de vista académico una teoría tan evidente de nuestras prácticas epistémicas?

La epistemología de nuestras competencias básicas no parece, así, un lugar extraño por dónde comenzar; es un punto universal de partida para un diálogo continuo sobre los intereses plurales y las distintas convicciones. De cualquier modo, cualquier sujeto (como participante en un diálogo) sostiene creencias, y desde un punto de vista de la primera persona, una creencia es fijada racionalmente si y solo si se construye sobre un método de comparar evidencias y razones para sostenerse como verdadera o falsa.

Es probable que las creencias morales y políticas no sean simplemente “fijadas”, pero esto no significa que se encuentran en un espacio cognitivo diferente al de nuestras creencias científicas o del sentido común, por decir algunos ejemplos. Así, el concepto de ser alguien que sostiene una creencia y ser un demócrata al mismo tiempo, significa un compromiso de reconocer que “una creencia, en orden a ser una creencia, debe venir con compromiso de dar razones” (Misak, 2000: p.162). Ahora bien, estas razones no tienen por qué ser consideradas como permanentes en el sentido de fijadas absolutamente. Siempre existe la posibilidad de encontrar razones para cambiar nuestra creencia, aunque, claro está, una creencia —aunque no absolutamente fundada en un control total de evidencias— es racional en cuanto no tiene un competidor con mejores cartas de presentación, esto es, razones para ser creída y sostenida mediante un proceso razonado de intercambio de razones.

Talisse y Misak defienden lo que ha venido a llamarse de algún modo una “república de razones”. La epistemología desde el punto de vista de la *folk epistemology* incluye cinco principios que para Talisse se han de mostrar con pretensión de universalidad:

- (1) Creer una proposición p , es sostener que p es verdad.
- (2) Sostener que p es verdad es generalmente sostener que las mejores razones apoyan p .
- (3) Sostener que p es apoyado por las mejores razones es sostener que p es afirmable (*assertible*).

(4) Afirmar p es entrar en un proceso social de intercambio de razones.

(5) Comprometerse en un proceso social de intercambio de razones es, al menos implícitamente, adoptar ciertas normas cognitivas y disposicionales relacionadas con el propio carácter epistémico (Talisse, 2010: pp.87-88).

Estos principios son integrados en una propuesta por una democracia dialógica, y algunos son expresamente principios vertebrales de la democracia deliberativa:

La concepción de la democracia como *folk epistemology* trabaja a un nivel que es analíticamente previo a aquél en el que el deliberativista trabaja. Desde el punto de vista de la *folk epistemology*, la cuestión de qué política y qué arreglos institucionales reflejan mejor y posibilitan nuestras aspiraciones democráticas es una cuestión que puede ser resuelta y asentada solo por los procesos democráticos de razonamiento y argumentación (Talisse, 2010: p.139).⁵

Resumiendo estos principios, podríamos decir que ser un creyente (de una proposición p) es ser un buscador de la verdad, ser un buscador de la verdad es ser un investigador, ser un investigador es ser un dador de razones y, por último, ser un dador de razones es ser un intercambiador de razones, *i.e.*, un participante en una comunidad de investigadores y por lo tanto un participante en una democracia sustantiva de intercambio de razones.

La postura del demócrata deliberativista parece, pues, consecuente y plausible pero probablemente insuficiente; refleja la idea de que en la democracia el que detenta la verdad es privilegiado.

5 Incluyo, por razones de claridad, el texto original en esta nota: "...the folk epistemic conception of democracy works at a level that is analytically prior to that at which the deliberativist are working. On the folk epistemic view, the question of what policy and institutional arrangements best reflect and enable our democratic aspirations is one that can be settled only by democratic processes of reasoning and argument" (Talisse, 2010: p.139).

El demócrata dialógico se encuentra más bien en la posición de un “buscador de la verdad” y, así, consecuentemente, la democracia dialógica aparece activamente como una “política del compromiso”. Esto supone una apertura al intercambio, al reconocerse abierto a la posibilidad de incurrir en el “honesto error”.

Este tipo de argumentación se puede resumir como sigue: las normas epistémicas populares a las que ya estamos comprometidos simplemente en virtud de ser agentes epistémicos nos proveen razones competentes para apoyar el orden político democrático, incluso en casos donde decisiones colectivas generadas democráticamente parecen drásticamente equivocadas o intolerables (son casos que llamaremos “política profunda”). En este sentido, la *folk epistemology* provee, a través del perfeccionismo epistémico que busca fijar las creencias por el método de la ciencia, una respuesta al problema de la política profunda. Debido al hecho de que nuestros compromisos epistémicos subyacentes aún a nuestros más profundos compromisos morales pueden ser satisfechos solo en una política democrática, los ciudadanos que se encuentran en un callejón sin salida que envuelve sus principios morales fundamentales tienen aún razones para comprometerse en una “petición” y (en casos extremos) a la desobediencia civil mucho más que a la rebelión o a la salida de la acción política. En conclusión, el perfeccionismo epistémico nos proporciona elementos para ejercitar nuestra voz en vez de salir del debate por cualquier medio. Lo que se necesita, en esta línea de perfeccionismo epistémico, es no solamente proteger a los individuos que deliberan, sino también a las instituciones que alimenten los hábitos y capacidades (al estilo de Martha Nussbaum, por ejemplo) necesarios para la deliberación apropiada.

Una democracia dialógica debe apoyar un estado que activamente promueve una política de compromiso mediante el cultivo de ciertos hábitos epistémicos entre los ciudadanos y creando y manteniendo instituciones cívicas y políticas dentro de las cuales la deliberación apropiada pueda gestarse [...] Consecuentemente, la democracia dialógica es moderadamente perfeccionista en su teoría de la acción legítima del Estado; esto es, requiere el

estado para lograr el cultivo de ciertas capacidades epistémicas entre los ciudadanos (Talissee, 2009: p.191).

En este sentido, la propuesta pragmatista del perfeccionismo epistémico busca entender la democracia a la manera de Sunstein (2008), es decir, como un “espacio público de razones”. El gobierno del pueblo, por el pueblo y para el pueblo no puede existir donde los participantes no estén bien informados y, en consecuencia, engañados. Es por ello que “el autogobierno democrático es crucialmente una empresa epistémica” (Talissee, 2009: p.191). Ordenada a preservar una condición saludable, la democracia es sobre todo un sistema social epistémico que debe ser mantenido por un Estado que toma pasos positivos para cultivar y permitir la práctica apropiada epistémica de fijar racionalmente las creencias.

El centro de esta investigación, por tanto, se refiere a la idea de comprometerse con lo que ha sido dado en llamar “perfeccionismo epistémico”, que atendiendo a lo anterior sería definido como: la epistemología supuesta en nuestras prácticas epistémicas básicas para fijar creencias adecuadamente que, refinada en un proceso sistemático, mejora nuestras capacidades epistémicas y nos lleva a un proceso dialógico de intercambio de razones en el espacio público o social.

Consiguientemente y en la misma dirección de las propuestas de Martha Nussbaum (2007: pp.175-176), para un enfoque sobre las capacidades del diálogo razonado, el carácter del perfeccionismo epistémico incluye las siguientes capacidades: comunicativa, formal, informacional, metodológica e interpersonal. Las capacidades en tanto que hábitos son una suerte de confirmación de las mejoras que una comunidad perfecciona cuando el Estado cumple su compromiso de comprometerse activamente con el perfeccionismo epistémico. Un ejemplo del enfrentamiento a la ignorancia y cómo el perfeccionismo epistémico puede arrojar luz sobre la política contemporánea se encuentra en la capacidad de establecer redes en las que la gobernabilidad es compartida a distintos niveles basándose en una cierta división del trabajo de acuerdo a las capacidades de cada nivel de un grupo social. Pienso particularmente en las asociaciones

de desarrollo sustentable que actúan en sinergia con grupos sociales más y más amplios y en los que el criterio es un interés común informado por la transparencia y la continua evaluación. Ciertas coincidencias de los perfiles de las redes de gobernabilidad empalman con lo que Dworkin ha tratado de enfatizar como el establecimiento de instituciones y medios de democracia dialógica. Sus propuestas y políticas se encuentran totalmente en la línea de buscar un debate razonado (Dworkin, 1985).

Tanto Nussbaum como Dworkin tratan de abordar lo que Talisse ha llamado problema de la política profunda. Con todo, el aspecto en que ambos convergen consiste, prácticamente, en superar los problemas por medio de compromisos epistémicos compartidos. La falla en el discurso en diferentes niveles de falacias es superada cuando las capacidades (a las cuales me gustaría llamar virtudes epistémicas)⁶ son adquiridas. Consecuentemente, el perfeccionismo epistémico es neutral ante el pluralismo, sin dejar de constituir un elemento sustantivo y no relativo, y da a todos los participantes de la democracia las mismas oportunidades en un constante compromiso con el diálogo justo. El hecho del pluralismo moral cuestiona las estrategias usuales para entender la democracia, pero el perfeccionismo epistémico como propuesta pragmatista rescata los ingredientes realistas de nuestra deliberación racional, a fin de encontrar un asidero para promover la democracia.

6 Una cuestión abierta es si las virtudes epistémicas son equivalentes a las capacidades. Me parece que desde el punto de vista presentado, esto tiene sentido aunque requiere, sin duda, mayor profundización en la tradición de la epistemología de las virtudes de Chris Hookway, Linda Zagzebski, Ernesto Sosa y otros.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

- DEWEY, J. 1999. *The Essential Dewey* (dos volúmenes editados por Hickman, L. y Alexander, T.). Bloomington: Indiana University Press, 1999. (Las referencias a los escritos de Dewey pertenecen a esta colección. Toman la forma EDn: m— la página m del volumen n)
- DWORKIN, Ronald 1985. *A Matter of Principle*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- HOOKEY, Christopher. 1985. *Peirce*. London: Routledge.
- HOOKEY, Christopher. 2000. *Truth, Rationality and Pragmatism: Themes from Peirce*. Oxford: Clarendon Press.
- MISAK, Cheryl. 1991. *Truth and the End of Inquiry. A Peircean Account of Truth*. Oxford: Clarendon Press.
- MISAK, Cheryl. 2000. *Truth, Politics, Morality: Pragmatism and Deliberation*. London: Routledge.
- NUSSBAUM, Martha. 2007. *Frontiers of Justice*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- PEIRCE, C.S. 1883. *Studies in Logic*, by Members of the Johns Hopkins University. Ed. Charles S. Peirce. Boston: Little Brown.
- PEIRCE, C.S. 1931–58. *The Collected Papers. Volumes 1–6*. Eds. Charles Hartshorne and Paul Weiss. Cambridge M.A.: Harvard University Press (Citado como CP).
- PEIRCE, C.S. 1982. *The Writings of Charles S. Peirce: A Chronological Edition. Volumes 1–6*. Eds. Peirce Edition Project. Bloomington I.N: Indiana University Press (Citado Wn:m).
- PEIRCE, C.S. 1992 AND 1999. *The Essential Peirce* (two volumes edited by the Peirce Edition Project), Bloomington: Indiana University Press, 1992–1999. (Citado EPn: m— para la página m del volumen n)
- POPPER, Karl. 1945. *The Open Society and its Enemies*. London: Routledge.
- RAWLS, John. 2005. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press.
- RORTY, Richard. 1999. *Philosophy and Social Hope*. New York: Penguin.
- SUNSTEIN. 1996. *Democracy and the Problem of Free Speech*. New York: Free Press.
- TALISSE, Robert. 2010. *Democracy and Moral Conflict*. Cambridge: Cambridge University Press.
- TALISSE, Robert. 2007. *A Pragmatist Philosophy of Democracy*. London: Routledge.

WHY GENDER? TOWARDS AN INTEGRATED MODEL OF SEXUAL DIFFERENTIATION IN HUMAN BEINGS

Wendy Cealey Harrison

University of Greenwich

W.P.A.CealeyHarrison@greenwich.ac.uk

Abstract

Behind all research into Gender lies a persistent question about why it is that the social construction of sexual differentiation amongst human beings seems to entail an almost universal inequality and subordination. Arguably, however, that question, 'Why?', is misconceived. This paper argues that we should not be searching for a general answer for the existence of something that is not a single entity or set of processes, whether we are talking about 'gender', or 'sex'. What we need instead is to replace that dichotomy with a model that integrates these two areas of investigation.

Keywords: Contingency, Gender, Knowledge, Plasticity, Sex.

EL GÉNERO: ¿POR QUÉ?

HACIA UN MODELO INTEGRADO DE LA DIFERENCIACIÓN SEXUAL EN LOS SERES HUMANOS

Resumen

Detrás de toda investigación sobre género hay una pregunta persistente: ¿por qué la construcción social de la diferenciación sexual en los seres humanos parece producir una ausencia de igualdad y una subordinación prácticamente universal? Se puede decir, todavía, que la pregunta “¿Por qué?” es una idea mal planteada. Este artículo propone que no hay que buscar una respuesta general a la existencia de algo que no es una cosa o una serie de procesos singulares, ni en el caso del género ni del sexo. Lo que necesitamos es reemplazar esta dicotomía por un modelo que integre estas dos formas de investigación.

Palabras clave: conocimiento, contingencia, género, plasticidad, sexo.

Introduction

The question ‘Why Gender?’ is one of the most compelling there is, and is arguably overdue for a decent answer. Not only does it address one of the fundamental mysteries all of us face very early on as children – ‘why are there boys and girls?’ – but as a ‘why?’ question it goes to the very heart of human curiosity. These are the types of question with which children plague their parents and the types of question that lie behind most of the great religions and metaphysical systems in the world.

In the case of gender, though, there is an added twist to the question ‘Why?’ because, in inventing the concept of ‘gender’, we were trying to point towards the fact that, apparently uniquely, human beings have to ‘learn’ to become sexually differentiated creatures and that there are a whole series of political and social imperatives that drive this process. Not only is this learned behaviour, but it carries with it the notion that the relationships and patterns of behaviour established by this means are marked by inequality and oppression. So the question ‘Why Gender?’ starts to have an additional sting in its tail, and that is in the search for a rationale for subordination: why is it that the social and cultural differentiation between the sexes should automatically seem to be accompanied by social, political and psychological subordination? It is as if the answer to such a question might finally take us to the sorts of depths needed to discover an intelligible reason and a logic for the existence of gender, and in particular for gender – as– subordination, and allow for fundamental change.

In asking the question ‘Why Gender?’, though, we are already seduced into looking for a general answer for the existence of something that is not a single entity or set of processes. Both ‘sex’ and ‘gender’ disaggregate into a whole series of processes, which have no necessary coherence, even if they have links with one another. Furthermore, the processes we identify under the ‘two’ headings of ‘sex’ and ‘gender’ are nevertheless intricately connected with one another, and need to be considered to be of a piece. As I argued (with my colleague John Hood–Williams) in *Beyond Sex and Gender* (2002), dealing with them separately gets us into all sorts of trouble.

My starting point, then, is that science cannot answer, nor should it try to answer 'Why?' questions of this kind. It is not merely that it may be 'incapable' of answering what are fundamentally metaphysical questions, but also that they are the wrong questions to be posing. That doesn't mean to say that I don't think there are absolutely specifiable historical, social, political, cultural and psychical answers to questions about specific instances of gender subordination at particular times and in particular places.

But the rather more global 'Why?' questions, like 'Why Gender?', imply that there might be a rationale to whatever it is we are asking the question about, as if the whole thing, i.e. gender, was designed to serve a purpose, was brought into being for a reason. That is to say that the question is modelled on human behaviour and, specifically, on intentionality. Logically enough, because we tend to think that everything 'we' do has some sort of purpose, we spontaneously assume that everything we see around us operates on the same basis, in other words, it fulfils an objective: it serves a function, it obeys a rationale, it has a use, it meets a goal. In short, there is a point to it. What this paper proposes to do instead of answering such a global question is to provide a model, a different, integrated picture of what we have traditionally referred to in a dichotomous way as 'sex' and 'gender'. So 'Why Gender?' becomes in some senses 'How Gender?' – i.e. how does it all hang together?

This paper begins with what seems to be the more recalcitrant end of the spectrum, 'sex' to show that, in many ways both it, and our knowledge of it, is open to the impact of cultural forms. It then gradually moves towards consideration of some of the relationships between body, discourse and behaviour to demonstrate some of the ways in which human biology is inevitably open to the impact of history, discourse and power, and human behaviour and social relationships automatically entail body and brain. What the paper suggests is that not only have we yet to get to grips adequately with the plasticity of body and brain, but arguably, we haven't really properly addressed what it means to say that our knowledge, of body, brain or social

relationships, is historically and culturally specific. We continue to find ourselves veering between an absolute and unsustainable relativism and an appeal to truths whose timelessness we don't quite believe in, but which make possible the very technological world we live in.

This comment, about the historical specificity of our knowledges, applies as much to the social as to the natural sciences, and as much to our knowledges of 'gender' as to our knowledges of 'sex', but it in no way entails the idea that all discourses are equivalent and that we cannot arrive at the truth.¹

I've divided this paper into three sections: I am going to spend the first part talking a little bit more about 'Why?' questions to try to illustrate the difference between these, and the "Just So Stories" they tend to prompt, and the kinds of questions that I think we need to be asking instead.

The second section is about the way in which assumptions about the nature and, indeed, the existence of that large-scale entity I have just referred to as 'gender' or its twin, 'sex', has affected and continues to affect the way in which we talk about the body. I have entitled this one 'The Haunting of the Body's Sexuality' after a statement by Maurice Godelier that "society haunts the body's sexuality" (Laqueur, 1990: p.11).

Through that discussion, I will gradually work my way towards what we conventionally talk about in terms of 'gender' but do so in a way that suggests that the body is—as Althusserian Marxists used to say three decades ago—always already implicated in gendered, and indeed every other sort of behaviour, so I have entitled that section 'Body and Soul'.

1 All too often, inappropriate appeals are made to such things as quantum mechanics, as if it implied that it is ultimately impossible to know anything with any certainty, which forgets how much of what we rely on every day, from mobile phones to sat-navs, depends upon the fact that it can be used not merely to predict but also to construct aspects of our world.

Life, the Universe and Everything

The big ‘Why?’ questions are all of the order of the one posed in Douglas Adams’ *The Hitchhiker’s Guide to the Galaxy*² about ‘life, the Universe and everything’, to which the very logical answer given was ‘42’. Yet, however unanswerable, all great scientists appear to be tacitly driven by ‘Why?’ questions – Stephen Hawking talks about the ultimate question and gaining an insight into the mind of God; Einstein reflects on the laws of physics in terms of the idea that God doesn’t play dice, and even Dawkins (whom I don’t necessarily include in the pantheon, although he has a nice turn of phrase), that fundamental anti-religious thinker, produces answers about the logic to Darwinian evolution in terms of the idea of ‘the selfish gene’ – a description of purpose if ever I saw one.

However compelling the question, what I want to do is actually to change the nature of that ‘Why?’ question back to a different set of questions, into ‘How?’ questions. Ultimately, I want to produce the types of answers to the ‘How?’ questions that dispel the need for us to ask the ‘Why?’ question because all of the potential parts of it have been addressed, and more importantly, so have the psychological needs that drive it—in other words, to produce answers that satisfy. This will not be achievable within the compass of one paper, but an outline of what it might entail can begin to be sketched. In the long run, if the ‘How?’ questions are answered properly, we shall dispel the need for the big ‘Why?’ question.

Just So Stories

I want to begin by taking a brief digression –although in a sense it isn’t really a digression, so much as the background to this discussion– through the question of Darwinian evolution to demonstrate the impact of different kinds of questions, and to move us away from the temptation to tell ourselves “Just So Stories” about gender. “Just

2 Cfr. <http://www.youtube.com/watch?v=aboZctrHfK8>

So Stories”, you may remember, were the stories devised by Rudyard Kipling, with titles like “How the Camel Got his Hump” or “The Beginning of the Armadillos”, which tells how the hedgehog and the turtle were transformed into the first armadillos. These are not just origin myths; they are also stories that provide fictional explanations for things, for ‘why’ they exist.

Something which isn’t always appreciated about Darwinian evolution, even from within allegedly Darwinian explanations, is the fact that the Darwinian conception of evolution is about contingency rather than *telos* or purpose. Developments that lead to the advent of new species are not driven by any purpose, but by accidental mutations that offer advantages within particular environments. There is no “design” in play here.

This is not a matter of belief or otherwise; it is the result of identifying the nature of the processes that produce the effects we identify, the very ones that prompt us to think that there “must” be some design—intelligent or otherwise—at work here. Those evolutionary processes have the quality of contingency and promiscuity about them. In teenage parlance, it’s totally random! A whole host of mutations arise, and some of them enhance an organism’s survival and others kill it off. The elegance of the result, however, and our own position in the scheme of things makes it difficult to resist the temptation to think that the whole thing operates according to a pre-determined logic. Richard Dawkins makes this point in *The Ancestor’s Tale*, when he says that we all too easily assume that evolution has a pre-specified direction and represent ourselves as its culminating point, as if other creatures were unfinished business en route to *Homo sapiens*:

To build on a fancy of Steven Pinker, if elephants could write history they might portray tapirs, elephant shrews, elephant seals and proboscis monkeys as tentative beginners along the main trunk road of evolution, taking the first fumbling steps but each—for some reason—never quite making it: so near yet so far. Elephant astronomers might wonder whether, on some other world, there exist alien life forms that have crossed the

nasal rubicon and taken the final leap into full proboscitude (2004:11).

When I started researching the origin of sexual reproduction and differentiation, I was struck by the ease with which it was possible to slither, in the blink of an eye, from an account of the evolutionary advantage of sexual reproduction towards the idea that there was a purpose to it, for example the notion that sexual reproduction developed *because*, for example, it increased the amount of genetic variation in a population and therefore the potential of the species to adapt to its environment. In other words, it was as *if* sexual reproduction had developed in order to increase the adaptability of the species.

Such an explanation would be upside-down. Sexual reproduction did not develop *in order to* confer advantages; it developed from other essentially accidental changes and then conferred evolutionary advantages on particular populations and species that had it, in *particular environmental settings*, in other words, not everywhere, and not always. There are several examples of theories that attempt to identify what those advantages might be, but these are really explanations for why sexual reproduction persists, in spite of some acknowledged costs, rather than explanations of why, or even *how*, it came into being in the first place.

One typical explanation, popularized by Graham Bell of McGill University, is modelled on a quote from Darwin's *On the Origin of Species*, known as 'The (En)tangled Bank', where he reflects on the diversity of species occupying a diversity of ecological niches. On this model, sexual reproduction provides an opportunity to produce siblings with a range of genetic characteristics, able to exploit a series of ecological micro-niches, which lessens the competition between them. This maximizes the possibility of survival of the offspring because the parent organisms have not —if this isn't a metaphor even more entangled than the entangled bank!— put all of their genetic eggs in one basket.

There are several reasons why this theory might not hold water, but the important thing is that it is not meant to be an explanation

that says that sexual reproduction came about *because*.... even though it seems to suggest, very compellingly, that sexual reproduction might be functional. Even this explanation, though, seems to be asking a general sort of question: ‘what is sexual reproduction (in general) *for*?’ My sense —for what it’s worth— is that the more properly Darwinian set of questions and answers would be of a different kind.

I mentioned that, like every evolutionary development, sexual reproduction would have conferred advantages in particular environments, but of necessity not always and not everywhere. Beautiful animals like starfish, sea urchins or sponges, for example, can reproduce sexually or asexually, by different methods, and at different times. Some of them even have more than one way of doing this. Sponges can bud, producing new sponges, and starfish can re-grow a whole starfish from bits of themselves—in fact, the story is told that when fishermen tried to protect their abalone fields from predating starfish by cutting up the starfish and throwing them back into the water, they inadvertently increased the number of starfish dramatically. High salinity can prompt a sea urchin egg to divide, producing young through parthenogenesis, and under certain conditions, the larval forms can also clone themselves. So sea urchins seem to be able to do it asexually in two different ways, under different conditions.

There is clearly an opportunity here to look at these creatures and evaluate when and how they are led to reproduce sexually or asexually and identify what advantages each of these strategies confers under particular environmental conditions. The starfish’s capabilities, for example, look like a protective device for the individual, rather than a deliberate attempt to increase the numbers of starfish. If, however, we start to look at theories as to how sexual reproduction and differentiation came into *being*, the explanations take on a very different form from the one about the entangled bank. Needless to say, these explanations are highly speculative—it is a little like trying to infer the nature of the big bang—but what is striking about them is that they all have the feeling of contingency about them. In that sense they are very obviously Darwinian.

One of the most interesting, and perhaps compelling, because we can see the parallels with processes we already know about, is that sexual reproduction arose from the incorporation by a virus of genetic material from two early bacterial forms. This resulted in the production of a cell with a nucleus and the potential for meiosis, in other words the splitting of that genetic material in half. But this, if you like, is an accidental by-product. I doubt the virus was doing much more than being itself; it certainly wasn't setting out to bring about sexual reproduction.

I think you can already see that answers to this question about 'how sexual reproduction came into being' will be of a very different order from answers to the question about 'what advantages sexual reproduction might confer', and both of these are quite different to any question or answers about 'why sexual reproduction might exist in the first place'. Whether there is any rhyme or reason for the development of sexual differentiation and reproduction is of the same order of as whether there is any rhyme or reason to evolution itself, or the big bang, or the relationship between sub-atomic particles.

It might be equally tempting to suggest that the social configuration of sexual differentiation in human beings which we call 'gender' offered some strategic advantages to human beings as organisms, or that there was some reason for its development, but I don't think that is really the case. Rather, it seems to me to be an accidental by-product of the development of a creature with a large pre-frontal cortex, with the capacity for symbolic representation, language use and complex learning, which means that a whole range of aspects of behaviour that would be more pre-determined in other species are not so in human beings. Once this capacity is there, cultural forms can be developed which can be as fantastical as we can make them and behaviours show correspondingly much more plasticity than would be anticipated with most species. This includes everything associated with sexual differentiation and reproduction.

This plasticity of human beings as a species is essentially why it became possible for us to develop a concept of 'gender', as distinct from 'sex', to try to capture that whole area of the social

configuration of behaviour related to sexual differentiation. But I think the time has come to move on from a sharp distinction between biological and social, and ‘sex’ and ‘gender’, and to build a model that clearly links biological and social into a coherent whole in accordance with the type of species that we, as human beings, are.

In fact, though, we shouldn’t overestimate the extent to which behaviours are pre-determined in species other than our own. Stephen Suomi, who is a comparative ethologist working in the USA, has recently provided compelling evidence of gene–environment interactions involving early attachment relationships, showing that rhesus monkeys carrying a particular version of the serotonin transporter gene showed developmental problems such as poor control of aggression and low serotonin metabolism, and even excessive alcohol consumption, if they did not form secure relationships in infancy. I am not sure how the monkeys got hold of the alcohol, but the important thing is the argument that the monkeys were protected from the potential impact of this form of the gene through what Suomi describes as the buffering effect of secure attachments, in other words: social relationships.

Suomi’s research is not specifically gender-related, but it does open up the possibility of ceasing to think about biology and social relationships as discrete areas of investigation, or worse still of only thinking about biology in terms of reducing social relationships to some sort of biological substrate, or, alternatively, of trying to find ways of arguing the biological components out of existence, because the very sniff of the biological is assumed to imply determinism. What we should consider instead is the idea of gender as an integral and crucial component of sexual differentiation in human beings, rather than something built on top of a biological substrate and, as Christine Delphy put it, ‘set on anatomical sex like the beret on the head of the legendary Frenchman’ (1984: pp.24–5).

There are two different but interrelated components to this proposal: the first is the one I have just mentioned, which is to look afresh at the interface between biological and social. The second is to develop a more sophisticated understanding of the ways in which our knowledges —be it of the biological or of the social— are shaped by

social and political agendas about sexual difference. It doesn't matter whether these are the conventional agendas about women and men or newer feminist agendas. I am arguing that social and political agendas affect the way we read something we can loosely refer to as empirical realities, and I am enough of an epistemological traditionalist to believe that this colours the ways in which we see them. Not only do I believe that it is possible to identify what is at stake in various discourses but I also believe it is possible and necessary to differentiate this, in other words human purposes and imperatives, from what represents genuine knowledge of something we can refer to as an empirical reality. It can be extremely hard to do so, but I think it is both crucial and do-able.

The Haunting of the Body's Sexuality

I am going to begin with the end of the spectrum traditionally defined as 'sex' and gradually work towards the one traditionally defined as 'gender'. The problem, when the 'sex'/'gender' distinction came into being, was that the concept of 'sex' was, to a certain extent, taken for granted. Since then, of course, there have been a whole series of attempts to call that concept into question, but too many of those have had to face the apparent self-evidence of sexual differentiation, what Simone de Beauvoir referred to when she said, a little over sixty years ago, that there will always be those who rush to make the claim that women simply *are not* men. Bob Connell described this as the 'doctrine of natural difference', the idea that there is a fundamental and foundational biological difference for gender which, for many people, forms 'a limit *beyond which thought cannot go*' (emphasis added).

The idea that something is incontrovertible, and that thought cannot or ought not to go there because it is absolutely undeniable, I take as a challenge. I am nevertheless not interested in re-defining sex as a discriminatory marker used by an oppressive social system, in the way that Christine Delphy (1984) did, nor in re-writing it as a norm that materializes a body, in the way that Judith Butler (1993)

does, not that these approaches don't have their merits. Both, to some extent, assume that there is some—*thing* there to be talked about and re—configured, and don't specifically address the biological underpinnings that it is assumed to have, those things spoken about by the biological sciences and by medicine, and investigated in the laboratory. As long as these are not addressed, 'sex' remains, like the ghost at the feast, forever ready to drag us back to the old assumptions about women and men. However much we attempt to dispel, re—work or re—configure the notion of 'sex', sometimes absorbing the vast bulk of it into 'gender' and leaving just a rump of biology behind, there is always some residual portion of it that refuses to go away.

So, first of all, I want to dig beneath the surface of what we label 'sex' into where some of the biological material takes us, and one of the interesting things that emerge is that biologists, no less than the rest of us, are seduced by this idea of a *thing* called 'sex' —A difference, which we are all called upon to explain. This will be the first problem we encounter, since this constrains our capacity to think about biological realities appropriately.

One of the most compelling accounts to tackle the idea of sex, and to attempt to historicize it, came in 1990 in Thomas Laqueur's luminous book *Making Sex: Body and Gender from the Greeks to Freud*, where he dislocates our idea of 'sex' and its relationship to 'gender'. Put briefly, what Laqueur argues is that 'sex' is a concept which was invented at a particular point in time in our culture. 'Sex' as a biological entity was 'made' rather than simply discovered, and brought into being for reasons other than the scientific.

Not only did the idea of 'sex' not always exist, but in the past — before about 1800 in Europe— bodies were seen in radically different ways from those we take for granted. Far from our ancestors living in a world in which sex was a fundamental reality given by biology, the primary reality for them was a divine order, an order in which bodies were oddly insubstantial things. Women's and men's bodies in pre—Enlightenment accounts are indices of a metaphysical reality —literally a reality beyond the physical— a reality more profound and more fundamental than the presence and disposition of organs,

like penis or uterus. Indeed the disposition of organs shows a mutability which would simply provoke incredulity in us: a girl chasing her swine suddenly springs an external penis and scrotum (for vaginas were assumed to be internal ones –penises turned outside in); men associating too much with women lose the more perfect hardness of their bodies and regress towards effeminacy (Laqueur, 1990: p.7). As Caroline Walker Bynum (1989) has pointed out in another context, bodies do strange and remarkable things –male bodies lactate; the bodies of female saints are miraculously preserved after death– but these phenomena are related to a completely different understanding of what bodies *are*. As Laqueur puts it, rather than bodily morphology providing evidence of an underlying biological reality, instead it merely ‘makes vivid and more palpable a hierarchy of heat and perfection that is in itself not available to the senses’ (1990: p.27).

Prior to the Enlightenment, what Laqueur calls the ‘one–sex model’ described woman as a lesser version of man, in whom a lack of ‘vital heat’ caused her to retain inside her body structures that in men would have been on the outside: ‘women are but men turned outside in’, as early nineteenth–century doggerel would have it (1990: p.4). Men themselves would, in Christian theology, have been placed below the diverse orders of the angels, but above the whole of the animal kingdom. What emerges, after the Enlightenment, to replace this view is the notion, familiar to us, of a fundamental polarity between the sexes based upon discoverable biological differences:

No longer would those who think about such matters regard woman as a lesser version of man along a vertical axis of infinite gradations but rather as an altogether different creature along a horizontal axis whose middle ground was largely empty (1990: p.148).

So important is this sense of an empty middle ground between the sexes, of a no–(wo)man’s land that separates them and that no human being should occupy, that surgery carried out on the genitalia

of intersexed infants effectively sets out to create it. Suzanne Kessler (1998: p.43) points out that there are published guidelines for clitoral and penile size, which are devised so as to leave a clear 1.5 cm. gap between the two sets of measurements. The result is that clitoral lengths above the stipulated maximum will tend to be surgically reduced, while penises below the required dimensions could even lead to the reassignment of the child to a gender deemed more appropriate to the size of his genital.

The temptation, of course, would be simply to say that our ancestors got it wrong, that scientific advances have revealed the ideas behind the 'one-sex model' to be a myth. But Laqueur does not allow us such comforting rationalizations. The historical evidence reveals that the reconsideration of the nature of women and men which is the basis of our understanding occurs roughly 100 years before the scientific discoveries that are brought to bear to support it: "In place of what, in certain situations, strikes the modern imagination as an almost perverse insistence on understanding sexual difference as a matter of degree, gradations of one basic male type, there arose a shrill call to articulate sharp corporeal distinctions" (Laqueur, 1990: p.5). What is also marked after 1800 is that bodies are being thought of in a different way, as the foundation and guarantor of particular sorts of social arrangements (1990: p.29). As Laqueur puts it, "no one was much interested in looking for evidence of two distinct sexes until such differences became politically important" (1990: p.10).

What Laqueur's book suggests, then, is that 'sex' is a motivated invention, born, if you like, of gender. In that sense, he might seem to agree with Delphy that sex is simply a discriminatory mechanism. He demonstrates very clearly the inextricable link between the ways in which bodies are imagined and what we would now recognize as the political and cultural imperatives of gender.

But where this takes him, is where it took much of post-structuralist theory as well, which is towards the idea that meaning is dominant and all-encompassing, and this is something he absolutely wants to resist. What he suggests is that the body does not automatically give itself to be interpreted in this or that particular way: "Two sexes are not the necessary, natural consequence of corporeal

difference. Nor, for that matter, is one sex” (1990: p.243). This contention is in part an issue about the body itself, as something which is not as unambiguous as it first appears, and in part a point about human knowledge. Talking of the anthropological literature, he has a wonderful description of the way in which human purposes, symbolism, frameworks of interpretation, and even fantasy can act to transform things that appear to have an unassailable reality into something rich and strange:

The cassowary, a large, flightless, ostrich-like, and, to the anthropologist, epicene bird, becomes to the male Sambian tribesman a temperamental, wild, masculinised female who gives birth through the anus and whose feces have procreative powers; the bird becomes powerfully bisexual. Why, asks the ethnographer Gilbert Herdt, do people as astute as the Sambia ‘believe’ in anal birth? Because anything one says, outside of very specific contexts, about the biology of sex, even among the brute beasts, is already informed by a theory of sameness and difference (1990: 19).

Laqueur’s point is that human beings impose their own symbolic order onto what he calls a world of continuous shades of difference and similarity. Particular symbolic configurations make little sense to an outsider, and the same object may well appear in widely differing ways within different systems of meaning. Quoting Claude Lévi-Strauss’s example about the sagebrush, *Artemisia*, and the variable parts it plays in association with other plants in a Native American ritual, Laqueur says: “No principle of opposition could be subtler than the tiny differences in leaf serrations that come to carry such enormous symbolic weight” (1990: p.19). In short, carving out what is empirical reality from human purpose is no straightforward matter.

Laqueur faces a particular difficulty, though, because, he clearly wants to resist what he describes as the erosion of the ‘body’s priority over language’.³ He identifies what he calls a powerful tendency

³ There is clearly a sense in which such an idea, however conventional, is nonsense.

among feminists to empty sex of its content by arguing that natural differences are really cultural. He also says, however, quoting Maurice Godelier, that ‘society haunts the body’s sexuality’. He describes his own work and much feminist scholarship in general as caught in the tensions of this contradictory formulation, “between nature and culture; between *biological sex* and the endless social and political markers of difference”. The analytical distinction between sex and gender, he suggests, “gives voice to these alternatives and has always been precarious”. “We remain poised –he goes on– between the body as that extraordinary fragile, feeling and transient mass of flesh with which we are all familiar –too familiar– and the body that is so hopelessly bound to its cultural meanings as to elude unmediated access” (1990: pp. 11–12). So, on the one hand, he quite clearly believes that scientific advances *have* taken place, talking of certain beliefs about sex as ‘patently absurd’, while on the other, he argues that the whole science of difference is misconceived (1990: pp. 21–2). There is simply no discussion of biological realities that does not have its admixture of value, desire, and social and political exigency:

Sex, like being human, is contextual. Attempts to isolate it from its discursive, socially determined milieu are as doomed to failure as the philosophe’s search for a truly wild child or the modern anthropologist’s efforts to filter out the cultural so as to leave a residue of essential humanity. And I would go further and add that the private enclosed stable body that seems to lie at the basis of modern notions of sexual difference is also the product of particular, historical, cultural moments. It too, like opposite sexes, comes into and out of focus (Laqueur, 1990: p. 16).

I think he is right about that, but perhaps not for the reasons he thinks. It isn’t that we are caught in the tensions of an impossible formulation, between the arbitrariness of meaning and the realities

Language, and the social relationships it informs, are the collective product of those human bodies that produce them. This form of materialism, which prioritises what, for want of a better word, one might call ‘stuff’ is really now outdated, and part of the purpose of this paper is to begin to replace it.

of the body and its sex, which the biological sciences are making advances in understanding; it is that the whole problem lies in posing the question about something called 'sex'. As the biologist John Lillie put it, as early as 1932, 'sex', rather than being an entity, is just a label which covers our total impression of the differences between women and men. This view is confirmed by contemporary biological research, which has increasingly broken down what we label 'sex' into its component parts, so that we would now say that it takes a number of quite complex processes to come together and cohere in order to produce what we would spontaneously identify as a male or female animal. So when Laqueur says that 'the whole science of difference is thus misconceived', he is right, but the key to how we should consider things lies in what he says when he states:

Attempts to isolate it [sex] from its discursive, socially determined milieu are as doomed to failure as the philosopher's search for a truly wild child or the modern anthropologist's efforts to filter out the cultural so as to leave a residue of essential humanity (Laqueur, 1990: p.16).

Where he goes from there is unduly pessimistic, though. We might not be able to isolate the biological realities from their socially determined discursive milieu, but we can certainly attempt to identify where different components of the discourses about sexual differentiation come from and assign them some value.

Some of the most interesting recent work, such as that of feminist biologists like Anne Fausto–Sterling (1989; 1992; 2000), has been invaluable in uncovering the gendered assumptions embedded in the supposedly cool neutrality of biological research on 'sex'. The places in which such gendered assumptions are to be found can be quite subtle and surprising. In an article written as early as 1989, entitled "Life in the XY Corral", Fausto–Sterling identified the complex ways in which gendered assumptions entered into such obscurely technical issues as the role of the cell nucleus and gene activity in embryological development. She makes the case that these assumptions downplay other vital contributory factors, not least of which

is the part played by the cytoplasm of the egg cell. Her more general point is “not that political philosophies cause bad theory choice, but that there are often several fairly good accounts of existing data available. Which theory predominates depends on much more than just how well the data and the facts fit together” (1989: p.324). In other words, where gendered assumptions enter into basic research is both much more specific and perfectly identifiable.

We therefore don't need to remain poised over a precarious analytical distinction between 'sex' and 'gender', in which the former at least comes into and out of focus, nor do we need simply to obliterate what is designated by the term 'sex' by bringing it under the heading of 'gender', as if the whole scientific endeavour was contaminated. We need to be able to, and to learn to, recognize when and where unwarranted assumptions that relate rather more to gendered assumptions about the nature of women and men than to observational realities are making their presence felt. In fact, we also need to remember that observational realities themselves have conceptual frameworks built into them, and these too can have their admixture of what Laqueur calls 'value, desire and social and political exigency'.

Of course, this is all so much easier to do if you look to the past. But I should already issue a warning here: just because something is historically specific or comes into being at a particular time and place or has ignoble origins doesn't mean to say that it is wrong... but it might be. The important thing is to look at the questions it is seeking to answer and the way the discourse you are analysing arranges itself.

Michel Foucault's (1980) case history of *Herculine Barbin*, the hermaphrodite who was brought up as a girl but was subsequently reassigned to the male sex, a reassignment that resulted in her suicide, is useful here. It is with Herculine that we first see doctors assuming that underneath her indeterminate anatomy was hidden what she *really* was and striving to decipher “the true sex that was hidden beneath ambiguous appearances” (1980: p.viii). As Foucault points out, it is the moment in history when hermaphrodites stop being people in whom a combination of sexual characteristics can

be found (and who might therefore be allowed to choose what they wished to be) and become those whose bodies deceptively hide their real identities, their *true* sex, which the expertise of the doctors can detect. At that point in time, our world becomes one in which, Foucault says, sexual irregularities are henceforth to be seen to belong to the realm of chimeras, those fictions which represent errors in the most classically philosophical sense; in other words, “a manner of acting which is not *adequate to reality*” (1980: p.x, emphasis added).

Hermaphrodites, or what we would now call the intersexed, become—in a notion which is entirely familiar to us—‘errors’ of nature, a way in which reality is not adequate to itself. This is the point at which we could say that ‘sex’ as an ontological category, as something that defines us in the depths of our being, is born. Herculine had the misfortune to live on the cusp of this new world, in which the intersexed are no longer able to be themselves (providing they did not behave in a licentious manner and take advantage of their ambiguity by having sex with both women and men alike), but had to be redefined as ‘really’ something else, a man or a woman.

With Herculine’s case history, we can also watch the doctors strive to identify what might be the *real* markers of sex. Despite concluding that Herculine had both vagina and clitoris, the clinching element for them is the presence of testes and spermatic cords (even though there are no sperm), which leads them to conclude that, upbringing notwithstanding, Herculine is really a man. There is, in other words, an alignment of the recognised sexual components of the body in such a way as to tidy up the picture, to produce a clear binary divide when the empirical evidence provided by Herculine’s body defied all attempts to place it categorically on one side or the other of that sexual divide. In that determination, certain markers are also dominant. It represents the moment when a conviction is born that, even if the elements that make up a sexed creature do not line up, they *ought to*, and that this implies that we can ascertain what someone was really *meant* to be.

Fausto–Sterling’s research indicates just how persistent is the notion that all of the processes necessary to the creation of a sexed being automatically fall into place, or that if they do not do so, they

ought to, to produce a clear binary divide in the population. This assumption then leads to another, that there is, therefore, a single ‘key’ that locks the whole thing into place. Criticizing the work of David Page *et al.* (1987) who set out to look for a master ‘sex-determining locus’ in the Y chromosome of male mammals, Fausto–Sterling points out just how many different items we might regard as key to identifying sex: for example, given that there are both XX males and XY females, what does the notion of a sex-determining gene mean? Is maleness decided on the basis of external genital structure? Often not, since sometimes physicians decide that an individual with female genitalia is really a male and surgically correct the external structures so that they match the chromosomal and hormonal sex. Is it the presence of an ovary or testis that decides the matter? If so, oughtn’t the gonad to have germs cells in it to ‘count’? Or is it enough to be in the right place and to have the right superficial histological structure?

There are no good answers to these questions because the point is that, even biologically speaking, sex is not such an either/or construct. Page and his co-workers chose to leave some of the messy facts out of their account, which makes the story look much cleaner than it actually is (1989: pp.328–9). Page *et al.*’s work is not as crudely gendered as the romances of the egg and the sperm identified by Emily Martin in her 1991 article, but maybe, then, egg and sperm are not as obvious as they might at first appear to be? If Fausto–Sterling is right, can we any longer be sure that, even if we can see them under the microscope, our interpretations of egg and sperm are really correct? What mechanism can we use to separate them clearly from the admixture of social and cultural concerns with which we imbue them?

Even if we are led to doubt the correctness of our interpretations, though, awareness of this kind does not lead us to obliterate their existence merely because our understanding of them is bound up with the imperatives of the world in which we live. The key lies in recognizing that entities like egg and sperm, even if they seem pristinely biological, do not come into being in that pristine a way for us: we only come to know them in what are very precisely definable

social contexts. The strength of their capacity to exist independently, and therefore in some sense their scientific longevity, is marked by the extent to which they can continue to exist and their existence be confirmed in other, quite different contexts. Put very simply, if recognition of egg and sperm allow *in vitro* fertilization to take place successfully, we can be fairly sure that they are what we assume them to be.

Take the notion of sex hormones, which are not only a consistent feature of our world, but, as pharmaceutical preparations, some of the most widely consumed of all drugs (not least in the form of the contraceptive pill). Should the idea that they are social constructs necessarily imply that this is all that they are, or that their social meaning in some sense cancels their biological reality? Nelly Oudshoorn's 1994 book *Beyond the Natural Body: An Archaeology of Sex Hormones* would suggest not. The hormones do, nevertheless, emerge from their history as constructs, quite literally things that were built. But they are built of a combination of things, both 'natural' and 'social': the concepts that inform their discovery, the investigative context in which that discovery takes place, the professional rivalries and relationships that shape how they come to be described, the manner in which the substances are isolated chemically, the uses to which they are put, the clinical settings in which they are deployed. The sense that emerges from Oudshoorn's book is that hormones can be both socially constructed and historically specific and yet also what we would recognize conventionally as 'material objects' that have a defined effect on the world around them, in this case on the bodies of those that ingest them.

One obvious way in which they can be regarded as socially constructed is to be found in the very name given to them as 'sex' hormones. As Oudshoorn points out, part of the ideas that surrounded their discovery was that, like the portion of the Y chromosome researched by Page *et al.* (0.2 per cent of it!), they might just provide the key to what made women women and men men, something which is reflected in their subsequent extensive clinical uses in the restoration of 'femininity' to post-menopausal women. The expectation that they might provide the key to sex was, however,

belied by the discovery not only that women, for example, secrete testosterone (the allegedly ‘male’ hormone) but also by the fact that oestrogen was first isolated in the urine of, not mares, but stallions.

The social construction of the ‘sex hormones’, then, is about much more than words and social meanings –although it is about those, too. In a more profound sense, they are socially constructed through the wide range of elements that contributed to their birth and maintain and sustain their existence thereafter. Oudshoorn makes the point that science encompasses much more than theories and facts: it involves laboratories, investigative techniques, relationships between scientists, commercial settings, complex instrumentation, a whole social reality that also entails a range of what she calls ‘material conditions’ and ‘material effects’ (1994: p.13). Therefore, when we look at such seemingly simple ideas as that of ‘egg’ and ‘sperm’, we need to be alive not only to the ways in which the facts and the theories have been put together but to the whole context in which the objects they identify exist, a complex combination of ‘social’ and ‘natural’ elements. And when we focus in on the concepts of ‘egg’ and ‘sperm’ themselves, we have to remember the differences that are wrought in those concepts by the assumptions with which we imbue them. Thinking of the egg as a large mass that simply waits passively for the arrival of an aggressive little sperm provides for a very different picture from the idea of an egg cell whose outer membrane draws the sperm in or whose cytoplasm plays a key role in embryological cell differentiation (Fausto–Sterling, 1989: p.322).

Body and Soul

There is, nevertheless, another way that we can think about the complexity of the processes that need to combine in order to produce what we spontaneously recognize as male or female animal. One of the major insights of Kessler and McKenna’s early (1978) work on gender was that when we make a judgement that someone is male or female, what we use in doing so is all of a piece. For that reason and because that process obeys some key social rules, they

describe it not as the attribution of 'sex' but as 'gender attribution'. In that sense, they also refuse to differentiate between the processes employed by biologists in categorizing people into one sex or another and the processes used by the rest of us. And there is a kind of wisdom in this.

What we are seeing when we make the instantaneous gesture of classifying someone as female or male is a seamless combination of the biology of the body and the social and cultural context in which that body exists. In spite of the early tussles between feminists and anti-feminists over whether or not a particular feature belonged more properly to 'gender' or to 'sex', in practice the two are indistinguishable from one another. There will never be any natural experiment in which we might find out what the sexed body entails entirely outside the ways in which it, and the person whose body it is, has been gendered. Seeing 'sex' and the body as socially constructed, therefore, could also mean looking at the ways in which the body might itself be shaped by a social and cultural context. Connell, in keeping with Marx's notion that human beings transform the material world they encounter, including themselves and their own lives, talks of the practical transformation of the human body in its encounter with culture. "In the reality of practice" he says, "the body is never outside history and history is never free of bodily presence and effects on the body" (1987: p.87). As an example, he describes the way in which particular combinations of force and skill become strongly cathected aspects of an adolescent boy's life. These owe as much to fantasy as they do to activity, and together they produce a model of bodily action and bodily conformation whose result is, as Connell puts it, "a statement embedded in the body":

The social definition of men as holders of power is translated not only into mental body-images and fantasies, but into muscle tensions, posture, the feel and texture of the body. This is one of the main ways in which the power of men becomes 'naturalized', *i.e.* seen as part of the order of nature (1987: p.85).

In fact, of course, one needs to go beyond the generality of men as a social grouping, not merely in terms of the inflections produced by class or culture, but towards the kind of cultural detail provided by, say, Loïc Wacquant in *Body & Soul: Notebooks of an Apprentice Boxer* (2003). The journal *Body & Society* has specialised in producing studies of specific gendered configurations of the body, such as those of female body builders or bull fighters. In his book, Wacquant—who, incidentally, proposes the idea of a somatic sociology—charts his own training as, and transformation into, a boxer, describing the notion of the pugilist's honour, which requires that the boxer develop the mental resolve to fight on, regardless of pain or discomfort and possible, or even actual injury. In other words, the process of becoming a boxer involves not only the creation of a particular kind of body but also the shaping of a whole moral and psychological universe inhabited by the boxer.

An analogous point can be made about developing the body of a classical ballet dancer, who, in a much more systematic way than the general incorporation of masculinity into the body of the adolescent boy, learns quite precisely what the body of a dancer should *feel* like and the appropriate mental attitudes to accompany and foster success as a dancer. In that process, the body itself is literally reshaped—it becomes a particular kind of object, with distinctive musculature and capabilities—but so too, as the title of Wacquant's book indicates, does the soul. Body and mind—musculature and skill, fantasy and conceptualization—are indivisible here. Furthermore, this melding has to be understood to go much further than mere morphology; it has to be taken right through to the biochemistry of body and brain. What is happening here is quite literally an incorporation, the creation of a particular way of incarnating masculinity, femininity, or even a transgendered status, in the body. We shape ourselves at the very moment in which we are shaped.

Although these forms of incorporation describe very well the way in which gender goes considerably beyond questions of minds and relationships, understanding of these processes tends to be limited to the *sociology* of the body. What is lacking here is much recognition or investigation into the potential for transformation of

the human body from within biology. There is ample attention paid within the pages of the journal *Body & Society*, for example, to both the symbolic aspects and the lived experience of such forms of incorporation as those of, say, women body builders, but a relative lack of engagement within the biological sciences with the ways in which social, psychological, and cultural elements interface with the physiology of the body. The general way in which transformation of the body is conceptualized is limited by an assumption, familiar to us from athletic competition and the controversy over the use of banned substances (now not even describable as drugs), that the body sets limitations to this process. There is, apparently, only so much transformation any body can take. If anything, this assumption is strengthened where sexual difference is concerned, as if it were there to form a counterweight to the disturbance caused by the contemporary blurring of gender boundaries and the fact that we are routinely witness to transsexual reassignments that are so effective they would be undetectable without prior knowledge.

There is some evidence that we have barely begun to understand the potential malleability of the body, malleability of the kind that was so graphically illustrated sixty years ago by W. B. Cannon's investigation into what he called 'voodoo death', the situation in which someone with no apparent physiological abnormalities dies following a curse by a witch doctor (Cannon, 1942; Sternberg, 2002). There have been some attempts to get to grips with these kinds of phenomena from within the social sciences, but relatively little attention paid to them within biology beyond tantalizing glimpses into placebo and nocebo effects. Even in the social sciences, such startling effects as are described in Vicky Kirby's *Telling Flesh* don't seem to attract a great deal of curiosity. Kirby talks about having been inspired by the Hindu ritual festival of *thaipusam*, where participants literally skewer themselves with long metal spikes but appear not to suffer pain or bleeding, even though they look to be impaled on an elaborate metal scaffolding. As she says:

To be skewered by any one of these metal prongs would prove at least painful for most of us, and conceivably lethal. Bleeding,

scarring and internal injury would be the inevitable results of what, in a different context, could be read as abuse. (Kirby, 1997: p.3)

Like Kirby, I have always found it surprising that phenomena such as these attract so little surprise and still less investigation; instead, they are the province of showmanship like that of Derren Brown. As she points out, these capabilities are not extended to tourists, nor to members of the same community who witness the ritual, but because of the conception of the body held by both social scientists and others as what she calls “that universal, biological stuff of human matter” (Kirby, 1997: p.3) there tends not to be a problematization of what the body *is* and, as she puts it, researchers stop short of asking how it is that the cultural context that surrounds the body can also come to inhabit it (Kirby, 1997: p.4).

However, confirmation of this type of phenomenon is now appearing in one of the most surprising new disciplines to emerge in recent years: neuropsychanalysis. Through empirical neuroscientific work and clinical psychoanalytic practice, those working in the discipline endeavour to develop a new body of research findings there are even Lacanian neuroscientists. One of the observations they are regularly able to make is that patients suffering from organic deficits caused, for example, by having suffered a stroke or other cerebral damage can experience changes in their physiological condition through the impact of psychotherapy. What is assumed to be unavoidably organic, and furthermore, profoundly disabling, *changes* as a result of social and psychical intervention by a clinician.

When it comes to the revived rhetoric of sexual difference currently in circulation, though, there is an injunction to accept that there might be fundamental genetic, hormonal, physiological, and psychological differences between the sexes with which we must all come to terms, and barring conditions deemed to be abnormalities, we seem to be particularly enjoined to deny any malleability in the distinction between women and men. Our current behaviours and ways of being are believed to reveal our natural boundaries. Erving Goffman describes this rather complacent approach to human

behaviour in *Gender Advertisements* (1979), when he identifies the little bit of folk wisdom that underpins the ways in which we consider ourselves and naturalize our own behaviours:

There is a wide agreement that fishes live in the sea because they cannot breathe on land, and that we live on land because we cannot breathe in the sea. This proximate, everyday account can be spelled out in ever increasing physiological detail, and exceptional cases and circumstances uncovered, but the general answer will ordinarily suffice, namely an appeal to the nature of the beast, to the givens and conditions of his existence, and a guileless use of the term 'because'. Note, in this happy bit of folk wisdom –as sound and scientific surely as it needs to be– the land and the sea can be taken as there prior to fishes and men, and not, contrary to genesis –put there so that fishes and men, when they arrived, would find a suitable place awaiting them (1979: p.6).

This little parable about the fishes draws attention to the fact that we tend to explain what happens and how we behave by dint of an appeal to 'the very conditions of our being'. There is a deeply held belief in our culture, which we apply to ourselves in relation to what Goffman calls 'gender displays', that objects are passively informing about themselves through the imprints they leave on the surrounding environment, that they give off unintended signs of what it is that they are: "they cast a shadow, heat up the surround, strew indications, leave an imprint; they impress a part picture of themselves" (1979: p.6). As human beings, says Goffman, we learn not only how to convey and express who we are to others, but also to abide by our own conceptions of expressivity, to convey that characterological expression as if it were natural and unavoidable. In terms of gender, we not only learn to be a particular kind of object, but to be "the kind of object to which the doctrine of natural expression applies... We are socialized to confirm our own hypotheses about our natures" (1979: p.7). We learn how to behave and then, like learning to ride a bicycle, we forget that we once wobbled and found the whole thing

improbable and impossible, and it all comes naturally. The lack of conscious intentionality in a large part of our performance then supplies its 'naturalness'.

One thing that is usually crucially overlooked in relation to Goffman's work is that he framed it as a contribution to ethology. He is often seen as the quintessential sociologist, who provides us with a dramaturgical account of human behaviours. But this account is about much more than identifying the latent reflexive capacity in human behaviour, of human beings as actors. It is not merely that we have the capacity to be self-conscious about particular encounters and our behaviours within them, or indeed about the whole repertoire we have at our disposal, it is that these behaviours are the behaviours of whole bodies in social settings, and it is for this reason that Goffman begins by considering gender displays under the heading of ethology.

The application of ethology to human beings, however, is often interpreted to mean a reduction and simplification of human behaviours to some allegedly more primitive state of affairs (take Desmond Morris's *The Naked Ape* as a caricatural example), which belies and bypasses the sophistication of the cultures within which human beings operate and negotiate their being. Thus, the gender displays we supply to others to provide background information about our sex and our selves are no different in kind from the 'background information' that an eighteenth-century slave owner might employ in addressing his slaves, or a twenty-first-century motorist in responding to a police officer. They represent our own staging of something which quite literally *embodies* discourse and conceptualization, fantasy, social and psychological knowledge, psychical investment and so on, and it is there to set the terms of the engagement. Anyone who has ever watched a parent dealing with a child in a way which is markedly different from the way one would deal with one's own child is testament to these processes: the tone of voice that is rather too loud for someone standing a mere two feet away, the slowed-down speech patterns that imply some notion of the essential idiocy of children—all of these attest to a common way of conceptualizing the status and capabilities of the child, some of

which they share with those defined as ‘elderly’ and, for the British it seems, with foreigners who, perversely, refuse to speak English.

In a more complex vein, in *Counting Girls Out*, Valerie Walkerdine and her co-authors give some enlightening descriptions of the ways in which the respective behaviours of middle-class and working-class mothers towards their children reveal assumptions about what a ‘good mother’ is and how she should conduct herself in relation to her child –the middle-class-mother-as-educator, for example, for whom “every possible permutation of events, actions and conversations becomes a ‘not-to-be-missed’ opportunity for a valuable lesson” (Walkerdine et al., 1989: p.46). The fact of such a staging also being a ‘statement in the body’ naturalizes the performance, for what could be more ‘natural’ than the body? The overloud tone of voice used with children, ‘the elderly’, or foreigners is clearly simply that which is deemed necessary. From the point of view of either the actor or the recipient of any such performance, it is all a matter of knowing who one is dealing with. The marked particularity of persons, or for that matter the specification of objects in the natural world (dangerous or benign snakes, for example), is there merely to allow one to know how to respond appropriately, safely, and in a way that allows for some prediction of the outcome.

It would certainly be *naïve* therefore to downplay the way in which, and the complexity with which, human beings actively negotiate and shape such processes, including the representation of their sex, within the whole panoply of what we could identify as gendered behaviours. The biological and psychical underpinnings of these behaviours are not the impoverished *reductio ad absurdum* given to us by much contemporary evolutionary psychology, but the potential province of a new and dynamic feminist biology – a socio-biology in the true sense. Until and unless we recognize the unity of these processes, of the complex human biological apparatus and the sophisticated psychological and social engagements created by that apparatus, which in its turn shape its creator, we shall be condemned to miss the point in terms of ‘sex’ and ‘gender’ and the relationship between them.

So if there is any general answer to be had to ‘Why Gender?’, it is to be found in the characteristics of ourselves as a species that uniquely on this planet, has developed the capacity to occupy a range of environmental niches, but more importantly, actively to transform its environment and itself to maximize its own survival and well-being, sometimes, as we know, at great cost to other life-forms. We have barely begun to explore the plasticity of human beings, and the broad area of sexual differentiation is as good a place as any to start.

REFERENCES:

- BUTLER, Judith. 1993. *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of 'Sex'*. London & New York: Routledge.
- CANNON, Walter B. 1942. "'Voodoo' Death". *American Anthropologist*, 44: 169–81.
- CEALEY HARRISON, Wendy & John Hood–Williams. 2002. *Beyond Sex and Gender*. London: Sage Publications.
- CONNELL, Robert. W. 1987. *Gender and Power: Society, the Person and Sexual Politics*. London: Polity Press.
- DAWKINS, Richard. 2004. *The Ancestor's Tale: A Pilgrimage to the Dawn of Life*. London: Weidenfeld & Nicholson.
- DE BEAUVOIR, Simone. 1949. *The Second Sex*, Harmondsworth: Penguin, 1972.
- DELPHY, Christine. 1984. *Close to Home: A Materialist Analysis of Women's Oppression*. London: Hutchinson. Translation by Diana Leonard.
- FAUSTO–STERLING, Anne. 1989. "Life in the XY Corral". *Women's Studies International Forum*, v.12 (n.3), pp.319–31.
- FAUSTO–STERLING, Anne. 1992. *Myths of Gender: Biological Theories about Women and Men*. New York: Basic Books.
- FAUSTO–STERLING, Anne. 2000. *Sexing the Body: Gender Politics and the Construction of Sexuality*. New York: Basic Books.
- FOUCAULT, Michel. 1980. *Herculine Barbin, Being the Recently Discovered Memoirs of a Nineteenth–Century Hermaphrodite*. Brighton: Harvester Press. Translation by Richard McDougall.
- GOFFMAN, Erving. 1979. *Gender Advertisements*. London: Macmillan.
- KESSLER, Suzanne & McKenna, Wendy. 1978. *Gender: An Ethnomethodological Approach*. Chicago & London: University of Chicago Press
- KESSLER, Suzanne. 1998. *Lessons from the Intersexed*. New Brunswick, N. J. & London: Rutgers University Press.
- KIRBY, Vicki. 1997. *Telling Flesh: The Substance of the Corporeal*. New York & London: Routledge.
- LAQUEUR, Thomas. 1990. *Making Sex: Body and Gender from the Greeks to Freud*. Cambridge, Mass. & London: Harvard University Press.
- MARTIN, Emily. 1991. "The Egg and the Sperm: How Science Has Constructed a Romance Based on Stereotypical Male–Female Roles". *Signs*, v.16 (n.3): pp.485–501.
- OUDSHOORN, Nelly. 1994. *Beyond the Natural Body: An Archaeology of Sex Hormones*. London & New York: Routledge

- PAGE, David; Mosher, Rebecca; Simpson, Elizabeth M.; Fisher, Elizabeth M. C.; Mardon, Graeme; Pollack, Jonathan; McGillivray, Barbara; de la Chapelle, Albert, and Brown, Laura G. 1987. "The Sex-Determining Region of the Human Y Chromosome Encodes a Finger Protein". *Cell*, December v.24: pp.1091–1104.
- STERNBERG, Esther M. 2002. "Walter B. Cannon and 'Voodoo' Death: A Perspective from 60 Years on". *American Journal of Public Health*. October, v.92 (n.10): pp.1564–1566.
- WACQUANT, Loïc. 2003. *Body and Soul: Notebooks of an Apprentice Boxer*. Oxford: Oxford University Press.
- WALKERDINE, Valerie & The Girls and Mathematics Unit. 1989. *Counting Girls Out*. London: Virago Press.

OMNE SYMBOLUM DE SYMBOLO: LAS HUELLAS DE PEIRCE QUE DERRIDA NO RASTREÓ

Darin McNabb
Universidad Veracruzana
darinmex@gmail.com

Resumen:

Jacques Derrida dice que Peirce va muy lejos en la dirección que él llama la deconstrucción del significado transcendental. Habla en términos casi loables de su semiótica, escogiendo algunas ideas claves del pensamiento de Peirce para reforzar el argumento que hace en *De la gramatología*. A pesar de las semejanzas, quiero dejar claro en este escrito que su gramatología y la semiótica de Peirce guardan importantes diferencias, tesis que sostendré al rastrear las huellas de Peirce de las que Derrida hizo caso omiso.

Palabras clave: Derrida, gramatología, Peirce, semiótica, verdad

OMNE SYMBOLUM DE SYMBOLO: THE TRACES IN PEIRCE THAT DERRIDA DIDN'T PURSUE

Abstract

Jacques Derrida says that Peirce goes very far in the direction that he calls the deconstruction of the transcendental signifier. He speaks in almost glowing terms of his semiotics, isolating some key ideas in Peirce's thought to strengthen the argument he makes in *Of Grammatology*. In spite of the similarities, I want to make clear in this paper that there are important differences between his grammatology and Peirce's semiotics. I'll make this argument by following out the traces in Peirce that Derrida didn't pursue.

Keywords: Derrida, Gramatology, Peirce, Semiotics, Truth

De la gramatología, el libro con el que Jacques Derrida inició su célebre ataque al logocentrismo occidental, versa sobre un tema comparativamente humilde: teorías de la significación. Su interés en este tema nace de su lectura de Husserl y del privilegio que éste da a la palabra hablada sobre la escrita en referencia a la expresión de los pensamientos. Derrida argumenta que la separación que Husserl intenta efectuar entre estos dos tipos de signos es insostenible. No solamente la palabra hablada sino el mismo pensamiento es una especie de escritura. Para Derrida, este *insight* sobre la naturaleza de la significación no era simplemente un dato de relevancia para los lingüistas sino algo de fundamental importancia para el pensamiento occidental en general. La marginalización de la escritura, a favor del habla, está a la base conceptual de los edificios metafísicos, desde Platón hasta Husserl. Su desvelamiento y deconstrucción de esta oposición binaria constituye, en buena medida, su quehacer intelectual.

En *De la gramatología* Derrida pone su mirada deconstructiva en Rousseau, Saussure y Levi-Strauss, entre otros. Encuentra en todos ellos algo que revela su compromiso con lo que llama la metafísica de la presencia, el deseo por un acceso inmediato al significado, por un “significado transcendental”. En su reflexión sobre Saussure, reconoce el gran valor de las nociones de arbitrariedad y diferencia en su planteamiento, pero aun así su compromiso con el *lógos* de la tradición le lleva a privilegiar el habla sobre la escritura. No se escapa de la crítica de Derrida.

Una excepción interesante es la de Charles Sanders Peirce. Derrida interrumpe su discusión con Saussure para hablar de la noción de signo en Peirce y dice, entre otras cosas, que “Peirce va muy lejos en la dirección que he llamado la deconstrucción del significado transcendental, que, en algún momento u otro, pondría un fin consolador a la referencia de signo a signo” (1974: p.49). No dice que el pensamiento de Peirce sea la gran respuesta, el camino que la filosofía debe seguir, pero en el contexto de su discusión de Saussure, Rousseau, etc., sus comentarios sobre Peirce constituyen una verdadera alabanza. Uno pensaría que encontró un aliado en su propuesta de una gramatología, pero lo curioso es que dedica poco más de dos páginas a Peirce y luego vuelve a Saussure y sus problemas.

Me surgen varias preguntas. ¿Por qué habló tan brevemente de Peirce? ¿Qué leyó de Peirce? Dice que Peirce fue lejos. ¿Fue suficientemente lejos? Si es así, ¿por qué no lo utiliza como aliado en sus reflexiones, como hace con determinadas ideas de Saussure? Si no es así, ¿por qué no lo deconstruye? ¿Derrida entendió bien la naturaleza del signo en Peirce? ¿Son equivalentes las nociones “gramatología derrideana” y “semiótica peirceana”? Desde la perspectiva arquitectónica y madura del pensamiento de Peirce, ¿qué opinaría éste sobre la deconstrucción y sus implicaciones metafísicas? A lo largo de este ensayo quiero explorar posibles respuestas a estos interrogantes. Vamos, primero, al texto de Derrida para ver concretamente qué dice sobre Peirce.

Peirce, desde Derrida

Derrida saca mucho provecho del concepto de signo en Saussure. La estructura diferencial del signo y la arbitrariedad que caracteriza la relación entre sus elementos es muy ameno a su proyecto de deconstrucción. Donde Saussure se tropieza, según Derrida, es en no extender estas características a la naturaleza de la escritura. Ahí Saussure insiste que la gramema es una representación “natural” de la fonema, tesis que Derrida considera insostenible según los propios lineamientos de Saussure. En medio de esta discusión comenta que Peirce fue más atento que Saussure al carácter no motivado de los signos. Derrida cita a Peirce:

Los símbolos crecen. Devienen al desarrollarse a partir de otros signos, en particular de íconos o de signos mixtos que disponen de características icónicas y simbólicas. Pensamos únicamente en signos. Estos signos mentales son de una naturaleza mixta; los aspectos simbólicos de éstos se llaman conceptos. Si un hombre crea un nuevo símbolo, lo hace mediante pensamientos que encierran conceptos. De modo que, un nuevo símbolo puede desarrollarse solo a partir de símbolos. *Omne symbolum de symbolo* (1974: p.48).

Aun cuando los símbolos sean solo una clase de signos y que tengan sus raíces genéticas en un campo no simbólico, Derrida insiste que estas raíces no anulan la originalidad y autonomía del campo de los símbolos. El juego y el devenir de los signos no alcanza ningún suelo de ausencia de significación que le proporcionaría algún fundamento para el desarrollo de los signos. Como dice más adelante en *De la gramatología* en una discusión sobre Rousseau, “No hay nada fuera del texto” (*il n’y a pas de hors—texte*) (1974: p.158). La referencia de signo en signo que constituye el sistema genético de los símbolos no se vincula de forma jerárquica con un exterior no—textual. La cita a Peirce apoya precisamente esta idea.

Este juego diferencial productivo de los símbolos sustituye concepciones tradicionales de la lógica que, dirigidas por el valor de verdad, pretendían jugar un papel fundador en la determinación de la significaciones. La lógica, para Peirce, no es sino otro nombre para la semiótica y Derrida muestra cómo ésta subsume la función tradicional de la lógica en una concepción mucho más amplia. Cita un largo pasaje de Peirce (1931: 2.229) en el que esta concepción se explicita. En primera instancia, la semiótica es una indagación acerca de las condiciones del sentido en general; establece los parámetros dentro de los cuales un discurso pueda tener sentido independientemente de su verdad o falsedad. Peirce llama esta función de la semiótica “gramática pura”. La segunda, “crítica”, comprende la función tradicional de la lógica, la ciencia de las condiciones de la verdad de las representaciones. La tercera, “retórica pura”, se trata de las leyes por las que un signo da paso a otro.

Lo que Derrida quiere dejar claro aquí es que en Peirce “la lógica dirigida por el valor de verdad ocupa en esa semiótica un nivel solo determinado y no fundamental” (1974: p.48). Tal subordinación apoya la “originalidad estructural” y “juego ... autónomo” del *arje—escritura*, del campo en el que los símbolos se desarrollan a partir de relaciones de sentido con signos anteriores. Todo esto lleva a Derrida a esa llamativa alabanza de Peirce:

Peirce va muy lejos en la dirección que he llamado la deconstrucción del significado transcendental, que, en algún momento

u otro, pondría un fin consolador a la referencia de signo a signo. He identificado el logocentrismo y la metafísica de la presencia como el deseo exigente, poderoso, sistemático e incontenible por tal significado. Ahora bien, Peirce considera lo indefinido de la referencia como el criterio que nos permite reconocer que, efectivamente, estamos tratando un sistema de signos. *Lo que propicia el movimiento de la significación es lo que hace imposible su interrupción La cosa misma es un signo.* (1974: p.49).

A ésto Derrida opone la fenomenología de Husserl que en su opinión constituye “la restauración más radical y más crítica de la metafísica de la presencia”. El signo en Husserl tiene la tarea de manifestar la cosa misma (verdad). En la fenomenología de Peirce lo que se manifiesta, mediante el signo, no es una presencia sino otro signo. “La así llamada ‘cosa misma’ ya es siempre un *representamen*... que funciona solo al dar paso a un *interpretante* que se convierte a sí mismo en un signo y así sucesivamente hasta el infinito”. Volvemos así al *omne symbolum de symbolo* y con esto termina Derrida su breve reflexión sobre la semiótica de Peirce.

Lo que esta interpretación provoca antes que nada, al menos para mí, es una inquietud acerca de su adecuación. ¿Interpretó bien a Peirce? Ante este despliegue de símbolos que constituye su interpretación, ¿tiene sentido, según Derrida, preguntar por tal adecuación?

Derrida diría que tal pregunta es logocéntrica, que trata de anclar la interpretación en algo fuera del texto, como en la intención de Peirce o en una lógica proposicional. Su propuesta gramatológica intenta cortar precisamente el vínculo entre escritura y metafísica y asegurar la autonomía del campo inmanente del juego simbólico. Tal campo es suficiente para que los símbolos se generen y signifiquen. Parecería que cualquier otro fin, para Derrida, iría ligado a una metafísica de la presencia. Aunque no creo que Derrida sea el relativista irresponsable que muchos le pintan, sin embargo la cuestión de la interpretación en su pensamiento nos lleva lejos de concepciones tradicionales de adecuación. Aunque sería problemático preguntar así desde el punto de vista derrideano, creo que tenemos todo el derecho de cuestionar la interpretación de Derrida desde el punto de

vista de Peirce. En lo que sigue volveré a los puntos principales de la interpretación de Derrida para examinarlos desde la luz del pensamiento de Peirce, especialmente desde áreas de su pensamiento que Derrida no toma en cuenta y que inciden, según el propio Peirce, en un entendimiento adecuado de sus ideas.

Derrida, desde Peirce

La razón por la que Derrida recurre a Peirce es para apoyar una de las ideas claves de su pensamiento: el carácter “no motivado” del signo. Lo que Derrida entiende por “no motivado” es que el signo “no tiene ‘conexión natural’ alguna con el significado dentro de la realidad” (1974: p.46). Insiste que la capacidad significativa del signo se debe exclusivamente a una convención arbitraria, no a su relación con una intención, el referente, o algún objeto transcendental que lo fundamente de forma natural. El pasaje de Peirce que cita expresa, sin duda, esta idea —los signos se desarrollan a partir de otros signos. Peirce rompe con el dualismo cartesiano donde la intuición media entre las esferas herméticas de sujeto y objeto, y pone en su lugar un proceso inferencial, triádico, en el que la relación entre un signo y el objeto que representa produce un interpretante, lo cual, a su vez, funciona *sígnicamente* al producir otro interpretante más y así sucesivamente. El signo (que Peirce técnicamente llama “representamen”) proviene de un signo anterior y se apunta hacia un signo posterior. En este último sentido se parece mucho a la célebre huella derrideana, aunque Peirce diría simplemente que el signo es virtual. Es virtual (o ausente) porque el ser del signo va en función de su relación con algo temporalmente a futuro, o sea, en función de su interpretación por un signo posterior.

No extraña que aquí Derrida haya encontrado algo muy ameno en Peirce. Lo que me pregunto, en primera instancia, es ¿por qué escogió este pasaje? Lo encontró en los *Collected Papers*, que es una edición en ocho volúmenes aunque Derrida solo tuvo acceso a los primeros seis escritos de Peirce ordenados de forma temática (el volumen que cita Derrida consiste en escritos sobre lógica). Esta

edición no contiene los manuscritos o artículos tal como Peirce los escribió o, en su caso, publicó, en su totalidad, sino que consiste en pasajes parciales tomados de diversos escritos y ordenados en párrafos numerados según el tema.

El escrito entero en el que aparece el pasaje que Derrida cita se llama “What is a Sign”, elaborado en 1894 como el primer capítulo de un libro que llevaba como título *The Art of Reasoning*. Dos párrafos después del pasaje citado, Peirce termina el escrito con una afirmación que no se encuentra en los *Collected Papers*: “El arte de razonar es el arte de manejar tales signos, y de averiguar la verdad.” Este último, obviamente, no conviene al argumento de Derrida. En sus comentarios sobre Peirce insiste que la verdad va a un segundo plano ante la autonomía del juego simbólico. Trataré la preocupación de Peirce por la verdad más adelante.

De mayor inconveniencia, de momento, es que la huella de Peirce que Derrida nos muestra está inserta en una red simbólica mucho más compleja y profunda de lo que la mera cita nos haría pensar. El “idealismo sónico” que se manifiesta en el pasaje citado nació en los primeros escritos que Peirce publicó en 1868 y, aunque sea un aspecto importante e innegable de su pensamiento, a las alturas de 1894 su sentido había cambiado de forma significativa. En lo que sigue, intento rastrear las huellas de las que Derrida hizo caso omiso, huellas que muestran cómo Peirce llegó a ver como incompleto su planteamiento idealista inicial y que apuntan al realismo de su pensamiento maduro.

Mientras Nietzsche anunciaba la muerte de Dios en el viejo mundo, el joven Peirce, por el otro lado del Atlántico, estaba robando el fuego del Zeus de la Modernidad, René Descartes. Para recapitular, su temprana reflexión sobre los signos planteaba una dinámica triádica donde la relación entre un signo y aquello que representa se hace efectiva al producir un interpretante, o sea, otro signo del mismo objeto. La capacidad significativa del signo no se deriva, cartesianamente, de la relación que guarda con su objeto sino de la creación de otro signo que lo interprete. Esta idea requirió del desmantelamiento de la inmediatez del intuicionismo cartesiano a favor de un proceso inferencial de signo en signo. En “Cuestiones acerca

de ciertas facultades atribuidas al hombre” (1992: pp.11–27), Peirce hace una especie de deconstrucción *avant la lettre*, mostrando que la misma supuesta capacidad de intuición es incapaz de distinguir entre cogniciones derivadas de cogniciones anteriores y las que refieren directamente a su objeto. No demuestra la inexistencia de tal facultad de intuición sino solo que es una suposición innecesaria; los fenómenos que intenta explicar, como los de la consciencia y el conocimiento, pueden entenderse sin más como productos de inferencias que se hacen en un medio puramente *signico*. La significatividad brota de un nexo de signos que se extienden de manera indefinida hacia el pasado y hacia el futuro.

Esboza las consecuencias de su “deconstrucción” de Descartes en el escrito “Algunas consecuencias de cuatro incapacidades” (1992, pp.28–55). En lugar de la introspección y la intuición, el conocimiento es producto de un proceso inferencial en el que las cogniciones, entendidas como signos, están determinadas por cogniciones anteriores. El hombre mismo, dice Peirce, es un signo en desarrollo. Como tal, el hombre deja de ocupar el lugar central y controlador del sujeto moderno convirtiéndose más bien en una determinación del flujo de los signos, o de lo que Derrida llamaría la *arje–escritura*.

Los argumentos de estos dos escritos van tan cercanamente a la mano con la propuesta de Derrida que me sorprende que no los citara. Sea como fuere, esta cuestión historiográfica, lo que nos interesa es rastrear las huellas posteriores que Peirce nos dejó para evaluar con mayor profundidad la viabilidad de una sintonía entre su semiótica y la *arje–escritura* derrideana.

Tanto en su filosofía en general como en su semiótica, Peirce nunca abandonó la idea básica del idealismo planteada en estos primeros escritos. De hecho, veintitrés años después, a las alturas de 1891, afirmó que “la única teoría inteligible del universo es la del idealismo objetivo” (1931: 6.25). Pero esa teoría idealista del universo en su filosofía madura es mucho más profunda y sofisticada que este planteamiento temprano. Aquí, al comienzo de su carrera intelectual, encontramos una doctrina de pensamiento–signos que, a pesar de los problemas que resolvió, presenta una serie de problemas que poco a poco subsanaría a lo largo de los años. La evolución

de esta doctrina y los problemas que presenta inciden en diversas ramas del pensamiento de Peirce que, en el espacio de este escrito, sería imposible tratar en su totalidad. Dado que el punto de convergencia en esta comparación entre Derrida y Peirce es el signo y su naturaleza, me delimitaré, en lo que sigue, a su ampliación del idealismo en el campo de la semiótica.

Por plausible que parezca el modelo inferencial que plantea Peirce para dar cuenta de fenómenos cognitivos, tanto el objeto representado como el significado del mismo se desplazan hacia el pasado y hacia el futuro de un modo que parece contraintuitivo. El objeto que queremos conocer parece retrocederse a la medida que su significado, por el que lo conocemos, está en constante proceso de manifestarse por futuras interpretaciones. Pero nuestra experiencia parece no ser tan fluida e indeterminada. Escuchamos o leemos signos, visualizamos objetos, y entendemos de forma práctica su significado. ¿Dónde se encuentra el objeto en la resbaladiza generalidad de esta infinita serie de cogniciones?

En 1885, Peirce colaboró con su alumno O. H. Mitchell en el descubrimiento de la cuantificación. En este trabajo se dio cuenta de la importancia de los índices. Lo define de la siguiente manera: “[Un índice] es una cosa o un hecho real que es un signo de su objeto en virtud de estar conectado con él como una cuestión de hecho.” (1931: 4.447). Un dedo que señala un objeto entre otros y una veta que indica la dirección del viento son ejemplos de índices. Son capaces de significar debido a su relación existencial con el objeto indicado. Los símbolos, en cambio, guardan una relación meramente convencional con su objeto, y aunque la generalidad de los símbolos sea imprescindible para el pensamiento, son incapaces de explicitar el tema que se trata. Éste no puede describirse en términos generales sino solo indicarse. Como dice: “el mundo real no puede distinguirse de un mundo de la imaginación por descripción alguna. Por tanto la necesidad de pronombres e índices...” (1981: 163–4). Los conceptos que forman la serie de cogniciones logran referirse a objetos gracias a estar vinculados con índices. Peirce se dio cuenta de que los dos tipos de signos funcionan conjuntamente.

En México, una mano abierta y extendida de forma perpendicular con respecto al suelo se usa, entre otras cosas, para indicar la estatura de un animal. Esto es un índice porque la parte inferior de la mano está en una relación existencial espacial con la estatura del animal. Pero a la vez es una convención cuyo valor simbólico es resultado de un acuerdo. Igual, la costumbre podría ser que se mida desde el suelo hasta la parte superior de la mano. Aquí vemos cómo un símbolo y un índice cooperan para impartir información en una cognición sobre un animal. La importancia de este descubrimiento reside en que le permite a Peirce evitar las implicaciones problemáticas de toda cognición siendo precedida por una anterior. Como comenta Short, “Se sigue que si el índice está directamente conectado con su objeto, entonces también lo es la cognición, mediante el índice que contiene. Por tanto, una cognición no tiene que ser el interpretante de una cognición anterior para que tenga un objeto” (1992: 221).

Un derrideano podría objetar que con esto Peirce traiciona la base inferencial de su teoría, que echa para atrás su incisiva e importante crítica al intuicionismo cartesiano en la que niega la sostenibilidad de cogniciones que llegan directamente a su significado. Pues esta conclusión no se sigue para Peirce debido a su posición falibilista. Aún cuando la capacidad de un índice de indicar un objeto no depende de ninguna convención humana, es posible que uno yerre al tomar el índice como signo de cierto objeto. Todo lo que se afirma es, a fin de cuentas, una conjetura que por tanto es falible. Puede corregirse. Lo importante aquí es que la inclusión del índice en la dinámica *sígnica* de la cognición hace innecesaria una serie infinita de cogniciones al tiempo que, gracias al falibilismo, evita una postura intuicionista.

Además del símbolo y el índice, la semiótica madura de Peirce contempla también la relación icónica que un signo puede guardar con su objeto. Los símbolos son convencionales, los índices refieren en base a una relación existencial, y los íconos por una semejanza que guardan con su objeto. Los tres para Peirce están necesariamente involucrados en la cognición, pero no me detengo para analizar el papel del ícono ya que no incide directamente en mi cuestionamiento

de Derrida y su interpretación de Peirce. De las diferentes formas en que un signo puede relacionarse con un objeto me gustaría pasar ahora a reflexionar sobre el objeto mismo y una distinción importante que Peirce hace.

La ya mencionada afirmación de Derrida de que “no hay nada fuera del texto” sugiere el inmanentismo de la esfera simbólica. Los objetos a que hacen referencia los signos siempre son representaciones que provienen de representaciones anteriores o que crean unas posteriores en una interminable y desorientadora kaleidoscopio de referencia. Por el lado del signo ya hemos visto por qué esta referencia perpetuamente diferida no se da en el pensamiento de Peirce. Tampoco se da por razones que conciernen el lado del objeto.

Todo signo para Peirce media entre dos cosas –por un lado el *objeto* que representa y por el otro el *interpretante* (o nuevo signo) que su relación con el objeto produce. El objeto con el que un signo determinado está en relación Peirce lo denomina el *objeto inmediato*, o el objeto tal y como se representa en el signo. Esto lo distingue del *objeto dinámico*. Dice:

Tenemos que distinguir entre el Objeto Inmediato –i.e. el Objeto tal y como se representa en el signo– y el Objeto Real (no, porque es posible que el Objeto sea totalmente ficticio, por lo que debo escoger otro término) digamos el Objeto Dinámico que, por la naturaleza de las cosas, el Signo no puede *expresar*, sino solo *indicar*, y dejar al intérprete averiguar por *experiencia colateral* (1931: 8.314).

En seguida Peirce da el ejemplo de señalar algo con su dedo y dice que es posible que su amigo no lo vea o que no lo pueda distinguir de otras cosas en su campo visual. En este caso tendría que averiguar qué quiere decir Peirce por experiencia colateral, lo cual podría ser por ejemplo haciéndole una pregunta y generando otro signo para mejor indicar el objeto.

Otro ejemplo. Las palabras que usted está leyendo aquí constituyen un conjunto de “signos” que tienen como su “objeto” la noción de “objeto” en Peirce. Este objeto representado por los signos que

estoy escribiendo es un objeto inmediato porque los signos que he utilizado señalan nada más unos cuantos aspectos de la noción de Peirce. La representación queda parcial, corta. Y es posible que haya representado mal su noción. En todo caso, el objeto tiene que ser identificable al margen de un signo dado ya que si el único acceso que se tuviera al objeto fuera por medio de un signo o conjunto de signos en un momento dado, sería imposible dar cuenta del error y la corrección. Si no fuera así, los signos no podrían fallar en representar objetos. Por eso, para Peirce hace falta distinguir el objeto dinámico. Lo describe como:

un algo oscuro subyacente, que no puede especificarse sin manifestarse como un signo de algo abajo. Pensamos que ha de haber... un límite a esto, una realidad última, como un cero de la temperatura. Pero en la naturaleza de las cosas, solo se le puede acercar; solo puede ser representado (1931: 3.487).

Esto suena mucho a la kantiana cosa—en—sí—misma pero, a diferencia de Kant, el objeto dinámico es a fin de cuentas representable y cono-cible. Es independiente de cualquier representación dada de él, pero no de toda representación posible a largo plazo. Como dice Peirce, “la opinión que está destinado a ser aquella con la que todos los que investigan estarán de acuerdo es lo que queremos decir por verdad, y el objeto representado en esa opinión es lo real” (1931: 4.507).

Joseph Ransdell ha comparado esta distinción entre objeto inmediato y dinámico con la que hace Frege entre *Sinn* y *Bedeutung*. Escribe:

Podríamos decir, aludiendo a la distinción *Bedeutung/Sinn* de Frege, aunque sin comprometernos con su propia comprensión de ella, que se puede hacer una distinción útil entre... errores de referencia (*Bedeutung*) y errores de sentido (*Sinn*). Entendida así, el uso de la distinción objeto inmediato/dinámico tiene que ver especialmente con el problema de dar cuenta de errores de

Bedeutung o referencia a diferencia de dar cuenta de errores de sentido (2007).

Al decir que no hay nada fuera del texto, Derrida obviamente no quiere decir que no hay objetos allá fuera. La idea de la afirmación es que para que un signo tenga sentido, basta contar con la esfera inmanente de la representación. Creo que la distinción que hace Peirce, científico de formación, se hace para que el trabajo de investigación científica tenga un referente independiente de cualquier representación dada de él capaz de orientar la interrogación signíca dentro de una comunidad de investigadores.

Como ya vimos, Derrida afirma que Peirce fue lejos en la dirección que llamó la deconstrucción del significado transcendental. El objeto en Peirce no constituye el significado de un signo sino el interpretante, como a continuación veremos. De momento, me quedo con la duda de si Derrida leyó sobre el objeto dinámico en su estudio de Peirce. Sea como sea, me parece claro que semejante cosa sería para Derrida algo fuera de la cadena de significación y por tanto otro dispositivo más de la tradición que trata de suprimir u ocultar la naturaleza textual del pensamiento humano. Quizá Peirce respondería que Derrida es el que incorpora la mala metafísica kantiana, que su textualismo no es más que un variante de transcendentalismo de Kant que a fin de cuentas bloquea el camino de la investigación (el mayor pecado intelectual para Peirce). La investigación científica no puede darse el lujo lúdico de hilar infinitas interpretaciones sobre los objetos que investiga. La madre naturaleza (léase: objeto dinámico), junto con el método científico que Peirce ayudó mucho en pulir, dan cuenta de la realidad que investigamos mucho mejor, a mi parecer, que el idealismo semiótico de Derrida.

Hasta ahora hemos analizado el lado del signo y del objeto. Pasemos ahora al tercer elemento en el proceso semiótico, el interpretante. Ya hemos hablado de cómo Peirce amplió su semiótica para incluir índices e íconos además de los símbolos. Los signos, sean como sean, funcionan cuando son interpretados, y esta interpretación o “interpretante” constituye un nuevo signo del mismo objeto. En la vida cognitiva del ser humano, los interpretantes que se producen

son casi siempre nuevos símbolos, o sea, nuevos pensamientos. Peirce clasifica esto como un interpretante lógico. Pero los interpretantes también pueden ser sentimientos o acciones, cosas que clasifica como interpretantes emocionales y energéticos respectivamente.

Por razones que tienen que ver con su pragmatismo maduro, Peirce siempre insistía que el significado pleno de un signo es general, nunca particular. Esta idea se expresa en la distinción que Peirce introdujo entre *type* y *token*. Ningún número finito de *tokens* jamás puede agotar la totalidad de un *type*. Si se tratara, por ejemplo, del signo “¡Alto!”, uno de sus interpretantes más habituales es el acto de pararse. Lo que sostiene Peirce es que ninguna cantidad de estos actos particulares podrían agotar el significado del símbolo “¡Alto!” que es un *type*. Por tanto, insistía en que todo pensamiento tiene que interpretarse en un “pensamiento–signo” posterior. Esto es lo que le agrada tanto a Derrida.

Sin embargo, en 1907 Peirce introdujo un nuevo tipo de interpretante entre los interpretantes lógicos, uno que llamaba el “interpretante lógico último”. Para cualquier signo, una serie infinita de interpretantes puede producirse. Es decir, los signos son infinitamente interpretables. Pero prácticamente, o pragmáticamente, la cadena de interpretación llega a un fin. A veces es por cansancio, o porque la atención ha sido distraída o llevada a otro asunto. Pero muchas veces es porque la interpretación que la investigación lleva a cabo ha resuelto la duda o inquietud que surgió en primer lugar en nuestra experiencia. El último interpretante al que se llega en tal situación es lo que Peirce llama el “interpretante lógico último” y consiste en el establecimiento de un hábito o disposición para actuar.

En este sentido, el hábito constituye el significado del signo y se expresa en una disposición de actuar de acuerdo con la creencia en cuestión. Por ejemplo, si, según mi interpretación de experiencias que he tenido con el fuego, creo que el fuego quema, entonces tendré un hábito de pensamiento que se expresa en estar dispuesto a acercarme o alejarme del fuego dependiendo de mis motivos y necesidades.

Lo importante aquí es que este hábito o disposición es algo condicional; se expresa o manifiesta a futuro. Un hábito no es particular

sino general y, por tanto, cumple para Peirce el requisito mencionado anteriormente. Dice Peirce:

Decir que sostengo que el resultado, o interpretación última adecuada, de un concepto consiste, no en cualquier acto o actos que puedan llegar a hacerse, sino en un hábito de conducta, o determinación moral general de cualquier procedimiento que “puede llegar a darse”, no es más que decir que soy un pragmático (1931: 5.504).

Con esta idea Peirce rompe el kaleidoscopio en el que palabras interpretan palabras, y pensamientos, pensamientos. Como dice T. L. Short:

La distinción pragmática entre significativo (*meaningfulness*) y sinsentido (*meaninglessness*) quiere decir lo siguiente: el habla y el pensamiento significativos tienen interpretantes lógicos últimos, mientras que el habla y el pensamiento sinsentido, aún cuando siempre pueden traducirse en pensamientos y palabras posteriores, carecen de interpretantes lógicos últimos (2004: 229).

Conclusiones

Inicié este escrito con una serie de interrogantes que esperaba poder contestar. Se sabe que en 1956 Derrida recibió una beca para una estancia de investigación en Harvard donde, entre otras cosas, estudió la obra de Peirce. Sin duda, solo tuvo acceso a los primeros seis volúmenes del *Collected Papers*.¹ Así que, por los problemas que ya mencioné del aparato crítico de esa edición, su comprensión del pensamiento fue inevitablemente parcial. Aun así, lo que he discutido sobre el índice y el objeto dinámico se encuentran en buena parte

¹ En 1956 Hartshorne y Weiss estaban editando los últimos dos volúmenes del *Collected Papers* (que salieron publicados en 1958) y solo ellos en esa época tenían acceso a los manuscritos originales.

en el cuarto volumen de esta edición. Si Derrida encontró ideas tan atractivas en Peirce no puedo imaginar que no haya leído todo lo que tuvo a su alcance. Esto me lleva a sospechar que simplemente hizo caso omiso de los elementos del pensamiento de Peirce que no resonaban con sus propias ideas. Aunque, si fuera así, ¿por qué no lo deconstruyó junto con Saussure y Levi–Strauss? La obra de Peirce es vasta y es posible que se diera cuenta de que no lo conocía lo suficiente para llevar a cabo el tipo de análisis que hace con Saussure por ejemplo. De todas formas, éstas son conjeturas mías. No he encontrado en la obra de Derrida ni en entrevistas con él donde haya hablado sobre ese año en Harvard, de modo que lo que he comentado aquí tendrá que permanecer como especulativo.

Pasando a la cuestión más filosófica, ¿qué podemos decir acerca de la relación entre Peirce y Derrida, entre gramatología y semiótica? Obviamente, sus respectivas concepciones del signo coinciden ya que de otra forma Derrida no lo habría citado. Las ideas expresadas en las citas que hizo del temprano Peirce fueron necesarias para superar el cartesianismo latente en mucha de la filosofía moderna, pero a lo largo de su vida sus ideas sobre el signo maduraron en el contexto de su pragmatismo, su trabajo en lógica, y el desarrollo de su metafísica. En todo esto, Peirce apuntaba a un marco teórico que diera cuenta de la capacidad del ser humano de conocer su mundo. Lo que dice Peirce sobre el índice, el objeto dinámico y el interpretante lógico último, entre otras cosas, refleja precisamente eso.

¿Sería esto demasiado metafísico para Derrida, algo susceptible a la deconstrucción? En Derrida, la metafísica siempre es una metafísica de la presencia, la determinación del ser como presencia. El pensamiento de Peirce es, sin duda, informado por reflexiones metafísicas, pero no es una metafísica de la presencia sino una estructurada por sus profundas reflexiones sobre lógica. No una lógica de sustancia como en Aristóteles y Kant sino una de relaciones la cual se ve reflejada en la relación triádica del signo. Peirce sí cree en la verdad pero de una forma pragmática y falibilista como producto de las prácticas interpretativas de una amplia comunidad de investigadores. Habla de la convergencia de opinión a largo plazo siendo esa opinión la verdad y el objeto de ella lo real. Pero esa convergencia

se da solo de forma asintótica, nunca de forma final al estilo hegeliano. El cosmos humano y natural se vuelve cada vez más regular y razonable, pero la propia vitalidad del cosmos, como la vitalidad del signo mismo, exige novedad y espontaneidad, fenómenos que la propia estructura de su metafísica plantea. Harían falta muchas hojas más para detallar estos aspectos de su metafísica, pero el punto que quería anotar es que esa presencia que Derrida quisiera deconstruir se encuentra en Peirce en un futuro indefinidamente diferido.

No soy lo suficientemente derrideano como para llevar a cabo una lectura deconstructiva de Peirce, y no digo que no resultaría provechosa, pues Peirce no tiene toda la razón y entre más voces haya en la comunidad de investigadores, mejor. Solo podemos especular qué diría Peirce a Derrida si se encontraran a solas. He intentado dar una idea de los lineamientos generales de tal respuesta. Termino con dos citas de Peirce sobre metafísica y lógica.

Si encuentras a un hombre científico que propone arreglárselas sin metafísica alguna... has encontrado uno cuyas doctrinas están totalmente viciadas por la metafísica cruda y no criticada con la que están llenas (1931: 1.129).

La verdad es que el sentido común, o el pensamiento, al salir por arriba del nivel de lo estrechamente práctico, está profundamente imbuido de aquella mala cualidad lógica a la que el epíteto "metafísico" comúnmente se aplica; lo único que puede remediar esto es un curso muy severo de lógica (1931: 5.369).

REFERENCIAS:

- DERRIDA, Jacques. 1974. *Of Grammatology*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press. Traducido por Gayatri Chakravorty Spivak.
- PEIRCE, C.S. 1931. *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, Cambridge M.A.: Harvard University Press. Charles Hartshorne y Paul Weiss (eds.): vv.1–6. 1931–1935; Arthur W. Burks (ed.): vv.7–8, 1958.
- PEIRCE, C.S. 1992. *The Essential Peirce, Selected Philosophical Writings, Volume 1 (1867–1893)*, Bloomington and Indianapolis, IN: Indiana University Press. Nathan Houser y Christien J.W. Kloesel, (eds).
- PEIRCE, C.S. 1981. *Writings of Charles S. Peirce, A Chronological Edition*, Peirce Edition Project (eds.), Bloomington and Indianapolis, IN.: Indiana University Press.
- RANSELL, Joseph, M. “On the Use and Abuse of the Immediate/Dynamical Object Distinction”. Tomado de: <http://www.cspeirce.com/menu/library/aboutcsp/ransdell/useabuse.htm>
- SHORT, T.L. 2004. “The Development of Peirce’s Theory of Signs” en *The Cambridge Companion to Peirce*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004. Cheryl Misak, (ed.).

UN COMENTARIO A LA ESTRUCTURA LÓGICA DEL OPÚSCULO *DE AETERNITATE MUNDI CONTRA MURMURANTES* DE TOMÁS DE AQUINO

Alejandro Cavallazzi Sánchez
Universidad del Valle — Cali, Colombia

Resumen

El opúsculo *De aeternitate mundi contra murmurantes* es la única obra de Tomás de Aquino dedicado enteramente al problema de la eternidad del mundo. Escrito en 1270 contiene su pensamiento más maduro en torno al tema. Independientemente de la conformidad de Aquino con la doctrina católica, en esta obra se plantea la posibilidad de un mundo que pudo haber sido eterno y creado por Dios. La intención es mostrar la viabilidad racional de un mundo eterno tal y como fue defendida por Aristóteles en la *Física*. Las sutilezas argumentativas del texto, por su lenguaje metafísico áspero y la falta de contexto histórico, podría impedir que lectores contemporáneos se acerquen a la obra. En este artículo nos daremos a la tarea de comentar la estructura lógica del tratado con la intención de organizar los argumentos presentados.

Palabras clave: Aquino, Averroes, eternidad, metafísica, mundo

**A COMMENTARY TO THE LOGICAL STRUCTURE
OF THOMAS AQUINAS'S
*DE AETERNITATE MUNDI CONTRA MURMURANTES***

Abstract

The opusculum *De aeternitate mundi contra murmurantes* is Aquinas's only work dedicated entirely to the problem of the eternity of the world. Written in 1270 the work contains its more complete thought on the subject. In this work Aquinas's proposes that the world could be both created and eternal, even if the catholic doctrine proposes that the world was created in a single moment. Aquinas's goal is to show that this is a possible rational alternative even if the doctrine says otherwise. On this matter, Aquinas's position defends Aristotle's *physics*. The argumentative subtleties of the work, based on its rough metaphysical language and lack of historic context, may alienate contemporary readers. This article is logic commentary of the text with the intention of organize and clarify Aquinas's arguments.

Keywords: Aquinas, Averroes, eternity, Metaphysics, world

1. Introducción

El opúsculo *De aeternitate mundi contra murmurantes*, cuya escritura se presume alrededor del año 1270,¹ es la única obra monográfica de Tomás de Aquino dedicada exclusivamente al problema de la eternidad del mundo. Aunque la obra es corta –apenas unas seis páginas–, contiene una recopilación de los argumentos históricos más relevantes a favor y en contra del problema² así como la propia opinión de Tomás de Aquino. Debido a que se trata de un opúsculo breve, y ya que resume la problemática medieval en torno al asunto, me pareció posible y pertinente hacer un comentario a la obra. A continuación mostraremos los pasajes del texto en cursivas seguido de una glosa.

Supuesto, según la fe católica, que el mundo no ha existido desde siempre, como afirmaron equivocadamente algunos filósofos, sino que el mundo ha tenido un comienzo en su duración, como atestigua la Sagrada Escritura,³ que no puede errar, se plantea la duda de si podría haber existido desde siempre.

En estas líneas se despliega la problemática general de nuestro opúsculo y presenta la posición de la Iglesia, que sigue a las Escrituras. ¿Es posible que el mundo fuera creado desde la eternidad? Aquino no pone en duda *sicut fidem catholicam*⁴ que el mundo haya sido creado pero el problema da lugar a su posibilidad lógica.

El concepto de “mundo” de la edad media comprende la totalidad del universo, “La totalidad de las criaturas, es llamada mundo.”

1 Esta discusión comenzó a principios del s. XX con la polémica inaugurada por el padre Mandonnet, quien había ubicado el texto después de 1269. Cfr. Weisheipl, 1994: p. 314 y Walz, 1962: p. 159.

2 Incluidos los argumentos de las tradiciones judía y musulmana, en Carroll, 1997: p.22 y Anawati, 1974: pp. 449-465.

3 Gen 1,1; lo 17, 5 y Prov 8, 22.

4 Recuérdese la narración en Gen 1,1: “En el principio creó Dios el cielo y la tierra”. Aquino comienza su opúsculo defendiendo a la fe, pues la eternidad del mundo había sido defendida como un hecho por el averroísmo latino. Cfr. Bertola, Hermenegildo, 1974: pp.312-355; López, 1985: pp. 169-182; Torrell, 2002.

(*Summa Theol.* I. Q.46, a.1, o.1.). Particularmente lo ajeno a Dios, distinto de Él y creado por Él, pues no es concebible en la cosmología medieval nada que no sea Dios o creado por Dios: “Es necesario afirmar que todo lo que existe de algún modo existe por Dios.” (*Summa Theol.* I. Q.44, a.1, c.). Para Aquino, mundo es creación: “Es necesario que todas las cosas, menos Dios, no sean su propio ser, sino que participen del ser y, por lo tanto, es necesario que todos los seres que son más o menos perfectos en razón de esta diversa participación tengan por causa un primer ser que es del todo perfecto” (*Summa Theol.* I. Q.44, a.1, c.).

El mundo se entiende como lo creado, existe al igual que el creador, pero su existencia es distinta y dependiente de Aquél. El mundo es forzosamente un ingenio divino e incluso la existencia de los seres está preconcebida en Dios: “El conocimiento divino de los seres futuros, es anterior a su instanciación y lo ha sido desde toda la eternidad” (Schultz-Aldrich, 2009: pp.630.). Esto no significa que el mundo se genere a través de un proceso. Aquino entiende la creación como hacer algo a partir de la nada. Aquino explica: “No solo hay que analizar el origen de un ser particular de otro particular, sino también el origen de o ser de la causa universal, que es Dios. Este origen lo llamamos creación. Lo que se origina por emanación particular no se presupone en tal emanación; como al engendrarse un hombre, antes no era tal hombre, sino que de no hombre se hace hombre, y blanco de no blanco... Pero la nada es igual a la negación de todo ser. Por lo tanto, como la generación del hombre se hace a partir del no ser que es no hombre, así también la creación, que es emanación de todo el ser, se hace a partir del no ser que es la nada.” (*Summa Theol.* I. Q.44, a.1, c.).

La creación es un recurso de la filosofía cristiana para explicar el origen de la realidad material, catalogada desde Platón como contingente. De ahí, la necesidad de postular un principio radical que no solo explique el origen de los particulares. El platonismo no dejó de influir el pensamiento cristiano ni siquiera en la Baja Edad Media. “La creación, según Sto. Tomás, es el modo de la emanación de los seres por participación respecto del ser por esencia. De ahí que aparezca la consideración del origen radical de todas las cosas. A su vez

“emanado” es utilizado por Sto. Tomás en esta cuestión para explicar qué sea la creación. Creación subraya la inexistencia de causa material en la producción del mundo; emanación, la procedencia divina de la criatura.” (Aquino, 2001a: p. 446). Si la creación es posible de algún modo, entonces: ¿cómo puede justificarse? El opúsculo contra los murmuradores es un intento por demostrar las posibilidades lógicas de un mundo creado desde lo eterno. A propósito, la eternidad en la Edad Media se concebía como una dimensión ajena a la temporalidad, que persiste o trasciende. En la eternidad no hay principio ni fin como en la figura del círculo. Alejandro de Hales lo exponía así:

Es evidente que el tiempo y la eternidad no son lo mismo. El fundamento de su diversidad consiste para algunos [Alejandro de Hales] en que en la eternidad no tiene ni principio ni fin, mientras que el tiempo sí tiene principio y fin. Pero es ésta una diferencia accidental, no esencial. Porque, aún considerando que el tiempo no hubiese tenido principio ni fuera a tener fin, como sostienen quienes tienen por eterno el movimiento del cielo, aún se mantendría la diferencia entre eternidad y tiempo, como dice Boecio [en *Consolación de la filosofía*], porque la eternidad es totalidad simultánea, cosa que no le corresponde al tiempo; puesto que la eternidad es la medida del existir permanente, mientras que el tiempo lo es del movimiento. Sin embargo, si la anterior diferencia la aplicamos a lo medido, pero no a las medidas, nos encontramos con otra fuerza argumental; pues con el tiempo se mide solo lo que en el tiempo tiene principio y fin, como se dice en el libro IV de la *Física*.⁵ De ahí que si el movimiento del cielo durara siempre, el tiempo no se mediría por su duración total, pues lo infinito no es medible; pero sí podría medirse alguna rotación que en el tiempo tiene principio y fin. Sin embargo, puede haber otra razón argumental por parte de estas medidas, si se toma el fin y el principio en cuanto potencia (*Summa Theol.* I. Q. 10 a. 4. c.).

5 “En general, si el tiempo es en sí mismo medida del movimiento, e indirectamente es medida de otras cosas, es claro entonces que aquello cuyo ser sea mensurable por el tiempo tendrá que existir en reposo o en movimiento.” (Aristóteles, *Phys*: 221b28).

Además de su característica de perpetuidad, la eternidad también debe comprenderse como simultaneidad de todos los momentos en acto. Aquino le llama totalidad simultánea o medida del existir permanente. Por eso la definición de Alejandro de Hales le resulta insuficiente, pues la diferencia que marca entre eternidad y temporalidad es accidental, no esencial. Aunado a que no tenga principio o fin, todos los momentos de la eternidad deben ser simultáneos en acto. La eternidad no puede entenderse como una sucesión constante e inacabada de la temporalidad sino como todos los instantes a la vez. Es por ello una dimensión ajena al tiempo y no un tiempo perpetuo. La definición de eternidad, de la que Aquino echa mano se ubica en *La consolación de la filosofía* de Boecio. Por su parte la definición de movimiento proviene de la *Física* aristotélica. Según el modo clásico de hacer investigación, explica lo menos evidente a través de lo más evidente: expone el concepto de “eternidad” a través del de “movimiento”, del cual tenemos gracias a la experiencia una noción muy completa.

De forma consistente con su modo de proceder habitual, Tomás de Aquino expondrá el problema primero acudiendo a lo que opinan los adversarios y luego respondiendo.

Para explicar esta cuestión según verdad, hay que distinguir: primero en qué convenimos con los que opinan lo contrario, y en qué diferimos de ellos. Si se entiende que algo además de Dios pudiese existir siempre, como si pudiese haber algo eterno además de Él, y no hecho por Él, eso es un error abominable⁶ no solamente en la fe, sino también entre los filósofos, que confiesan y prueban que todo lo que es de cualquier modo, no puede ser si no es causado por Aquel que máxima y verdaderísimamente tiene ser.

Lo primero que hará Aquino será refutar la posibilidad de que exista un ente coeterno con Dios que no haya sido creado por él. La imposibilidad surge debido a que solo Dios puede ser *causa mundi*, pues

6 Se refiere a Anaxágoras y a los Maniqueos.

solo él existe de manera propia. Aquino se refiere a la dependencia del mundo hacia su creador en el orden ontológico y no temporal. La existencia de Dios es eterna, simple y subsistente, debido a su perfección y a otros argumentos tratados por Aquino (*Summa Theol.* I. Q.2-26) y aceptados por la tradición. La intención de este primer punto se preguntarse si es posible que algo exista sin ser Dios o haber sido creado por Dios.

Es necesario afirmar que todo lo que existe de algún modo existe por Dios. Porque si se encuentra algo por participación en un ser, necesariamente ha de ser causado en él por aquel a quien esto le corresponde esencialmente, como se encandece el hierro por el fuego. [...] Dios es por esencia el ser subsistente, y también se ha demostrado que el ser subsistente no puede ser más que uno. [...] Por lo tanto, es necesario que todas las cosas, menos Dios, no sean su propio ser, sino que participen del ser, y, por lo tanto, es necesario que todos los seres, que son más o menos perfectos en razón de esta diversa participación, tengan por causa un primer ser que es del todo perfecto (*Summa Theol.* I. Q. 44 a. 1 c.).

Aquino muestra por la fe y por la razón que Dios ha creado el mundo. Primero siguiendo a las Sagradas Escrituras, segundo porque esto podía demostrarse racionalmente a través de las celebres vías de la existencia de Dios. Que el mundo fuese autosuficiente no fue motivo de polémica como sí lo fue su eternidad. Una de las dificultades para la comprensión de este problema radicaba en la simultaneidad de la causa y el efecto. La simultaneidad de la causa con el efecto no limita que el mundo pudiera haber sido creado desde siempre, pues aunque en la temporalidad estamos acostumbrados a observar el efecto después de la causa, en la dimensión de la eternidad nada le impide a Dios crear el mundo desde siempre.

Si por el contrario se entiende que algo existiese siempre, y sin embargo fuese causado por Dios según todo lo que hay en ello, hay que inquirir si esta tesis puede mantenerse. Si se dice que es imposible, o se dice porque Dios no puede hacer

algo que exista siempre⁷ o porque no puede ser hecho en sí mismo, aún si Dios de suyo puede hacerlo.⁸

Plantea dos posibles razones por las cuales no podría existir un mundo eterno creado por Dios. La primera es por imposibilidad por parte de la causa. ¿Acaso es Dios capaz de crear algo eterno? Esta afirmación no puede violar las leyes lógicas. Recordemos que Tomás de Aquino, a diferencia de Ockham por ejemplo, considera que Dios no puede violar las leyes lógicas. En la segunda posible razón se investiga si un mundo eterno es contradictorio, pero no en virtud de que Dios pueda o no crearlo, sino en virtud del propio mundo. Se trata de averiguar si hay una imposibilidad de un objeto creado *ab aeternum*; primero por parte de la causa y segundo por parte del efecto. Si expresáramos que se trata de una insuficiencia por parte de la causa, estaríamos diciendo que el creador no tendría el suficiente poder o que no tiene esa capacidad. En el segundo aspecto, Anselmo se refiere, por ejemplo, a que Dios es totalmente incapaz de pecar. Esto no lo hace impotente, sino al contrario, pues pecar es una impotencia.

En la primer parte todos están de acuerdo, es decir, que Dios puede hacer algo que exista siempre, considerando su poder infinito.

Aquino afirma que nada le impide a Dios crear un mundo eterno. En *Metafísica V*,⁹ Aristóteles define dos modos de posibilidad. Una

7 Imposibilidad por parte de la causa, *uel... uel.* "Unas cosas se dicen que son "impotentes" según este tipo de impotencia y otras que lo son en otro sentido. Éste es el caso de lo "posible" y lo "imposible": imposible es aquello cuyo contrario es verdadero." (Aristóteles: *Meta*, 1019b 21-25).

8 Imposibilidad por parte del efecto.

9 "Ciertamente, todos estos tipos de posibles no se dicen tales por respecto a la potencia o capacidad. Por su parte, las cosas que se dicen potentes o capaces por respecto a la potencia o capacidad, se dicen tales por relación a la potencia en su sentido primero que es: el principio de cambio que se da en otro, o bien (en lo mismo que es cambiado, pero) en tanto que otro. Y es que las demás cosas se dice que son potentes o capaces, las unas porque otra cosa posee, las otras porque la posee de tal modo determinado. Y de modo semejante en el caso de lo impotente o incapaz. Así pues, la definición principal de la potencia, en su sentido primario, será: principio productor de cambio en otro, o (en ello mismo, pero) en tanto que otro." (Aristóteles: *Meta*. 1019b34-1020a6).

relativa a un poder en específico y otra de manera absoluta: porque puede absolutamente todo lo posible. En el caso del mundo de duración eterna, el predicado no contradice de algún modo lo contenido en el sujeto. Es decir, no parece que el hecho de la eternidad afecte de manera radical la existencia del mundo.

Se dice que algo es absolutamente posible o imposible por la relación de términos. Algo es posible porque el predicado no contradice al sujeto. Ejemplo: Sócrates está sentado. Algo es imposible absolutamente porque el predicado contradice al sujeto. Ejemplo: El hombre es asno [...] Por eso, todo lo que puede tener razón de ser cabe entre los posibles absoluto, con respecto a los que decimos que Dios es omnipotente. Y nada se opone a la razón de ser más que el no-ser. Por lo tanto, lo único que contradice a la razón de absolutamente posible, sometido a la potencia divina, es aquello que en sí mismo y simultáneamente contiene el ser y el no-ser. Así, pues, esto es lo que no está sometido a la omnipotencia, y no por defecto del poder divino, sino porque no tiene razón ni de factible ni de posible. Por lo tanto, todo lo que no implica contradicción cabe dentro de los posibles respecto a los que Dios es llamado omnipotente. Por otra parte, lo que implica tal contradicción no está sometido a la omnipotencia divina, porque no puede tener razón de posible. Por lo tanto, es más correcto decir: No puede ser hecho, que decir: Dios no puede hacerlo (*Summa Theol.* Q. 25 a. 3 c.).

La segunda posible contradicción es por parte del efecto. En este caso sería si el objeto es incapaz de existir porque sería contradictorio en sí mismo. Recurre a la argumentación del segundo libro de la *Física* para explicar brevemente la problemática de la contradicción. No es posible decir que algo es y no es al mismo tiempo, porque al afirmar esta sentencia se niega a sí misma. Una contradicción de este estilo se daría cuando el objeto indagado poseyera características que lo hicieran físicamente imposible como un círculo cuadrado, una materia inmaterial, un cuerpo que no fuese extenso, etc. Este problema suscitó una interesante discusión en la edad media. Guillermo de

Ockham consideraba que la impotencia divina para crear imposibles lógicos le restaba omnipotencia. Él consideraba que nada debía oponerse a la omnipotencia. Aquino opinaba distinto. Decía que existe una subordinación de Dios a la lógica respecto a su obrar sin que esto le reste poder, pues estos imposibles lógicos no son poder, sino algo irrealizable de suyo. Más que un poder constituye una potencia negativa o impotencia. Aquino se preguntará si la eternidad del mundo es uno de estos imposibles lógicos.

Queda por tanto averiguar si es posible que sea hecho algo que exista siempre. Si se dice que algo así no puede ser hecho, no puede entenderse sino de dos modos, o tener dos causas de su verdad, es decir, por falta de potencia pasiva, o porque repugna a la razón.

Podría haber dos posibles contradicciones: la primera consiste en que un mundo desde la eternidad no tendría una materia previa de la cual ser creado; una “potencia pasiva”. ¿Es posible la existencia del universo sin una materia previa dada? Dese la teología, Aquino logra responder la pregunta: el ángel es engendrado desde la eternidad sin necesidad de materia previa. ¿Es posible una demostración racional? Esto se examinará a continuación.

En el primer sentido se puede decir que, antes de que el ángel fuese hecho, no podía ser hecho, porque no fue precedido por alguna potencia pasiva, ya que no fue hecho de materia previa, sin embargo, Dios podía hacer al ángel, y podía hacer que el ángel fuese hecho, porque lo hizo, y fue hecho. Así entendido, por tanto, hay que conceder simplemente, según la fe, que no puede ser siempre lo que es causado por Dios: porque afirmar esto sería afirmar que la potencia pasiva siempre ha existido, lo que es herético.¹⁰ Pero de esto no se sigue que Dios no pueda hacer que algún ente sea hecho desde siempre.

¹⁰ Es decir, es imposible que exista algo sin que Dios lo haya hecho, aunque eso sea una potencia pasiva.

Nuestro autor señala que todo lo que le corresponde al sujeto, materia o forma procede de un mismo inicio que es Dios (*Summa Theol.* I, Q. 44 a. 2.). El problema radica en saber si es necesaria una materia o potencia pasiva previa para la generación de los seres. Si se requiriese de tal cosa el mundo naturalmente no podría ser eterno porque algo le antecedería. Por medio de la teología esto ese puede responder con facilidad. Aquino hace una analogía con los ángeles, criaturas que no necesitaron ser creadas mediante la materia prima. Si Dios pudo crear a los ángeles desde la eternidad, nada le impide generar el mundo de la misma manera. Sin embargo este recurso hacia el dogmatismo no es la única demostración de Aquino: afirma también que la potencia pasiva no pudo haber existido desde siempre, pues implicaría que una materia prima preexistente estuviera ahí antes de la intervención divina, lo cual contradice el principio de que todo lo creado proviene de Dios. “Dios produce las cosas sin movimiento cuando las crea. Ahora bien, anulado el movimiento en la acción y en la pasión en ellas, no queda más que la relación, tal como acabamos de decir. Por lo tanto, la creación en la criatura no es más que una relación real con el creador como principio de su ser; del mismo modo que en la pasión que se da con movimiento está incluida la relación con el principio de dicho movimiento” (*Summa Theol.* I Q.45 a.3 c.).

La creación es una generación que se da entre Dios y la criatura, no precisa de ningún elemento adicional. La razón suprema pudo generar a estos seres sin la necesidad de materia prima. Queda entonces una segunda posibilidad lógica por explorar: si la eternidad del mundo es un concepto no contradictorio de suyo.

En el segundo sentido, se dice que algo no puede hacerse por repugnar a la razón, como no puede hacerse que la afirmación y la negación sean verdaderas al mismo tiempo, si bien Dios puede hacerlo, como algunos dicen. Pero otros dicen¹¹ que ni Dios puede hacer estas cosas, porque no son nada. Sin embargo, es manifiesto que no puede hacer que

11 Gilberto Porretano y Boecio entre otros.

estas cosas sean hechas, porque la afirmación que tal cosa afirma, se destruye a sí misma.

Aquino va a explorar si existe una contradicción en los términos “mundo” y “eternidad”. En esta segunda imposibilidad investiga si el hecho de que pueda existir algo creado por Dios y eterno al mismo tiempo. Si existiera una contradicción lógica Dios no podría realizarla. Aquino recurre al argumento del principio de no contradicción, pues la operación divina no puede sobrepasar las contradicciones. Aquino lo plantea en los siguientes términos: Dios no puede hacer que lo verdadero sea falso. Si bien los que defienden esta posición no son heréticos, sino más bien piadosos por considerar en tanta estimada el poder divino, sí se encuentran en el error.

Pero si se afirma que Dios puede hacer que estas cosas sean hechas, la afirmación no es herética, aunque sea, como creo, falsa, del mismo modo en que el que el pasado no haya sido, incluye en sí mismo una contradicción. Por lo que dice Agustín en el libro *Contra Fausto*: Alguno dice así: “Si Dios es omnipotente, que haga que lo que fue no haya sido”. Éste no ve que está diciendo: “Si es omnipotente, que haga que lo que es verdadero, por lo mismo que es verdadero, sea falso”. Y sin embargo, algunos grandes dijeron piadosamente que Dios puede hacer que el pasado no haya sucedido, y no fue reputado herético.

En la cuestión 35, artículo segundo de la *Suma teológica*, lo mismo que en la cuestión séptima, se dice que la omnipotencia de Dios no puede operar bajo contradicciones, ni Dios puede cambiar el pasado ni atentar contra el principio de no contradicción. Opina sobre si Dios puede hacer que el pasado no haya sido: “bajo la omnipotencia de Dios no cae lo que implica contradicción.” (*Summa Theol.* I, Q. 25 a. 3.). Bajo esta óptica el problema que pretende resolver Aquino es si existe contradicción entre las dos premisas:

- (A) Que el mundo haya sido causado por Dios.
- (B) Que el mundo haya existido desde siempre.

Aquino ha mostrado que el conjunto de estas premisas no resulta herético, pero falta todavía indagar si resulta contradictorio.

Es necesario investigar entonces si en la afirmación conjunta de estas dos tesis hay repugnancia para la razón: que algo sea causado por Dios, y sin embargo, sea siempre. Y cualquiera sea la verdad de esto, no será herético decirlo, porque Dios puede hacer que algo causado por Dios sea siempre. Sin embargo, creo que si hubiese repugnancia para la razón, sería falso. Pero si no repugna a la razón, no solamente no es falso, sino que también es imposible que sea lo contrario, y es erróneo, si esto se afirma. Pues como a la omnipotencia de Dios pertenece el exceder toda inteligencia y poder, deroga expresamente la omnipotencia el que dice que algo puede ser entendido en las criaturas, que no puede ser hecho por Dios. Y no vale instar con el caso de los pecados, que en cuanto tales, nada son.

La cuestión es si estas dos afirmaciones son contradictorias o “repugnan a la razón”. Se equivocan quienes consideran que puede estimarse alguna característica en las criaturas que no haya sido creada por Dios o que Dios no pueda, a su vez, hacer, pues desestiman el poder divino. Quien afirma que la criatura puede más que Dios porque la criatura sí puede pecar está en el error pues el pecado no es una potencia, sino una impotencia: no se está realizando el bien. “Dios es acto puro, absoluta y universalmente perfecto; y ninguna imperfección tiene cabida en Él. Por lo tanto, en grado sumo le corresponde ser principio activo, y de ninguna manera ser sujeto pasivo.” (*Summa Theol.* I, Q. 25 a. 2.). Dios puede así realizar toda potencia así que no se pone en duda la primera proposición (A) “que Dios sea causa del mundo”, falta entonces valorar la segunda (B) “que el mundo sea eterno.”

Por tanto, toda la cuestión consiste en esto: Si ser creado por Dios según toda la sustancia, y no tener principio de duración, se oponen entre sí, o no. Y que no se oponen, se muestra de esta manera: Si se oponen, no puede ser sino por uno de dos, o por ambos: o porque es necesario que la causa agente preceda en duración a su efecto, o porque es necesario que el no ser preceda en la duración al ser, porque la criatura de Dios ha sido hecha de la nada. En primer lugar, por tanto, hay que mostrar que no es necesario que la causa agente, es decir Dios, preceda en la duración a su efecto, si Él así lo quiere.

La manera de mostrar contradicción entre las premisas A y B es a través de dos vías, ya sea que:

- (I) Es necesario que la causa preceda al efecto.
- (II) Es necesario que el no ser preceda al ser.

La primera (I), pretende investigar si es necesario que la causa preceda al efecto en términos temporales, pues ya ha sido expuesto que en términos ontológicos o causales se precisa que Dios haya creado al mundo. La segunda (II) investiga si es necesario que el no ser preceda al ser en el mismo sentido: temporal. En el primer caso menciona que principio y término de la acción pueden ser en el mismo instante.

2. Primera imposibilidad

Aquino le dará respuesta a la primera (I) imposibilidad que se refiere, a si es posible que la causa preceda temporalmente al efecto.

En primer lugar, así: ninguna causa que produce su efecto en forma instantánea, precede necesariamente a su efecto en duración. Pero Dios es una causa que produce a su efecto no por un cambio, sino instantáneamente. Por tanto, no es necesario que preceda en duración a su efecto.¹²

12 Se explica que, de las causas que producen su efecto de manera instantánea, ningun-

Aquino introduce una relación entre causa-efecto que se produce de manera instantánea. Estas producciones no requieren temporalidad e identifica la creación *ab aeterno* dentro de este tipo de producción. La manera en que Dios es una causa no lo es al modo en que se da la generación de los seres naturales, produce su efecto no por medio del cambio sino de forma instantánea pues una causa completa puede producir efectos completos prescindiendo de la temporalidad. Para Aquino nada le impide a Dios generar el efecto de manera súbita y repentina.

Lo primero es claro por inducción en todos los cambios instantáneos, como la iluminación y cosas así. Y también puede ser probado por razones de este modo: En cualquier instante en que se afirme que la cosa existe, puede ponerse el principio de su acción,¹³ como se ve en todas las cosas generables, porque en el mismo instante en que comienza el fuego, comienza la calefacción. Pero en la operación instantánea, al mismo tiempo, más aún, él mismo es el principio y el fin de la misma, como en todas las cosas indivisibles. Por tanto, en cualquier instante en que se dé el agente produciendo su efecto instantáneamente, puede darse el término de su acción. Pero el término de su acción es simultáneo con la misma cosa hecha. Por tanto, no repugna a la razón que se afirme que la causa que produce su efecto instantáneamente no precede en duración a ese efecto suyo.

Para Aquino, la generación instantánea no es contradictoria. Aquino incluso reconoció algunos cambios físicos como instantáneos tales

na precede a su efecto en duración. Así es la operación de Dios sobre el mundo, por lo que no es necesario que preceda a su efecto en duración. Se pueden deducir, a partir de esto, diferencias claras entre movimiento y creación.

13 "Pero si el tiempo no puede existir ni se puede pensar sin el 'ahora', y si el 'ahora' es un cierto medio, que sea a la vez principio y fin, el principio del tiempo futuro y el fin del tiempo pasado, entonces el tiempo tiene que existir siempre. Porque el extremo del último tiempo que podemos tomar tiene que ser algún 'ahora' (pues en el tiempo no podemos captar nada fuera del ahora)." (Aristóteles: *Phys.* 251b20-25).

como la iluminación¹⁴ o la calefacción donde en el mismo instante en el que se genera una flama hay luz o aumento de temperatura. “Por lo tanto como la creación se da sin movimiento, a un tiempo se está creando y está ya creado.” (*Summa Theol.*, Q. 45, a.2.) Si bien hoy la ciencia física ha demostrado que la iluminación no es instantánea (aunque sí extremadamente rápida en distancias cortas por medio de la velocidad de la luz) ya Hume y Kant discutieron cómo no se puede inferir la causa y el efecto por medio de la temporalidad. Aquino, al igual que los modernos separó la temporalidad del principio de causalidad.

A continuación Aquino discutirá si la creación *ab aeterno* precisa de un movimiento, es decir un proceso que se da de forma paulatina en el tiempo. El problema radica en que la inferencia de que la generación se da por movimientos es algo común entre los hombres pues la gran mayoría de las generaciones que se observan en la naturaleza ocurren de este modo.

Sí repugnaría en el caso de las causas que producen sus efectos mediante un movimiento, porque es necesario que el principio del movimiento preceda a su fin. Y porque los hombres están acostumbrados a considerar estas causaciones que son mediante movimiento, por ello no captan fácilmente el que la causa agente no preceda en duración a su efecto. Y por eso es que muchos inexpertos que no consideran todos los aspectos de la cuestión afirman con demasiada facilidad.¹⁵

14 Los principios físicos actuales demuestran que el efecto de la iluminación no es instantáneo. Para más referencias sobre la doctrina óptica de Aquino: tratado de la creación corpórea (*Summa Theol.* I. Q. 67). Se trata ampliamente de la luz en el primer día de la creación. Es conocida también la comparación del fenómeno físico de la luz con el entendimiento a través de la edad media por lo que no es de sorprenderse la analogía hecha con el entendimiento.

15 “Otros los platónicos, en cambio, se entregan a excesivos razonamientos e ignorantes de los hechos existentes, es decir, en cuanto a los entes naturales y sensibles, solo consideran unos pocos que les ocurrían” (Aristóteles: *Gen.* 316a 8-10).

En este inciso se muestra una confusión coloquial entre los términos creación y movimiento. Como ya se expuso, no es necesario que la causa preceda cronológicamente al efecto, ni que tampoco se precisa de una gestación temporal. La creación no es un cambio más que en nuestro modo de entender. Pues propio del cambio es que un mismo sujeto tenga un modo distinto de ser antes y después del cambio. [...] Pero en la creación, por la cual todo el ser de la cosa creada toma realidad, no se puede suponer algo permanente en distintos estados antes y después a no ser solo según nuestro modo de entender, es decir, en cuanto que nos representamos primero la cosa creada como no existiendo y después como ya existente” (*Summa Theol.* I., Q. 45. a. 2. s. 2.). Si este error es común se debe a que la imaginación se representa la causa como primera en el tiempo, pero la creación no opera al modo de la representación. El mismo error se presenta cuando la imaginación se figura que la voluntad divina opera como la voluntad humana que primero escoge y después ejecuta. La voluntad divina al estar fuera del tiempo escoge y ejecuta de manera simultánea.

No puede objetarse contra esta razón que Dios es causa agente voluntaria, porque no es necesario que la voluntad preceda en duración a su efecto, ni tampoco el agente voluntario, a no ser que obre mediante deliberación, lo cual librenos Dios de afirmar en Él.

Además de ubicarse fuera del tiempo, la voluntad divina no necesita tiempo para la deliberación, puede querer tanto el principio como el fin de un objeto de una sola vez, por ello no es necesario que en la creación la causa preceda al efecto. Aquino en la Suma nos amplía la explicación, haciendo una comparación entre la voluntad divina y la humana. Quizá hacerlas semejantes sea la causa del error. “Dios, como con un solo acto todo lo conoce en su esencia, también con un solo acto todo lo quiere en su bondad. Por lo tanto, como en Dios conocer la causa no causa conocer el efecto, sino que Él mismo conoce el efecto en la causa, así también, querer el fin no causa querer los medios, empero quiere orientar los medios al fin” (*Summa Theol.* I., Q. 19 a. 5 c.).

La siguiente aporía se refiere a la generación total de la sustancia. Nuevamente, los cambios físicos se producen de forma gradual y la sustancia no se genera de forma repentina en la naturaleza. Este no es el caso de la generación divina.

Además, la causa que produce toda la sustancia de la cosa no puede menos en producir toda la sustancia, que la causa que produce la forma en la producción de la forma; más bien, mucho más, porque no produce educiendo de la potencia de la materia, como sucede en aquel que produce la forma. Pero algún agente que produce solo la forma, puede hacer que la forma por él producida exista tanto tiempo como él mismo, como se ve claro en el caso del sol al iluminar las cosas. Por tanto, con mucha más razón Dios, que produce toda la sustancia de la cosa, puede hacer que su efecto sea en todo momento en que Él es.

Mientras los seres creados solamente pueden engendrar produciendo la forma, Dios puede producir materia, forma y sustancia de manera simultánea. La creatura transmite su forma, Dios toda la sustancia de forma absoluta e inmediata. No genera a partir de la potencia de la materia sino que la materia y la forma son creadas de forma simultánea. Aquino explica que algún agente que solo produce forma puede mantener el efecto tanto como su propia duración: el ejemplo es el sol que causa iluminación en el que existe. Si el Sol puede extender su efecto en la medida de su duración, mucho más podrá hacerlo Dios primero porque ha existido siempre: el efecto duraría tanto como la causa. Segundo porque no solo genera la forma sino también la sustancia.

Otra posible imposibilidad de los efectos instantáneos resultaría de una causa que careciera de algún complemento para generar.

Además. Si existe alguna causa, que dada en algún instante no pueda darse su efecto procedente de ella, en el mismo instante,¹⁶ esto

16 Difieren entre sí, por lo demás, en esto: que las causas particulares y las que es-

no es sino porque a esa causa le falta algún complemento. Porque la causa completa y su efecto son simultáneos. Pero a Dios nunca le falta ningún complemento. Por tanto su efecto siempre puede darse, dado Dios, y así, no es necesario que preceda en duración a su efecto.

Esta aporía no se le aplica a Dios porque como ser perfecto no carece de ningún complemento. Dios posee todas las potencias, no echa nada de menos para la generación y por tanto esta aporía es improcedente. Dios es causa completa, su efecto puede darse desde la perpetuidad.

En la siguiente aporía se muestra que aquellos que refutan a Aristóteles lo hacen diciendo que la voluntad divina disminuye el poder del agente, pues estando obligado a querer algo desde siempre no podría tener voluntad, por tanto Dios no puede querer algo desde siempre.

Además. La voluntad del que quiere no disminuye nada de su poder, y sobre todo en Dios. Pero todos los que refutan las razones de Aristóteles, por las cuales se prueba que las cosas han sido siempre hechas por Dios por el hecho de que el mismo siempre hace lo mismo,¹⁷ dicen que esto sería así,

tán actuando existen y dejan de existir al mismo tiempo que los efectos de que son causas –por ejemplo éste que está curando y éste que está siendo curado por él; este constructor que está edificando y este edificio que está siendo edificado por él–, mientras que (tratándose de causas) en potencia no siempre es así. En efecto, la casa y el constructor no desaparecen al mismo tiempo. (Aristóteles: *Meta.* 1014a 20-25). “Lo que tiene el ser por otro, considerado en sí mismo, es no ente, si él mismo es distinto del ser mismo que recibe de otro, no puede, considerado en sí mismo, ser no ente; en efecto, el no ente no puede, considerado en sí mismo en el ser, aunque pueda ser considerado en algo que es diverso del ser. Lo que es, en efecto, puede tener algo de mezcla, pero el mismo ser no, como dice Boecio en el libro *Sobre las semanas*. Ciertamente la primera es la condición de la criatura, mientras que la segunda condición del Hijo de Dios. Respecto a lo quinto hay que afirmar que el Hijo de Dios no puede llamarse efecto, porque no es hecho, sino engendrado. Es hecho aquello cuyo ser es distinto de quien lo hace; por eso ni siquiera hablando propiamente decimos que el Padre es causa del Hijo, sino que es su principio. Ni tampoco es preciso que toda causa preceda al efecto en la duración, sino solo que lo preceda por naturaleza, como es patente en el caso del sol y su resplandor” (Aquino: *De Pot.*, Q. 3 a. 14: 4-5).

17 Pues la misma cosa, encontrándose en el mismo estado, produce siempre naturalmente el mismo efecto; en consecuencia, siempre existirá o la generación o la corrupción. (Aristóteles: *Gen.* 336a 27-28).

si no fuese Dios un agente voluntario. Por tanto, aún tratándose de un agente voluntario, no por ello se sigue que no pueda hacer que su efecto exista siempre.

La voluntad divina no interfiere con un efecto eterno, pues Dios puede querer libremente sus efectos en la eternidad. Aquino se apoya en Aristóteles, para quien los efectos del primer motor siempre son los mismos debido a que el operar también es el mismo. La voluntad eterna de Dios no le resta poder, al contrario: tiene más poder que la voluntad transitoria.

Y así es claro que no repugna a la razón que se diga que la causa agente no precede a su efecto en duración, porque Dios no puede hacer que sean aquellas cosas que repugnan a la razón.

De esta manera, Aquino ha respondido a la (I) primera imposibilidad, que proponía que “es necesario que la causa preceda al efecto” contestando todas las aporías que se le presentaron: ni la causa debe necesariamente preceder al efecto, ni la creación es un movimiento, ni un proceso cronológico, el mundo pudo haber sido generado de forma súbita e instantánea. La primera imposibilidad no muestra que haya contradicción entre las proposiciones (A) “que el mundo haya sido causado por Dios” y (B) “que el mundo haya existido desde siempre”. Queda por ver entonces si es lógicamente posible la (II) segunda imposibilidad, si: “es necesario que el no ser preceda al ser”.

3. Segunda imposibilidad

La segunda posible imposibilidad (II) se refiere a la necesidad de que el no ser preceda al ser. En la creación *ab aeterno*, el mundo sería un continuo ser. Buenaventura y sus discípulos franciscanos defendían la necesidad de un no-ser subsistente a partir del cuál se gestaría la creación. Tomás de Aquino, como veremos a continuación rechazará dicha necesidad.

Queda por ver si repugna a la razón que algo hecho exista siempre, por el hecho de que es necesario que su no ser preceda en duración a su ser, dado que se afirma que ha sido hecho de la nada.

¿En qué sentido el mundo ha sido hecho de la nada? Se puede pensar en una nada cronológica, un vacío de tiempo (un no-ser temporal) a partir del cual emerge la creación. Aquino propondrá que una nada ontológica (que no se relaciona necesariamente con la temporalidad) es mucho más radical. La nada anterior a lo creado no es un cuarto vacío que espera ser llenado de cosas. Esto se examinará a continuación.

Pero que esto en nada repugna, se muestra por el dicho de Anselmo en el *Monologio*, cap. 8, cuando expone cómo la criatura se dice hecha de la nada. Dice que la tercera interpretación, por la que se dice algo ser hecho de la nada, es cuando entendemos que algo es hecho, pero que no hay algo de donde sea hecho. En un sentido semejante parece que se dice que el que se entristece sin causa, se entristece de nada. Según este significado, por tanto, si se entiende lo que arriba se ha dicho, que además de la suma esencia toda las cosas que proceden de ella son hechas de la nada, es decir, no de algo, no se sigue nada inconveniente. Por lo que es claro que según esta interpretación no se afirma ningún orden de lo que es hecho a la nada, como si fuese necesario que antes de ser hecho, nada fuese, y posteriormente fuese algo.

Buenaventura proponía la anterioridad de la nada como condición de la creación. Su intención era demostrar la creación temporal de manera racional. “Los escritos de Buenaventura reflejan sus preocupaciones pastorales considerando a Aristóteles no como la apoteosis de la razón natural sino como un antagonista y enemigo de la fe.” (McInerny, 1986: pp. 157-158.). Aquino, por su parte, opina lo contrario: *ex nihilo*, no significa como pretende Buenaventura, extraído o sacado, sino que tiene una significación más radical: hecho

totalmente a partir de nada. Si se impone una condición de preexistencia para la creación, esa nada ya sería al menos algo (una condición). La nada no es el lienzo blanco que pretendía el franciscano, Dios no puede necesitarle para hacerla tanto más si es nada. Dios no depende de ninguna materia para crear, lo hace como lo vimos anteriormente generando una sustancia de forma completa e inmediata.

Pero supongamos además que el orden a la nada significado en la proposición permanezca afirmado, de modo que el sentido sea que la criatura es hecha de la nada, es decir, después de la nada: esta expresión “después” importa un orden absolutamente hablando. Pero el orden es de muchas maneras, a saber, de duración y de naturaleza. Si pues de lo común y universal no se sigue lo propio y particular, no será necesario que, por el hecho de que la criatura se dice ser después de la nada, la nada sea anterior en la duración temporal, y luego haya algo, sino que basta con que la nada sea naturalmente anterior al ser, puesto que por naturaleza siempre le pertenece a cualquier cosa lo que le conviene en sí misma, con anterioridad a lo que tiene solamente por otro.

Buenaventura interpretó la preposición latina *ex*, en una de sus acepciones literales que traduciríamos al castellano como *desde*. Aquino menciona que esta expresión es simplemente figurativa. Se refiere en efecto a un orden, pero no a un orden de duración sino a un orden ontológico. De lo que no existe a lo que existe, que no debe entenderse a partir de la imaginación sino por medio de categorías metafísicas. Nada le impide a la causa absoluta generar de esta manera el mundo y no se le puede imponer ningún requisito como presupuesto.

Ahora bien, el ser no lo tiene la criatura sino por otro, dejada a sí misma, por tanto, y considerada en sí misma, nada es, por lo cual naturalmente la nada le conviene primero que el ser. Ni es necesario que por ello sea al mismo tiempo nada y ser, por el hecho de que no precede según la duración: si la criatura ha sido siempre, no se afirma que alguna vez nada

haya sido, sino que se afirma que su naturaleza es tal que no sería nada si fuera dejada a sí misma, como si supusiésemos que el aire siempre fuese iluminado por el sol, sería necesario decir que el aire es hecho luminoso por el sol. Y como todo lo que se hace, se hace de lo incontingente, es decir, de aquello que no puede existir al mismo tiempo con aquello que se dice hacerse, hay que decir que [el aire] es hecho lúcido de lo no-lúcido, o de lo tenebroso: no en el sentido de que alguna vez hubiese sido no-lúcido o tenebroso, sino porque sería así, si fuese dejado a sí mismo por el sol. Y esto aparece más claramente en las estrellas y los mundos que siempre son iluminados por el sol.

El sentido más exacto de *ex nihilo* se refiere a la contingencia de la creatura, no a una supuesta anterioridad de la nada. Que el mundo provenga de la nada se refiere a que tiene una absoluta dependencia con el ente necesario. Sin lo necesario lo contingente no podría existir, sería nada. Su relación con la necesidad es absoluta. Dios puede disponer de un mundo *ab aeterno* y puede generarle sin la prerrogativa de un momento inicial. La nada de la cual proviene el mundo no es el simple espacio vacío imaginado por Buenaventura sino la absoluta no-existencia. Aquino no solo se pone de parte de los filósofos al concederles que en efecto el mundo pudo haber sido eterno sino que incluso puede interpretarse como todavía más piadosa que la de Buenaventura pues la relación entre mundo y Dios es mucho más radical, reafirmando más aún la omnipotencia divina. Los franciscanos en su afán de demostrar racionalmente las escrituras se apresuraron en teoría metafísica.

Así por tanto es claro que no hay ninguna repugnancia para la razón en el hecho de decir que algo es hecho por Dios y que siempre ha existido.

Así concluye la demostración de la segunda imposibilidad: (II) “si es necesario que el no-ser preceda al no-ser”. No hay ningún argumento que impida una creación *ab aeterno*, desde esta posición ni

tampoco desde la primera imposibilidad (I): “si es necesario que la causa preceda al efecto”. No hay ninguna razón que impida sostener simultáneamente las dos proposiciones: (A) “que el mundo haya sido causado por Dios” y (B) “que el mundo haya existido desde siempre”.

4. *Elenco de opiniones que apoyan la exposición*

Al final de la obra, Aquino cita un elenco de autoridades que sustentan su exposición. Es notable que recurre en estas últimas líneas a teólogos más que a filósofos pues, como se ha visto, su interés ha sido refutar a las corrientes intelectuales conservadoras que pretendían demostrar la creación temporal del mundo que para Aquino solo se puede afirmar *sicut fidem catholicam*. Aquino recurrirá a Agustín para sostener su posición y como él no encontró ninguna contradicción entre las proposiciones A y B. Más aún, Agustín aporta una interesante metáfora para explicar la creación *ab aeterno*.

Si hubiese alguna repugnancia, es asombroso cómo Agustín no la vio, pues hubiese sido una vía eficazísima para refutar la eternidad del mundo; siendo así que él impugna la eternidad del mundo con muchas razones en los libros 11 y 12 de la *Ciudad de Dios*. ¿Cómo dejó pasar totalmente ésta? Más bien parece insinuar que no hay en ello repugnancia alguna para la razón, cuando dice en el cap. 31 (libro X) de la *Ciudad de Dios*, hablando de los platónicos: “Encontraron cómo entenderlo, que no es de un inicio del tiempo, sino de la creación. Así como, dicen, si el pie siempre, desde la eternidad, estuviese en el polvo, siempre estaría bajo él la huella, y nadie dudaría que esa huella es hecha por el que pisa; y sin embargo ninguno de ellos sería anterior al otro, si bien uno sería hecho por el otro: así, dicen, por un lado el mundo y los dioses creados en él siempre fueron, pues siempre existió Aquel, que los hizo, y sin embargo, son hechos” y nunca dice que esto no pueda concebirse, sino que procede de otro modo contra ellos.

Así como un supuesto pie en la arena generaría una huella *ab aeterno* así Dios pudiera generar el mundo del mismo modo. No es que huella y pie se encontraran convenientemente en el mismo lugar, sino que el pie sería la causa de la huella en perpetuidad. El hecho de que ambos existan desde siempre no les concede el mismo valor metafísico: el pie es causa perpetua del efecto huella. A continuación cita otros pasajes donde Agustín afirma lo mismo.

También dice en el libro 11, cap. 4: “Aquellos que confiesan que el mundo ha sido hecho por Dios, pero niegan que haya tenido inicio de tiempo, sino solo de creación, de modo tal que por manera apenas inteligible siempre haya sido hecho, por aquello que dicen parecen defender a Dios de una fortuita temeridad.” La causa por la que es apenas inteligible, ya se dijo en el primer argumento. También es asombroso cómo tan nobilísimos filósofos no vieron la supuesta repugnancia. Dice en efecto Agustín en el mismo libro, cap. 5, hablando contra aquellos que se ha mencionado en la cita anterior: “Tratamos pues de aquellos que también afirman, con nosotros, a Dios incorpóreo y creador de todas las naturalezas que no son lo que Él mismo”, de los cuales más abajo añade: “Estos filósofos vencieron a los demás en nobleza y autoridad”. Y esto es evidente para el que considera con diligencia la tesis de aquellos que dijeron que el mundo siempre existió: pues sin embargo lo afirman hecho por Dios, sin percibir en ello ninguna repugnancia para la razón. Por tanto, solamente aquellos que tan sutilmente la perciben son hombres, y con ellos comienza la sabiduría. Pero como algunas autoridades parecen favorecerlos, es necesario mostrar que les proporcionan un débil apoyo.

Aquino sostiene que Agustín no encontró ninguna contradicción entre las proposiciones A y B, como a su vez los filósofos neo-platónicos tampoco lo hicieron. Estas líneas del opúsculo simplemente buscan engrosar con argumentos de autoridad lo que ya se expuso

ampliamente. Aquino no se limita a incorporar posiciones que apoyen su postura, también recurre a posiciones contrarias para refutarlas:

Dice pues el Damasceno en el libro 1, cap. 8: “Aquello que es sacado del no ser al ser, no es apto por naturaleza para ser coeterno con Aquel que es sin principio y siempre” También Hugo de San Víctor en el principio de su libro sobre los Sacramentos dice: “La virtud inefable de la omnipotencia no pudo tener junto así algo coeterno, de lo que se ayudase para crear”.

Aquino cita a San Juan Damasceno y Hugo de San Víctor como autoridades que favorecen la posición conservadora. Damasceno dijo que el ser contingente no es “apto” de ser coeterno con Dios y Hugo de San Víctor que Dios no pudo tener junto a sí algo que le ayudase a crear. Para refutar estas posiciones Aquino recurre a Boecio.

Pero la explicación de estas autoridades y otras semejantes es clara por lo que Boecio dice en el último libro de la *Consolación*: No piensan rectamente algunos que, oyendo el dicho de Platón de que el mundo éste ni tuvo inicio temporal, ni tendrá fin, piensan que de este modo se hace al mundo creado coeterno al Creador. Una cosa es ser llevado por una vida interminable, que es lo que Platón atribuyó al mundo, otra cosa es ser la presencia de una vida interminable toda igualmente junta, que es claro que es propio de la mente divina.

Boecio hace una distinción, no por el hecho de que el mundo sea eterno le coloca en una posición de igualdad ontológica con el creador. La eternidad del mundo se refiere a un tiempo sin principio ni fin, no a una supra-temporalidad como la eternidad divina que en cambio sería la vivencia en acto de todos los momentos: pasado, presente y futuro. Estos dos pensadores han identificado la eternidad del mundo como la eternidad divina. La distinción de estas dos modalidades salva el argumento vía Boecio.

De donde es claro que tampoco se sigue lo que algunos objetan, que la criatura se igualaría a Dios en duración, y que por ello dicen que de ningún modo puede algo ser coeterno con Dios, porque nada puede ser inmutable sino solo Dios; lo que es claro por lo que dice Agustín, en el libro 12 de la *Ciudad de Dios*, cap. 15: “El tiempo, por cuanto transcurre mudablemente, no puede ser coeterno con la eternidad inmutable. Y por esto, aún si la inmortalidad de los ángeles no transcurre en el tiempo, ni es pasada como si ya no fuese, ni futura como si aún no fuese, sin embargo, sus movimientos, de donde proceden los tiempos, pasan de ser futuros a ser pretéritos. Y por ello, no pueden ser coeternos con el creador, en cuyo movimiento hay que decir que no hay ni ‘fue’ que ya no sea, ni ‘habrá’ que aún no sea”. De modo semejante dice en el libro 8 del *Comentario al Génesis*: “Porque aquella naturaleza de la Trinidad es totalmente inmutable, por ello mismo es de tal modo eterna, que no puede haber nada coeterno a ella”. Y dice palabras semejantes en el libro 11 de las *Confesiones*.

Esta distinción entre la eternidad del mundo y la eternidad divina se explora más aún recurriendo a otro pasaje de Agustín. El tiempo del mundo es mudable, transitorio y temporal. La eternidad divina se ubica en una dimensión extra-temporal, donde no hay potencias ni movilidad sino presencia y actualidad pura. La naturaleza divina es ajena del todo a la transitoriedad del tiempo y conoce de hecho todos los momentos y todas las situaciones. Ni siquiera los ángeles habitan en esta dimensión. Los argumentos y las posiciones esbozadas en estos pasajes conciernen al ámbito de las discusiones teológicas de la época.

Agregan también a su favor argumentos que también los filósofos trataron y resolvieron, entre los cuales el más difícil es el de la infinidad de almas: porque si el mundo siempre fue, es necesario que ahora haya infinitas almas. Pero esto no viene al tema, porque Dios pudo hacer el mundo sin hombres

y sin almas, o bien, pudo hacer al hombre cuando lo hizo, aún cuando todo el resto del mundo lo hubiese hecho desde siempre; y así no quedarían tras los cuerpos almas infinitas. Y además aún no se ha demostrado que Dios no pueda hacer que existan infinitos entes en acto. Hay también otras razones a cuya respuesta declino al presente, ya porque han sido respondidas en otra parte, ya porque algunas de ellas son tan débiles, que con su debilidad parecen aportar probabilidad a la parte contraria.

Con esto concluye Aquino su opúsculo, aludiendo a que hay otras problemáticas que pretenden echar por tierra la posibilidad de la creación *ab aeterno*. Una de ellas es la infinitud de almas. En un mundo eterno habría almas infinitas. Sin embargo hay muchas alternativas que podrían responder este problema. Que el mundo fuese eterno pero los hombres creados en un momento determinado del tiempo o incluso que Dios pudo haber generado infinitas almas en acto. Salvo estas discusiones a todas luces medievales, el problema, parece, ha quedado satisfecho: que las proposiciones A “que el mundo haya sido causado por Dios” y B “que el mundo haya existido desde siempre” no son contradictorias y que las dos posibles imposibilidades planteadas (I): “si es necesario que la causa preceda al efecto” y (II) “si es necesario que el no-ser preceda al no-ser” son insuficientes para mostrar lo contrario.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARISTÓTELES. 1995. *Física*. Madrid: Gredos. Traducción de Guillermo R. de Echandía.
- ARISTÓTELES. 2000. *Metafísica*. Madrid: Gredos. Traducción de Tomás Calvo.
- ARISTÓTELES. 2000b. *Sobre la generación y la corrupción*. Madrid: Gredos. Traducción de Ernesto de la Croce.
- ANAWATI, George C. 1994. “Saint Thomas D’ Aquin et a métaphysique D’ Avicenne” en *Commemorative Studies*, pp. 449-465.

- AQUINO, Tomás de. 1947. *Opúsculos filosóficos genuinos; según la edición crítica del P. Mandonnet*. Buenos Aires: Poblet. Introducción, notas explicativas y versión castellana de Antonio Tomás y Ballus.
- AQUINO, Tomás de. 1976. “Santo Tomás, *De aeternitate mundi contra murmurantes*” en *Anuario Filosófico*, no. 9, pp. 399-424. Traducción de J.J. Saranyana.
- AQUINO, Tomás de. 1992. *De aeternitate mundi*, Commissio Leonina, París, Éditions du Cerf.
- AQUINO, Tomás de. 2001a. “*De Potentia Dei*” en *Cuadernos de anuario filosófico*, no. 128, Pamplona: Universidad de Navarra. Introducción, traducción y notas de Ángel Luis González y Enrique Moros.
- AQUINO, Tomás de. 2001b. *Opúsculos y cuestiones selectas*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos. Coordinado por Antonio Osuna Fernández-Largo.
- AQUINO, Tomás de. 2001c. *Suma teológica*, (4a. ed). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos. Traducción de José Martorell Capó.
- AQUINO, Tomás de. 2008. *De aeternitate mundi*. Instituto Santo Tomás. Disponible en: <http://www.tomasdeaquino.es/corpus/opusculos/opusculos-filosoficos/sobre-la-eternidad-del-mundo>. Traducción de Néstor Martínez.
- BERTOLA, Hermenegildo. 1974. “Tommaso d’Aquino e il problema dell’eternità del mondo” en *Rivista di filosofia neo-scolastica*. no. 66, pp. 312-55.
- CARROLL William. 1997. *Aquinas on Creation, Writings on the “Sentences” of Peter Lombard*. Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies.
- LÓPEZ, Antonio M. 1985. “La eternidad del mundo un capítulo de filosofía medieval” en *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*. no. 23, pp. 169-182.
- MCINERNEY, Ralph. 1986. “Being and Predication” en *Studies of Philosophy and History of Philosophy*. Washington: C.U.O.A.P.
- SCHULTZ-ALDRICH, Janice. 2009. “Being as the Ground of Truth in Aquinas” en *The Heythrop Journal*. No. 50, Vol. 4, pp. 620-634.
- TORRELL, Jean-Pierre. 2002. *Iniciación a Tomás de Aquino, su persona y su obra*. EUNSA: Pamplona.
- WALZ, Angelus. 1962. *Saint Thomas D’Aquin; Philosophes Medievaux*. Lovaina: Publications Universitaires. Traducción de Paul Novarina.
- WEISHEIPL, James A. 1994. *Tomás de Aquino, vida, obras y doctrina*. Pamplona: EUNSA. Traducción de Frank Hevia.

Entrevista

FILOSOFÍA EN PRIMERA, EN SEGUNDA Y EN TERCERA PERSONA. ENTREVISTA A CARLOS PEREDA

Juan Manuel Escamilla

Centro de Investigación Social Avanzada

juanm.escamilla@cisav.org

Carlos Pereda es miembro del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM y ha sido profesor invitado de varias universidades de América y de Europa. Ha publicado los libros *Debates* (1989); *Conversar es humano* (1991); *Razón e incertidumbre* (1994); *Vértigos argumentales. Una ética de la disputa* (1994); *Sueños de vagabundos. Un ensayo sobre filosofía, moral y literatura* (1998); *Crítica de la razón arrogante. Cuatro panfletos civiles.* (1999); *Los aprendizajes del exilio* (2008); *Sobre la confianza* (2009), y numerosos artículos en revistas especializadas. En 1998 recibió el Premio UNAM de investigación en Humanidad y fue nombrado investigador emérito del Sistema Nacional de Investigadores.

—¿Qué entiendes tú por experiencia? ¿En qué sentido dirías tú que es importante?

Por lo pronto, es inevitable que experiencias en sentido estricto las hagamos en primera persona relacionándonos con segundas personas. Precisamente, la palabra “intersubjetividad” alude a esos nudos: a esos encuentros y desencuentros entre subjetividades. Mi subjetividad, el punto de vista de la primera persona con sus deseos, creencias, emociones, intereses, planes, se vincula y enfrenta otras subjetividades, los puntos de vista de las segundas personas, también con sus deseos, creencias, emociones, intereses,

planes, a veces en continuidad con los míos, en otras ocasiones en notorio conflicto. Lo que llamamos “experiencia vivida” son los encuentros y desencuentros entre esas subjetividades. He aquí una primera tensión inevitable y a menudo dolorosa, entre yo y las otras y los otros. Sin embargo, no puedo ignorar que el punto de vista de la tercera persona tiene también una gran importancia en nuestras vidas: también me constituye y cómo. Por decirlo así, introducir ese punto de vista abarcador me “des-subjetiviza” tanto a mí como a las otras y los otros: abre puertas y ventanas más allá de las experiencias personales. Éste es el momento en que se sustituye la experiencia vivida por experimentos más o menos controlados de algún laboratorio o algo por el estilo. (Aunque inmediatamente percibimos que el sol gira alrededor nuestro en algún momento los saberes astronómicos no enseñaron a no creer más en esa percepción inmediata; aunque desde que llegamos al consultorio insistimos que nos duele cierto diente, al final acabamos por reconocer que el dentista tiene razón y la causa del dolor está en otra parte...) Notoriamente, asumir el punto de vista de la tercera persona tarde o temprano remite a los conocimientos que nos dan las ciencias, naturales y sociales, que a veces confirman y otras refutan la experiencia vivida. He aquí una segunda tensión inevitable y con frecuencia no menos dolorosa pero que también nos constituye. Así, ambas tensiones conforman —repito, no pocas veces dolorosamente— eso que llamamos “personas”. Pero los humanos tenemos una tendencia muy fuerte a esconder y hasta reprimir tales tensiones. Nos disgusta la tensión. De ahí que sucumbamos con frecuencia en vértigos argumentales. La conclusión es clara: pensar con rigor es no permitir que ninguno de esos puntos de vista —de la primera, de la segunda, de la tercera persona— se trague al otro y ni siquiera que lo subordine. De ahí que haya que procurar a cada paso vivificar el pensamiento y la práctica buscando un comercio constante, a la vez que respetuoso y apasionado, entre el punto de vista de la primera, de la segunda y de la tercera persona. A ese comercio le suelo llamar una razón porosa. Quien no sea amante de la ignorancia y de la torpeza debe cultivar la porosidad entre esos tres puntos de vista. Insisto: nuestra

tendencia más espontánea suele ser ir en la dirección opuesta. Desde los materiales de algunas ciencias se quiere imponer la creencia de que las experiencias subjetivas son, en último término, eliminables por el análisis científico. Y desde la subjetividad, a menudo encontramos la creencia de que nada nos puede enseñar un punto de vista más objetivo que la experiencia inmediata que vivimos aquí y ahora: que nuestros dolores, alegrías, anhelos. En cualquiera de esas posiciones se está radicalmente equivocado. Los tres puntos de vista tienen su valor, aunque se trata de un valor relativo en relación con los otros.

—¿Ayuda la enseñanza de la filosofía a enfrentar estas tensiones entre puntos de vista y, así, a no boicotear a la razón porosa?

En América Latina, creo que la respuesta debe ser desgraciadamente negativa. Por un lado, cuando se oye hablar a nuestros estudiantes de los grandes filósofos del pasado, la sensación que se tiene es que eran una manga de locos. Porque resulta, por ejemplo, que Parménides sentenció que el ser es amarillo. Y uno se pregunta “¿Cómo? La palabra ‘ser’ es otra palabra para ‘realidad’. ¿Cómo alguien pudo haber dicho que era amarilla, si la realidad tiene muchos colores?”. Por desgracia, lo primero que se enseña en muchas de nuestras facultades de filosofía es a no hacer preguntas sensatas, preguntas frescas, sino a repetir frases que nadie entiende, comenzando por el profesor. Por el contrario, una enseñanza fecunda de la Historia de la Filosofía debería comenzar por ahí: por rescatar qué es lo que quisieron decir aquellos venerables maestros del pasado y qué nos dicen hoy sobre los problemas de cualquier ser humano. Además, pienso que en América Latina, la filosofía ha estado enferma de Historia de la Filosofía. Más todavía, pienso que se ha apoderado de nosotros una gran confusión: sustituimos la enseñanza de la filosofía por la enseñanza de la Historia de la Filosofía. En realidad, lo que se hace en muchas de nuestras facultades es, en el mejor de los casos, preparar historiadores de las ideas. Pero pocas veces se discuten problemas. Peor todavía, apenas se comienzan a discutir alguno de los problemas

que tradicionalmente se consideran como grandes problemas filosóficos, inmediatamente se atiborra la discusión de nombres propios. Marx dijo eso. San Agustín había advertido de esto. Lacan de aquello, Quine de lo otro... Así, excepcionalmente se discuten los problema mismos. Además, raramente se introducen en estas discusiones, experiencias personales: experiencias de la primera y de la segunda persona. Es decir: parecería que los profesores y los estudiantes de filosofía al ponerse a discutir se olvidan de que son personas con experiencias. Incluso sobre los temas más personales se sustituye la experiencia por las citas. Se habla sobre la amistad, se habla de la muerte, se habla del amor, se habla de la sociedad, haciendo un catálogo de citas que casi no deja ningún intersticio para la voz del que está hablando. Así que me parece que mientras se siga confundiendo la filosofía con su historia, no nos cansaremos de alimentar una razón arrogante en lugar de ayudar a construir una razón porosa.

—¿Por qué te fascina el fenómeno que llamas “arrogancia de la razón”, que resulta en una actitud tribal de volver sobre los mismos lugares comunes y seguros?

La razón arrogante no me fascina, me asombra y me interesa. ¿Por qué? Todos los humanos tenemos mecanismos adictivos muy poderosos que rigen nuestros deseos y emociones. Pero esos mecanismos también están presentes en nuestras creencias y cuando damos razones y argumentamos. Una vez que razonamos a partir de ciertas premisas, queremos seguir razonando a partir de las mismas premisas. Una vez que hemos reconocido algo que puede ser realmente una creencia verdadera, queremos extrapolarla a todas partes y así sucesivamente. Creo que describir esa experiencia, describir lo que tal vez podría llamarse “fenomenología de la adicción” desde el punto de vista de la primera y de la segunda persona es una tarea importante por hacer. Por ejemplo, llama la atención ese desaforado descontrol que suelen despertar nuestras adicciones incluso a los deseos más suicidas. Por otra parte, además de esa “fenomenología de la adicción” de seguro hay también

que investigar desde el punto de vista de la tercera persona las explicaciones sobre los mecanismos físico-químicos que tiene nuestro cerebro por los cuales esos animalitos que también somos los humanos tenemos esta tendencia. Por casualidad, hace poco en una conferencia, alguien dijo –no he investigado para comprobar si esto es verdad– que el cerebro humano es el órgano más adictivo de la naturaleza. Esto sería una información desde el punto de vista de la tercera persona. ¿Por qué tenemos un órgano como el cerebro que tiene esa capacidad que, una vez que se ha acostumbrado a cierta alimentación, no quiere admitir otra? En principio, estos distintos tipos de saberes –fenomenologías, investigaciones físico-químicas– no se excluyen, aunque a menudo nos deleitamos en esas exclusiones –como corresponde a cualquier adicto–. Pero estamos equivocados; por ejemplo, la descripción de una experiencia de celos que pueda hacer la literatura no excluye que esa misma experiencia se explique en términos neurofisiológicos. Creo que esas exclusiones, que provocan vértigos argumentales, es uno de los problemas, yo diría para ponerme solemne, de “nuestra cultura”. Vivimos en medio de una fragmentación de los saberes, y es muy difícil vincular esos saberes.

–Esa fragmentación de los saberes es algo muy moderno y Octavio Paz indica que podríamos considerar la Historia de Hispanoamérica como la de los sucesivos fracasos por instaurar la Modernidad. Entre otros síntomas de ese fracaso está el confundir la sabiduría con el cúmulo de citas, un síntoma que puede ser leído como la suposición de que la propia experiencia, la experiencia en primera persona, no es suficientemente valiosa. ¿Es éste un mecanismo de inseguridad disfrazada arrogancia?

Quisiera atender un poco la siguientes palabras: “un síntoma que puede ser leído como la suposición de que la propia experiencia, la experiencia en primera persona, no es suficientemente valiosa”. A partir de esas palabras podemos reflexionar, creo, con provecho. Ante todo, sospecho que considerar que la propia experiencia no es suficientemente valiosa es una propiedad característicamente

colonial: es propio de colonizados no confiar en la experiencia de la primera persona, sólo hay que confiar, pues, en la experiencia de la Segunda Persona que coloniza al amparo del punto de vista de la Tercera Persona. Así, para el colonizado sólo hay Otro (en nuestro caso, sobre todo si ese Otro habla inglés, francés o alemán). Por eso, es parte de la arrogancia del colonizado estar al tanto de las últimas noticias del Otro. En cambio no hay otro para el colonizador: sólo existe Él y sólo Él. Esa es la arrogancia del colonizador. Así que hay una especie de...

—¿Autovictimización del colonizado?

También. Y, a la vez, una especie de..., la palabra “dialéctica me pone un poco nervioso porque es demasiado pomposa. Pero sí, hay una dialéctica entre la arrogancia del colonizador y la arrogancia del colonizado. Me parece que en esa dialéctica se inscribe el fenómeno a que aludías: ese correr constantemente más que hacia el Otro, hacia el espejismo de lo Otro —por ejemplo, hacia la Modernidad— y siempre llegar tarde. Recuerdo ahora que en su libro sobre Sor Juana, Paz dice que llegamos a la gran comida de la Modernidad cuando ya se ha terminado, cuando sólo quedan las migajas. Yo agregaría: pero esas migajas alucinan, invitan a querer participar de alguna otra gran comida, a la que, a su vez, llegaremos tarde.

—Creo que los puntos que de alguna manera has sugerido —ese no tomar en serio la propia experiencia, esa dialéctica entre la arrogancia del colonizador y el colonizado y la sensación de llegar siempre tarde a lo que importa— son tres fenómenos que están íntimamente relacionados: siempre creemos que llegamos tarde porque no le damos valor a nuestra experiencia presente porque nos sentimos colonizados.

De seguro alguien nos replicará: “Pero, ¿por qué hay que darle valor a nuestra propia experiencia?”. “Respuesta: porque es una parte decisiva de lo que somos. Nada menos y nada más”. Por supuesto, ya advertimos que no hay que idolatrar la propia experiencia, pero

en casi cualquier momento suele ser el punto de partida. Aunque raramente sea --quizá haya también subrayar eso-- un punto de llegada. Y no solo porque nuestras percepciones inmediatas a menudo sean engañosas. También hay admiraciones falsas, y amores falsos, y rabias falsas, y odios falsos. Y en cualquier caso, por ejemplo, para distinguir entre emociones falsas y verdaderas, con frecuencia tenemos que hacer intervenir no solo al punto de vista de la segunda y de la tercera persona, sino también a muchas y variadas voces de segundas personas bien efectivas. No obstante, aunque haya amores falsos, odios falsos, envidias falsas, admiraciones falsas y entusiasmos falsos, partir de la propia experiencia es menos falso que meramente dedicarse a copiar experiencias ajenas.

–En tus trabajos a menudo llamas la atención sobre lo notable que es que los animales humanos seamos permeables a argumentos. Para distinguir entre deseos, creencias y emociones falsas y verdaderas ¿sugerirías la necesidad de introducir estrategias argumentativas?

En efecto, somos animales también sensibles a la razones, a los argumentos. Los argumentos tienen, pues, un lugar en nuestras conversaciones y en nuestras vidas, y un lugar muy importante. Pero no son todo. A menudo se critica los argumentos a partir del mecanismo “todo o nada”. O los argumentos son todo o no son nada. Los argumentos están muy lejos de ser todo o nada; son importantes, a veces son incluso fundamentales. Pero los argumentos no se formulan en el vacío: se construyen con los materiales de la experiencia, y se modulan a partir de expectativas, de deseos e intereses. Entonces, los argumentos, para que sean realmente efectivos y nos lleven por buen camino, tienen que ser parte de ese largo proceso que es un proceso en el que van a intervenir experiencias, deseos, emociones, afectos. Y hay también una educación de nuestras emociones, una educación de nuestros deseos. Es decir, los deseos, las emociones, no son, como alguna vez se ha dicho sobre las emociones, una caja negra intocable. Constantemente se forman y deforman nuestros

deseos: la sociedad, los medios masivos de comunicación, los libros que leemos, nuestros amigos y amores... Es decir, lo que tú y yo deseamos es muy distinto pero todavía es más distinto lo que desea alguien en la selva amazónica. No obstante, hay que tener cuidado: algunos de nuestros deseos serán distintos y algunos otros serán comunes. Pero incluso esos deseos comunes se manifestarán de formas diferentes y van a querer ser satisfechos de manera diferente. Todos tenemos la necesidad y el deseo de comer. Sin embargo, mucha gente no se conformaría con comer ciertas comidas, sino que sólo podría satisfacer su hambre comiendo de cierta manera. Sin duda hay un tronco de deseos comunes. Pero cómo se satisfacen a menudo es muy distinto.

–Hemos quedado en que somos permeables a la argumentación. Pero parece que con más frecuencia nos persuaden, no los argumentos, sino los deseos y las creencias más íntimas, las fantasías incuestionadas, los traumas en primera persona... Así, muchas veces los traumas son quienes nos empujan a actuar. Y parece que es más común ser empujados por esos traumas que tomar decisiones racionales a partir de lo que desde el punto de vista de la tercera persona serían alternativas más aconsejables. ¿Esto qué dice de nosotros?

Creo que los animales humanos somos *también* falsificadores por naturaleza. No es casual que el primer teórico de la argumentación correcta, que es Aristóteles, al mismo tiempo sea el primer teórico de los simulacros argumentativos: de las falacias. Aristóteles de inmediato se dio cuenta que éste es un fenómeno general: que todo lo valioso lo tendemos a falsificar. Se falsifican monedas o cuadros porque tienen valor. De alguna manera, esa falsificación tiene una relación rara con el original. Porque la falsificación es también algo así como un homenaje al original. Claramente, sólo se falsifica lo valioso. A nadie se le ocurre falsificar lo que le parece sin valor. Y los argumentos también se falsifican precisamente porque valen.

–De nuevo regresa la pregunta: ¿cómo distinguir los originales de las falsificaciones?

De muchas maneras. Por lo pronto, atiendo lo que podría llamarse “la falacia de la multitud de principios”. En lógica hay muy pocos principios, cuya violación produce sinsentidos. Por ejemplo, salvo que quieras hacer una metáfora, no puedes decir al mismo tiempo “El cine Manacar se encuentra en el lugar x” y “El cine Manacar no se encuentra en el lugar x”. Es decir, si violamos el principio de no contradicción nuestro discurso o es metafórico o carece de sentido. Creo que algo muy parecido sucede con los principios morales y me parece que uno de los problemas de la historia ha sido que la gente ha confundido eso y cree que para ser “auténtico” —una palabra que Heidegger y Sartre pusieron de moda y que, por suerte, sólo tiene prestigio ya en las aulas más oscuras de algunas facultades de filosofía—, tiene que serle fiel a una multitud de principios. No. Los principios que no son negociables son muy pocos. Por supuesto que existen. Pero son muy pocos. Por ejemplo, un principio que yo no estaría dispuesto a negociar es el siguiente: las personas no se pueden tratar como las cosas, por ejemplo, las personas no se pueden comprar y vender como las cosas. Las personas no se pueden esclavizar. Ese es un principio, creo, irrenunciable. Lamentablemente, creo que es muy común en la vida práctica —en la moral, la política, la religión—, la falacia de la multiplicidad de principios. Así, uno tendría que aferrarse hasta de tonterías como eso de que hay que usar el cabello largo o corto. Claramente, ese es un problema de modas, no de principios. Así, con frecuencia muchas discusiones, muchos conflictos y hasta guerras se producen por multiplicar los principios que han de ser irrenunciables. Por desgracia, entre defender principios y defender tonterías hay muchas situaciones resbaladizas, por ejemplo, el problema de las lenguas. Si una lengua está muriendo, lo que sostiene la lengua no puede ser, digamos, una Secretaría de Estado. Lo que sostiene a una lengua es que la gente la hable. Pero no puedes inventarte un Ministerio de Lenguas para defender una lengua.

–Pero hay gente que incluso mata por una lengua. Y quienes hablamos cierta lengua sentimos que la lengua no es solamente una herramienta entre otras. No es como tener una bicicleta.

–Por supuesto, una lengua es algo que en parte nos constituye. Que habitas y que te habita. Es fundamental para ti. Pero, como tantas cosas fundamentales, llegado el momento tal vez se podría prescindir de ella. (A lo largo de la vida uno va perdiendo tantas cosas que había creído que sin ellas no podría seguir viviendo).

–Todavía regresemos un momento a lo que llamas la “falacia de la multitud de principios”. ¿Por qué te parece tan dañina?

Por un lado, como ya señalamos, tal falacia a veces nos obliga a creer que tenemos que defender lo que no hay ninguna razón para defender. Por otro lado, pensar cometiendo tal falacia suele producir una decepción, una profunda decepción. Si podemos renunciar a todos lo que considerábamos como principios tal vez no haya ningún principio. La falacia de la multitud de principios puede conducir con facilidad a la indiferencia y al cinismo. Que nos parezca que todo vale igual. Pero todo no vale igual.

–Por otra parte, fijate que –y para volver a eso que no queríamos volver, que es la Historia de la Filosofía–, para los grandes filósofos, los principios más irrenunciables suelen ser pocos.

De acuerdo. En Aristóteles hay un inmenso catálogo de virtudes. Pero coordinándolas hay algo a lo que Aristóteles hace referencia con una palabra griega de difícil traducción, *phronesis*, que yo preferiría no traducir por “prudencia” –como es costumbre– sino por “capacidad de juzgar”. Esa capacidad, si no me equivoco, tiene el estatuto de lo irrenunciable: tenemos que educar nuestra capacidad de juzgar si no queremos perdernos en la vida. Con esto, volvemos a un problema que ya hemos rodeado: en la educación de nuestra capacidad de juicio intervienen los argumentos pero también la educación de los deseos y las emociones. Agrego: para

tener capacidad de juicio tenemos que poner bajo control nuestra capacidad adictiva: de vez en cuando aprender a romper con la regla “¡Siempre es bueno más de lo mismo!”.

–Hay una dimensión de la ética aristotélica que me irrita. La gente como yo, los jóvenes, no podemos acceder a ser morales según Aristóteles, porque no tenemos suficiente experiencia del mundo. Lo que Aristóteles nos aconseja a quienes somos jóvenes y queremos vivir una vida de virtud es que nos reunamos, en la medida de lo posible, con quienes tienen ya una vida lograda, con quienes son ya mujeres u hombres cabales. ¿Qué opinas de esta sugerencia?

Los animales humanos somos animales imitadores. Pero podemos elegir imitar a modelos distintos. Aristóteles nos sugiere imitar a quienes son virtuosos de entre nuestros mayores. No encuentro nada reprochable en esa sugerencia. Por otra parte, tal vez en esa observación de Aristóteles hay algo que podemos reformular en términos de un pensamiento más moderno como la máxima: hay que aprender a aprender de la historia.

–Un aristotélico tan fuerte como Santo Tomás ¿no se alarmaría de esa máxima?

Sospecho que cuando Santo Tomás lee a Aristóteles, adopta precisamente esa máxima: para aprender, tenemos que integrarnos y consolidar una tradición. Pero esa respuesta no sería solo la de Santo Tomás sino que también la daría alguien a quien algunos llaman el último aristotélico de Occidente, que es Hegel. Pero de nuevo tengamos cuidado. Ya hemos aprendido que no podemos dejar de aprender pero no de la tradición sino de las tradiciones en plural.

–Querría aprovechar esta respuesta para introducir otro problema: el cosmopolitismo. La tentación de volverse tradicionalista está siempre presente en cualquier tradición: la arrogancia de creer que siempre todo tiempo pasado fue mejor y la de creer que nuestro jardín

es el más verde. Pero toda tradición viene de diversas hibridaciones con otras, esto es, recoge aprendizajes de aquí y de allá.

—De acuerdo, el tradicionalista usa la tradición como el alcohólico el vino. El vino se puede tomar de muchas formas. La mayoría de nosotros tomamos una copa en la comida del domingo, y la gozamos. En cambio, el alcohólico hace un uso muy particular del vino: es presa de una adicción. Para no usar la tradición de manera adictiva, como el tradicionalista, tenemos que pensar que tradición se dice en plural, y que tradición y argumentación no se oponen. Entonces, nuestra tradición no será el único jardín verde: habrá muchos jardines verdes. Reconocer esa simple verdad es ya comenzar a volvernos cosmopolistas. Con maravilloso optimismo —ojalá pudiéramos tenerlo todavía—, en el final de *El laberinto de la soledad*, Octavio Paz dice que, por fin, las mexicanas y los mexicanos no son presas de una sola tradición sino que son contemporáneos de todas las mujeres y de todos los hombres. Eso significa que nos convertimos en herederos de todas las tradiciones.

—“Contemporáneos”, dice Paz. Eso es distinto de la raza cósmica de Vasconcelos, una apuesta un poco fascista, ¿no?

Por lo menos es una apuesta confusa porque al mismo tiempo quiere ser el lema de la identidad nacional. En lugar de afirmar “Por mi raza, hablará el Espíritu” habría que desear que por todas las razas hable el Espíritu. Pero lo mejor es olvidarse de palabras que han conducido a tanto mal —¡y me quedo corto!—, que han conducido a tantos campos de exterminio, como la palabra “raza”.

—Tengo la impresión de que, luego de la experiencia de los campos de exterminio se nos empequeñeció el alma a los filósofos, y nos da miedo hablar de cosas demasiado importantes: de valores absolutos, totales. No sea que, respaldándose en lo que escribimos, alguien se monte un campo de exterminio. De ahí cierta mudez en que se encuentran hoy los intelectuales más serios, no sólo los filósofos.

Al final del libro de Hannah Arendt sobre Eichmann, éste justifica sus acciones utilizando citas de Kant. Claro, de inmediato Arendt indica que Eichmann no entiende lo que dice: todo su discurso no es más que un simulacro de Kant. No tiene nada qué ver con Kant, porque al centro de la obra kantiana se encuentra el imperativo categórico: que las personas son fines en sí mismos y, por lo tanto, no tienen precio. No se las puede usar y menos torturar. También el uso que se hizo de Nietzsche en el nazismo fue otro disparate, porque Nietzsche fue un cosmopolita que habló con fuerza contra las tentaciones del germanismo. Entonces, los usos que muchas veces se han hecho en la historia incluso de los mejores pensamientos son muy problemáticos. Al mismo tiempo parecería —no estoy nada seguro de lo que voy a decir— que los pensamientos profundos permanecen siempre ahí, en la Historia, como semillas de posibles verdades, pese a sus abusos, pese a su recurrente malentendido. Y se trata de seguir discutiéndolos y argumentando a favor suyo o en su contra, aunque, claro, la posibilidad de la manipulación también está siempre ahí.

—Regresamos así a lo que decíamos acerca de las falacias. El arte de argumentar, apenas se consolida y ya se falsifica: también se consolida como un arte de argumentar tramposo.

Creo que no nos podemos salir de esta ambigüedad porque la vida misma parece ser así. Quizá por eso es que hay que tener, como se dice, un ojo al gato y otro al garabato, en el sentido de que debemos atender con un ojo a los buenos argumentos, a los pensamientos profundos y con otro ojo a sus patologías más perversas. Como se ha observado: con los mismos martillos con que se destruye una cadena se pueden volver a construir otras. Justamente en esa ambigüedad tenemos que movernos y, para eso, no tenemos otra vía que la de cultivar nuestra capacidad de juicio y estar atentos a las tensiones entre los puntos de vista de la primera, de la segunda y de la tercera persona.

–Kant propone un catálogo de preguntas que, de alguna manera revelan una forma de hacer filosofía. Kant dice que las preguntas de la filosofía son “¿Qué puedo saber?”, “¿Qué debo hacer?”, “¿Qué me es dado esperar?” En medio de la crisis de la Modernidad, ¿qué preguntas ha de hacerse la filosofía?

Ha de volverse a formular esas preguntas y otras muchas, todas las que la imaginación centrífuga de una razón porosa sea capaz de formular o, al menos, de esbozar.

–Quiero regresar un momento al punto de vista de la segunda persona porque la segunda persona –para decirlo con un verbo muy nuestro–, es la que apapacha. Pero a veces también desafía, objeta y nos pone nerviosos e irritados. La segunda persona no solo es una fuente de protección: también interpela y condena. Cierta monje medieval sostenía que no hay mayor penitencia que vivir en un convento: todo el tiempo está uno sometido a ese comercio con la segunda persona, que no siempre es reconfortante.

De manera más dramática podemos expresar ese mismo pensamiento como lo hace Sartre en su obra de teatro, “A puerta cerrada”. Si mal no recuerdo la obra se cierra con la afirmación: “El infierno son los demás”. Pero acaso la mejor manera de recoger afirmaciones como esas, es convirtiéndolas en desafíos. Sí, sin duda, yo y todos los demás podemos ser el infierno tan temido y a menudo lo somos. Pero disponemos también de otras posibilidades.

–A propósito del infierno que pueden ser las segundas personas, ¿qué podemos aprender de una muerte tan pornográfica como la que campea por el país todos los días? Es decir: ¿qué sentido tiene que existan los filósofos, los científicos, los artistas, que tú y yo tranquilamente conversemos, si a menudo en derredor hay tal desolación?

El que pese a tanto crimen y desamparo tú y yo sigamos tranquilamente conversando, el que siga habiendo investigación

científica y poetas y pintores, el que los maestros vayan cada mañana a dar sus clases y los obreros vayan a trabajar, el que haya música, en fin, el que continúen los rituales de la vida, es ya una forma de decir: “¡No! Ustedes —y para citarte— y su ‘muerte pornográfica’ no han ganado. Podrán secuestrar y torturar y cortar cabezas, pero no han ganado”. Por supuesto, nosotros, los que conversamos y trabajamos, tampoco hemos ganado. Pero si dejamos de conversar y trabajar, si desesperamos, entonces ellos sí ganan. Por eso me parece un error gravísimo la famosa frase de Adorno, “Después de Auschwitz, no puede haber poesía”. Precisamente, tiene que seguir habiendo poesía como síntoma de que todavía hay vestigios de civilización para que Auschwitz no se repita.

Reseñas

ROGELIO ROVIRA, 2006.
LOS TRES CENTROS ESPIRITUALES DE LA PERSONA.
INTRODUCCIÓN A LA FILOSOFÍA DE DIETRICH VON HILDEBRAND.
MADRID, FUNDACIÓN EMMANUEL MOUNIER, 109 PP.

A pesar de que las obras de Dietrich von Hildebrand ofrecen una respuesta objetiva a muchas problemáticas filosóficas, su pensamiento no ha sido suficientemente apreciado ni difundido. “Las circunstancias adversas que han impedido una mayor divulgación de la obra de Hildebrand no pueden ocultar; sin embargo, el valor objetivo de las aportaciones filosóficas que contiene” (p. 22).

Con la finalidad de reivindicar el estudio de este pensador, Rogelio Rovira nos presenta un breve texto introductorio en el que expone de forma sistemática sus principales propuestas filosóficas. Para lograr este objetivo, Rovira divide el texto en tres partes. En la primera parte expone el método y la temática central de esta propuesta. En la segunda, la tesis que, en palabras del autor, da unidad a la filosofía de Hildebrand, a saber: “que la persona posee tres centros espirituales: el entendimiento, la voluntad y el corazón” (p. 13). Y, finalmente, una antología de textos que pretenden incitar al lector a estudiar el pensamiento de este filósofo.

Siguiendo el espíritu realista de la incipiente fenomenología, Hildebrand sostendrá que toda investigación filosófica debe partir de la experiencia sensible, pues la experiencia sensible ofrece una serie de datos que nos muestran el modo de ser de los distintos grupos de objetos, principalmente de aquellos que manifiestan una necesidad absoluta. De esta forma, la fenomenología hildebrandiana no se reduce a los meros fenómenos, sino que aspira a un genuino contacto con la realidad. Propuesta que, en opinión de Rovira, carece de sentido y unidad sin su especial asombro por la persona humana.

La persona, como un ser completamente distinto, es un ser que se posee a sí mismo. “Para el filósofo, la persona humana ocupa, en verdad, un puesto privilegiado en el universo” (p. 25), pues mantiene su dignidad en virtud de su vocación a la verdad y a las estructuras objetivas de la realidad. El análisis fenomenológico de la persona

humana de Hildebrand es doble: uno que señala la especificidad de la persona frente a otros seres que se dan en la experiencia, esto es, como un “mundo para sí”; y otro que persigue sus actos y vivencias como ser espiritual. En la experiencia se revelan dos tipos de seres: las sustancias y los accidentes. Serán sustancias aquellos que existen y subsisten por sí mismos, y accidentes aquellos que dependen de la sustancia para existir.

El carácter sustancial de cada ser se realiza de un modo determinado según pertenezca a un ámbito del ser u otro. En la esfera de lo material inanimado, la sustancialidad manifiesta una individualidad en sentido débil, mientras que en los seres animados se da de modo más perfecto. La individualidad, así, alcanza su máxima expresión en la persona, pues ella es la única consciente de sus actos cognitivos, afecciones y voliciones, y de su relación significativa con el mundo. Sin embargo, no basta conocer el ser sustancial de la persona para conocer su esencia, razón por la cual es necesario atender y analizar los diversos fenómenos de la vida consciente del hombre. Esta vida consciente, según Rovira, es de dos tipos: “intencional” o “no intencional”. Las vivencias intencionales son aquellas que apuntan a algo, mientras que las no intencionales carecen de un propósito.

Las vivencias no intencionales se dividen en dos: “los ‘meros estados’, de los que son ejemplo precisamente el tedio y el mal humor, y las ‘tendencias teleológicas’, es decir, los impulsos o instintos pertenecientes a la espontaneidad animal” (p. 32). Las vivencias intencionales se distinguen de los meros estados, pues aluden directamente al objeto y presuponen el conocimiento del objeto que motiva dichas vivencias. Asimismo, las vivencias intencionales se distinguen de las tendencias teleológicas en cuanto que ellas implican una consciencia de aquello que las motiva y las segundas no.

Las vivencias intencionales son de dos especies: los “actos cognoscitivos” (*kognitive Akte*), y las “respuestas” (*Antworten*). Los actos cognoscitivos tienen su contenido en el objeto, mientras que las respuestas, al suponer un acto cognoscitivo previo, se dan del sujeto al objeto. Dentro las respuestas encontramos tres tipos: las teóricas (*theoretische Antworten*), las volitivas (*Willensantworten*), y las afectivas

(*affective Antworten*). El estudio de estas vivencias nos indica, en primer lugar, que la persona humana es un ser espiritual y, en segundo, que el ser humano tiene tres centros espirituales: el entendimiento, la voluntad y el corazón. “El estudio de la esfera del entendimiento, de la esfera de la voluntad, y de la esfera de la afectividad arrojará, pues, luz no solo sobre la persona misma, sino también sobre la realidad objetiva con la que en cada caso ella entra en contacto” (p. 35).

La esfera del conocimiento desempeña un papel esencial en la vida de la persona, pues conocer es un contacto intencional con el ser en virtud del cual la persona participa en el descubrimiento de su propia naturaleza. Para Hildebrand, la aprehensión cognoscitiva siempre es receptiva y no productiva, lo cual no significa que el sujeto sea meramente pasivo. Según este filósofo, la aprehensión cognoscitiva se distingue del saber en cuanto que ella es un proceso dinámico y el saber una posesión estática del conocimiento. Otra diferencia es que la aprehensión cognoscitiva está limitada a un tiempo, mientras que el saber puede perdurar en nosotros. Este último, el saber, puede ser de dos tipos: el conocer (*Kennen*), que es conocimiento de sustancias y accidentes, y el saber en sentido estricto (*Wissen*), que alude a estados de cosas.

En opinión de Hildebrand, el conocimiento más digno es el conocimiento *a priori*, el cual tiene tres características principales: su “necesidad intrínseca”, su “inteligibilidad incomparable”, y su “certeza absoluta”, que no admite excepciones, dudas o engaños. El conocimiento *a priori* se distingue del empírico según el modo de ser de los objetos y su unidad esencial. Unidad que puede ser de tres géneros.

El primer género alude a las “unidades caóticas y accidentales”, unidades que se limitan al conocimiento meramente sensible, descriptivo y singular. El segundo género, a las “unidades de los tipos genuinos”, las cuales, a pesar de ser un conocimiento sensible, permiten una auténtica generalización. Y, finalmente, las “unidades esencialmente necesarias”, que son accesibles a la intuición intelectual en virtud de su suprema consistencia interna. “Se ve así que, lejos de ser lo *a priori* una propiedad de la constitución trascendental del sujeto cognoscente, como afirma Kant, son los objetos mismos, a

saber, los dotados de unidades de esencia absolutamente necesarios” (p. 43). El conocimiento *a priori*, según esta postura, se funda en la experiencia, no aludiendo a la observación o comprobación real de un determinado estado de cosas, sino a la manifestación de la esencia o modo de ser de algo (*Soseinsehrung*).

En la esfera de la voluntad Hildebrand ubicará la esencia de la moralidad, reivindicando los valores como categorías de la importancia (*Bedeutsamkeit*). Según nuestro filósofo, algo puede ser importante de tres modos: subjetivamente, en sí mismo y como un bien objetivo para la persona. A diferencia de lo subjetivamente importante y de aquello que es importante en el tercer sentido, los valores solo pueden ser aquellas cosas que son importantes en sí mismas. Asimismo, dentro de los valores tendremos una especie de ellos que, al exigir nuestra libertad y compromiso, tienen un lugar especial en la vida consciente del hombre, esto es, los valores morales.

La voluntad, en opinión de Hildebrand, tiene dos dimensiones que se suponen mutuamente: la que toma una postura frente al objeto, y la que manda. Estas dos dimensiones de la voluntad revelan tres tipos de libertad. La primera de ellas alude a aquellas cosas que caen directamente dentro de la voluntad; la segunda, a aquellas cosas que no caen dentro de la voluntad de forma directa, pero de las cuales somos responsables; y, finalmente, la tercera, a aquellas vivencias de las que se coopera en su perduración o extinción progresiva. De estos tres tipos de libertad se derivan, pues, tres esferas en las que se descubre la bondad o maldad moral, a saber: las acciones, las respuestas, y las virtudes y vicios.

La bondad o maldad de una acción, de una respuesta o de una actitud nace, por una parte, de la referencia de esos actos a estados de cosas portadores de valor moral y, por otra, de que el sujeto está motivado a actuar por esos valores. Algunas personas, sin embargo, pueden tener una ceguera hacia los valores de cuatro formas: por subsunción, que es aquella en la que se deja de ver el valor o disvalor de una conducta concreta; por obcecación por embotamiento, que es consecuencia directa de la repetición constante de una acción moralmente mala; por ceguera parcial ante ciertos valores o virtudes

morales; y por ceguera total y constitutiva, la cual se caracteriza por la falta de percepción de los valores morales fundamentales.

Para comprender la esencia de la persona no basta con detenernos en la voluntad y el entendimiento, sino que es necesario un tercer centro espiritual, a saber, el de la afectividad. Sin embargo, la afectividad ha sido relegada a lo irracional por tres razones: 1) que se le reduce a su parte inferior, sin tener en cuenta su necesidad en el ámbito espiritual; 2) que se estudian los afectos separados de los objetos que los motivan; y 3) al descrédito de la afectividad a causa de la falta de autenticidad que puede darse, por ejemplo, en el exhibicionismo sentimental.

La importancia de la afectividad puede verse con mayor claridad en dos ámbitos: en la felicidad, puesto que “La fuente principal de nuestra felicidad, amar y ser amado, consta, en efecto, de vivencias que solo pueden experimentarse afectivamente” (p. 62); y en la moral, en cuanto que ella se realiza plenamente cuando nuestro corazón sigue los dictados de la voluntad sin resistencia. En este mismo sentido, Hildebrand nos dirá que la afectividad no se reduce a sus formas no espirituales como los sentimientos corporales, los sentimientos psíquicos, las pasiones o los sentimientos poéticos, sino que también tendrá una parte espiritual, la cual se da de modo pleno en las llamadas “respuestas afectivas”. “Las respuestas afectivas cumplen, en efecto, las condiciones indispensables de toda vivencia espiritual, pues suponen tanto el conocimiento de un estado de cosas dado cuanto la captación de los valores ontológicos y cualitativos presentes en dicho estado de cosas” (p. 64).

Dentro de las distintas respuestas afectivas el amor ocupa un lugar central, ya que es una respuesta al valor de la persona en su integralidad. El amor, a pesar de no ser homogéneo, mantiene ciertos rasgos esenciales propios. Algunos de estos rasgos son: a) que supone un “don” del amante por el cual él no solo juzga el valor del amado, sino que, a su vez, lo coloca como lo más digno; b) que es una respuesta “sobreactual”, esto es, que tiende incesantemente a su actualización plena; c) que aspira a la unidad espiritual con el amado; d) su peculiar interés por la felicidad del otro; y e) su carácter de autodonación y compromiso.

La persona humana, desde estos tres centros espirituales, tiene una mayor comprensión, lo cual se refleja en su apertura a la trascendencia y en su ser *imago Dei*. De esta forma, el texto de Rovira nos invita a reflexionar y a profundizar las principales temáticas de la propuesta filosófica de Dietrich von Hildebrand.

Roberto Casales García
Universidad Panamericana
rcasales@up.edu.mx

MIGUEL DE UNAMUNO, 2011.
DE LA DESESPERACIÓN RELIGIOSA MODERNA,
MADRID, EDITORIAL TROTTA, 133PP.
TRADUCCIÓN DE SANDRO BORZONI

“Yo tengo que ser eterno con la razón, sin la razón o contra la razón”

Del cuestionario de Coenobium.

Miguel de Unamuno, el filósofo, el hombre Unamuno de la lengua de Cervantes, es conocido como uno de los principales expositores de la tragedia existencial. Su obra principal *Del sentimiento trágico de la vida*, firmada en Salamanca durante el año de gracia de 1912, hace ya cien años, trata sobre la paradójica situación existencial de nuestro instinto “vital” que, sediento de eternidad, busca la subsistencia de su propia existencialidad en la unión con Dios, unión que funge como el único viático a favor de la inmortalidad del alma humana.

Su pensamiento férreo, incansable e insaciable lo hace acreedor de aquel talante “quijotesco” que debe asumir no solo el ser español, sino todo ser humano honesto que, humildemente, ha reconocido en la existencia la insoportable llaga de la temporalidad, que atormenta y convierte la vida en un agónico peregrinar hacia la muerte.

Las palabras y vida de Unamuno son el testimonio de alguien que ha pensado radicalmente la situación medular de la propia existencia y que, frente a ella, no solo ha tematizado bellos pasajes en la literatura española, sino que también ha constreñido en su propia carne el *fiat voluntas tua* de la desesperación religiosa.

Sin embargo, su obra, así como todas las obras filosóficas, tiene una génesis muy peculiar, y son precisamente estos escritos: *De la desesperación religiosa moderna* (1907), *Inteligencia y Bondad* (1907) y *Jesús o Cristo* (1910) los que constituyen y develan la génesis de la obra unamuniana. Esto, claro, sin olvidar por ejemplo el ensayo de 1906 titulado “Sobre la europeización” donde ya es patente la crítica contra el racionalismo y los reclamos hacia la “razón hodierna” que ha convertido al hombre en un “ideal” gracias a su lógica inflexible y no en un hombre concreto de carne, cuya lógica sea la del corazón,

o “cardíaca”, como la llama Unamuno. Asimismo, no hay que olvidar su producciones literarias como *La oración del ateo* de su rosario de sonetos líricos de 1912, donde critica la “Idea” de Dios en una piadosa plegaria, en la que Unamuno toma el papel del “más piadoso de los ateos”, como diría Nietzsche. En esta pequeña oración Unamuno desnuda su “sentimiento religioso”, pues siente la inexistencia de Dios como el flagelo ontológico de su propia existencia, su vacío divino, huele a la podredumbre de los profetas martirizados cuyos huesos se esparcen a la boca de la tumba —podrían hacerse, aún más y más paralelos, sin embargo la intención de este escrito no es hacer un estudio crítico sobre la génesis del “sentimiento” en Unamuno, sino presentar el trabajo publicado en la editorial Trotta en 2011 bajo el título *De la desesperación religiosa moderna*.

Firmado el 13 de abril de 1907, este escrito permaneció inédito en español hasta 2011, pues su original se ha perdido, y esta versión corresponde a un pequeño ensayo que fue publicado en una revista de modernismo católico llamada *Il Rinascimento*, en junio del mismo año en que fue firmado. La traducción al italiano fue hecha por el joven de 19 años, y amigo de Unamuno, Giovanni Boine, de quien se incluye un intercambio epistolar con Unamuno (p. 91-121).

Este escrito, prematuro para manifestar en su totalidad el espíritu del sentimiento trágico de la vida, expresa ya algunos pensamientos fundamentales de Unamuno: la visión de Dios como justificación teleológica del universo, la sed de eternidad y la voluntad de creer.

Unamuno concibe a Dios como “la justificación teleológica del universo”, antes de concebirlo como el “principio de razón suficiente” que justifique ontológicamente su existencia; bien resultaría relacionar este argumento con la idea kantiana de finalidad, y es cierto, pues el mismo Unamuno menciona que Kant nunca necesitó de Dios para una explicación causal del universo, sin embargo sí necesitó de Dios para dar una justificación acerca de la finalidad de él, y esto precisamente para saciar el anhelo de finalidad, “nuestro insaciable ¿hacia dónde?” (p. 50). Así pues, Unamuno afirma que Dios, antes de ser el fundamento ontológico del universo, manifiesta una realidad más allá de la inteligencia, a la cual se accede únicamente por la

realidad de la fe, es decir, de “las sustancias esperadas”, que se funda radicalmente en la desesperación del tener que morir (p. 52).

“La sed de eternidad”, según Unamuno, brota directamente de la muerte como un acontecimiento ineludible de la existencia, y que se muestra a nosotros como la imposibilidad de conocer la finalidad trascendente del universo, sin embargo, Dios es para el hombre de carne y hueso, el único garante ante la muerte y, ante ella, lo único que puede hacer es sujetarse a una lógica del corazón, al mismo modo que Blaise Pascal, pues las “fantasías metafísicas” solo dan una cierta seguridad intelectual, seguridad que se basa en una idea pura y despersonalizada de Dios. Por otro lado, la certeza de Unamuno, que da pie a su “sed de eternidad”, es la creencia en Dios, creencia a la que se accede únicamente por la vía de la fe, esto es, la voluntad de creer.

Esta “voluntad de creer” nace del profundo deseo de que Dios exista, pues solo ésta creencia puede contrarrestar el poder de la muerte, del dolor y la desesperación. La sed de eternidad se convierte en una terrible lucha en contra de la muerte, en contra de la resignación de perderse en la nada y el absurdo. La lucha contra la muerte es una batalla que se sabe perdida, pues el hombre va a morir ineludiblemente, sin embargo, la voluntad de creer consiste en aceptar la desesperación del tener que morir, en abrazarla buscando en ella, en su fondo y en su seno, el remedio (p. 57).

Por lo tanto, la exigencia vital de todo hombre es asumir la muerte, serenamente, como la puerta hacia la eternidad —confiando inquebrantablemente en Dios— como diría el teólogo Hans Küng. Solo así la muerte perderá su rostro aterrador y se convertirá en un morir glorioso y consolador (p. 52). *Vita mutatur, non tollitur*, dice el antiguo prefacio de la eucaristía por los difuntos, de lo que se concluye que, a la luz del único Dios capaz de concedernos “la profunda eternidad”, la muerte de la vida precedera es trascendencia a una vida eterna en Dios.

El escrito titulado *Inteligencia y Bondad* fue publicado originalmente en español, en una revista llamada *La España Moderna* en noviembre de 1910. Tan solo cinco meses después de la publicación de *La desesperación religiosa moderna*. Desde entonces este escrito no

volvería a ver la luz sino hasta ahora, pues no se encuentra en ninguna de las 4 ediciones de las obras completas de Miguel de Unamuno.

La temática es sencilla aunque de tremenda densidad, ésta es la confrontación entre la inteligencia y la bondad, y para dar comienzo a su ensayo Unamuno cita el Evangelio de Mateo, que reza así: “Ego autem dico vobis: Omnis qui irascitur fratri suo, reus erit iudicio, qui autem dixerit fratri suo: Racha, reus erit concilio; qui autem dixerit: Faute, reus erit gehennae ignis” (Mt. 5,22).¹

La posición de Unamuno es la siguiente: el fuego, o la condenación, es para aquel que manifieste ningún aprecio que se tiene de la inteligencia del prójimo (p. 62), pues podremos ofenderlos diciéndoles un sinnúmero de adjetivos relacionados con sus actitudes morales, sin embargo, calificarlos como “tontos” o “imbéciles” respecto de su inteligencia es reprobable. De aquí nace pues la conclusión de que la inteligencia tiene primacía sobre la bondad en un sentido práctico, en cuanto al orden del actuar, cosa que es radicalmente inversa en el sentido teórico, en el orden temático de las virtudes (p. 64).

La primacía de la inteligencia sobre la bondad es incuestionable, pues el ser humano es un ser dotado de “razón”, no propiamente de bondad, sin embargo éste es un argumento de corte moderno y por lo tanto mermado por la “europeización”, como diría en su ensayo de 1906, donde la subjetividad es sublevada respecto de la objetividad.

El ensayo muestra constantemente la tensión que hay entre los males morales y la brutalidad mental, al grado de manifestar el hastío por tan inconsistente confrontación. A este respecto Unamuno dice, “estoy harto de encontrarme con personas que confiesan sus perversiones morales y se declaran, en una u otra forma, malos, pero apenas he encontrado quien se confiese tonto...” (p. 65), por lo tanto, cabe la cuestión: “¿Qué tan reprobable es el poco o ningún aprecio, tanto de la inteligencia como de la bondad del ser humano?”

Para Unamuno, ser inteligente como ser bondadoso son exigencias comunes e inseparables en los seres humanos, y resulta de una

1 “Mas yo les digo que todo aquél que se encolerice en contra de su hermano, será reo delante del tribunal; y quien diga a su hermano *raca*, será reo delante del sanedrín; y quien le diga *insensato* (tonto o imbecil), será reo de la *gehena* del fuego”. La traducción es mía.

total obligación combatir el dualismo que se ha creado, por ello, “el medio para combatir la tontería es, sin duda, el de predicar la obligación moral de ser inteligente” (p.71) y, por lo tanto, la exigencia intelectual del ser bondadoso. De ahí que para Unamuno, quien haga actos moralmente malos es por falta de conocimiento, y no por otra cosa, pues “quien todo lo comprende todo lo perdona, y en sentido inverso, quien todo lo perdona es porque todo lo comprende” (p. 74).

Así pues, *Inteligencia y Bondad* sostiene que la bondad que nos hace inteligentes no es la aparente bondad del indiferente, del que parece perdonar porque no siente las ofensas, sino de aquel que, sintiéndolas, y conociéndolas al mismo tiempo, perdóna por pasión, no es aquel que irrumpe violentamente en contra del prójimo (aún con justificaciones) sino aquel que, como Jesús en el monte Calvario, dice “Pater, dimitte illis, non enim sciunt quid faciunt” (Lc. 23, 34).

El escrito titulado “Jesús o Cristo” es un ensayo que fue publicado en la revista francesa llamada *Coenobium*, en su volumen de mayo-junio en el año de 1910. Su temática apunta hacia la clarificación del problema de la doble naturaleza de Jesucristo como verdadero hombre y como hijo de Dios. Es, al mismo tiempo, una respuesta de Unamuno al debate suscitado por A. Loisy que buscaba clarificar la verdad del Cristo de la gnosis, o de los primeros cristianos, haciendo hincapié en que la existencia histórica de Jesús es algo distinto de la existencia ideal del Cristo viviente en la tradición cristiana. La posición de Loisy es interesante para Unamuno, sin embargo la juzga de ser un historicismo nominalista y, por lo tanto, no puede creer en ello (p. 79). La razón de su rechazo es que para Unamuno, el Cristo de la historia es una idea flotante y un mito (como para Loisy), sin embargo la existencia de la personalidad de Jesús en la historia no es independiente del ideal que los discípulos tuvieron de su maestro (p. 78); esto quiere decir que el Jesús por ellos idealizado es para nosotros el Cristo de la tradición.

El hecho de que Unamuno mencione que Cristo es un mito no es una visión peyorativa de él, más bien es la afirmación de que Cristo es un ser fundamentalmente histórico pues su idealización comienza con el desarrollo de su papel histórico (su vida pública: predicación, milagros, su mesianidad y misterio pascual); Cristo es tan histórico

como nosotros mismos, pues también nosotros tenemos un papel en la historia; la existencia del Cristo es tan verdadera como nuestra existencia en este mundo, de este modo, indudable e inseparable (p. 79). Por lo tanto, la historia de Jesús, como la historia de la Palabra Eterna que se hace carne y habita en nosotros, es la historia del Dios Eterno que ha elegido hacerse inmanente, para habitar en la historia de la humanidad.

Para Unamuno es casi imposible creer en el dogma de la doble naturaleza de Cristo a la manera de San Atanasio o del concilio de Trento (p. 81), pues su sentimiento religioso lo invita a negar la fe como una adhesión a un principio abstracto. Él ve la fe como una entrega de la confianza y el corazón a una persona, específicamente a la persona de Cristo, quien es la *conditio sine qua non* para salvar el sentimiento del Dios personal (p. 81) y, por ende, la existencia histórica de Dios. Sin embargo su actitud antidogmática es en cuanto metafísica y no en cuanto hermenéutica, pues Unamuno cree en la evolución del dogma al manifestar lo siguiente: "...concebir a Dios como encarnado en Jesús es lo mismo que concebirlo encarnado en la humanidad, en cada uno de nosotros. Jesús, entonces, reveló esto: nosotros llevamos a Dios Padre dentro de nosotros; fue el revelador de la inmanencia del Padre Eterno, del Dios histórico" (p. 82), así pues, la fe en Dios, a partir de la fe en la persona de Cristo, revela la única prueba de su existencia: que la fe ha podido superar las otras pruebas.

Jesús o Cristo clarifica cuestiones acerca de la fe de Unamuno, igual que lo hace el cuestionario también publicado en la revista *Coenobium* (p. 85–89) donde Unamuno, de forma sencilla y concreta, responde preguntas sobre la supuesta necesidad de los dogmas, la conciliación de fe y razón, y sobre si la religión funge como el fundamento de la moral.

José Eduardo Rincón Sánchez
Centro de Investigación Social Avanzada
joedriza@hotmail.com

PEDRO M. S. ALVES, 2010.
FENOMENOLOGÍA DEL TIEMPO Y DE LA PERCEPCIÓN,
MADRID, EDITORIAL BIBLIOTECA NUEVA, 284 PP.
TRADUCCIÓN DE FRANCISCO CONDE SOTO.

I

Los ensayos contenidos en *Fenomenología del tiempo y de la percepción* de Pedro M.S. Alves, catedrático del Departamento de Filosofía de la Facultad de Letras de la Universidad de Lisboa y presidente de la Asociación Portuguesa de Filosofía Fenomenológica, contribuyen a la difusión —pero sobre todo al debate— de la fenomenología husserliana. El autor no pretende ser un comentarador o un historiador de la filosofía fenomenológica, sino más bien un crítico que discute el “significado de la tesis idealista de la fenomenología de Husserl en áreas en que no ha sido objeto de discusión” (pp.58), tarea que en toda la obra se torna evidente y palpable.

El “tiempo” y la “percepción” son dos problemas que recubren toda la obra, lo cual no quiere decir que sean los únicos, pues a ellos se les añaden una serie de tópicos como la cuestión del “noema”, “el problema del tiempo en Husserl, Meinong y Brentano”, la “doctrina husserliana del concepto de intuición” y la “relación de Husserl con la experiencia del tiempo en la física del siglo XX”, en específico, con las teorías de Bohr y de Einstein.

II

La primera parte del libro lo constituyen dos valiosos escritos: “Tiempo objetivo y experiencia del tiempo. La fenomenología husserliana del tiempo ante la teoría de la relatividad restringida de Albert Einstein” y “¿Es la realidad un objeto fenomenológico?”.

El objetivo del primer ensayo es mostrar cómo la fenomenología husserliana desde 1905 se une al intento de la física de Einstein de reelaborar del concepto de tiempo. La pregunta por el tiempo resulta ser un acceso a la vinculación que tiene la física del siglo XX con

la fenomenología husserliana. Para algunos comentaristas este intento de relacionar posturas absolutamente opuestas está condenada al fracaso, ya que en el terreno de la física se pondera la medición del tiempo objetivo o del tiempo natural y en la fenomenología se da la dirección hacia las formaciones intencionales en las que el tiempo aparece. Lecturas así, como bien señala Alves, “cerrarían la discusión antes incluso de abrirla” (pp.17). Sin embargo, solo hay que volver sobre las investigaciones del propio Husserl para darnos cuenta de cómo la aclaración de la constitución del tiempo objetivo, del tiempo científico, trae consigo la referencia a la constitución del tiempo en la pura manifestación de la conciencia. Dicho de otro modo, la pretensión de Husserl es explicitar los mecanismos o los procesos que conlleva la idealización (físico-matemática) de las formaciones primitivas de la experiencia fenomenológica del tiempo.

Los siguientes apartados resitúan y reconstruyen estos conceptos a la luz de las investigaciones de dos alumnos (y colegas) de Husserl: Oskar Becker y Hermann Weyl (pp.23ss.). La publicación de Becker, “Contribuciones a una fundamentación fenomenológica de la geometría y de sus aplicaciones físicas” en el *Jahrbuch* de 1923 es un trabajo casi olvidado, pero que en su momento abrió pautas a la investigación fenomenológica matemática. Esta exploración se apoya en los textos de Hermann Weyl, principalmente, en *El continuo* y en *Espacio, tiempo, materia*, escritos que fueron bien recibidos por Husserl. Lo que demostraron estos alumnos con sus investigaciones fue que el análisis husserliano sobre la fenomenología de la naturaleza, en su ambiente trascendental-constitutivo, promueve un asimiento seguro a la ciencia físico-matemática, lo cual hace pensar en el no desconocimiento del avance de las ciencias por parte del fundador de la fenomenología.

Del mismo modo, los análisis fenomenológicos sobre la espacialidad son puestos a discusión con las geometrías no-euclidianas aún incipientes en tiempos de Husserl. El nombre de Bernhard Riemann¹ se torna crucial no solo porque la teoría de las multiplicidades

1 Bernhard Riemann (1826-1866) fue un matemático alemán, al que Husserl cita constantemente en diversos tomos de *Husserliana*, pero muy en especial en los tomos XVI y XXI.

que Husserl analiza en su *Philosophie der Arithmetik* y en *Lógica formal y lógica trascendental* tiene origen en sus investigaciones, sino porque en el debate que Husserl mantiene con las geometrías no-euclidianas, en el desarrollo de la espacialidad, Riemann es pieza clave.

Otro argumento que podemos rescatar del ensayo del Dr. Pedro Alves —argumento al cual nos adherimos completamente— versa sobre el desarrollo del análisis del concepto de espacio geométrico. A juicio de Alves, éste cede o pierde terreno en el momento en que Husserl da un “giro” a la noción de corporalidad, cerca de los años 1906 y 1907 (pp.29 y ss). Este cambio de orientación lo supo aprovechar Husserl para encaminar sus reflexiones a plano o ámbitos productivos para la fenomenología.

El segundo ensayo, “¿Es la realidad un objeto fenomenológico?”, comienza resituando la discusión del positivismo y del heideggerianismo frente a la postura de Husserl con respecto a la racionalidad científico-moderna. Si en el primer ensayo el nombre de Einstein es el concurrido, aquí es el nombre de Bohr al que se pone en contexto. Husserl y Bohr son estudiados “a la luz del concepto fenomenológico [“radicalizado”] de realidad” (pp.54), esto supone responder a la pregunta de si la vuelta o la retro-referencia a una conciencia intencional es o no un ingrediente de la propia realidad ya sea a un nivel analítico o a un nivel sintético.

Según Alves, la discusión gira en torno a dos conceptos: *Bewußtsein* y *Sein*, o entre *Bewußtsein* y *Welt* (incluso *Natur*). En cualquiera de los casos, la pregunta que se intenta resolver, acudiendo a la fuente husserliana, se refiere a la posibilidad del sentido del mundo sin una subjetividad que lo constituya. Pedro Alves se apresura a señalar que solo es posible una existencia determinada si se presupone la posibilidad de una Conciencia actual que incida “sobre ella” (pp. 62), es decir, que toda “naturaleza determinada” solo es posible como “correlato” de una “conciencia actual”. Alves pone esta “conclusión” en discusión con la mecánica cuántica de Bohr, Heisenberg, Pauli, Schrödinger y Einstein. Esta posibilidad de comprender el análisis constitutivo-trascendental en su vínculo con el “mundo de la física”, concluye con la idea de que no hay una naturaleza ajena e independiente a los procesos en los que se constituye, en palabras de

Alves, “el enigma de la teoría cuántica es que todo sucede como si no hubiese una Naturaleza “objetiva” con cualidades primarias (en el sentido realista fuerte) por detrás de las observables” (pp. 75).

III

La segunda y última parte de *Fenomenología del tiempo y de la percepción* está constituida por tres ensayos: “Conciencia de tiempo y temporalidad de la conciencia: Husserl ante Meinong y Brentano”, “La doctrina husserliana de los actos intuitivos sensibles y el tema de la conciencia del tiempo desde 1898 hasta 1911” y “Noema y percepción en la fenomenología de E. Husserl”.

En el primer ensayo, Pedro Alves sitúa la tematización del tiempo de Husserl con sus contemporáneos Alexius Meinong y Franz Brentano. La caracterización que ofrece Meinong es la puesta en paralelo tanto del tiempo del objeto como del tiempo de la percepción del objeto en el tiempo, esto es, entre el tiempo de la percepción y la percepción del tiempo (pp.83-87). Empero, esta distinción se funda en presupuestos y convicciones naturalistas que lo obligan a concluir que “no hay una percepción como acto duradero, como un acto que es portador de su propia unidad, sino una serie de percepciones atomizadas y sin relación interna” (pp.89). En efecto, lo que de ahí puede derivarse, como en toda argumentación psicologista, es que el filósofo austriaco parte de la idea de que el tiempo y su continuo devenir ocurre “en sí” o “fuera” de la conciencia. Ante esta postura, Husserl antepone la fenomenología del tiempo cómo un análisis retrospectivo a las fuentes de la constitución originaria del tiempo con exclusión del tiempo objetivo.

El estudio de Pedro Alves se remite a las premisas básicas de *Las lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo* que a su vez se fundan en los principios de las *Investigaciones Lógicas* donde únicamente en la aprehensión (específica) del contenido dado puede constituirse la referencia al objeto correspondiente (pp.118). Con lo anterior, Husserl deja en claro que el análisis del tiempo trabaja con “sensaciones temporales” (*Zeitempfindungen*) que son “trozos o

momentos temporales” que escorzan el tiempo objetivo manifestando con ello su acaecer.

Como bien apunta Alves, este primer intento es aún insuficiente justo porque las retenciones y protenciones se reducen a la ausencia de *algo presente*, esta ausencia solo nos deja el *fantasma* de lo percibido. Husserl analizará en sus *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo* la noción de conciencia absoluta —desde aquí comienza a tomar distancia de Brentano— y de cómo ella constituye su propio fluir mediante una intencionalidad longitudinal y de cómo mediante una intencionalidad transversal constituye la sucesión de los objetos situados en el tiempo. La conciencia absoluta es un flujo no objetivado, es una corriente continua cuyo carácter dinámico le impide ser aprehendida —y por ello objetivada— por una nueva conciencia (pp.116-125).

El segundo ensayo versa sobre la presentificación (*Vergegenwärtigung*) y la conciencia de imagen. Veamos. Así como hay vivencias perceptivas también hay vivencias del tipo de la fantasía, del juicio, del sentimiento, etc. No obstante, el acto perceptivo tiene un carácter propio que no es compartido con otras vivencias. Husserl desde sus *Investigaciones Lógicas* —pero incluso un poco antes pues Alves menciona el opúsculo *Phantasie und bildliche Vorstellung* (Hua XXIII, 108-137)— se abre paso en la distinción entre percepción y fantasía (pp.128). Husserl dirá que la “percepción” es aquel acto donde se hace “presente” un objeto, y de lo fantaseado dirá que tiene el carácter de lo “re-presentando”. En la primera el objeto se da de modo directo y en el segundo de un modo indirecto. Con eso queda claro que la percepción tiene un carácter “originario” y la fantasía (junto con lo imaginado y lo recordado) poseen un carácter “no-originario”.

Pedro Alves también reflexiona sobre la “conciencia de imagen” enfatizando que para Husserl lo dado en imagen, aunque está frente a nosotros, su presentación es un “como si” estuviera en persona, se manifiesta solo de un modo “figurativo” o “representativo” (pp. 132-147). En los siguientes apartados analiza con ojos críticos los problemas que trae consigo esta distinción, repara en los puntos débiles de este emplazamiento y reconstruye el proceder husserliano desde

tempranas fechas hasta versiones maduras del análisis fenomenológico de los actos intuitivos y no intuitivos (pp.165-187).

Con el ensayo “Noema y percepción en la fenomenología de E. Husserl” finaliza el libro de Pedro Alves. El ensayo retoma una discusión que se remonta a las interpretaciones de Føllesdal (basado en los análisis fregeanos que a su vez se opone a la caracterización que ofreciera Aron Gurwitsch) para después hacer un análisis más detallado de tales propuestas. Alves no solo revisa y medita lo dicho al respecto sino que elabora un posible acercamiento al concepto de noema desde la siguiente “fórmula condensadora de momentos en él distinguibles: [Rc-Bst (X- φ)]” (pp. 193). Según Alves, la dualidad entre el X y el φ describe la diferencia husserliana entre el objeto puro y simple y la propia significación, respectivamente, expresado de otra forma, la diferencia estriba en el “objeto-que” y el “objeto-en-el-como”. La fórmula se puede ejemplificar del siguiente modo: “X en cuanto (als) φ ” (pp. 195), esto es, “el X en cuanto profesor de filosofía” o “el X en cuanto escritor”. En ella podemos observar la formación nuclear nominal y el momento *del como que* de la aprehensión.

Desde esta formulación Alves va discutiendo la postura de Frege-Føllesdal y de Smith-McIntyre. Con la interpretación del primero asistimos a la idea de que direcciones objetivas y el modo de la referencia al objeto, las X1 y X2 en cuanto φ , son factores dependientes (pp.196). De los segundos, Alves apunta a que su interpretación es acertada al pensar el momento de la X del núcleo noemático como momento “expresable a partir de un tipo peculiar de significaciones y que, por esa vía, el momento de la dirección objetual no se constituye propiamente *vía Sinn*, sino justamente en este otro momento peculiar de sentido aislado en el X del núcleo noemático” (pp. 199), sin embargo, el acierto se da en partes pues se equivocan al descuidar el avance del programa husserliano, sobre todo de las *Lecciones sobre la doctrina de la significación* de 1908 (Hua XXVI).

El libro concluye con un replanteamiento de Alves al modelo del sentido perceptivo y su relación con el significado, además nos induce a la reflexión sobre las tesis más prominentes de las *Lecciones sobre la doctrina de la significación* junto con la comunicación del sentido perceptivo, más aún, “la tesis de Husserl no es que las *Erscheinungen*

sean el *Sinn*; ellas son apenas su prellenado” (pp. 240); de este modo, los procesos constitutivos del *perceptum* serían uno y el mismo con los procesos constitutivos del sujeto lógico. De igual forma, Alves sigue analizando los conceptos de la referencia objetiva en el ámbito de la pasividad, así como la constitución de la individualidad.

Ya por último, solo nos resta señalar que *Fenomenología del tiempo y de la percepción* del profesor Pedro M.S. Alves es hoy por hoy, uno de los textos más agudos y lúcidos en la materia. Nos va llevando de la mano a los más recónditos textos de Husserl haciendo notar el profundo interés por re-elaborar y corregir sus planteamientos lógicos y epistemológicos.

Luis Alberto Canela Morales

Departamento de Filosofía, Universidad de Guanajuato

luiscanela25@gmail.com

Para los colaboradores de *Open Insight*:

1. *Open Insight* es una revista especializada de filosofía que publica artículos, estudios monográficos, réplicas a otros artículos, entrevistas y reseñas bibliográficas en castellano y en inglés.
2. Temáticamente, *Open Insight* no está constreñida a alguna área de la filosofía en particular, siempre y cuando se respeten la seriedad y el rigor argumentativo propios de una publicación científica filosófica.
3. Todas las colaboraciones deberán ser enviadas para su dictaminación ciega por correo electrónico a openinsight@cisav.org. El formato de los archivos deberá ser cualquiera de los siguientes: Pages (.pages) o Word (.doc; .docx). No se aceptarán documentos en formato PDF.
4. El título del manuscrito deberá estar claramente indicado tanto en español como en inglés y, salvo en el caso de las entrevistas y las reseñas, se presentará junto con un resumen, también en español y en inglés menor a 100 palabras y acompañado de 5 palabras clave.
5. En hoja aparte deben aparecer los siguientes datos: el nombre del autor, su correo electrónico y la adscripción académica.

Formato y modo de citar

6. La extensión máxima de los artículos, las réplicas, los estudios monográficos y las entrevistas es de 10,000 palabras, sin contar el abstract ni la bibliografía.
7. La extensión máxima de las reseñas bibliográficas es de 3000 palabras. Salvo casos excepcionales, no se admitirán reseñas de libros cuya edición exceda los 5 años de antigüedad. Las reseñas deberán contener la ficha bibliográfica completa del libro reseñado.
8. Salvo en casos de autores clásicos, para los que se utilizará el sistema convencional -p.ej. para presocráticos, Diels-Kranz; para Aristóteles, Bekker; para Descartes, Adam-Tannery-, para citar se utilizará el sistema de APA, señalando entre paréntesis el apellido del autor, el año de la publicación y la página.

(Autor, año: pag.)

Si el contexto hace presumir quién es el autor, para evitar la redundancia, únicamente han de aparecer entre paréntesis el año de publicación y la página citada.

(Año: pag.)

Las notas al pie quedarán reservadas para comentarios del autor.

9. Al final del documento deberá aparecer una lista de la bibliografía, ordenada alfabéticamente por autor-año. En ella se incluirán todas las obras a las que se haga referencia en el texto, con los datos pertinentes de cada una de ellas. Ejemplo:

HABERMAS, Jürgen. 2008. "El resurgimiento de la religión, ¿un reto para la autocomprensión de la modernidad?" en *Diánoia*, Vol. LIII, n.60, Mayo, pp.3-20.

TAYLOR, Charles. 1989. *Sources of the Self. The Making of Modern identity*, Cambridge Mass., Harvard University Press.

TAYLOR, Charles. 2007. *A Secular Age*, Cambridge Mass., Harvard University Press.

3. Para los textos griegos se sugiere el uso de la tipografía *SGK Dutch*.

Sobre la evaluación

11. El dictamen estará a cargo de dos árbitros. La información relativa a la identidad de los autores y de los dictaminadores no se dará a conocer.
12. El tiempo de respuesta sobre la idoneidad de un texto presentado a *Open Insight* será de entre 4 y 5 meses y se hará llegar al autor, por correo electrónico, el dictamen con los comentarios que los árbitros consideren pertinentes. Si el dictamen es negativo, el autor puede incorporar las sugerencias y correcciones y enviar una vez más el artículo para una nueva evaluación.
13. En caso de que un envío sea aceptado, se le hará saber al autor en qué número de *Open Insight* aparecerá su entrega. Una vez publicado, se le harán llegar al autor tres ejemplares en físico del volumen correspondiente.

La publicación de un artículo supone que todos los derechos patrimoniales pasan a ser parte del Centro de Investigación Social Avanzada A.C. y cualquier reproducción posterior del artículo deberá ser autorizada por la institución.

Para cualquier otra correspondencia, como envíos de ejemplares, paquetes e intercambio con otras instituciones, la dirección de *Open Insight. Revista de filosofía*, es:

Av. Fray Luis de León 1000
Col. Centro Sur
Santiago de Querétaro, Qro
76090 México

Submission guidelines for *Open Insight*:

1. *Open Insight* is an specialized journal on Philosophy that publishes articles, discussions, replies to other articles, interviews and book reviews in English and Spanish.
2. Thematically, *Open Insight* is not restricted to any Philosophy area, as long as the submitted manuscripts comply with the rigor and seriousness expected from a scientific philosophical publication.
3. The documents should be sent in Pages (.pages) or Word (.doc; .docx) to the following address: openinsight@cisav.org. PDF's will not be accepted. All submissions will be peer reviewed.
4. The manuscript must include a clearly stated title, in both English and Spanish, an abstract of less than 100 words and 5 keywords. Abstract and keywords are not required for interviews and book reviews.
5. In a separate document, the following information must be included: name of the author, e-mail and institution.

Structure and quotation format

6. Articles, replies to other articles and interviews will have a length of up to 10,000 words, without counting abstract and references.
7. Book reviews will have a maximum length of up to 3000 words. With exceptional cases, reviews of books older than 5 years will be not admitted, and all of them must always contain the complete reference of the book that is being reviewed.
8. With exception of classical authors, for whom the conventional system must be used -e.g. Diels-Kranz for Presocratics; Bekker for Aristotle; Addam-Tannery for Descartes-, there will be used the APA system for quotation, bracketing the last name of the author, year of the publication and page.

(Author, year: page)

If the context seems to suggest who the author is, it will only appear the year and pages of the publication, for avoiding redundancy.

(Year: page)

Footnotes will be reserved for author commentaries only.

9. References should be listed at the end, alphabetically ordered by author and year. For example:

HUSSERL, Edmund. 1900. *Logical Investigations* (2 volumes). London & New York, Routledge.

HUSSERL, Edmund. 1954. *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*, Evanston, Northwestern University Press.

MELLE, Ullrich. 1998. "Responsibility and the Crisis of Technological Civilization: A Husserlian Meditation on Hans Jonas". *Human Studies*, v.21 (n.4), pp.329-345.

10. It is suggested *SGKDutch* for the Greek texts.

On evaluation and refereeing

11. Evaluation will be conducted by two anonymous referees.
12. Refereeing time will be about 4 or 5 months and the dictamination will be sent to the author by e-mail. If the response is negative, the author can incorporate the referees suggestions and submit the article again for a new evaluation.
13. In the case that the submission is accepted, we will notify the author in which volume it will appear. Once published, the author will receive three copies of the correspondent edition.

Publication of a text supposes that the author's copyright is passed on to the editorial institution of the journal, and any subsequent reproduction of the article must be authorized by the institution.

Any other correspondence must be sent to:
Av. Fray Luis de León 1000
Col. Centro Sur
Santiago de Querétaro, Qro.
76090 México



Centro de Investigación
Social Avanzada

Center for Advanced Social Research

CISAV

Av. Fray Luis de León 1000
Centro Sur
Santiago de Querétaro, Qro.
76090, México
+52(442)**245-2214**

www.cisav.mx
www.openinsight.mx

ISSN: 2007-2406