

## ❖ DIALÓGICA

Jorge F. Morales Ladrón de Guevara

*Una crítica al argumento kantiano de McDowell  
en contra de la percepción animal*

Mario Gensollen

*Réplica a «Una crítica al argumento kantiano de McDowell  
en contra de la percepción animal» de Jorge Morales*

Juan Carlos Moreno Romo

*Entre el Dios de la fe y el Dios de los filósofos*

José Marcos de Teresa Ochoa

*La quasi-prueba cartesiana de la existencia de Dios*

Eduardo González Di Pierro

*Dos Filósofas piensan la República:  
María Zambrano y Edith Stein*

Ricardo Gibu Shimabukuro

*Réplica a «Dos Filósofas piensan la República»  
de Eduardo González di Pierro*

## ❖ ESTUDIOS

Diana Ibarra Soto

*Génesis y horizontes de estudio de la teoría de las capacidades*

Rodrigo Guerra López

*Identidad personal*

## ❖ RESEÑAS BIBLIOGRÁFICAS



*Open Insight. Revista de filosofía*  
(www.openinsight.mx)

es una revista digital con periodicidad semestral publicada por la  
División de Filosofía del Centro de Investigación Social Avanzada A.C.  
Vol. I, No. 1, diciembre 2010. ISSN en trámite

Director: Diego I. Rosales Meana

Editor: Juan Manuel Escamilla González-Aragón

Diseño original: Juan García Trejo y Juan Manuel Escamilla González-Aragón

Formación y diseño: Juan García Trejo

Diseño web: Ricardo Sánchez Chávez

Comité de dirección:

Eduardo González di Pierro (*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*)

Valeria López Vela (*Instituto Tecnológico Autónomo de México*)

Consejo editorial:

Juan Manuel Burgos (*Universidad CEU-San Pablo, España*)

Mariano Crespo (*Pontificia Universidad Católica de Chile*)

Paulette Dietterlen (*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*)

Juan Carlos Mansur (*Instituto Tecnológico Autónomo de México*)

Juan Carlos Moreno Romo (*Universidad Autónoma de Querétaro, México*)

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., 2011. ISSN En trámite  
Av. Industrialización 1Bis, Col. Álamos 2a sección, C.P. 73160, Santiago de Querétaro, Qro. México  
Tel y fax (442) 245-2214 Internet: <http://www.cisav.mx> y <http://www.openinsight.mx>  
Correo-e: [openinsight@cisav.org](mailto:openinsight@cisav.org)

La revista se distribuye gratuitamente a través del sitio web. Para solicitar un ejemplar impreso, contactar al comité editorial vía correo-e. Costo: \$200.00 en México y \$20 USD en el extranjero más gastos de envío. Las opiniones expresadas por los autores no necesariamente reflejan la postura del editor 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 A.C.

## ■ ÍNDICE

### EDITORIAL

Rodrigo Guerra López y Diego I. Rosales Meana 3

### DIALÓGICA

Jorge F. Morales Ladrón de Guevara 8  
*Una crítica al argumento kantiano  
de McDowell en contra de la percepción animal*

Mario Gensollen 26  
*Réplica a «Una crítica al argumento kantiano de McDowell  
en contra de la percepción animal» de Jorge Morales*

Juan Carlos Moreno Romo 34  
*Entre el Dios de la fe y el Dios de los filósofos*

José Marcos de Teresa Ochoa 62  
*La cuasi-prueba cartesiana de la existencia de Dios*

Eduardo González Di Pierro 70  
*Dos Filósofas piensan la República: María Zambrano y Edith Stein*

Ricardo Gibu Shimabukuro 84  
*Réplica a «Dos Filósofas piensan la República»  
de Eduardo González di Pierro*

### ESTUDIOS

Diana Ibarra Soto 96  
*Génesis y horizontes de estudio de la teoría de las capacidades*

Rodrigo Guerra López 116  
*Identidad personal*

### RESEÑAS BIBLIOGRÁFICAS

BRIAN, ELLIS, 2009. 144  
*THE METAPHYSICS OF SCIENTIFIC REALISM*. DURHAM: ACUMEN PUBLISHING CO. 165 pp.

Paniel Osberto Reyes Cárdenas

BERGSON, HENRI, 2006. 148  
*MATERIA Y MEMORIA*. BUENOS AIRES: EDITORIAL CACTUS. 280pp. TRADUCCIÓN DE PABLO IRES.

Natalie Despot Belmonte



Ya desde la antigüedad, la filosofía posee una misión peculiar que es irreductible a la tarea que realizan otros saberes, posee unos rasgos propios que no podemos olvidar sin permanecer a oscuras respecto del significado del mundo y de la vida.

El filósofo es en buena medida el primer interlocutor del mundo: lo escucha, lo admira, lo mira, le responde. La filosofía se pregunta por la esencia de las cosas, indaga cuál es su naturaleza y su puesto en la totalidad de lo real. La filosofía consiste en mirar con atención lo familiar, lo cercano, lo evidente, y explorarlo hasta el final.

Así comprendida, la filosofía es una cierta actitud de aquel que no se encuentra a gusto en el mundo y le pide una explicación. Es la actitud del incómodo que no encaja del todo con lo que se presenta a primera instancia y que busca respuestas radicales a las preguntas más agudas. La filosofía es, entonces, un permanente viaje motivado por el ansia de hacer explícito aquello que ya se sabe de algún modo pero que no se comprende del todo. Filosofar es dejarse provocar por aquello que deja asomar una parte de sí, al rabillo del ojo, como invitando a entrar de lleno en un espacio nuevo, a la luz de lo cual todo lo demás se ilumina y esclarece.

Es ya clásico el pasaje del *Menón* de Platón en el que el protagonista pregunta a Sócrates cómo es posible conocer algo si no se advierte previamente aquello que se busca conocer pues, si no lo conocemos, ¿cómo sabremos que hemos encontrado ya lo que estábamos buscando? Esta peculiar situación en la que el conocimiento se encuentra no liquida la reflexión filosófica. Al contrario: muestra su estructura siempre espiral, marcada por la profundización inacabable de aquello que se creía ya entender.

Por esta razón la filosofía es, a través de los siglos, una meditación reflexiva sobre el punto de partida, sobre lo primero, sobre el inicio del todo, es una pregunta sobre sí

misma, sobre su sentido, su destino y su identidad. Y no sólo ella sino que las demás disciplinas —a pesar de ser sus hijas— la cuestionan y la critican, como Euménides vengativas que le reclaman haber perdido el mundo.

¿Qué sentido tiene, entonces, la filosofía? Si su función es provocar un constante ejercicio de reflexión, si su papel es volver sobre sí misma, ¿no es, pues, una disciplina destinada a quedar anquilosada o ensimismada? ¿No es un ejercicio intelectual interesante pero estéril en el que los juegos de ideas se imponen sobre la realidad y sus exigencias concretas? No podemos negar que esto ha sucedido en algunas ocasiones. Cuando la filosofía no interpela al mundo, cuando se olvida que su pretensión original es dialogar con él, aprender de él y servirle a él en una *diakonía* intelectual, entonces surge ese terrible vicio de confundir la erudición, el academicismo o la mera exploración filológica con el auténtico amor a la sabiduría.

Simone Weil decía que no hay posibilidad alguna de satisfacer en un pueblo la necesidad de verdad si para ello no pueden encontrarse hombres que la amen. La misión de la filosofía será, por tanto, colaborar con el ser humano en su labor de enraizarse y de habitar mejor el mundo que le ha sido dado. Para ello se requerirá una comprensión abierta de la realidad, un tipo de reflexión y de crítica que alcancen a mirar el sentido y el significado del mundo sin censurar ninguno de los factores que integran la totalidad de lo real.

Las ciencias que ha producido la modernidad son insuficientes para dar al ser humano una comprensión del mundo y de la realidad que satisfaga las preguntas últimas que nacen desde el fondo de la razón. Asimismo, la tecnología pretende hacer el mundo más habitable, pero no por ello logra hacerlo más comprensible. La filosofía cumple entonces un papel social insustituible, por lo que debe estar abierta a entrar en diálogo con todas las expresiones culturales cooperando con ellas en la ardua tarea de hacer del mundo —en ocasiones inhóspito— un hogar más cálido, justo y fraterno.

A propósito de la cuestión del mundo como un hogar para el ser humano, algunos han afirmado que, si bien es cierto que un campesino del siglo XX sabe más cosas que Pitágoras —porque conoce que la tierra es la que gira alrededor del sol y porque puede predecir con mayor precisión si habrá o no un temporal propicio para los cultivos—, este campesino ha perdido, sin embargo, aquello que es el inicio de todo filosofar auténtico, la capacidad de asombro ante el cielo nutrido de estrellas.

El objetivo de *Open Insight* aparece precisamente aquí: ofrecer un espacio académico riguroso que permita sacar del anonimato aquella dimensión de la realidad que ha quedado eclipsada por una apertura insuficiente de la razón, por el dominio político de los prejuicios de la época o por el academicismo fatuo que infla vanidades sin fin. *Open Insight* es un proyecto que quiere recuperar con pasión la búsqueda de la verdad a través del diálogo abierto que permite verificar intersubjetivamente las certezas.

*Open Insight* nace como signo de vida de la División de Filosofía del Centro de Investigación Social Avanzada (CISAV), vida que está nutrida por el encuentro, el intercambio y la colaboración de quienes discuten pública y racionalmente la estructura de la realidad, y por un aprecio profundo a los clásicos del pensamiento sin los cuales no podemos más que vivir en el extravío o la indolencia. Que nuestra revista sea ocasión para interpelar y provocar, afectiva y afectuosamente, la inteligencia.

Rodrigo Guerra López y Diego I. Rosales Meana

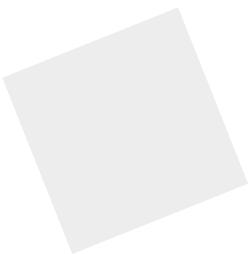
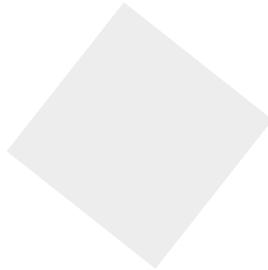
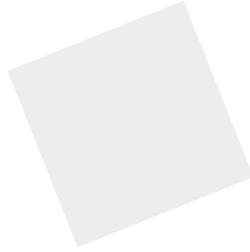
Diciembre de 2010

Centro de Investigación Social Avanzada

Santiago de Querétaro, Qro., México



# Dialogica



# UNA CRÍTICA AL ARGUMENTO KANTIANO DE McDOWELL EN CONTRA DE LA PERCEPCIÓN ANIMAL

Jorge F. Morales Ladrón de Guevara  
Instituto de Investigación Filosóficas, UNAM  
jmorales@filosoficas.unam.mx

## *Abstract:*

John McDowell claims that perception is always filtered by concepts or, to say it with the traditional Kantian term, by spontaneity. Without concepts that support perception, it would turn out impossible to have intelligible and ordered perceptions of the external world to justify beliefs. A possible consequence of this kind of argumentation is that non-human animals, unable to generate structured concepts as required by McDowell, are also unable to have ordered perceptions of the outer world. In this paper, I will reconstruct McDowell's arguments against non-conceptual perception. In second place, I will show the difficulties that arise regarding animal behavior when holding these arguments. I will support my conclusions on Ruth Millikan's remarks about concepts. In order to do so, I will try to show the possibility of having perceptions, or even concepts, which do not necessarily involve the Kantian spontaneity required by McDowell, but a practical encounter with the world, as suggested by Millikan.

*Keywords:* Concepts, The Myth of the Given, Conceptualism, Pragmatism, Representation

William James dijo hace más de un siglo que las percepciones de los bebés son una “condenada confusión zumbante” (*a buzzing blooming confusion*). Esta metáfora sugiere que las percepciones de los bebés humanos son inarticuladas y prácticamente ininteligibles. Su percepción está, por decirlo de alguna manera, llena de interferencia, como una televisión sin señal que recibiera una estática ruidosa y confusa. Estas percepciones no estructuradas, se supone, las tienen también todos los animales no humanos. La razón más usual por la que se le atribuye semejante falta de estructuración de las percepciones es su carencia de conceptos. Se parte del supuesto de que ni los niños prelingüísticos ni los animales no humanos tienen conceptos. Estos, se supone, ordenarían y estructurarían las entregas de las percepciones, haciéndolas inteligibles.

En este *paper*, criticaré, en primer lugar, el argumento con el que tradicionalmente se ha defendido el contenido no-conceptual en la percepción animal. En segunda instancia, criticaré algunos aspectos de las réplicas de John McDowell a los no-conceptualistas. En la tercera sección reconstruiré los argumentos con los que Ruth Millikan defiende los conceptos y las representaciones mentales en los animales. Mostraré que es mucho más fácil dar cuenta del fenómeno de la percepción animal con esa teoría que con una que, a pesar de las aspiraciones de McDowell, sostenga el tercer dogma del empirismo —a saber: la dicotomía esquematismo-contenido—. Finalmente, y a modo de conclusión, quiero esbozar rápidamente algunas posibles dificultades de la teoría de Millikan.

### *La concepción tradicional de la percepción animal*

En general, la cuestión filosófica de la percepción se debate entre dos posturas: conceptualistas y no-conceptualistas. Se puede entender como una disputa entre kantianos y no-kantianos. Según las ideas kantianas, la percepción, para ser inteligible, necesita ser *justificada* por el entendimiento. De ahí su famoso *dictum* de que las percepciones sensibles son ciegas, sin conceptos, a la vez que los conceptos, sin percepciones sensibles, son vacíos (Kant, 1787: B75). Una de las es-

trategias argumentativas que más utilizan los no-conceptualistas para desactivar este exigente requisito de la filosofía kantiana consiste en aludir a la percepción animal. Esta, al parecer, carece de conceptos y, sin embargo, parece estructurada. Sería bastante contraintuitivo negarle a los animales no-humanos (por lo menos a los mamíferos y especialmente a los primates) percepciones adecuadas, a la vez que sería igual de contraintuitivo atribuirles conceptos. Este razonamiento conduce a la conclusión de que la percepción humana no está necesariamente filtrada por el entendimiento —o sea: por conceptos—. Llamaré a este, el Argumento Tradicional (AT) de la percepción animal. El siguiente pasaje lo resume:

El contenido no-conceptual ha sido reclutado para muchos propósitos. En mi opinión, la principal razón de ello —en la que otras razones deben respaldarse, si el conceptualista lo encajona— descansa en la necesidad de describir correctamente el traslape existente entre la percepción humana y la de algunos animales no-lingüísticos. A la vez que somos renuentes a atribuirle conceptos a los animales inferiores, también querriamos insistir en que la propiedad de, digamos, representar una superficie plana color marrón como si estuviera a cierta distancia de uno, puede ser común a las percepciones humanas y de los animales inferiores (Peacocke, 2001: 613).<sup>1</sup>

El argumento puede reconstruirse en las siguientes proposiciones:

(P1) Compartimos con los animales no-humanos muchos mecanismos neuropsicológicos.

(P2) Los animales no son capaces de formar conceptos.

(P3) Los animales son capaces de tener percepciones adecuadas.

Por lo tanto,

.....

(C) Los humanos no requieren conceptos para tener percepciones adecuadas.

1. Es importante aclarar que Peacocke no suscribe este argumento, solo lo enuncia.

A continuación me ocuparé de criticar el AT por dos motivos: a) el uso del término “concepto” es poco claro y b) la conclusión (C) resulta ambigua.

Sin duda, el término “concepto” es altamente teórico y es muy difícil estudiarlo empíricamente sin haberse comprometido de antemano con ciertas asunciones sobre su naturaleza. En general, el AT trata de oponerse al conceptualismo por el que los contenidos de las percepciones no deban estar justificados o estructurados por conceptos. Sin embargo, me parece que quienes utilizan este argumento<sup>2</sup> tienen en mente la definición de concepto que utilizan sus rivales conceptualistas. Y si bien las distintas definiciones de *concepto* que se encuentran en la literatura son muy variadas e incluso rivales entre sí, en general presuponen que los conceptos son representaciones mentales (compuestas o no, es decir, estructuradas o atómicas); además, se considera que los conceptos son los constitutivos de los estados mentales, es decir, aquello que conforma o, para decirlo de alguna manera, de lo que están hechos, los estados mentales (ver Fodor, 1998: p. 6). Pero, como veremos más adelante, conceder esto a los conceptualistas es quizá ceder demasiado.

En lo que respecta a la conclusión, me parece bastante desorientadora. El término “adecuado” resulta problemático pues, en primer lugar, no parece usarse en el mismo sentido en (P3) y en (C). En (P3) por “adecuado” se puede comprender solamente la idea de que las percepciones resultan accesibles para los organismos que las tienen, es decir: que tienen conciencia fenoménica sobre ellas y que se refieren a los objetos y propiedades del mundo (son reales). Mientras que en (C), lo que esperaríamos determinar como “adecuado” para un ser humano probablemente se trate de mucho más que meramente percepciones conscientes y reales ligadas al entorno presente del sujeto en cuestión.

Ahora, ¿qué hay de (P1) y (P2)? (P1) parece trivialmente verdadera. Las investigaciones en neurociencia, biología comparada y evolución nos han enseñado que la naturaleza no da pasos agigantados. Hay una continuidad a través de toda la escala filogenética, de modo tal que no debe sorprender a nadie que los humanos y, por lo menos, los

2 Solo por referir algunas aproximaciones, ver: Gunther, 2003.

grandes simios, pero seguramente también muchos otros mamíferos, compartamos muchos mecanismos neuropsicológicos.<sup>3</sup> Sin embargo, vale la pena aclarar que (P1) en ocasiones ha sido tomada demasiado literalmente. La continuidad natural no significa que estas similitudes puedan tomarse como prueba de mecanismos *idénticos*, o siquiera de vidas mentales *análogas*.<sup>4</sup> Povinelli (2003) lo deja muy claro cuando habla de genética. Se ha repetido infinitamente que el material genético humano es compartido en un 98.6% con los simios. Pero, ¿qué puede significar esto? (ver: Marks, 2002). Compartimos un alto porcentaje de material genético con moscas y pulgas, pero eso no puede significar que nuestras vidas mentales o, siquiera, nuestros aparatos neurológicos, estén al menos cerca de los de ellos. Claro está, sin embargo, que las similitudes son relevantes y no pueden ser despreciadas. Así que, es posible considerar a (P1) verdadera en términos generales.

Ahora bien, en lo que respecta a (P2), sea que se considere verdadera o no, surgen varios problemas. Aun siendo verdad que los animales no-humanos no forman conceptos, parecería que el argumento depende de otra premisa no explícita, (P0), donde se presupone que las facultades humanas son una ganancia evolutiva que simplemente se suma cuantitativamente al resto de las facultades compartidas con los animales. Esto implicaría que la vida mental humana y animal son idénticas y a la primera simplemente se le suma la racionalidad. No parece verdad, sin embargo, que la vida mental humana sea igual a la

3 Para una defensa filosófica de las similitudes animales y humanas, ver: Searle 1994, 64-9. Para una defensa neurobiológica, ver: Díaz 2007, 125-68, especialmente 134-9. El neurólogo mexicano José Luis Díaz muestra, a través de pruebas experimentales de discriminación de drogas en animales, que éstos deben tener propiocepción de sus estados alterados y, por tanto, estados conscientes funcionalmente similares a los estados humanos.

4 Hasta cierto punto es imposible comparar la vida mental humana con las vidas mentales animales. Algunos estudios neurológicos han mostrado que, a pesar de la aparente similitud estructural entre los cerebros de los chimpancés y los cerebros humanos, estos últimos tienen una especialización distintiva, una especie de arquitectura neural que no se haya ni siquiera en los chimpancés (Ver Todd, Preuss et al. 1999; Koch 2004, 70-1; Rizzolatti & Craighero 2004). Filosóficamente, además, nuestro lenguaje científico impide la expresión de la experiencia subjetiva en términos completamente intersubjetivos, razón suficiente para ser precavidos en los juicios de similaridad entre humanos y otras especies animales (Ver Nagel 1974).

vida animal —sin conceptos, hasta cierto punto—, primero, y racional, pasado ese punto. Así que, si fuera el caso que (P2) es verdad y los animales no forman conceptos, McDowell tendría razón en criticar el argumento tradicional. Y de hecho lo hace aseverando que la racionalidad permea *todo* estado mental, de tal suerte que, incluso en un nivel perceptivo, de hecho se da una percepción con contenido conceptual. Afirma que,

no necesitamos decir que nosotros tenemos lo que los animales tienen, contenido no-conceptual, y tenemos algo más también, pues podemos conceptualizar esos contenidos y ellos no. Al contrario, podemos decir que tenemos lo que los animales tienen, sensibilidad perceptual de los rasgos de nuestro medio ambiente, *pero la tenemos de una forma especial*. Nuestra sensibilidad perceptual de nuestro medio ambiente se continúa en el ámbito de la facultad de la espontaneidad, que es la que nos distingue a nosotros de ellos (1994: p. 64, las cursivas son mías).

En la siguiente sección retomaré esta afirmación de McDowell pero por el momento bastará con señalar que si (P2) es verdad, el AT está en serios problemas. ¿Y si (P2) es falso? Quizá los animales sí pueden formar conceptos. Si este fuera el caso, definitivamente el AT fallaría en explicar la posibilidad del contenido no-conceptual en los seres humanos, pues parecería que inclusive los animales tienen conceptos infiltrados en sus percepciones. Un sinnúmero de etólogos, psicólogos, científicos cognitivos y filósofos piensan más bien que los animales definitivamente forman conceptos.<sup>5</sup> Povinelli (2003) piensa que los chimpancés con los que ha trabajado son capaces de formar, de hecho, ciertos conceptos de cosas materiales visualmente accesibles a ellos.<sup>6</sup>

5 Solo por mencionar a algunos, ver: Hauser, 1986, 1988; Allen & Hauser, 1991; Bekoff, Allen & Burghardt, 2002.

6 Para una noción de formación de conceptos más rígida (donde tener un concepto implica distanciarse de la información perceptiva), ver Allen & Hauser 1991.

Bien, salta a la vista que el AT tiene severas fallas. Ahora bien, quizá lo importante sea recordar los motivos por los que se esgrimió el argumento en primer lugar. Me parece que son dos. El más explícito es, por supuesto, mostrar la posibilidad de la existencia de contenido no-conceptual en los estados mentales humanos. Sin embargo, si bien parece una herramienta para lograr lo primero, en el fondo, el AT también desea dejar clara la posibilidad de percepciones adecuadas en animales no-humanos. En lo que sigue, me enfocaré exclusivamente a esta segunda posibilidad.

### *La respuesta respuesta de McDowell al mito de lo dado*

En esta sección reconstuiré algunos de los argumentos conceptualistas de John McDowell, para, en la tercera parte, mostrar una salida alternativa a sus críticas a través de la propuesta de Ruth Millikan.

El argumento de McDowell en contra de la posibilidad de la percepción no-conceptual, que cité en la sección anterior, es de naturaleza kantiana-sellarsiana. McDowell piensa que ni la mera intuición ni la mera percepción otorgan ningún contenido inteligible por sí mismas. El entendimiento humano está “inextricablemente implicado en las entregas mismas de la sensibilidad” (1994: 46) y “las capacidades conceptuales son ya operativas en la experiencia misma” (1994: 62). Esta interpretación neo-kantiana de la sensibilidad elimina la posibilidad de una percepción libre de conceptos. Toda percepción deberá estar guiada por la espontaneidad o racionalidad, es decir, por la conceptualización. Las percepciones con contenido no-conceptual son ciegas desde la perspectiva de McDowell (ver Peacocke 1998: 385). Algo bastante parecido a la “condenada confusión zumabante” de James, pero extendida a humanos adultos.

Su propuesta es sellarsiana en tanto que rechaza, junto con Sellars, lo que este denomina “el mito de lo dado” y considera que el concepto de conocimiento es de naturaleza normativa: “Al caracterizar un episodio o estado como *conocimiento*, no estamos dando una descripción empírica de dicho episodio o estado; lo estamos colocando en el espacio lógico de las razones, de justificar o ser capaz de

justificar lo que uno dice” (Sellars, 1956: pp. 298-9). Con esto, las nociones mismas de conocimiento empírico y contenido no-conceptual se tornan en sí mismas ininteligibles. Todo contenido mental que se precie de ser conocimiento, por definición, debe ofrecer razones que lo justifiquen. Sin embargo, la mera percepción, al pertenecer al mero espacio lógico de la naturaleza, a diferencia del espacio lógico de las razones, es incapaz de justificar por sí mismo su contenido (ver la “Introducción” en McDowell: 1994).<sup>7</sup>

Uno de los problemas de la teoría de McDowell es que deja sin explicar la percepción animal y de niños humanos pre-lingüísticos, pues considera que la espontaneidad (o la capacidad conceptualizadora) no está presente en ninguno de ellos. Pero es muy probable que deje sin explicar también buena parte de las percepciones de humanos adultos. McDowell establece claramente que “los bebés humanos son meros animales, distinguibles solo en su potencial, y nada oculto ocurre a un ser humano durante su crianza” (1994: p. 123). Por lo tanto, podemos asumir que, en esta etapa de su desarrollo, los bebés no tienen espontaneidad alguna. Es de llamar la atención la manera en que, aún suponiendo que tuviera razón, McDowell desestima la cuestión de establecer cómo y cuándo los niños humanos ¿adquieren, desarrollan? la espontaneidad. Desestima, pues, en pocas líneas, todo el importante trabajo de psicología del desarrollo que se ha hecho en las últimas décadas, desde Piaget hasta Spelke.

McDowell piensa que “es la espontaneidad del entendimiento, el poder del pensamiento conceptual, quien trae a la vista tanto al mundo como al yo. Las criaturas sin capacidades conceptuales carecen de autoconciencia y —como parte del mismo paquete— experiencia de la realidad objetiva” (1994: p. 114). Esto solo puede significar una cosa: McDowell niega a los animales conciencia fenoménica y percepciones. En un primer

7 Este artículo se encuentra en proceso, pero sospecho que la importante noción de espacio lógico de las razones resultará demasiado fuerte para lo que los no-conceptualistas desean defender. Que la experiencia empírica tenga un contenido no-conceptual no necesariamente ha de convertirla en un tipo de conocimiento y, por tanto, no necesariamente requerirá de justificación. Por otro lado, la ampliación del ámbito del conocimiento a toda relación mente-mundo que hace McDowell del espacio lógico de las razones de Sellars, también puede resultar demasiado demandante.

momento, así lo reconoce: “Se sigue que los meros animales no pueden disfrutar de “experiencia externa” (...). Y eso puede parecer comprometerme con la idea cartesiana de que las bestias son autómatas” (1994: 114). ¡Y está cómodo así! Al menos así lo estuvo en la primera versión de *Mind and World*. En la edición con “Post Scriptum”, en la sexta conferencia, niega sostener que los animales no tengan mente. Dice estar

comprometido a negar en el caso de los meros animales, precisamente, *y solo*, algo correlativo a la posesión de espontaneidad. (...) El punto *es solo* que los animales mudos no tienen libertad kantiana. Esto es perfectamente compatible con reconocer que ellos pueden ser, a su manera, listos, ingeniosos, inquisitivos, amigables, etc. No sugiero que se encuentren de alguna manera “confundidos” (1994: p. 182; las cursivas son mías).

En esta aclaración, la posición de McDowell ya no queda clara en absoluto. En la conferencia había sostenido que los niños pre-lingüísticos y los animales ni siquiera tenían acceso a experiencia externa, mientras que en el “Addendum” dice que pueden hacer muchas cosas, inclusive ser inteligentes “a su manera”, y no estar confundidos. Tengo la sospecha de que quizá McDowell, al final, se cuida las espaldas para huir de una concepción cartesiana de los animales, pero su aclaración llegó demasiado tarde.

Si este es el estatuto que les confiere McDowell a los niños y animales, ¿cómo se supone que deben ser sus percepciones? McDowell, sin embargo, es muy claro al decir que la percepción no-conceptual, tal como fuera expuesta por Evans (1982) en su teoría de los estados informacionales, es ininteligible si no está acompañada de conceptos desde un inicio. Esto implica que toda experiencia debe “ser capaz de someterse al auto-escrutinio del pensamiento activo” (1994: p. 53). Esto suena, creo, bastante parecido a pensamiento de segundo orden. Y si bien aquí no me detendré en criticar esta postura, baste señalar que es un hipótesis que no está libre de problemas.<sup>8</sup>

8 Ver Kriegel 2004 para una defensa del pensamiento de segundo orden.

Uno podría pensar: ¿Y qué con que los niños y animales no tengan percepciones estructuradas? El principal problema con el que habría que lidiar es, sin duda, una explicación de su conducta. Solemos pensar que niños y animales se comportan como lo hacen, en buena medida, debido a las percepciones regulares que tienen del mundo. Si les negamos estas, requeriríamos de una explicación alternativa de su conducta, pues normalmente tienen una conducta adecuada, es decir, coherente con el mundo en el que se desenvuelven (Bermúdez & MacPherson, 1998: p. 11).

### *Millikan y las representaciones Pushmi-Pullyu*

Más allá de algunas de las inconsistencias que intenté mostrar en el planteamiento de McDowell, la perspectiva neokantiana y la relevancia de los conceptos en la vida mental humana parecen demasiado arraigados en la cultura filosófica como para ser desechados tan fácilmente. El mito de lo dado elimina toda posibilidad de que las meras percepciones (sin conceptos), sean capaces de ofrecernos razones que justifiquen las creencias.<sup>9</sup>

Ante esta situación parecería que las opciones son bastante limitadas. Por un lado, nadie desea sostener una versión naïf que cayera en el tan criticado mito de lo dado. Por otro lado, tampoco parece recomendable aceptar sin más las premisas del AT, pues se trivializan las similitudes y diferencias entre humanos y animales, además de que no se comprende cabalmente la relación de la racionalidad en la vida mental humana. No obstante, señalé en la sección anterior que (P2), la imposibilidad animal de general conceptos, quizá no fuera del todo verdadera. Povinelli (2003) es uno de los que acepta que, al menos los chimpancés, sí tienen la habilidad de desarrollar algunos conceptos. No obstante, sigue trabajando con una noción de concepto demasiado cercana a la que desean los conceptualistas.

9 Habría que preguntarse también qué hay de las acciones. ¿También requieren el mismo tipo de justificación que el conocimiento?

Otra opción para atajar estos problemas es recurrir a ideas distintas de lo que significan *representación mental* y *concepto*. Para ello, me apoyaré en el trabajo de Ruth Millikan e intentaré mostrar cómo se resolverían desde su teoría algunos de los problemas que aquí he planteado.

Para comenzar, es importante explicar, aunque sea brevemente, un aspecto muy importante de la postura de Millikan. Ella es probablemente una de las filósofas naturalistas más importantes de las últimas tres décadas y toda su teoría está impregnada por una defensa de las teorías teleológicas de conceptos y de las representaciones internas (1984, 1993, 2004a). En lo que respecta a las representaciones mentales, Millikan propone, evocando al mítico animal del Dr. Dolittle, la existencia de representaciones que denomina *pushmi-pullyu*. Inspirada en la teoría de la dirección de adecuación de Anscombe, Millikan considera que una representación puede ser “directiva” cuando el mundo debe adecuarse a la representación mental, mientras que cuando son las representaciones mentales las que se adecuan al mundo, las llama “descriptivas”. Y hasta ahí Anscombe. Millikan considera que existe un tercer tipo de representaciones que “miran hacia ambos lados”, de ahí la metáfora del Pushmi-Pullyu. Este tipo de representaciones, o RPPs, son directivas y descriptivas a la vez<sup>10</sup> (Millikan 1995: pp. 185-6). Pero las RPPs no son una mera conjunción de representaciones directivas con representaciones descriptivas. Millikan considera que las RPPs son más fundamentales, pues no requieren un aparato cognitivo sofisticado para ser utilizadas.

Estas características de las RPPs hacen posible que sean poseídas por toda clase de animales. Las RPPs son las que guían la conducta del animal; este, en el mismo acto, percibe algún elemento de su entorno a la vez que esa percepción le indica cómo actuar. Pero, ¿cómo estar seguros de que los animales tienen las percepciones adecuadas? Básicamente, la respuesta de Millikan es que es así porque tener un concepto o representación mental no es otra cosa que tener una habilidad o darle un uso a dicha representación (1998: p. 58; 2004a: p. 108; 2004b). Y para ello es necesario haber tenido una percepción adecua-

10 Algo análogo en el lenguaje con los actos performativos, ver Searle 1969.

da del mundo. Es más, en las RPPs, percibir y actuar se dan en el mismo acto. Al menos para lo que Millikan denomina sustancias (que pueden incluir lo que propiamente llamamos sustancias, como leche o agua, así como individuos y clases naturales), tener un concepto,

es la capacidad de representar la sustancia en el pensamiento con el propósito de recolectar información y almacenar, inferir y, en última instancia, guiar la acción (...). Dado lo anterior, podemos esperar que un niño, de hecho podemos esperar que cualquier animal, aprenda cómo relacionarse y qué esperar de estos diferentes elementos más o menos de la misma manera (1998: p. 58).

Una de las principales razones de McDowell para no conferir percepciones completas a los animales es la incapacidad de las meras percepciones para brindar una adecuada justificación de creencias. Sin embargo, en la propuesta de Millikan también es absurdo atribuir creencias, deseos o cualquier otro tipo de actitud proposicional a los animales. Ellos simplemente tienen una representación mental que a la vez es una especie de cuadro del mundo y un plano de cómo actuar en él (2004b). Los animales (y los humanos también), adquieren habilidades de reconocimiento cuando adquieren un concepto, y en el caso de las RPPs, también una dirección de la conducta.

Se puede decir que para Millikan los conceptos no son necesariamente puras representaciones, sino, más bien, habilidades de identificación. Las representaciones mentales que tienen los animales son, a la vez, habilidades de identificación y directrices para su conducta. Si esto es así, no hay ninguna razón para pensar que los animales no tienen conceptos, pues si tener un concepto es tener una habilidad de reconocimiento, tener un concepto es una habilidad básica de cualquier organismo consciente, pues sin ella la supervivencia de las especies sería bastante improbable o caótica. Pero no solo es posible atribuirles ciertos tipos de habilidades (más adelante explicaré las restricciones que Millikan da a los animales), sino que es prácticamente co-dependiente tener conceptos (este tipo, y no el tipo racional y bastante lingüístico de McDowell) y tener percepciones. Para

reidentificar objetos es necesario percibirlos y tener esta habilidad es de hecho tener un concepto. Millikan es explícita en atribuirle este tipo de conceptos a niños preverbales y animales:

Tener conceptos de sustancias no necesita depender de saber palabras. Humanos preverbales, de hecho cualquier animal que colecte *conocimiento práctico* a lo largo del tiempo, de cómo relacionarse con sustancias, individuos y clases naturales específicos, deben tener conceptos de esas cosas. Por otro lado, el lenguaje interactúa con conceptos de sustancias de manera vigorosa para transformar completamente el repertorio conceptual (1998: p. 56; las cursivas son mías).

Esto nos indica que estas habilidades pueden estar compartidas por animales no-humanos y humanos por igual, y no por ello se deja de reconocer el inmenso papel que tiene el lenguaje en la adquisición y refinación de conceptos (1998: p. 60-1). Además, Millikan subraya que estas habilidades-conceptos son conocimiento práctico, y no teórico o abstracto, para lo cual de hecho sí se requiere lenguaje y una facultad racional que permita hacer inferencias y abstracciones. Algo similar ocurre con las representaciones RPPs, que Millikan define como meramente perceptivas y con cuatro características no presentes en las representaciones originadas por el lenguaje humano. Estas características son (2004b):

- a) Dicen de un solo e indiferenciado golpe tanto cuál es el caso como qué hacer al respecto.
- b) Representan la relación del propio animal representante con cualquier otra cosa que también representan.
- c) Tienen a ser altamente inarticuladas, pues los sistemas representacionales en los que ocurren están dedicados a tareas altamente específicas de modo tal que muy pocos contrastes son necesarios o siquiera posibles.
- d) Estas representaciones tienen que ver con cosas específicas relacionadas con el pasado de la especie.

Y con estas características Millikan muestra lo que probablemente sea uno de sus mayores intereses al diferenciar la vida mental de los animales y los humanos. Los mecanismos perceptivos, reidentificadores y conceptualizadores, de los animales están delimitados y circunscritos a la utilidad particular del animal, heredada por la utilidad para la especie. Es aquí donde la teleología hace su aparición. Las RPPs son muy poco flexibles pues están condicionadas a una utilidad para el animal. O, en otros términos, “ser una representación mental depende de que haya usos para ella” (2004b). Y en ese sentido, no se pueden modificar arbitrariamente. Por ejemplo, el baile de una abeja no puede significar otra cosa más que la dirección del panal y del alimento. La vida mental de los animales es muy poco versátil pues todas sus representaciones mentales están ligadas estrictamente al uso. Las abejas obreras no podrían representarse el baile de otra abeja como la relación entre un roble y el panal, o con algo que ocurrió la semana pasada o con una abeja determinada del panal, simplemente porque estas representaciones no tendrían ningún uso. Las representaciones humanas, por el contrario, son ampliamente versátiles. No están ligadas a objetos presentes ni útiles para el individuo. Podemos encontrar usos nuevos para diferentes representaciones e inclusive tener representaciones inútiles.

Ahora bien, Millikan concede que no todas las representaciones animales son RPPs, pues a veces pueden ser meramente descriptivas, así como algunas representaciones humanas son solo RPPs. Inclusive concede que algunos animales (domésticos en su mayoría) aprenden a darle un uso distinto del que están programados a darle a las representaciones.

Todo esto es muy significativo porque, entre muchas de las bondades de este planteamiento, permite explicar la transición de un niño pre-lingüístico a uno lingüístico.<sup>11</sup> Los conceptos, al ser habili-

11 Algunas otras son la posibilidad de explicar el error en la categorización, pues al ser los conceptos habilidades de reidentificación, pueden darse errores. También explica cómo podemos reconocer a una misma sustancia a través de diferentes propiedades y a través del tiempo. Y en el caso de las representaciones RPPs permite explicar mucho mejor la vida mental de los animales así como su comportamiento, en su justa dimensión, sin antropomorfizarlo pero sin disminuirlo.

dades mentales, permiten que cuando los niños llegan a la edad lingüística (entre los dos y tres años de edad), pueden aprender cerca de una palabra por hora. Esto es así porque, por un lado, contaban ya con la habilidad y la palabra se convierte solo en un marcador distinto y, por otro lado, porque según Millikan el lenguaje es una vía más (igual a la percepción, aunque quizá más falible), de generar habilidades reidentificadorias (1998: pp. 59-62). Charles Taylor, comentando a McDowell, ofrece una respuesta similar:

Cuando uno se enfoca en un rasgo de nuestro lidiar con el mundo y lo trae al habla, no llega como un descubrimiento de un hecho insospechado (...). Era más bien una especie de protoconocimiento, un ambiente propicio para la transformación que la atención conceptual trae (...). Somos capaces de formar creencias conceptuales guiados por nuestros alrededores, porque vivimos en una relación pre-conceptual con ellos que implica al entendimiento (2002: pp. 111-4).

### *Conclusiones*

Así las cosas, podemos concluir que bajo la noción de concepto que ofrece Millikan en sus obras, el problema de la percepción animal desaparece o, al menos, cobra una forma distinta. La pregunta no es ya si los animales pueden tener conceptos o percepciones adecuadas, sino solamente de qué tipo de objetos pueden generar conceptos y para qué y en qué circunstancias pueden utilizarlos. La idea de McDowell de que la percepción es pura receptividad queda puesta en duda pues, con su planteamiento, Millikan ha mostrado que hay un cierto tipo de percepciones que son, al mismo tiempo, instrucciones o guías para la conducta, lo cual les confiere un papel bastante activo. Además, permite superar la dificultad de la transición de los niños preverbiales al uso del lenguaje, no como McDowell que considera que no hace falta una explicación. Finalmente, ofrece una explicación que permite, al mismo tiempo, dar cuenta de la vida mental y la conducta animal, así como marcar las diferencias con los seres humanos.

Quizá a este respecto es donde se encuentren las flaquezas más significativas de la teoría de Millikan.

Si bien parece razonable señalar la dependencia material que tienen los animales de la presencia y utilidad de los objetos de sus representaciones, creo que Millikan exagera el papel que le confiere a la generalidad y funcionalidad de las percepciones animales. Ella insiste constantemente en que a los animales les da igual si su presa es A o B, lo importante es que pertenezca a cierta clase natural y que cumpla con cierta función, por ejemplo, ser peludo, pequeño y cazable. Sin embargo, un papel tan generalizado de las representaciones justamente dejaría de cumplir con el papel funcional para el que estaba creado. Tomo un ejemplo de McIntyre, quien dice que

cuando un joven gato se encuentra por primera vez con una musaraña y un ratón, característica y generalmente, los trata exactamente igual. Esto es, lo trata de atrapar y, si lo logra, juega con él, lo mata, lo despelleja parcialmente y se come un poco. El gato se enfermará terriblemente. Después de eso, dejará en paz a las musarañas. Ahora distingue entre musarañas y ratones. (1999: p. 37)

No sé qué diría Millikan al respecto, pero según lo expuesto en “Reading Signs”, conjeturo que tendría ciertos problemas para explicar por qué el gato sí termina distinguiendo miembros de una especie y de otra, pareciéndose bastante físicamente y sirviendo para lo mismo, en principio.

Quizá ya no deba prolongarme más. Espero haber mostrado que la defensa del contenido no-conceptual al que aludía en la primera referencia de Peacocke no está intrínsecamente ligado, como él apuntaba, al traslape con la percepción animal. Una salida, quizá tangencial, pero al final mucho más efectiva, es repensar la noción de concepto y otorgarle un carácter mucho más práctico que teórico. No considero definitivas las conclusiones de este trabajo, por lo que seguramente han quedado algunos cabos sueltos que espero ligar en el futuro.

## BIBLIOGRAFÍA

- ALLEN, C., & HAUSER, M. D: 1991. "Concept Attribution in Nonhuman Animals: Theoretical and Methodological Problems in Ascribing Complex Mental Processes" en *Philosophy of Science*, 58 (2), pp. 221-40.
- BEKOFF, Marc, Colin ALLEN, and Gordon M. BURGHARDT (eds). 2002. *The Cognitive Animal. Empirical and Theoretical Perspectives on Animal Cognition*. Cambridge, MA: MIT Press.
- BERMÚDEZ, José Luis & Fiona MACPHERSON. 1998. "Nonconceptual Content and the Nature of Perceptual Experience" en *Electronic Journal of Analytic Philosophy*, 6: pp. 1-33. DÍAZ, José Luis. 2007. *La conciencia viviente*. Mexico: Fondo de Cultura Económica.
- EVANS, Gareth. 1982. *The Varieties of Experience*. John McDowell (ed.). Oxford: Clarendon Press.
- GUNTHER, York H. (ed.). 2003. *Essays on Nonconceptual Content*. Cambridge, MA: MIT Press.
- HAUSER, M. D. 1988. "Invention and Social Transmission: New Data From Wild Vervet Monkeys" en R. Byrne & A. Whiten (eds.), *Machiavellian Intelligence: Social Expertise and the Evolution of Intellect in Monkeys, Apes, and Humans*. Oxford: Clarendon Press: pp. 327-43.
- HAUSER, M. D. 1986. "Male Responsiveness to Infant Distress Calls in Free-ranging Vervet Monkeys" en *Behavioral Ecology and Sociobiology*, 19: pp. 65-71.
- KANT, Immanuel. 1787. *Critique of Pure Reason*. Normal KEMP Smith, tr.; Howard CAVGILL, Intro. Basingstoke: Palgrave Macmilian, 2007.
- KOCH, Christof. 2004. *The Quest for Consciousness. A Neurobiological Approach*. Colorado: Roberts and Company Publishers.
- KRIEDEL, Uriah. 2004. "Perceptual Experience, Conscious Content, and Non-Conceptual Content" en *Essays in Philosophy*, 5 (1).
- MARKS, Jonathan. 2002. *What It Means to Be 98% Chimpanzee*. Berkeley: University of California Press.
- MCDOWELL, John. 1994. *Mind and World*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1996 with New Introduction.
- MACINTYRE, Alasdair. 1999. *Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues*. Chicago: Open Court.
- MILLIKAN, Ruth G. 1984. *Language, Thought, and Other Biological Categories*. Cambridge, MA: MIT Press.
- MILLIKAN, Ruth G. 1993. *White Queen Psychology and Other Essays for Alice*. Cambridge, MA: MIT Press.

- MILLIKAN, Ruth G. 1995. "Pushmi-Pullyu Representations" en *AI, Connectionism and Philosophical Psychology*, 9: pp. 185-200.
- MILLIKAN, Ruth G. 1998. "A Common Structure for Concepts of Individuals, Stuffs, and Real Kinds: More Mama, More Milk, and More Mouse" en *Behavioral and Brain Sciences*, 21: pp. 55-100.
- MILLIKAN, Ruth G. 2004a. *Varieties of Meaning. The 2002 Jean Nicod Lectures*. Cambridge, MA: MIT Press.
- MILLIKAN, Ruth G. 2004b. "On Reading Signs: Some Differences Between Us and The Others" en Kim OLLER, Kim PLUNKETT y Ulrike GRIEBEL, eds. *The Evolution of Communication Systems: A Comparative Approach*. Cambridge, MA: MIT Press.
- NAGEL, Thomas. 1974. "What is Like to Be a Bat?" *The Philosophical Review*, vol. LXXXIII, no. 4, octubre: pp. 435-50.
- PEACOCKE, Christopher. 1998. "Non-conceptual Content Defended" en *Philosophy and Phenomenological Research*, 58 (2): pp. 381-388.
- PEACOCKE, Christopher. 2001. "Phenomenology and Non-conceptual Content" en *Philosophy and Phenomenological Research*, 62: pp. 609-15.
- POVINELLI, Daniel J. 2003. "Behind the Apes Appearance: Escaping Anthropocentrism in the Study of Other Minds" en *Daedalus*, 133: pp. 29-41.
- RIZZOLATI, Giacomo & Laila CRAIGHERO. 2004. "The Mirror-Neuron System" en *Annu. Rev. Neurosci*, 27: pp. 169-92.
- SEARLE, John. 1969. *Speech Acts*. Cambridge, MA: Cambridge University Press.
- SEARLE, John. 1994. "Animal Minds" en *Consciousness and Language*, 2002. Cambridge, MA: Cambridge University Press.
- SELLARS, Wilfrid. 1956. "Empiricism and the Philosophy of Mind". Herbert FEIGL & Michael SCRIVEN, eds. *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, vol. 1. Minneapolis: University of Minnesot Press: pp. 253-329.
- TAYLOR, Charles. 2002. "Foundationalism and the Inner-Outer Distinction" en *Reading McDowell. On Mind and World*. Nicholas H. SMITH, ed. London: Routledge.
- TODD M. PREUSS, et al. 1999 "Distinctive Compartmental Organization of Human Primary Visual Cortex" en *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 96: pp. 11601-6.

RÉPLICA A “UNA CRÍTICA AL ARGUMENTO KANTIANO DE  
McDOWELL EN CONTRA DE LA PERCEPCIÓN ANIMAL”  
DE JORGE MORALES

Mario Gensollen

Universidad Autónoma de Aguascalientes

mgenso@correo.uaa.mx

El elegante trabajo de Jorge reconstruye una de las discusiones actuales más relevantes en torno a la filosofía de la percepción. Trata, si le entiendo bien, de encontrar una teoría con la que sea posible dar cuenta de la percepción animal, y piensa que dicha teoría puede ser de contenido no-conceptual. Mis apreciaciones, de manera general, son las siguientes:

- a) Jorge se compromete tímidamente, hacia el final del trabajo, con un pragmatismo débil, sin aceptar las consecuencias no mentalistas y no naturalistas a las que éste le llevaría.
- b) Por lo anterior, Jorge señala —de manera acertada— algunos de los vicios del argumento tradicional (AT) no-conceptualista, del conceptualismo normativista de McDowell, así como las virtudes y deficiencias del planteamiento de Millikan. Sin embargo, pienso que Jorge implícitamente se percata de que la raíz del problema es su planteamiento. Aun así, dado que no recurre a una salida pragmatista fuerte, sigue planteando el problema en los mismos términos, cuando los términos en los que se plantea constituyen el problema mismo.

c) Existe una antropomorfización del problema. En toda la discusión la medida o el criterio mediante el cual son pensados los términos “concepto”, “percepción”, “adecuado”, “ordenado”, etcétera, es la mente humana. En otras palabras, son los estados mentales humanos el criterio para formular el problema, cuando el problema desaparecería si el enfoque antropomórfico no fuese el punto de partida. Como el mismo Jorge lo señala, que el hombre comparta un alto porcentaje de carga genética y algunos mecanismos neuropsicológicos con otras especies es una tesis trivialmente verdadera y su trivialidad radica en que nos dice todo y nada, pues no es verdad que nuestros mecanismos neuropsicológicos sean idénticos a los de los animales no humanos, ni siquiera que nuestras vidas mentales puedan ser análogas. Hacia el final de la réplica abordaré con mayor detenimiento este punto.

Cuando Jorge reconstruye el AT señala correctamente que hay un uso ambiguo de dos términos en las distintas premisas y en la conclusión: “concepto” y “adecuado”. Sin embargo, no se percata del error fundamental del AT, a saber, que es imposible desligar las percepciones de un contexto y, por tanto, de un uso y de una finalidad. En el caso de un animal no-humano, no es idéntica la mirada del gato cuando reposa, que la mirada del gato al acecho de la presa; de la misma forma, no es idéntica la mirada del humano cuando contempla una obra de arte que cuando trata de detectar una avería en el motor de su automóvil. El AT parecería, incluso, abstraer cualquier tipo de circunstancia en las percepciones y resulta absurdo hablar de algo así como “percepciones puras”.

De lo anterior se seguiría una consecuencia importante. En efecto: *i)* compartimos con los animales no-humanos muchos mecanismos neuropsicológicos; *ii)* los animales no son capaces de formar conceptos, y *sí iii)* de tener percepciones adecuadas. Sin embargo, la conclusión “Los humanos no requieren conceptos para tener percepciones adecuadas” es ambigua, y lo es no solo por el uso del término “adecuado”, sino porque en muchas ocasiones el ser humano no nece-

sita filtrar sus percepciones a través de conceptos para que éstas sean adecuadas u ordenadas, pero en otras ocasiones sí. Cualquier habilidad o destreza sería un paradigma del primer caso. Ahora bien, en otras ocasiones es necesario el filtro conceptual, por ejemplo cuando el médico diagnostica una enfermedad. Dicho de otra manera: la conclusión es ambigua porque es parcialmente verdadera y, por tanto, no determina cuándo es necesario el filtro conceptual y cuándo no lo es. Esto solo lo determina el contexto, el uso y la finalidad.

Jorge señala, de modo correcto, un problema de la P2 del AT. En efecto, cualquier valor veritativo que tenga P2 genera problemas para el AT. Ya sea que los animales realmente sean capaces de formar conceptos o no, esto no parece resolver de manera definitiva la posibilidad de la existencia del contenido no-conceptual en los estados mentales humanos ni la posibilidad de percepciones adecuadas en animales no-humanos. De lo que Jorge no se percató es de que no es necesario dar una respuesta radical ni conclusiva. Ciertamente, es posible que en sus investigaciones Povinelli se haya percatado de cierta formación conceptual en los chimpancés, pero todo esto requiere un estudio empírico detallado de las formas de vida particulares de cada especie. Otra vez se olvida que las percepciones no son estados mentales aislados de otros estados mentales y de un contexto mucho más amplio, *no mental*, donde estos tienen lugar.

Como sugerí en a), la principal dificultad radica en la forma en que Jorge nos presenta el problema, pues no logra escapar de una perspectiva puramente mentalista.

En la segunda parte del trabajo, Jorge expone con bastante precisión algunas de las consecuencias de la teoría de McDowell. A partir de esta, en efecto, no se explicaría la percepción animal y de humanos prelingüísticos. Nos llevaría, además, a asumir que su conducta es caótica, lo cual es evidentemente falso. De este modo, o bien la teoría de McDowell fracasa o bien requeriríamos otra explicación para dar cuenta de su conducta.

El problema es que Jorge no considera, en parte porque no es la intención de su trabajo, que la teoría de McDowell constituye una radicalización y, por tanto, una caricatura de la teoría kantiana. En

Kant el problema no surge. Para Kant, los humanos adultos compartiríamos la *sensibilidad* con los humanos prelingüísticos y con los animales no-humanos. Es precisamente la sensibilidad, desarrollada en la Estética trascendental de la *KrV*, la que explica cómo los animales no-humanos —y, si hemos de extrapolar los términos kantianos, también los humanos prelingüísticos—, tienen una relación adecuada, ordenada, correcta, incluso funcional, con el mundo. Son el espacio y el tiempo con base en los cuales se ordena la sensibilidad. Para Kant, los animales no requerirían algo más para relacionarse con el mundo. Es esta tesis, no la anterior, la que resulta problemática en Kant. En el caso de los humanos adultos, la sensibilidad, además, tiene un nexo con el entendimiento a través de la imaginación trascendental, cosa que no sucede con los otros. Por tanto, en Kant, el problema mismo estaría mal planteado. A mi parecer, McDowell, al menos en *Mind and World*, toma el *dictum* kantiano —las percepciones sensibles son ciegas sin conceptos, mientras que los conceptos sin percepciones sensibles son vacíos— olvidando por completo los supuestos desarrollados en la Estética trascendental.

Jorge tampoco rescata la intención fundamental de McDowell: resaltar el aspecto normativo de la mente humana. Sin embargo, dada la radicalidad de su planteamiento, McDowell estaría incurriendo en el mismo error que Jorge en el primer apartado del trabajo, a saber, considerar los estados mentales desde una perspectiva privilegiada: mentalista, incluso a veces naturalista en el caso de Jorge; normativista en el caso de McDowell. En ambos casos se olvida o se desestima el aspecto pragmático de los estados mentales. Está claro que resulta imposible dar cuenta de un estado mental sin sus relaciones con otros estados mentales, o bien, sin tener un conocimiento de las estructuras neuronales; pero también está claro que, en el caso de los humanos adultos, en ciertas circunstancias, la normatividad es imprescindible. No se ve por qué una teoría tendría que privilegiar alguna de dichas perspectivas. La importancia de una o de otra solo nos la da el contexto en el que el estado mental tiene lugar.

Jorge trata de salir al paso de algunas de estas dificultades en el tercer apartado del trabajo. Rescatando a Millikan, Jorge piensa que es posible dar cuenta de mejor manera de la percepción animal. Es

cierto que Millikan rescata un aspecto que es olvidado en el AT y en las críticas de McDowell: el aspecto práctico del conocimiento y los estados mentales que interactúan con él. La distinción entre representaciones directivas y descriptivas, sin duda, da un paso adelante en la disolución del problema. Así, Millikan estaría adoptando una de las tesis más comunes del pragmatismo de cualquier tipo: comprender los conceptos, fundamentalmente, como herramientas mediante las cuales interactuamos con el mundo. A partir de aquí, sería mucho más fácil explicar la percepción animal. A pesar de ello, Millikan no lograría explicar cómo es que en ciertos casos las representaciones son directivas, en otros descriptivas y en otros, ambas. Ciertamente es que al rescatar el aspecto teleológico de las percepciones, Millikan no cae en un mentalismo burdo. El problema es que las diferencias entre las vidas mentales de los animales no-humanos y los humanos se difuminarían sin un criterio claro de distinción.

En lo que sigue trataré de mostrar una forma distinta de plantear el problema que no incurra en las dificultades anteriores.

Resumiré el argumento así:

- a) Lo que podemos saber de la vida mental de los animales no-humanos y de los humanos prelingüísticos es sumamente vago y solo podemos inferirlo a partir de su conducta. La antropomorfización resulta inevitable.
- b) Existen aspectos de la vida mental humana que resulta inimaginable atribuir a los animales no-humanos y a los humanos prelingüísticos y existen aspectos de la vida mental de estos que resultaría inimaginable atribuir a los humanos. En cualquier caso, se sigue que la vida mental de los animales no-humanos y los humanos prelingüísticos queda en varios aspectos velada.
- c) El criterio de distinción entre la vida mental de los animales no-humanos y los humanos prelingüísticos, por un lado, y los humanos, radica fundamentalmente en sus for-

mas de vida. Solo un profundo estudio empírico de estas nos puede aproximar de manera vaga a comprender su vida mental.

En el párrafo 25 de las *PU*, Wittgenstein señala con cierta ironía lo siguiente:

Se dice a veces: los animales no hablan porque les falta la capacidad mental. Y esto quiere decir: “no piensan y por eso no hablan”. Pero: simplemente no hablan. O mejor: no emplean el lenguaje —si prescindimos de las formas más primitivas del lenguaje—. Ordenar, preguntar, relatar, charlar, pertenecen a nuestra historia natural tanto como andar, comer, beber, jugar.

Lo que Wittgenstein trata de mostrar en el párrafo anterior es que las formas de vida de los animales, a diferencia de la humana, no incluyen el lenguaje. Y esto quiere decir: la vida mental de estos es radicalmente distinta a la nuestra no porque no piensen, sino porque su forma de vida no requiere el lenguaje. Es famosa la anécdota que cuenta la discusión que sostuvo Wittgenstein en la que concluía: “Si un león en este momento comenzara a hablarnos, no le entenderíamos”.

Decir que un animal está molesto, decir que se sintió amenazado o que percibe o forma conceptos, son inferencias que hacemos a partir de su conducta, siempre tomando como criterio la vida mental humana. Lo que no quiere decir que dichas inferencias sean inútiles, solo imprecisas, aproximativas. Su valor explicativo siempre será limitado.

Por otro lado, siempre existen aspectos que es imposible atribuir a los animales no-humanos. Estos forman parte exclusiva, por decirlo de algún modo, de la forma de vida humana. Wittgenstein proporciona un gran ejemplo al inicio de la segunda parte de las *PU*:

Podemos imaginarnos a un animal enojado, temeroso, triste, alegre, asustado. Pero, ¿esperanzado? ¿Y por qué no?

El perro cree que su dueño está en la puerta. Pero, ¿puede creer también que su dueño vendrá pasado mañana? —¿Y qué es lo que no puede?—. ¿Cómo lo hago yo?— ¿Qué puedo responder a esto?

¿Puede esperar solo quien puede hablar? Solo quien domina el uso de un lenguaje. Es decir, los fenómenos del esperar son modos de esta complicada forma de vida. (Si un concepto apunta a un carácter de la escritura humana, entonces no puede aplicarse a seres que no escriben).

De esta manera, existen estados mentales que no podemos inferir de la conducta animal no-humana que sí podemos inferir de la conducta humana. Las razones pueden incluir explicaciones del tipo: “los animales no forman conceptos”, sin embargo, una explicación más precisa, con un criterio de distinción más nítido, consistiría en una descripción adecuada de la forma de vida de la especie junto con un análisis del contexto concreto donde los estados mentales participan.

Por tanto, temo que es poco probable que alguna teoría pueda tener una aplicación general para dar cuenta de la percepción animal, así como, en general, de la vida mental de los animales humanos y no-humanos.



# ENTRE EL DIOS DE LA FE Y EL DIOS DE LOS FILÓSOFOS

Juan Carlos Moreno Romo

Universidad Autónoma de Querétaro

juancarlosmorenoromo@yahoo.com.mx

## *Abstract:*

Within the context of Modernity and the current debates on secularization, this text aims to deal with the possibility of speaking about God in public spheres and in the context of academic and intellectual spaces. The intention is to approach to this problem with the question of “truth” as a background, in the sense that without truth there is no philosophy at all. In the context of Mexican universities, the recent reactions to the visit of Benedict XVI to the University of La Sapienza in Rome and the conceptualizations of laity that Régis Debray, Leonel Jospin or –more recently– Nicolas Sarkozy have made, the aim of this text is to make explicit the real possibility of philosophical discourse.

*Keywords:* Laity, Secularism, Modernity, Truth, Public Sphere

*Miserere ut loquar*, repite con San Agustín don Eduardo Nicol en el prólogo a la traducción española de los póstumos y, a decir verdad algo ligeros, *Diálogos sobre religión natural* del célebre ensayista y “despertador de sueños filosóficos” David Hume, a quien, por su parte, eso de que su escritura tuviera al final de su vida el éxito que tuvo, sabemos, lo tenía muy agradable y muy comfortable, y hasta muy ingenua o candorosamente, sorprendido.

Hijo menor de una de esas familias en las que casi todo se lo queda el primogénito, Hume estaba, al parecer, muy marcado —a diferencia de un Descartes o un Pascal, en cuyas biografías eso no tiene el mismo peso que en la suya— por tener “un patrimonio exiguo”. Menos favorecido también que su hermano Pierre, a René Descartes, como ustedes saben, la herencia familiar le alcanzó para no tener que dedicarse en toda su vida a otra cosa que a la serena, sincera, apasionada y generosa búsqueda de la verdad, tanto en las ciencias como en la filosofía. Y también el gran matemático, físico, místico y apologista Blaise Pascal se las arregló poco más o menos con lo que tenía —a pesar de los malos cálculos de su padre Étienne, quien se retiró prematuramente para poderse dedicar enteramente a la educación de sus hijos, y luego tuvo que volver a trabajar; y a pesar también de su “mundana” disputa por la dote de su hermana Jacqueline, en el momento del ingreso de esta como religiosa, recién muerto su padre, al convento de Port-Royale. Al final de su vida, y luego de su conversión definitiva, la verdad es que Pascal necesitaba poco, y se conformaba con muy poco.

“Yo pasé el normal período educativo con éxito —escribe por su parte el consumidor del empirismo inglés—, y muy pronto nació en mí la pasión por la literatura, que ha sido la pasión dominante de mi vida y la fuente principal de mis satisfacciones” (Hume, 1985: p. 14). Y nos cuenta el famoso David Hume, en su brevísima “oración fúnebre” de sí mismo, que leyó a Cicerón y a Virgilio en vez de a los juristas que, se suponía, iban a ayudarlo a ganarse la vida, y que escribió libros que al principio no tuvieron ningún éxito. De estos nos cuenta, básicamente, sus hartos sencillas peripecias editoriales —el paso de la falta de éxito al éxito final—,<sup>1</sup> y nos cuenta sobre todo sus propias aventuras

1 Nada que ver con las aventuras de las *Provinciales*, los *Pensamientos*, y *El Memorial* de Pascal; o los manuscritos de Descartes, rescatados de un naufragio en el río Sena.

laborales: su viaje a Francia y su vida frugal, los títulos de los libros que fue publicando y los agradables retiros en los que los escribió —la Flèche entre ellos—; sus empleos como educador del hijo del Marqués de Annandale, como secretario del General Saint-Clair, como bibliotecario de la Orden de Abogados de Edimburgo —lo que le permitió el acceso al material necesario para volverse historiador de la Gran Bretaña—<sup>2</sup> y, sobre todo, como secretario de embajada del Conde de Hetford, en París, donde es muy bien recibido y frecuenta los salones y, en ellos, a Diderot y a los demás enciclopedistas, y a Rousseau; o aún como subsecretario de Estado, en Londres.

A la indiferencia despertada por sus escritos filosóficos —nos detalla— sucedió el escándalo o la indignación provocada en todos los partidos por sus trabajos de historiador, en los que, por ejemplo, se atrevió a derramar “una generosa lágrima por el destino de Carlos I” y no habló demasiado bien de la reina Isabel (Hume, 1985: p. 18).

“No obstante esa variedad de vientos y estaciones a los que habían estado expuestos mis escritos —consigna Hume en su autobiografía—, habían hecho [estos] tales progresos que el dinero por derechos de autor que recibí de los editores llegó a exceder, con mucho, cualquier otra suma conocida con anterioridad en Inglaterra. Me convertí —dice— no solo en un hombre independiente, sino opulento” (Hume, 1985: p. 20).

Cercana ya la muerte, que se le anunciaba por una dolencia en los intestinos, señala como de soslayo el filósofo ilustrado que no ha tenido “ni un momento de crisis” en su estado de ánimo y destaca que lo que lo ocupa entonces es más bien la satisfecha constatación de que su “prestigio literario empieza por fin a adquirir un brillo considerable” (1985: p. 22).<sup>3</sup>

“He sido —nos confiesa— un hombre de disposición afable, dueño de su temperamento, de una abierta, sociable y alegre manera de ser,

2 Probablemente, conjetura Francisco Romero (1972, p. 223) a imitación del Voltaire de *El siglo de Luis XIV*.

3 Y también Hume (1942 p. XLVI): “Hume es el hombre que quiere eludir esa situación límite en la cual nos enfrentamos al problema de la eternidad: de una eterna salvación o una condenación eterna. No quiere pensar en ello: elude a la muerte para vivir su vida”.

capaz de encariñarse con las personas, poco susceptible de enemistad, y de una gran moderación en todas sus pasiones. Y ni siquiera mi deseo de fama literaria, mi pasión dominante —dice—, llegó jamás a agriarme el carácter, a pesar de mis frecuentes desengaños” (1985: p. 22).

Agrega que no desdeñaron su compañía ni los “jóvenes atolondrados” ni los estudiosos (¿acaso piensa en Rousseau, cuya amistad parece que le duró muy poco?) ni tampoco, dice, las “mujeres sencillas”. “En una palabra —concluye—, pese a que la mayor parte de los hombres de alguna forma eminentes han encontrado razones para quejarse de calumnia, yo nunca fui tocado, ni siquiera amenazado por sus colmillos peligrosos; y aunque me expuse repetidas veces a las iras de las facciones, tanto civiles como religiosas, estas parecieron quedar desarmadas, en mi provecho, de su acostumbrada furia” (1985: p. 23).

Y ahí tienen ustedes el autorretrato de uno de los filósofos más prestigiados e influyentes de los últimos tiempos; uno al que se le atribuye, nos dice Francisco Romero, el mérito de haber sido el “primer investigador del hecho religioso en términos rigurosamente científicos” (1972). En filosofía, el prestigio de Hume es, sobre todo, como ustedes saben, el de haber sido inspirador del criticismo de Emanuel Kant, quien es el principal enterrador de la metafísica y a quien el propio Romero se refiere “sin disputa”, dice, como al “filósofo más importante de la Edad Moderna y uno de los mayores de toda la historia de la filosofía” (Romero, 1972).

Al decir todo esto, hay que admitirlo, el filósofo hispano-argentino se vuelve simplemente el eco de la *vox populi* de los filósofos profesionales y aún del gremio todo de los letrados “modernos”, o aún “posmodernos”. Resume o transmite bien, digamos, la que se supone que es la opinión dominante entre los *clercs* que diría Julien Benda, e incluso cabría decir la “opinión canónica”, si se supiera al menos qué autoridad es la que establece, o la que define ese canon.

Y sin embargo, a esa suerte de “ortodoxia filosófica” —o antifilosófica más bien—, hija asimismo del éxito y del hartado repetido o difundido o reanudado “consenso”, tampoco le faltan sus respectivas herejías, entre ellas la de esa fina suspicacia del don Miguel de

Unamuno en su *Del sentimiento trágico de la vida*, quien, detrás de la aburrida biografía del solterón de Königsberg, sugiere que hay que hurgar lo que de verdad sentía, en su carne y en sus huesos, el hombre Emanuel Kant; ese mismo que entre la *Crítica de la razón pura*, en la que, como dice Heine, toma el cielo por asalto y en cierto modo va y le corta la cabeza a Dios —como los ingleses a Carlos I, como los franceses a Luis XVI—, y la *Crítica de la razón práctica*, en la que a hurtadillas va y lo resucita, aunque solo sea bajo la forma del Dios luterano, o del Dios garante del orden moral, da el famoso “salto a la fe” porque, en el fondo, como hombre que es, tampoco “se resigna a morir del todo” (de Unamuno, 1986: p. 263).

Y el “hereje mayor” de nuestras letras muy seguramente habría sacudido de la misma forma al propio Hume, como a Spinoza (si es que no lo hizo efectivamente en alguno de sus numerosos textos), con un ¿de veras, de veras no tienes, tras el dolor de los intestinos, un verdadero dolor espiritual en las entrañas? ¿De veras el destino de ultratumba ni te inquieta ni te da miedo o esperanza? ¿De verdad te crees eso de que “nuestras ideas no alcanzan más allá de nuestra experiencia” y de que carecemos entonces de toda “experiencia acerca de atributos y operaciones divinas” (Hume, 1942, p. 28)? ¿Y te conformas con eso, y no te rebelas?”.

Yendo acaso un poco más lejos que su quijotesco maestro o inspirador, el poeta y pensador Antonio Machado veía también, en ese triunfo del criticismo, y del gran Emanuel Kant como domesticador final de la filosofía, la degradación del ave divina de la metafísica occidental y de la filosofía misma, entonces, en una suerte de pobre gallina trasquilada. Encerrado desde entonces en la estrechez de sí mismo, el sujeto —o el Sujeto con mayúsculas que pronto le brotará al criticismo, cual un tumor o una joroba, en la forma del idealismo alemán— se vuelve incapaz de abrirse a lo otro. “Pero *lo otro* —escribe el poeta— no se deja eliminar; subsiste, persiste; es el hueso duro de roer en que la razón se deja los dientes” (1973: p. 15).

Desde su seria humildad de pensador riguroso y sistemático, don Eduardo Nicol tampoco compartía, por su parte, el entusiasmo general por el criticismo de Hume y de Kant. “Cuanto más suficientes nos hemos llegado a creer por nuestro logros —observaba—, más vacíos

nos hemos quedado del ser, de Dios y de nosotros mismos” (Hume, 1942, p. xi).

Y es por eso que al prologar ese “resumen de teologías” (Hume, 1942: p. xviii) que desde su punto de vista son los *Diálogos sobre religión natural* de David Hume, nos recordaba don Eduardo el *Miserere ut loquar* del santo de Hipona: “Hablar –nos dice pues don Eduardo Nicol– es cosa tan tremenda que San Agustín pedía misericordia para poder hacerlo”. Y anotaba en seguida el autor de la *Metafísica de la expresión* que “no todo el que habla, sin embargo, necesita de la misericordia ni hace una cosa tremenda”. De donde, naturalmente, concluía que “hablamos en verdad muy pocas veces”.

“La palabra –escribe en ese raro e importante prólogo el maestro de mis maestros– no puede ser tremenda cuando solo es un signo útil para la vida, cuando tiene una mera función indicativa y no expresiva, cuando se cambia, como el signo monetario. Entonces –nos explica– no hay en ella, ni buscamos en ella, pretensión ni compromiso de verdad. Tremendo es –nos dice– hablar empeñando el alma entera en la palabra, o hablando de algo entero; cuando hay la entereza de la cosa y la entereza del que habla. El hablar con verdad *nos hace* –subraya don Eduardo Nicol–, y eso es tremendo” (Hume, 1942: p. vii).

Hablar de Dios en nuestros días, entonces –después de Kant, de Voltaire y de Hume, por solo mencionarlos a ellos–; dar, por ejemplo, una conferencia sobre Dios en una institución o espacio académicos y en el ámbito, entonces, del saber instituido –y por ende “controlado”, como señala Foucault– es, desde luego, y por muy diversas razones, algo aventurado o, por lo menos, problemático; y de acuerdo con don Eduardo Nicol, algo que de entrada se debate entre lo banal y lo tremendo.

No es, desde luego, el caso del CISAV, pero en nuestros días y en nuestros medios académicos abundan, de entrada o, mejor dicho, son o hacen la regla “las más”, las instituciones en las que está por lo menos muy mal visto eso de hablar de Dios o, en las que si se lo hace, hay que hacerlo o voltaireanamente –es decir: burlonamente, dándole al cristianismo y, de paso, a la filosofía, en sus pretensiones de búsqueda consecuente y sincera de la verdad, “la patada del asno

ritual”, para decirlo con René Girard (1994, p. 89)—;<sup>4</sup> o en las que en todo caso se puede hablar de Dios, pero “eruditamente” y, por así decirlo, como “*per speculum et in aenigmate*” y, por supuesto, nunca, so pena de ostracismo, de manera directa o “tremenda”.

Para hablar de Dios sin irritar a nadie en nuestras instituciones académicas, hay que hablar, como de las mariposas de alas azules, o como de los átomos de mercurio o los índices delictivos, de “la idea de Dios en Santo Tomás”, o de las demostraciones de su existencia “en San Anselmo” o “en Descartes” —las cuales, por supuesto, se asume que no son más que viejas y harto rebasadas opiniones premodernas y, desde luego, “precríticas”.

Ese forzoso rodeo, por lo demás, se impone en el caso de prácticamente todos los verdaderos problemas filosóficos. En nuestros días y en nuestras instituciones académicas no podemos, por ejemplo, hablar de la justicia, sino de “la justicia en Platón” o “en Rawls”, o en quien sí tenga o sí se haya ganado ese derecho. Pero me dejo llevar acaso por mi inocencia o por mi ingenuidad. ¿Rawls de veras se ganó ese derecho? ¿Se lo ganó Hume? ¿Se lo ha ganado Habermas? Aunque pueda haber algo de eso, en nuestros días y en nuestras instituciones “filosóficas”, no es desde luego solo una cuestión de haber alcanzado o no uno la madurez intelectual necesaria para poder afrontar en ellas los grandes problemas. En nuestros días y en nuestras instituciones universitarias y científicas hay, ante todo, una verdadera proscripción de los grandes problemas filosóficos y, en primerísimo lugar, se proscriben el de la verdad y, por supuesto, el de Dios y el de la verdad sobre Dios.

¿Todo esto —cabe preguntármelo— proviene de la sacrosanta autoridad de Kant, o es más bien la sacrosanta autoridad de Kant la que proviene de todo esto?

Y es que es preciso darnos cuenta de una buena vez de que la filosofía no es solo una cuestión filosófica —o editorial, como ingenua-

4 Dice Girard: “Se trata siempre, en el fondo, de minimizar o de apartar lo judaico y lo cristiano de la cultura oficial, de la universidad. Si usted habla del cristianismo sin pegarle la patada del asno ritual, correrá el riesgo de ver cómo se levantan a su alrededor los muros de un gueto, mucho más cerrado todavía en los Estados Unidos que en Francia, dicho sea de paso...”.

mente asume Hume en su autobiografía—, sino también una cuestión ideológica y política, como decían hace algunos años todavía los marxistas (aunque de una forma tan radical o tan fanática que anulaban con ello toda posibilidad de oír lo que de cierto había en su alegato).

Hasta de una pequeña ciudad sin importancia, como Königsberg, puede salir “el mayor de todos los filósofos de la Modernidad europea”, puede decir con cierta inocencia quien ignore, por ejemplo, que precisamente de esa ciudad nacieron nada menos que la pujante Prusia, primero, y luego la gran potencia alemana cuya formidable inercia y cuyo peso siguen marcando, hasta el día de hoy, las pautas del pensamiento occidental, en general, y en particular las de la filosofía académica. “Bajo el “despotismo ilustrado” del rey librepensador Federico II —escriben Monique Castillo y Gérard Le Roy—, el kantismo se vuelve una especie de filosofía oficial, profesada por lo demás por el ministro de la Educación von Zedlitz (quien se dice públicamente kantiano)” (2001: p. 11). Y si bajo Federico Guillermo II, en cambio, que es rosacruz y adversario de la Ilustración, y que presta sus oídos a su “clerical y obscurantista” ministro Wöllner, por algún tiempo ya no le irá tan bien al escrupuloso profesor,<sup>5</sup> y tendrá que arreglárselas con la censura, como él mismo expone en *El conflicto de las Facultades*, esa prueba no irá sin el honor, por ejemplo, de que sea el mismísimo monarca quien le ordene, en una carta que firma “vuestro afectísimo rey”, dejar de “rebajar y deformar muchos dogmas capitales y fundamentales de la Escritura Santa y del Cristianismo” (Kant, 1798: p. 5), y su silencio cesa al fin, en 1798, con la llegada al poder de Mas-sow, de nuevo un ilustrado, como ministro de Federico Guillermo III. Schelling, Hegel, Heidegger y Habermas son otros tantos jalones de la filosofía más o menos oficial en Alemania, como por ejemplo Auguste Comte, Victor Cousin, Jules Ferry, o incluso Luc Ferry, har-to más recientemente, han podido serlo, a su manera y momento, en Francia. En España, al final del franquismo, los tomistas se volvieron hegelianos de la noche a la mañana y en México, luego de la caída del

5 Su amigo M. von Hippel, escribió inspirado en él la pieza “El hombre del reloj”, presentada en 1760; véase también: DE QUINCEY, *Los últimos días de Emmanuel Kant* y BERNARD, T. “El viaje de Kant a América o Papagallo en Altamar”.

muro de Berlín, pudimos ver a los marxistas abandonar el barco, en desbandada, hacia las cómodas ambigüedades, o hacia las balsas salvadoras del “posmodernismo”.

Permítanme darles un ejemplo muy cercano y muy general de esto que trato de decirles, o de insinuarles por lo menos: yo cometí hace poco (y ello con toda la intención de medir las reacciones, en un tiempo en el que Andrés Manuel López Obrador y Vicente Fox rompían, a nivel nacional, con los viejos equilibrios del laicismo mexicano), la travesura, o la *peccata minuta*, de fechar la invitación a un homenaje que le hicimos a Don Miguel de Unamuno en la Facultad de Filosofía de la Universidad Autónoma de Querétaro, en “el año de gracia 2006” (como lo hacía él, por lo demás, dando completa la fecha que todos damos mutilada), y nada más que por eso me ganó la ferviente y comedida censura de alguno de mis colegas —partidario devotísimo, por cierto, del “Mesías tropical”— quien aseguraba ver en ello —no en su militantismo, sino en mi travesura— nada menos que una flagrante violación a nuestra sacrosanta laicidad y, desde luego, una peligrosa intromisión de la fe religiosa en la universidad pública, en la que subrayó entonces que no había lugar para hablar ni de Dios ni de la religión. ¡Cosa que desde luego es fácil de evitar en una Facultad de Filosofía y, por ejemplo, en un simposio dedicado nada menos que a don Miguel de Unamuno! El experimento, en todo caso, funcionó y, a la menor provocación, en una Facultad de Filosofía que se supone que nació neotomista y que al parecer se protegió lo mejor que pudo, en el no muy lejano momento de su indeciso nacimiento, de ser “contaminada” por la “filosofía moderna” que la amenazaba desde la demasiado cercana UNAM, un profesor egresado de una decentísima universidad privada, convertido entre tanto, quién sabe cómo, a la vieja religión de Carlos Marx, que según entiendo sigue practicando (¿y dónde más, me pregunto, sino en el espacio “laico” que le brinda la universidad pública?), estaba pronto y más que dispuesto a perseguir o a censurar, y a dar lecciones nada menos que de laicidad.

La anécdota es puntual, pero no es de ninguna forma excepcional. Podría detenerme incluso a analizarla aquí más minuciosamente, y volverles más flagrantes aún las contradicciones que revela —confrontando por ejemplo la presunta laicidad de mi censor con la mía

propia si, por ejemplo, el hecho de haber estudiado siempre en escuelas públicas me diera al respecto alguna autoridad—, pero no es muy elegante hacerlo en ausencia (del o de) los directamente criticados. Podría, sobre todo, abundar en ejemplos mucho más graves y significativos de este harto pronto e intolerante espíritu de capilla que reina en las Facultades “pensantes” de nuestras universidades públicas, pero en casi todos ellos traicionaría secretos o confidencias de amigos, o de amigos de amigos, y es seguro, por lo demás, que ustedes o sus conocidos podrían dar tantos o más ejemplos de esto que yo.

Pensemos mejor —¿para qué buscar en otra parte?— en la no muy ejemplar manera en la que un grupo de estudiantes y profesores de la universidad *La Sapienza* de Roma se opusieron a que el Papa Benedicto XVI, quien para tal efecto había recibido y aceptado una invitación oficial de las autoridades competentes, les fuera a hablar ahí, en enero de 2008, de las instituciones del papado y la universidad. Y pensemos también, más recientemente, en las harto airadas reacciones de ciertos intelectuales “laicos” franceses; entre ellos, por ejemplo, la feminista Caroline Fourest (que andaba vendiendo así su último libro) y el “libre pensador” Henri Pena-Ruiz, ambos, precisamente, en el papel de comedidos provocadores, ante el discurso que el Papa dirigió a los intelectuales franceses el 12 de septiembre (2008), en El Colegio de los Bernardinos, en París, y sobre todo ante su muy exitosa o significativa recepción (del Papa en Francia, y de su discurso en el mundo cultural francés). ¿Era, sobre todo, una oportunidad de hacer escándalo y de figurar, como le objetó sutilmente a las aguerridas reivindicaciones “laicas” de Pena-Ruiz el profesor de teología Jean-François Colisimo (2008)? Pero dejemos los “medios” y vayamos ante todo a *La Sapienza*.

¿Un Papa no puede hablar, entonces, en una universidad laica? ¿Un creyente tampoco? ¿Y no se puede hablar ahí del indiscutible papel, histórico y presente, que el cristianismo y sus instituciones juegan en nuestros destinos, y en nuestra cultura en primer lugar? Esa sí que es, por lo menos, una visión muy poco laica de la laicidad.

Monseñor André Vingt-Trois, en cambio, el sucesor del cardenal Lustiger en la arquidiócesis de París, acaba de invitar, en marzo pasado, a la catedral de Nuestra Señora de París, y a dar ahí nada menos

que las “conferencias de cuaresma” en las que el tema general era la respuesta a la pregunta dirigida por el Cristo a sus apóstoles, actualizada en el caso de cada especialista, “¿Y ustedes, quien dicen que soy yo?”, a personalidades francesas de primer nivel, representantes de ámbitos tan diversos como el arte contemporáneo, la edición y las finanzas; además, desde luego, de la antropología, la filosofía y la teología; y si entre ellos había pensadores católicos como Rémi Brague, había también, en razón de su competencia intelectual y profesional, lo mismo “laicos” que agnósticos o ateos, y hasta un budista (Fabrice Midal), todos ellos verdaderamente sorprendidos por la invitación, alguno un poco intimidado, alguno francamente conmovido (Catholique Paris CEF).

Pero, volviendo al caso de *La Sapienza*, la verdad es que Benedicto XVI tenía preparadas para aquellas castas orejas unas cuantas palabras verdaderamente tremendas. Si en su conferencia previa de la Universidad de Ratisbona había hablado ciertamente como Papa, recuerda, lo había hecho sobre todo como antiguo profesor de la misma, mientras que ahora estaba invitado a expresarse, en la Universidad de Roma, explícitamente en su condición de Papa. “¿Qué puede y debe decir un Papa en una ocasión como esta?”, comienza preguntándose Benedicto XVI en el texto que no pudo leer entonces, y de entrada responde muy justamente que, siendo *La Sapienza* una universidad laica, y siendo libres los universitarios, tanto frente a las autoridades políticas como frente a las eclesiásticas, lo que procede es que el Papa vaya a su encuentro justamente en el espacio de *la laicidad*, en el cual el compromiso de todos, les dice, el del Papa que aceptando las reglas del juego accede a darles una conferencia, y el de sus oyentes universitarios (de haberlos), es el de atenerse “exclusivamente a la autoridad de la verdad”.

Y procede luego Benedicto XVI, en el texto de su conferencia, a explicar que el Papa es el obispo de Roma y que, como sucesor de Pedro, tiene una responsabilidad episcopal o de pastor con respecto a la Iglesia toda; y que el Papa es entonces el Pastor que “desde un puesto de observación más elevado, contempla el conjunto, cuidándose de elegir el camino correcto y [de] mantener la cohesión de todos sus miembros”. Y ante la previsible objeción de que ese no es asunto de

los no creyentes, Benedicto XVI recuerda precisamente que “Rawls, aun negando a las doctrinas religiosas globales el carácter de la razón “pública”, ve sin embargo en su razón “no pública” al menos una razón que no podría, en nombre de una racionalidad endurecida desde el punto de vista secularista, ser simplemente desconocida”. Lo que me recuerda que en noviembre de 2007, en Mazatlán, Habermas nos vino a decir que en su visión de la “razón secular”, *ya no* es necesario excluir de esta a los creyentes. Supongo que habrá que darle las gracias por no condenarnos, a quienes lo somos, a la condición de menores o de irracionales, como a los indios de este continente el famoso Sepúlveda (o Hegel, más bien). Para Rawls, prosigue el Papa en su conferencia, “esas doctrinas —las de las grandes religiones— derivan de una tradición responsable y motivada” que en su duración y cohesión a lo largo de generaciones tiene, además de en sus propias argumentaciones coherentes, un claro signo de su racionalidad. “Frente a una razón ahistórica que trata de construirse a sí misma solo en una racionalidad ahistórica —propone el Papa con el autorizado pensador estadounidense—, la sabiduría de la humanidad como tal —la sabiduría de las grandes tradiciones religiosas— se debe valorar como una realidad que no se puede impunemente tirar a la papelera de la historia de las ideas”. Dicho en otras palabras, el pensamiento no puede hacer caso omiso de la historia, so pena de caer en el lamentable y estéril, o esterilizante error de la vieja herejía marcionista.

Y a la historia va en seguida Benedicto XVI, y hasta la Grecia clásica se va y se demora en comentar la vocación socrática de la universidad. “El verdadero e íntimo origen de la universidad —escribe— está en el afán de conocimiento”. Afán de conocimiento que en los griegos tuvo, sostiene, una profunda significación religiosa que después será recogida por los primeros cristianos: la de una razón comprometida en la disipación de “la niebla de la religión mítica, para dejar paso al descubrimiento de aquel Dios que es Razón creadora y al mismo tiempo Razón-Amor”.

Y en seguida nos recuerda el Papa, con San Agustín, y a propósito precisamente de un Dios que es al mismo tiempo e indisolublemente Razón y Amor, que entonces “la verdad nunca es solo teórica”, y que el hombre de conocimiento necesita, para no quedarse hundido en la

tristeza que produce el puro saber que no se vuelve vida, pasar precisamente del terreno de la teoría sola al de la vida como búsqueda del bien. “Una inmensa tristeza se corre por el mundo de los letrados, anegando sus almas —escribía a propósito de esto mismo Don Miguel de Unamuno, en su *Diario íntimo*—; es la tristeza del vanidad de vanidades y todo vanidad” (1970: p. 51). Y también podríamos citar aquí a Pascal y su exaltación de la sabiduría moral, que nos consuela de no tener la ciencia de las cosas exteriores, frente a la sola ciencia de las cosas exteriores, que es incapaz de consolarnos de la ausencia de la sabiduría moral; e incluso al Descartes del *Discurso del método* que, si quería ser sabio, era sobre todo para ver claro en sus acciones y para avanzar seguro por esta vida.<sup>6</sup> “La verdad nos hace buenos —escribe el Papa en su conferencia para los universitarios laicos de *La Sapienza*—, y la bondad es verdadera: este es el optimismo que reina en la fe cristiana”.

Y recordando enseguida la discusión medieval en torno a las relaciones entre teoría y praxis, subyacente a las relaciones entre las facultades universitarias (de las que a su manera y tiempo también se ocupó Kant), nos recuerda Benedicto XVI cómo, gracias a la razón, la Facultad de Medicina libera el arte de curar del ámbito de la magia y cómo, asimismo, el problema fundamental de la Facultad de Derecho era el de “dar su justa forma a la libertad humana”. Y dando un “salto al presente” Benedicto XVI observa a ese respecto cómo en nuestros días, en el terreno de la política, nos obscurecen el horizonte de los derechos del hombre los problemas del mero número y de la mera opinión que definen o agotan, y vacían de sentido a los actuales procesos democráticos. Y es precisamente ante esa preocupación política que se da su diálogo, y aun su encuentro con uno de los campeones actuales de la “razón secular”. “Yo considero significativo —escribe el Papa— el hecho de que Habermas hable de la sensibilidad por la verdad como un elemento necesario en el proceso de argumentación política, volviendo a insertar así el concepto de verdad en el debate filosófico y en el político”.

Filósofo pertinentísimo, además de pastor espiritual, el tema que el Papa no se cansa de poner en la mesa de discusión de la “razón

6 AT,VI, 9.

pública” o “secular”, es en efecto el de la verdad. El del mundo común, para decirlo con Heráclito, mejor que con el “intersubjetivista” Emanuel Kant.

Volviendo a su repaso de la universidad medieval, ahí donde en su concepción de la novísima universidad prusiana el abanderado del *sapere aude* ilustrado subordina las Facultades Superiores al necesario control del poder político y, entre ellas, en primer lugar, a la de teología —cesaropapismo luterano obliga— y solo reclama libertad de pensamiento para la Inferior o de Filosofía, por impráctica, Benedicto XVI nos señala en cambio que en la universidad medieval es a las Facultades de Filosofía y de Teología, “a las que se encomendaba —a ambas— la búsqueda sobre el ser del hombre en su totalidad” y a las que les correspondía por ello, precisa y eminentemente, “la tarea de mantener despierta la sensibilidad por la verdad”. ¿Es eso lo que hacen las universidades de ahora? ¿De qué manera el poder político controla o no, en nuestro México por ejemplo, lo que se piensa y lo que se dice o enseña abiertamente en la universidad? A la censura grosera de los tiempos de Kant, no nos engañemos, han sucedido en nuestros tiempos y en nuestros horizontes (pero sobre todo en los “centros” de producción del “pensamiento oficial”, que son los que nos van marcando la pauta) otras formas de censura más sutiles. Prohibirse hablar de la verdad, por ejemplo, y de Dios, en nuestras archimodernas universidades —que por lo demás carecen de Facultades de Teología—, ¿es una forma adecuada de plantearse el problema del ser del hombre “en su totalidad” (o “del hombre entero”, como decía don Eduardo Nicol)?

Michaela Wiegel, la corresponsal, en París, de la *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, sostuvo, a propósito de las airadas reacciones que provocó la exitosa visita del Papa a la Ciudad Luz, que la insistente invitación que este nos hace a que revaloricemos las insoslayables relaciones entre la razón y la fe no debe ciertamente escandalizar a nadie, puesto que dicha defensa se inscribe en la mejor tradición de la filosofía alemana, y en última instancia, nada menos que en la filosofía de Emanuel Kant. Denisse Olivennes, Jean-Louis Bourlanges, Max Gallo y Philippe Meyer, sus compañeros editorialistas franceses de *L'Esprit Publique*, no solo no la desmintieron, sino que concedieron, y reafirmaron su ar-

gumento.<sup>7</sup> El error es tan garrafal como significativo. ¿Es “la supresión del saber para dar lugar a la creencia” (KANT, 1984: pp. 93-94) lo que Joseph Ratzinger nos propone? Muy lejos del fideísmo kantiano y luterano, el Papa piensa más bien, con Santo Tomás, que “la filosofía y la teología deben relacionarse entre, sí, sin confusión y sin separación”. “La filosofía –escribe Benedicto XVI– debe seguir siendo verdaderamente una búsqueda de la razón con su propia libertad y su propia responsabilidad; debe ver sus límites y precisamente así, también, su grandeza y amplitud.” ¡Nada de gallinas trasquiladas! La teología, por su parte –afirma el Papa– “debe seguir sacando [sus verdades] de un tesoro de conocimiento que ella misma no ha inventado, que siempre la supera y que, al no ser totalmente agotable mediante la reflexión, precisamente por eso siempre suscita de nuevo el pensamiento”.

Junto con el de Dios, insistimos, al Papa le preocupa sobre todo el problema de la verdad y, en el fondo, el de la racionalidad misma. Los tres problemas están profundamente vinculados entre sí y son, desde luego, interdependientes, como quedó claro, por ejemplo, en su, precisamente por eso, muy controvertido y muy altamente subversivo, discurso de Ratisbona, que no por nada irritó a los fundamentalistas de todos los extremos.

“Hoy –prosigue el Papa en su boicoteada conferencia para la Universidad de Roma–, el peligro del mundo occidental –por hablar solo de este– es que el hombre, precisamente teniendo en cuenta la grandeza de su saber y de su poder, se rinda ante la cuestión de la verdad. Y eso significa al mismo tiempo que la razón, al final, se doblega ante la presión de los intereses y ante el atractivo de la utilidad, y se ve forzada a reconocerla como criterio último”.

En el diagnóstico del Papa, que no está tan lejos como a primera vista podría pensarse, por ejemplo del de un pensador agnóstico y ante todo “laico”, como Régis Debray, Europa (y, en el fondo, o con ella, o tras de ella, toda la civilización occidental) preocupada en exceso por su laicidad (en una hipertrofia, entonces, de lo político y de lo económico), “se aleja de las raíces de las que vive”.

7 Es la emisión del 14 de septiembre del 2008, en France-Culture (referencia en la bibliografía).

“La República, con todo derecho —escribe el autor de *Dios, un itinerario*—, no *reconoce* ningún culto. ¿Debe por ello rehusarse a *conocerlos*?”<sup>8</sup> Bajo la encomienda de Jack Lang, el Ministro de la Educación Nacional del más que escrupuloso (y no precisamente tolerante) gobierno de izquierda de Lionel Jospin, Régis Debray hizo en 2002 un reporte oficial en torno a la urgente necesidad, en Francia, de fortalecer en las escuelas públicas la enseñanza del “hecho religioso”, respecto del cual la erosión, o la notable ignorancia causada por unas cuantas generaciones de ruptura, o de enseñanza radical y combativamente laica, ha dejado a las nuevas generaciones en la imposibilidad, por ejemplo, de comprender mínimamente el patrimonio artístico de su país. “¿Quién es la chica que lleva al niño en brazos?”, pregunta un instruido joven francés a su maestro de historia del arte, en el Louvre, ante un cuadro de la virgen María. “Parece —escribe Régis Debray— que ha llegado el tiempo del pasaje de una *laicidad de incompetencia* (lo religioso, por construcción, no nos interesa) a una *laicidad de inteligencia* (es nuestro deber comprenderlo)” (DEBRAY, Régis, 2002: p. 43). Me temo, empero, que unas cuantas clases sobre el “hecho” religioso en el colegio no sirvan para nada. Dado el espacio en el que se darán, estas corren el riesgo de quedarse de cualquier manera sin raíces y sin verdad. “La enseñanza *de lo* religioso —advierte Debray en su citado reporte— *no es* una enseñanza religiosa” (DEBRAY, Régis, 2002: p. 23). Ciertamente: no es lo mismo abrirnos al misterio que encerrarlo en un vano programa o en un manual de erudición, de mera “cultura general” o de ornamento. ¿Hacemos otra cosa en el estricto terreno de la filosofía?

“¿Qué tiene que hacer o qué tiene que decir el Papa en la universidad? —se pregunta Benedicto XVI para concluir su conferencia de *La Sapienza* de Roma—. Seguramente —se responde— no debe tratar de imponer a otros de modo autoritario la fe, que solo puede ser dada en libertad. Más allá de su ministerio de Pastor de la Iglesia, y de acuerdo con la naturaleza intrínseca de este ministerio pastoral, tiene [el Papa] la misión de mantener despierta la sensibilidad por la

8 Citado por Jack Lang en la carta oficial en la que solicita el reporte (DEBRAY, Régis, 2002: p. 61).

verdad; invitar una y otra vez a la razón a buscar la verdad, a buscar el bien, a buscar a Dios; y, en este camino, estimularla a descubrir las luces útiles que han surgido a lo largo de la historia de la fe cristiana y a percibir así a Jesucristo como la Luz que ilumina la historia y ayuda a encontrar el camino hacia el futuro”.

Desde luego no en todas partes es mal recibido el sucesor de San Pedro. En su reciente visita a Francia, que en principio era solo una visita pastoral a Lourdes, con motivo del 150 aniversario de las apariciones de la virgen (“¡supuestas apariciones!”, exige que se diga en nombre del laicismo su portavoz autodesignado Henri Pena-Ruiz), Benedicto XVI fue recibido por el Presidente de la República, quien incluso insistió en retenerlo unos días en París, en visita de Estado. El 20 de diciembre del año anterior, Nicolas Sarkozy había sido recibido, por su parte, en Roma, en donde, en su calidad de “sucesor” de los reyes de Francia, recibió el título de “canónigo de honor” de la Basílica de San Juan de Letrán. Fue en esa ocasión que pronunció un discurso en el que habló, para el escándalo de muchos, de la “laicidad positiva”. “En la transmisión de los valores y en el aprendizaje de la diferencia entre el bien y el mal —afirmó el Presidente de la República Francesa—, el institutor no podrá nunca reemplazar al cura o al pastor, incluso si es importante que se aproxime a ello, porque siempre le va a faltar la radicalidad del sacrificio de su vida y el carisma de un compromiso sostenido por la esperanza”.<sup>9</sup>

La afirmación es fuerte y, en muchos sentidos, también revolucionaria y, para el gusto de muchos, desde luego, más bien contrarrevolucionaria. El balance de la erosión social y espiritual causada por décadas de ruptura con la tradición religiosa es, en Francia, casi, casi consensual. Acabamos de hablar del reporte de Régis Debray sobre la enseñanza del “hecho religioso” en las escuelas de la República, y toda su obra reciente (*L'emprise; Dios, un itinerario; Los fuegos sagrados*, etc.) se ocupa precisamente del fracaso del sueño moderno o ilustrado de la construcción de una sociedad sin religión. Incluso Marcel Gauchet, quien se empeña en sostener que la Francia contemporánea es un

9 La traducción es mía.

ejemplo logrado de ello, reconoce que, debilitada la Iglesia, también queda debilitada su rival, la República laica, a quien el aguerrido combate con su querida-odiada enemiga le daba buena parte de su sentido. La izquierda misma, pues, da también la señal de alarma, si bien negándose a sacar las cuentas de cuáles puedan ser las causas, no ya de que un francés cultivado no sepa (como ya no sabía Ganivet en tiempos de su correspondencia con Unamuno) la diferencia entre la concepción virginal del Cristo y la Inmaculada Concepción de María, sino de efectos tan devastadores como la flagrante imposibilidad de transmitir los valores cívicos a las nuevas generaciones; la imposibilidad, para la “razón pública” o “secular”, de producir hombres con verdaderos y bien arraigados valores, su incapacidad para *educar*.

Muy naturalmente, tampoco son pocos los analistas que piensan que el gobierno francés busca sobre todo, en su acercamiento a la religión, una suerte de nueva forma de legitimación y, en cierto modo, sienten a Sarkozy “más papista que el Papa”, a quien por su parte notan, a este respecto, mucho más cuidadoso y mesurado. Hay quienes dicen que la “laicidad positiva”, promovida por el gobierno francés, es una manifestación más de que vivimos ya en la era post-secularizada, o de que estamos entrando a ella. Para esta nueva era de la política, o de lo teológico-político, las religiones no son ya un contrapoder o una amenaza, sino ante todo unas reservas de sentido, y de identidad, imprescindibles en unos tiempos en los que, tras el fracaso moral e histórico de las religiones seculares del siglo XX, toda comunidad se disloca y corre el riesgo de perderse.

Más mesurado, pues, que su contraparte laica o secular, he aquí lo que Benedicto XVI tuvo, con motivo de su recepción oficial en París, la oportunidad de responderle a Nicolas Sarkozy: “En este momento histórico en que las culturas se entrecruzan cada vez más, estoy profundamente convencido —aseguró el Sumo Pontífice— de que es cada vez más necesaria una nueva reflexión sobre el significado auténtico y sobre la importancia de la laicidad. Es fundamental, por una parte, insistir en la distinción entre el ámbito político y religioso para tutelar tanto la libertad religiosa de los ciudadanos como la responsabilidad del Estado hacia ellos, y por otra parte, adquirir una conciencia más clara de las funciones insustituibles de la religión

para la formación de las conciencias y de la contribución que puede aportar, junto a otras instancias, para la creación de un consenso ético fundamental en la sociedad”.

A los representantes del mundo de la cultura en Francia, reunidos en el Colegio de Los Bernardinos, Benedicto XVI les habló sobre todo de cómo, sin proponérselo, los monjes medievales habían creado toda una cultura en torno a la biblioteca, la escuela y el monasterio. Su meta era ante todo la de buscar a Dios, y en torno a esta búsqueda espiritual reconstruyeron, como por añadidura, nada menos que la civilización occidental. En contraste, nuestro tiempo se ha distanciado de Dios, espiritual pero también intelectualmente. El Papa subrayó en esa conferencia, escuchada entre otros, esta vez, por un representante del culto musulmán, que: “Una cultura meramente positivista que circunscribiera al campo subjetivo como no científica la pregunta sobre Dios, sería la capitulación de la razón, la renuncia a sus posibilidades más elevadas y consiguientemente una ruina del humanismo, cuyas consecuencias no podrían ser más graves”.

Y frente a ello, reafirmó: “Lo que es la base de la cultura de Europa, la búsqueda de Dios y la disponibilidad para escucharle, sigue siendo aún hoy el fundamento de toda verdadera cultura”.

¿Pero cómo? —podría alegar acaso aquí algún lector de Nietzsche, o de Heidegger o alguno más de sus epígonos— ¿este ingenuo y noble anciano, este antiguo profesor de teología fundamental, no se acaba de enterar entonces de que “Dios ha muerto” —y de que no era más que un “opio del pueblo”, “una ilusión infantil”?

En efecto, si en un primer momento el pensamiento “moderno” se conformó con declararlo incognoscible al afirmar, en el empirismo y en el criticismo, por ejemplo, que de Dios no teníamos idea, o concepto o experiencia posibles (de Dios, afirmaba ya el inglés Thomas Hobbes, “no tenemos ninguna imagen, o sea, ninguna idea”),<sup>10</sup> hoy en día en nuestras hartas laicas facultades de filosofía, y hasta en las no tan laicas, son muchos los archienterados —o los *iniciados*, más bien—, que dicen y repiten, como quien de veras sabe lo que está di-

10 Ver: DESCARTES, René, 1977: p. 146.

ciendo, que “Dios ha muerto” y que esta es incluso la última palabra de la filosofía.<sup>11</sup>

Por fortuna, Heidegger se ocupó de explicarnos lo que Nietzsche nos había querido decir con su famosa frase sensacionalista y enigmática. Si bien es cierto que el Dios del cristianismo estaba en ello afectivamente implicado, la frase de Nietzsche “Dios ha muerto” ante todo significa, según Heidegger, que “el mundo suprasensible” —es decir, el dominio de las Ideas y de los Ideales, el de Platón— “se ha quedado sin poder eficaz” y no prodiga ya ninguna vida, y no nos orienta (HEIDEGGER, 1962: p. 261). Dios, comenta o deconstruye a este respecto Jean-Luc Nancy, “nos abandona a nuestra filosofía y a nuestra religión de la muerte de Dios” (NANCY, Jean-Luc, 1997: p. 146. El subrayado es mío).

¿Cómo no ver la línea de continuidad que va desde el nominalismo radical del empirismo inglés hasta este acaso todavía más radical inmanentismo que le niega al “mundo de las apariencias” su condición, precisamente, de apariencia, y al de las ideas su trascendentalidad y, por consiguiente, también su operatividad cognoscitiva? Y sin embargo, no escuchamos, tampoco aquí, el consecuente silencio, sino las frases y las sentencias, y las doctrinas grandilocuentes, más bien.

Como bien había visto a principios del siglo XX el Papa Pío X, en la encíclica *Pascendi* (1907) que definía y reprobaba al “modernismo”, pero cuyo diagnóstico se puede ampliar a prácticamente toda la Modernidad posthumeana o postkantiana, para expulsar a Dios de nuestros horizontes seculares hubo que dismantelar ante todo o, a la vez, toda posibilidad de verdadero conocimiento.

“La razón humana —resumía la encíclica a propósito de las posturas filosóficas de los llamados modernistas—, encerrada rigurosamente en el círculo de los fenómenos, es decir, de las cosas que aparecen, y tales ni más ni menos como aparecen, no posee facultad ni derecho de franquear los límites de aquéllas. Por lo tanto, es incapaz de elevarse hasta Dios, ni aun para conocer su existencia, de algún modo, por medio de las criaturas: tal es su doctrina. De donde infieren dos cosas: que Dios

11 NANCY, Jean-Luc, 1997: p. 23: “La muerte de Dios es el pensamiento final de la filosofía”.

no puede ser objeto directo de la ciencia; y, por lo que a la historia pertenece, que Dios de ningún modo puede ser sujeto de la historia”.

Lo extraño es que no falta quien sostenga que esa condenación, que más allá de los estrictos “modernistas” nos hace pensar lo mismo en Nietzsche o en Heidegger que en Kant, o en Hume, tiene como blanco nada menos que a Descartes, en quien, sin embargo, tenemos a nuestro mejor aliado –incluso uno mejor que Santo Tomás– para salir de la trampa agnóstica y atea en la que ha caído la filosofía moderna. Esta no era, desde luego, la opinión de Jacques Maritain. Don Eduardo Nicol pensaba también que a Descartes le debíamos la pérdida del ser, y nuestra caída en el subjetivismo, y en la pérdida de Dios, que en Hume es ya flagrante. Pero eso es comprar la recuperación forzada de Descartes por parte del empirismo inglés, primero y sobre todo, por parte del idealismo alemán. Joaquín Xirau era ya al respecto mucho más mesurado, y aún reconociéndole la involuntaria paternidad, no encerraba a Descartes en el subjetivismo moderno.

Un poco más cercano a nuestros días, el gran especialista y editor de Descartes, Ferdinand Alquié, se distancia también de la opinión que muchos otros comparten con Maritain o con Nicol, o incluso con el propio Heidegger. En su conferencia “De la muerte de Dios a la muerte de la filosofía”, dictada en la Academia de Ciencias Morales y Políticas de Francia en enero de 1980, se pregunta si no será precisamente el abandono de la idea de Dios lo que ha conducido a la filosofía a su actual estado de decadencia (ALQUIÉ, Ferdinand, 1982: p. 133).

Decadencia que, en primer lugar, se le hace notoria al filósofo francés en la calle misma o en la sociedad: “no encuentro nunca un abogado, un médico, un farmacólogo de cierta edad –observa Alquié– que no recuerde con emoción su año de filosofía”. Y frente a eso: “las clases que hoy se llaman “terminales” –constata– ven, sobre todo, florecer, bajo el nombre de filosofía –como si hubiésemos vuelto, digamos, a los tiempos inmediatamente anteriores a Descartes–, el arte de aprender a hablar de lo que uno ignora, de discutir a lo tonto, de rechazar las evidencias y eso bajo la triple autoridad de Marx, de Nietzsche y de Freud, autores que, por lo demás, no son retenidos sino en la medida en la que sus doctrinas favorecen el rechazo de los valores hasta entonces reconocidos” (ALQUIÉ, Ferdinand, 1982: p. 134).

Y lo que le dice la calle, se lo confirman los “claustros”. Respecto de las obras de los que hoy se dicen filósofos, advertía hace 28 años, apenas un poco más de los que llevo yo leyendo textos de filosofía y, si no calculo mal, más o menos los que lleva el Dr. José de Teresa, amén de su divorcio con el público intelectual, “todos tenemos una gran dificultad —advierte el fino especialista en filosofía moderna— para entender esos textos inútilmente oscuros y mal escritos”. Y, sobre todo, observa, “en vano buscamos en ellos la solución de los problemas que se nos plantean a cada uno”: el “problema del conocimiento y de sus límites”, enumera, el “problema de Dios”, el “de la muerte”, el “de los deberes y el destino del hombre” (ALQUIÉ, Ferdinand, 1982: p. 134).

No hay filósofo de moda, observa el conferencista, que no repita, tras de Nietzsche, que “Dios ha muerto”; frase que por sí sola y aislada de su contexto, le parece a él que no tiene estrictamente ningún sentido; y nos explica que es precisamente su ambigüedad la que le asegura el éxito presente (ALQUIÉ, Ferdinand, 1982: p. 135).

A diferencia de Heidegger, quien dice que sí, pero que no; o que no, pero que sí, Alquié piensa que, si esos filósofos declaran que Dios ha muerto, “es para insistir sobre el hecho de que la fe en Dios desaparece o que, si no ha desaparecido todavía de hecho, va a desaparecer, y que, en todo caso, está agotada y no se sustenta en nada. El filósofo que proclama que “Dios ha muerto”, observa, aparece entonces como aquel que, gracias a la penetración de su pensamiento, ha descubierto que Dios no existe. Se vuelve el portavoz de los hombres más lúcidos de su tiempo y de los hombres del futuro. Mientras muchos creen en Dios, él sabe, por su parte, que esa creencia no responde a nada, y que se va a desvanecer. Tal es en efecto —concluye el gran lector de Descartes— el sentido que Nietzsche da a la afirmación “Dios ha muerto” y tal es el sentido que le dan la mayor parte de los filósofos contemporáneos que la retoman por su propia cuenta”.<sup>12</sup>

12 ALQUIÉ, Ferdinand, 1982: p. 136. También: BUBER, Martin, 1993: p. 36: “De hecho —escribe Martin Buber en su libro *Eclipse de Dios*, que en muchos sentidos nos desecipsa también la filosofía—, esta proclamación significa solo que el hombre es incapaz de aprehender una realidad absolutamente independiente de sí mismo y de tener una relación con ella”.

“Y creo que además de los ateos militantes —prosigue Alquié unas líneas más adelante, confirmando lo que venimos diciendo—, muchos filósofos contemporáneos [...] se han visto conducidos, por antiteísmo o, por lo menos, por el miedo a verse orillados a reconocer a Dios, a desviarse de los problemas filosóficos verídicos para consagrarse al estudio de la epistemología, del psicoanálisis o de la lingüística” (ALQUIÉ, Ferdinand, 1982: p. 137).

“¿Es porque niega a Dios —se pregunta en consecuencia el filósofo—, o, más exactamente, porque ya no acepta plantear el problema de Dios, que la filosofía se muere?” (ALQUIÉ, Ferdinand, 1982: p. 137). Y procede en seguida el gran especialista en filosofía moderna a hacer un apretado repaso de “la edad de oro de la teología racional” que es, nos dice, la de Leibniz, Spinoza y Malebranche, en los que desde luego la idea de Dios jugaba un rol absolutamente central. “Pero me parece —advierte— que comparando esos sistemas con la filosofía de Descartes, uno puede percibir los primeros gérmenes de la decadencia, los primeros pasos hacia eso que se ha llamado más tarde la muerte de Dios”. “Si se los compara con Descartes —señala—, nos damos cuenta de que ellos disminuyen la distancia que separa al hombre de Dios” (ALQUIÉ, Ferdinand, 1982: p. 140). Y es que, en efecto —adelantándose en ello al idealismo alemán, e inspirándolo o suscitándolo incluso—, los tres grandes racionalistas, en el fondo, hacen de la razón humana un ídolo, mientras que Descartes no lo hace; lo cual queda particularmente manifiesto en la opinión que todos ellos tienen de la relación que existe entre Dios y las verdades eternas o de razón, que según Leibniz lo obliga a crear el mejor de los mundos posibles, y que Descartes subordina, para el escándalo de todos ellos y, por ejemplo, del gran especialista en Kant, Ernst Cassirer, a la absolutamente soberana Voluntad de Dios. “Llevó sus errores metafísicos —se burla Voltaire— hasta pretender que dos y dos no son cuatro sino porque Dios lo ha querido así”.<sup>13</sup>

Un Dios sometido a nuestras cuentas y razonamientos, es una tentación muy fuerte, hay que admitirlo, para los profesores de lógica y para los matemáticos, así como para los “metafísicos” u “onto-teó-

---

13 Ver: VOLTAIRE, 1961: p. 58.

logos” que diría Heidegger. Wolff arrulló un tiempo al profesor Kant con ese sueño, pero Hume lo vino al fin despertar.

Para Ferdinand Alquié, Hume es el primero de los grandes filósofos ateos, y en él Dios se muere al mismo tiempo que la filosofía; mientras que Kant es “el último de los filósofos defensores de Dios, o el principal responsable de su muerte” (ALQUIÉ, Ferdinand, 1982: p. 143).

Y es que, si en un principio la fe se puede ir a refugiarse al terreno incógnito e incognoscible de lo nouménico, una vez negada la cosa en sí —lo que no tarda nada en suceder, con Fichte—, el hombre deviene francamente el absoluto, y lo sigue siendo no solo en Hegel, sino también, en cierto modo, en el enigmático Heidegger y en Sartre o en Merleau-Ponty.

Alquié le explica a su escogido auditorio algunos de los extremos idealistas o subjetivistas de estos absolutizadores del hombre, quienes, si no perdonan a Dios, mucho menos tendrán miramiento alguno, por ejemplo, con las harto lejanas nebulosas. Para Hegel, el absoluto no es un Dios creador situado en el origen del mundo, sino algo que se produce hasta el final y en el hombre mismo: un resultado. “El hombre es el ser —les recuerda que decía Sartre— cuya aparición hace que el mundo exista”. Y citando a Merleau-Ponty traduce esto a un terreno un poco más “científico”: “la nebulosa de Laplace no está detrás de nosotros, en nuestro origen”, sino “delante de nosotros, en el mundo cultural”. “Semejantes afirmaciones, estimados colegas —les comenta en fin—, les deben parecer a aquellos de entre ustedes que estén penetrados de espíritu científico, absurdas o dementes” (ALQUIÉ, Ferdinand, 1982: p. 144).

Y ante su auditorio de harto objetivos hombres de ciencia y, desde luego, no sin recordarnos al Husserl, quien, por su parte, se oponía al círculo de un naturalismo que se empecinaba y se empecina en absorber al espíritu en su cerrada objetividad, el gran lector de Descartes se plantea el problema de cómo conciliar objetivismo y subjetivismo. ¿El hombre es un resultado del mundo, o el mundo es algo interior al espíritu humano?, se pregunta, y piensa que el pensamiento contemporáneo se desgarrará entre los dos extremos irreconciliables de la ciencia y la conciencia. “No sería posible salir de ese desgarramiento

—afirma—, y constituir una filosofía positiva sino mediante el descubrimiento de un ser que fuese a la vez, y digo efectivamente a la vez, el origen del espíritu humano y el del mundo. Tal ser —concluye— es lo que siempre ha sido llamado Dios” (ALQUIÉ, Ferdinand, 1982: p. 144). Y si en nuestros días y en nuestras instituciones filosóficas no somos capaces de ver algo tan evidente, recapitula Ferdinand Alquié, es precisamente porque “la muerte de Dios ha tenido entonces como consecuencia —efectivamente— la muerte de la filosofía” (ALQUIÉ, Ferdinand, 1982: p. 146).

Si el gran especialista en Descartes está fundamentalmente de acuerdo con el pensamiento filosófico del Papa (a quien hasta los editoriales de *L'esprit publique*, veámos, relacionan muy equivocadamente con Kant), también podemos decir que, aunque quizás no lo sepa, el Papa es, por su parte, como filósofo, fundamentalmente cartesiano.

Muy elocuente y significativa nos resulta, a este respecto, su evocación, en su discurso de la Universidad de Ratisbona, de los añorados encuentros con sus colegas de las demás disciplinas, ya sea en la sala de profesores o en los *dies academicus*, en una verdadera *universitas*: “Es decir —escribe—, la experiencia de que, no obstante todas las especializaciones que a veces nos impiden comunicarnos entre nosotros, formamos un todo y trabajamos en el todo de la única razón con sus diferentes dimensiones, colaborando así también en la común responsabilidad respecto al recto uso de la razón”. ¿Cómo no recordar, aquí, al Descartes de la primera de las *Reglas para la dirección del espíritu*. Pero también hace pensar el Papa, con su insistencia en esto mismo que acabamos de ver con Alquié (que la muerte de Dios lleva a la muerte de la filosofía), en la tesis cartesiana, clásica también, de la imposibilidad —o de la extrema fragilidad, al menos— de la ciencia atea, que se condena a ser precisamente “marcionista” o incapaz de memoria.

Incluso en su reserva ante el voluntarismo exacerbado de un Ibn Hazm o un Juan Duns Escoto, para quienes Dios parece no estar obligado ni al bien ni a la verdad, convendría invitar al Papa a que considerase más bien el voluntarismo cartesiano, del que de ninguna manera se siguen las consecuencias prácticas que razonablemente le hacen temer los otros.

Esa “crítica de la razón moderna desde su interior”, en fin, que el Papa nos invitaba a hacer en su discurso de Ratisbona, para “ampliar nuestro concepto de razón”, demasiado estrechado por Kant, Schleiermacher y compañía, ¿desde quién podemos abordarla mejor que desde el propio Descartes, que es su reconocido progenitor?

Hay dos excesos, nos prevendría Pascal aquí, para terminar: “excluir la razón, y no admitir más que la razón”.<sup>14</sup> Y por más que en su fecundo afán polémico, él lo considerase “inútil e incierto”, por racionalista precisamente, yo creo francamente que Descartes, quien no era un racionalista, en este punto, desde luego le daría la razón. Y a Buber. Y a don Eduardo Nicol, quien, a propósito del *miserere ut loquar*, nos recordaba que en el lenguaje íntimo de las *Confesiones*, en el que un yo palpitante y vivo se atrevía a ponerse delante del Tú absoluto —como Abraham, después de que Dios mismo interrumpiera el monólogo de los constructores de la torre de Babel—, San Agustín fue capaz de crear, “dentro de la filosofía, un modo nuevo de hablar para hablar de Dios”<sup>15</sup> y, sobre todo y ante todo, para hablarle a Dios, como San Anselmo antes y después de encontrar la manera más simple de demostrarle su existencia al insensato; o como Pascal, cuando, después de tanto tiempo de buscarlo gimiendo, al fin llegó a la noche en la que fue interpelado y pudo dirigirse íntimamente al “Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob” que es, como dice el Evangelio, un Dios de vivos y no de muertos.

Pero eso sí que es demasiado tremendo como para abordarlo aquí.

14 Ver: PASCAL: 183-253.

15 Ver: NICOL: p. xii.

## BIBLIOGRAFÍA

- ALQUIÉ, Ferdinand, 1982. *Études cartésiennes*, París: J. Vrin.
- BUBER, Martin, 1993. *Eclipse de Dios, estudios sobre las relaciones entre religión y filosofía*, SELTZER, Robert M. intr., FABRICANT, trad., México: Fondo de Cultura Económica.
- CASTILLO, Monique & Gérard Leroy, 2001. *L'Europe de Kant*, Toulouse: Éditions Privat.
- DE UNAMUNO, Miguel, 1970. *Diario íntimo*, Madrid: Alianza.
- DE UNAMUNO, Miguel, 1986. *Obras selectas*, Madrid: Biblioteca Nueva.
- DEBRAY, Régis, 2002. *Rapport au ministre de l'Éducation nationale: l'Enseignement du fait religieux Dans l'école laïque*, LANG, Jack, pról., París: Odile Jacob.
- DESCARTES, René, 1977. *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, PEÑA, Vidal, ed., Madrid: Alfaguara.
- GIRARD, René, 1994. *Quand ces choses commenceront... Entretiens avec Michel Treguer*, Arlea.
- HEIDEGGER, Martin, 1962. *Chemins qui ne mènent nulle part, traduit de l'allemand par Wolfgang Brokmeier*, nueva ed., París: Gallimard.
- HUME, David, 1942. *Diálogos sobre religión natural*, O'GORMAN, Edmundo, tr. NICOL, Eduardo, pról., México: El Colegio de México.
- HUME, David, 1985. *Mi vida / Cartas de un caballero a su amigo de Edimburgo*, MELLIZO, Carlos, trad., Madrid: Alianza Editorial.
- KANT, Emmanuel, 1781. *Crítica de la razón pura*, DEL PEROJO, José, trad., Barcelona: Orbis (Losada), 1984.
- KANT, Emmanuel, 1798. *Le conflit des Facultés en trois sections*, GILBELIN, J., ed., 1988, París: J. Vrin.
- MACHADO, Antonio, 1973. *Juan de Mairena*, Madrid: Espasa-Calpe.
- MORENO Romo, Juan Carlos, 2005. *Revendication de la rationalité*, tomo I, Lille: ANRT.
- MORENO Romo, Juan Carlos, 2010. *Vindicación del cartesianismo radical. En donde Descartes es el Virgilio que nos ayuda a salir de la selva oscura del pensamiento contemporáneo y nos acerca a Beatriz*, Barcelona: Anthropos.
- NANCY, Jean-Luc, 1997. *Des lieux divins, suivi de Calcul du poète*, T. E. R.

ROMERO, F., 1972. *Historia de la filosofía moderna*, 2a ed., México: Fondo de Cultura Económica.

VOLTAIRE, 1961. *Melanges*. París: Gallimard.

## BIBLIOGRAFÍA ELECTRÓNICA

*France-Culture, 14 de septiembre del 2008:*

[http://www.radiofrance.fr/chaines/france-culture2/emissions/esprit\\_public/fiche.php?diffusion\\_id=66284](http://www.radiofrance.fr/chaines/france-culture2/emissions/esprit_public/fiche.php?diffusion_id=66284)

*France-Culture, 15 de septiembre del 2008, Du grain à moudre, :*

[http://www.radiofrance.fr/chaines/france-culture2/emissions/grain/fiche.php?diffusion\\_id=66259](http://www.radiofrance.fr/chaines/france-culture2/emissions/grain/fiche.php?diffusion_id=66259)

DIÓCESIS DE PARÍS:

<http://catholique-paris.cef.fr/484-20-Conferences-de-Careme-a.html>

BENEDICTO XVI, *Discursos*:

<http://www.vatican.va/index.htm>

José Marcos de Teresa Ochoa

Universidad Autónoma Metropolitana

jnte@xanum.uam.mx

De la multitud de temas que el Dr. Moreno Romo acaba de tratar, podré rozar siquiera alguno. Renuncio, por supuesto, a hablar de asuntos sobre los que apenas podría decir cosas manidas y trilladas, como sería el caso tratándose de la obra de Unamuno, o incluso de las ideas de Pascal sobre la piedad y la religión. Y también voy a abstenerme de opinar sobre la que parece ser la afirmación principal de mi colega, quien discierne un cartesianismo latente en ciertas posiciones del Papa. Concuero con el Dr. Moreno, por supuesto, en que ciertos escritos del Cardenal Ratzinger parecen apuntar en esa dirección; por otra parte, reconozco que tiene gran interés intrínseco la muy positiva valorización que el actual pontífice ha hecho del logos, tal como encarna en la razón y en la Ilustración, así como su llamado a mantenerse alerta sobre los peligros de cierto relativismo. Sin embargo, el caso es que antes de pronunciarme al respecto, me gustaría estar en condiciones de situar las afirmaciones de Benedicto XVI en un contexto que, desafortunadamente, se me escapa casi por entero. Mi intervención difícilmente merecerá, pues, considerarse como una réplica a la conferencia del Dr. Moreno.

En realidad ocuparé el breve espacio con que cuento para dirigirme a ustedes, procurando esclarecer algunos aspectos poco conocidos del modo en que la metafísica cartesiana tiende a establecer la existencia de Dios. Debo decir que, a mi juicio, en este punto, como en otras cuestiones verdaderamente fundamentales, el racionalismo cartesiano es en gran parte, heredero de una tradición anterior, tradi-

ción que Blas Pascal parece haber conocido muy mal —por cierto, no mejor que la mayoría de los filósofos contemporáneos.

Pues bien, una preocupación básica de la filosofía que en el sentido más estricto vale llamar “académica”, es (o debería ser) la de hallar alguna clase de *prueba* o *justificación* rigurosa de sus propios asertos. Es este un punto en que la filosofía académica se emparenta estrechamente con las ciencias, al tiempo que en él estriba la diferencia básica entre lo que propiamente cabe llamar filosofía y otros cuerpos de ideas más o menos estructuradas que circulan en las sociedades —por más que éstos no pocas veces hayan usurpado el vocablo para auto-designarse—. Frente a la filosofía académica hallamos así referencias a la “filosofía” de una empresa, o a la “filosofía” de George Bush, por ejemplo. Por supuesto, aquí me ocuparé exclusivamente de la primera. En ella, la función de la prueba sería darnos la mayor seguridad a nuestro alcance (aunque nunca absoluta, por supuesto) de que no estamos simplemente tomando “unos trozos de cobre y vidrio por oro y diamantes”, como dice Descartes.

Ahora bien, es notorio que a grandes distancias una de otra, y a lo largo de la historia, civilizaciones muy diferentes entre sí coincidieron en concebir dos maneras principales acerca de cómo puede proceder una prueba. De un lado podemos colocar las pruebas de tipo *positivo*, aquellas que se aducen para respaldar directamente un aserto determinado, como cuando en un conflicto legal una de las partes invoca un testigo que apoya sus dichos, o como cuando ante un agente de tránsito, uno exhibe el documento que demuestra que está autorizado para conducir. Pero al lado de estas pruebas positivas, conviene tener presentes aquellas otras que más bien tienen un carácter *negativo*, y que son las que ponemos en práctica cuando hemos decidido *poner algo a prueba*.

Muchas pruebas negativas se vinculan solo oblicuamente con nuestros intereses cognitivos, como es el caso de las tentaciones que sufrió Jesús en el desierto o en el terreno jurídico, cuando se desarrolla una ordalía, y también, en una prueba deportiva de resistencia, como el maratón. En efecto, es posible poner a prueba muy diversas cosas y, entre ellas, se cuentan el temple de una persona y hasta la resistencia

de un material, como hacen los ingenieros. Pero las pruebas negativas pueden usarse también, a veces, para determinar la veracidad de un dicho, o de una teoría. A diferencia de las pruebas positivas, que buscan recomendar directamente la adopción de la postura examinada, la idea de una justificación negativa exitosa incluye esencialmente, *primero*, la noción de un obstáculo que en principio se opone a la aceptación de la postura bajo examen, y *segundo*, que en lugar de hallar en el obstáculo motivos suficientes para rechazarla, como podía haber ocurrido, los defensores de la teoría en cuestión han logrado superarlo. La idea es, pues, crear dificultades a la aceptación de una idea, incluso buscarlas activamente, para ver luego si estas pueden vencerse.

Pues bien, es este procedimiento, el de la prueba negativa, el único que Platón y Aristóteles creen aplicable para hallar una prueba de los principios o fundamentos —ese famoso quebradero de cabeza de los filósofos, que Pascal creía insoluble, como no fuera apoyándose en una “intuición” cuyo valor, a lo sumo, es muy cuestionable. Como lo explica Aristóteles, la dificultad del problema se debe a que una prueba positiva (que su texto llama “demostración”) partiría de ciertas premisas, entre las que forzosamente habría de encontrarse el propio “principio” o fundamento que era su intención justificar —ya que por definición, aquél es fundamento de *todo* conocimiento, incluyendo el de las premisas. La prueba caería, pues, en circularidad lógica —lo que es una falacia y, por tanto, el argumento carecería de valor probatorio. Pero esto no hace que los clásicos griegos deserten de la búsqueda de una justificación racional de los fundamentos. Lo que pasa es que a su juicio, si es que es posible encontrarla, esta prueba debe construirse empleando argumentos *negativos*. En pocas palabras, se trata de hallar objeciones al principio o fundamento, para luego, si es posible, refutarlas.

La refutación solo puede pensarse en el encuadre de una argumentación que los griegos habrían llamado “dialéctica”, ejemplo de lo cual es una controversia o polémica racional. En este tipo de argumentación, como se advierte profusamente en los propios Platón y Aristóteles, es lícito argumentar *ex concessis*. Argumentamos de este modo cuando empleamos contra el contrario sus propios dichos o sus presupuestos, y en general aquéllas cosas que él mismo se con-

sideraría obligado a dar por ciertas. Este procedimiento resulta enteramente legítimo pues, como es patente, ni hace falta, ni tendría sentido siquiera, esforzarse por persuadir de algo a alguien que sería el primero en sostenerlo. A su vez, la refutación se consigue cuando se hace patente que las opiniones del oponente son incompatibles entre sí, o con sus propios actos. Pero para conseguirla, entonces, no es necesario que el defensor del principio incurra en circularidad alguna (recordemos que era este el gran problema que habría señalado Aristóteles), puesto que el defensor se limitará a sacar a relucir la incongruencia de *las propias posiciones del atacante*. La lógica de la argumentación dialéctica posee, además de lo mencionado, algunos otros entresijos en los que no podré detenerme. Pero el punto que deseo destacar es que para emplear este procedimiento es indispensable un adversario que ataque las tesis de nuestro interés. Y tratándose de los principios o fundamentos de todo el conocimiento humano, el único adversario elegible sería, por supuesto, un escéptico radical.

En otro lugar he detallado algunos de los numerosos indicios de que Descartes —pues ya es hora de referirnos a él— en realidad conocía bien las reflexiones que sus máximos predecesores habían hecho sobre el problema de la prueba de los principios. Descartes no era ningún ignorante de la tradición filosófica, condición que lamentablemente es ya la de Pascal, así como la de casi todos los filósofos posteriores a él. Pero Descartes no solo poseía este bagaje, sino que lo utilizó en forma creativa, apoyándose también en un minucioso estudio de su adversario escéptico, para conseguir la prueba de los fundamentos. De hecho, podría decirse que el método cartesiano, en lo que toca a la primera y más importante de sus reglas, no es sino una aplicación del procedimiento dialéctico que ya los griegos habían considerado indispensable para establecer la verdad filosófica. Descartes no lo dice así, por supuesto, debido en parte a la muy desafortunada circunstancia de que en sus tiempos la libre discusión de las ideas estaba vetada, y en parte también, por que él había decidido no escribir más que para quien estuviera dispuesto a hacer su propio esfuerzo por hallar la verdad de las cosas.

El hecho es que la *estructura* del argumento antiescéptico cartesiano, donde tanto en los *Principios* como en las *Meditaciones* Descar-

tes se presentan tres diferentes “pruebas de la existencia de Dios”, parece inexplicable sin la siguiente hipótesis: en realidad Descartes no está tratando de demostrar allí (positivamente) que Dios existe, sino está intentando *refutar* las (igualmente, tres) hipótesis escépticas de que estamos sometidos a un genio maligno, o de que debemos nuestra naturaleza a un azar desafortunado, o alternativamente, a un régimen causal (natural, involuntario) que nos resulta profundamente adverso. En cada caso, Descartes tiene buen cuidado de basar su refutación en los presupuestos del oponente escéptico y por eso, una de las “pruebas de Dios” (vg., el llamado “argumento ontológico” que aparece en la Meditación V), *no* echa mano del concepto de causalidad, mientras sí lo hacen los otros dos alegatos: es que de las hipótesis escépticas a refutar, solo una no es causal: la del azar desafortunado; mientras las dos restantes sí lo son.

Muchísimas veces se ha dicho que las pruebas cartesianas de Dios son defectuosas, por cuanto incluso si suponemos que son razonamientos enteramente evidentes, está claro que Descartes había introducido, antes de desarrollarlas, una duda sobre las ideas más evidentes. De este modo, se ha repetido hasta la náusea que las pretendidas pruebas fundamentales del cartesianismo son circulares. Supuestamente están destinadas a dejar la duda, mientras son ellas mismas dudosas. Así pues, a las razones que concluyen la existencia de Dios no podría concedérseles peso demostrativo por sí mismas, pues el escéptico podría convertirlas en blanco de la duda con solo preguntar: «¿qué te dice, Descartes, que no es precisamente el genio maligno quien te ha infundido la peregrina idea de esa prueba?»

Pero, al contrario, si cada argumento se extiende un poco, puesto que la existencia de un Dios que se concibe como la suma de todas las perfecciones (incluyendo omnisciencia, omnipotencia y justicia), resulta incompatible con la suposición de que estamos en manos de un poder frívolo o tiránico, pero que nos deja sin oportunidad de defensa, entonces esos argumentos pueden considerarse alternativamente, como otros tantos argumentos que ponen en duda las hipótesis del adversario. Con esos alegatos a la vista, el propio método impediría al escéptico formular la insidiosa pregunta referí hace poco, puesto que plantearla tácitamente supondría apoyar la duda en ideas que

*ahora*, a su vez, resultan dudosas. Así que si esas refutaciones no están viciadas por algún sofisma, aunque no basten para demostrar la existencia de Dios, al menos bastarían para retirar cada una de las razones esgrimidas por el escéptico, tornando así filosóficamente arbitraria, e irrelevante, la duda misma.

Ahora bien, al enmarcárselas en un marco dialéctico, en cuanto suponemos que las pruebas cartesianas no introducen presupuestos propios, que el escéptico bien podría convertir en blanco de su ataque, sino se limitan a explotar *ex concessis* los presupuestos del mismo escéptico —es decir, los presupuestos en que el escéptico apoya, sea sus razones para dudar, sea la duda misma, resulta que al menos esta manera de vulnerar la fundamentación cartesiana resulta impropcedente. Lo que es más, para superar al escéptico ni siquiera es preciso concederle a Descartes que sus pruebas son evidentes, pues basta con que cada una de las refutaciones resulte un poco más sólida que las hipótesis escépticas —hipótesis que por su parte pueden juzgarse como enteramente gratuitas. De este modo Descartes burla el cerco, y se encamina a una victoria dialéctica sobre el rival más despiadado del optimismo epistémico.

Todo lo cual nos deja con una pregunta: si Descartes no se propuso realmente demostrar la existencia divina (ni habría podido hacerlo bajo el cerco escéptico), sino que en su lugar, se propuso mostrar que realmente no es razonable admitir la idea de que estamos sometidos a Mefistófeles (el genio maligno), ni al Leviatán, ni a un azar funesto, ¿qué pasa con Dios en el cartesianismo? ¿Descartes acaso solo jueguetea y lo menciona, digamos, en vano, empleando su idea como un simple medio para alcanzar otros fines, puramente mundanos, que nada se relacionan con la religión? No lo creo.

El hecho es que, para obtener pruebas a las que en justicia, pueda atribuírseles auténtico valor probatorio, es indispensable ante todo hacer un rodeo y silenciar, o mejor dicho, despojar de sus armas al escéptico. O, dicho de otro modo, dejar en claro que es engañosa la aparente racionalidad con que reviste sus dudas. Y no es fácil conseguirlo: hasta la fecha no se han encontrado otros argumentos, distintos de los cartesianos, que siquiera remotamente parezcan capaces de lograrlo. Pero si Descartes lo consigue, una vez conseguido ésto,

¿qué podría aducirse para negarle valor probatorio al argumento ontológico? Creo que muy poco. Como dirá más tarde Leibniz en algún lugar de la *Monadología*, lo único que hace falta para darle certeza demostrativa a este argumento, es mostrar que la idea de Dios es consistente, es decir, que la idea de la suma de todas las perfecciones, o la de un ser infinito, no incluye contradicción alguna.



# DOS FILÓSOFAS PIENSAN LA REPÚBLICA: MARÍA ZAMBRANO Y EDITH STEIN<sup>1</sup>

Eduardo González Di Pierro

Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

dipierro@zeus.umich.mx

## *Abstract*

Both Edith Stein and María Zambrano thought and wrote about politics from the same perspective: phenomenology. They agree on republicanism as the best way of government. This paper aims to track the elaboration of their political thought, first separately, then comparing and distinguishing it, towards the construction of a phenomenology of the Republic.

*Keywords:* Republic, Phenomenology, Politics, Edith Stein, Maria Zambrano

1 Existe una versión previa de este escrito: GONZÁLEZ Di Pierro, Eduardo, 2008.

## Introducción

En el multiforme panorama filosófico del siglo XX, el pensamiento de las mujeres ha sido muy aportativo para el desarrollo conceptual de las diversas problemáticas que se suscitaron como resultado de características específicas y concretas de este momento histórico, especialmente marcado por las dos guerras mundiales, la *Shoah*, los totalitarismos, los genocidios y otras brutalidades que desgraciadamente marcaron al siglo que acaba de transcurrir.

Así, las figuras de Simone Weil, Hannah Arendt, María Zambrano, Simone de Beauvoir, Edith Stein, Agnes Heller, Luce Irigaray, Hedwig Conrad-Martius, Judith Butler, Donna Haraway, solo por mencionar algunas de las más importantes, de diferentes signos, procedencias y formaciones, desde el principio hasta el final del siglo XX, contribuyeron con su pensamiento a enriquecer de manera determinante a las más diversas corrientes y problemáticas filosóficas, pero especialmente aquellas dirigidas hacia pensar expresiones de lo concreto, como la cultura, la sociedad, la política, la educación, la corporalidad, la sexualidad, la creación artística y, no únicamente — aunque también, en especial, algunas de las mencionadas—, cuestiones de género o de teoría feminista.

De las anteriores pensadoras, nosotros hemos elegido a dos de ellas para desarrollar lo que hemos denominado “fenomenología de la República”, como una investigación sobre la concepción filosófica del Estado, la política y la forma republicana de gobierno en ambas, teniendo como perspectiva metodológica común su formación y su conocimiento de la escuela fenomenológica, aunque con diferencias importantes, como veremos; se trata de María Zambrano y de Edith Stein. Filósofas aparentemente disímiles, pero, en nuestra opinión, fuertemente unidas por un hilo conductor de marcado sustrato fenomenológico heredado de sus influyentes maestros: José Ortega y Gasset y Edmund Husserl, respectivamente. Es cierto que, si nos atenemos a cierta ortodoxia historiográfica, Edith Stein, es mucho más fenomenóloga que María Zambrano, habiendo sido discípula directa, y quizá la más lúcida, del fundador de la fenomenología, mientras que en el caso de la española, la fenomenología es absorbida más indi-

rectamente, por así decirlo, a través de la interpretación orteguiana y la supuesta “superación” de la que Ortega mismo se jactaba respecto de los contenidos husserlianos;<sup>2</sup> de cualquier modo, esto no invalida nuestra hipótesis inicial, ni la pertinencia de mostrar una línea de continuidad entre las dos filósofas porque, además del elemento fenomenológico común ya subrayado, también existe la unión, no menos fuerte, representada por la preocupación central en ambos pensamientos, sobre temáticas afines, desarrolladas en un sentido bastante similar, como son principalmente, el problema de la persona humana, el de la colectividad y las formas asociativas humanas y el de la democracia.

Nuestra intención en el presente trabajo es exponer muy brevemente —en un primer momento de manera separada— la teoría política general de cada una de nuestras pensadoras para, posteriormente, extraer los puntos comunes sobre el tema del republicanismo, esto es, su consideración acerca de la forma de gobierno republicana y sobre la realidad denominada “república”, a partir no solo de dichas teorías políticas, sino también de las situaciones vitales y existenciales y las circunstancias tan particulares que les tocó enfrentar a ambas, ejemplos concretos de la influencia de los elementos biográficos en su concepción del mundo y de los seres humanos. María Zambrano, en su condición de exiliada, tocada profundamente por la derrota republicana en la Guerra Civil española, errante y trashumante, crítica de la razón instrumental y sus derivaciones políticas, siempre fiel a la República y exaltadora de los valores que de ella emanan. Edith Stein, en su condición de mujer judía que se siente orgullosamente prusiana, luchadora incansable, antes de su conversión, por la igualdad femenina, bajo una visión socialdemócrata, ya voluntaria de la Cruz Roja durante la primera conflagración mundial y protagonista decisiva como víctima paradigmática del odio antisemita y la irracional barbarie nazi.

2 Javier San Martín ha mostrado mejor que nadie la influencia de la filosofía de Husserl en el pensamiento de Ortega, así como las raíces fenomenológicas del pensador español que, a pesar de todo, nunca logró arrancarse ni superar totalmente como afirmaba. He tratado, siguiendo a San Martín, igualmente este tema. Para ello, me permito remitir a mi texto: GONZÁLEZ Di Pierro, E., 2005b.

Así, finalmente, intentaremos formular, de manera general, lo que llamamos “fenomenología de la República” desde ambos pensamientos. Es imposible agotar todos y cada uno de los puntos relativos a la teoría política presente en María Zambrano y Edith Stein, de tal forma que nos circunscribiremos a los que, a nuestro juicio, son los más relevantes para el fin que nos ocupa. A continuación, iniciaremos dando cuenta del primer momento mencionado, sintetizando las principales ideas de la filosofía política y la teoría social de cada una de las filósofas. Empecemos, pues, por María Zambrano.

*María Zambrano. La república como expresión de la “razón poética”*

El republicanismo zambraniano es reconocido y se remonta a sus años juveniles.<sup>3</sup> Su concepción filosófico-política y su filiación republicana se hallan ya en su primer libro, *Horizontes del liberalismo*; luego de la caída de la dictadura, se pronuncia con mayor fuerza aun a favor de la república, llevando a cabo una crítica dura y radical a la monarquía, como se ve en una carta que le escribe a Ortega,<sup>4</sup> fechada en 1930, crítica que se irá “suavizando” con el pasar de los años y con la madurez de sus propias intuiciones filosóficas. Los libros de los que habría que abreviar para cualquier estudio más profundo no solo sobre el republicanismo, sino sobre la filosofía política zambraniana son, además de su citado primer libro, también *Los intelectuales en el drama de España*, *Delirio y destino* y, por supuesto, *Persona y democracia*. Sin embargo, desde el punto de vista existencial, es la experiencia del exilio la que se vuelve decisiva en la maduración de las ideas políticas de la filósofa, pues esta intensa experiencia vital le conducirá —como a otros intelectuales españoles bajo la misma

3 Para el análisis de la formación de María Zambrano, desde su infancia hasta los años anteriores a 1928, sugiero consultar, de las numerosas biografías sobre la autora, la siguiente: MARSET, J. C., 2004, que constituye la primera parte de una trilogía biográfica de María Zambrano en curso de publicación.

4 Es posible ver con claridad la génesis y el desarrollo de las ideas republicanas de María Zambrano en MORENO Sanz, Jesús, 1998, a los que se agregaron algunos artículos más que no se encontraban ni en el texto de 1937, ni en el de 1977.

condición— a interesantes y profundas reflexiones sobre la condición misma del exilio que incidirán en su concepción de las libertades políticas como fundamento de un republicanismo como única forma de gobierno que respete la libertad humana individual y colectiva, en lugar de una monarquía obsoleta para los nuevos tiempos y, por muy constitucional o parlamentaria que pueda parecer, heredera inevitable del despotismo hacia el que siempre estaría tentada a inclinarse. La condición que María Zambrano vivirá como exiliada, bajo formas específicas, nómada, a diferencia de muchos de sus compañeros artistas, filósofos e intelectuales, será vivida como objeto constante de su propio pensamiento.<sup>5</sup>

Estamos de acuerdo con Jesús Moreno Sanz en que en María Zambrano encontramos un “tratamiento trágico de la política”,<sup>6</sup> que se caracteriza principalmente por una crítica cultural a Occidente y que se desarrolla a la par que su pensamiento va transitando paulatinamente en su meditación sobre la racionalidad occidental para llegar a la formulación de su propia propuesta de racionalidad. En efecto, nosotros consideramos que María Zambrano empezó a “sospechar de la razón”, por así decir, desde sus enseñanzas más tempranas en la Facultad de Filosofía de Madrid, aprendiendo de sus maestros, primero entre todos, Ortega, que la razón cartesiana se vería sometida a dura prueba a través del kantismo, para llegar a convertirse de razón pura a esta en su uso práctico, mostrando ya sus límites teóricos, para llegar a ser, después de Hegel, esa razón histórica que absorbería de Dilthey el propio Ortega, para transformarla en “razón vital”; pero he aquí que ni siquiera esta última satisfizo a María Zambrano: “Estoy

5 Ver mi ensayo: GONZÁLEZ Di Pierro, E., 1998: pp. 55-65, en el que se lleva a cabo un análisis del exilio como categoría filosófica derivada de esa experiencia vital. El ensayo se centra en las consideraciones zambranianas que se vierten en el magnífico texto *Los bienaventurados*. En ese mismo libro puede consultarse en igual sentido el capítulo titulado “La cuesta de la memoria” de Elena Laurenzi, quien remite igualmente a la “Carta sobre el exilio” (ZAMBRANO, MARÍA, 1961: p. 67), así como otros textos de importancia sobre esta temática en relación con sus ideas políticas.

6 MORENO Sanz, J., 1998: pp. 9-41, que es en realidad un precioso ensayo titulado “De la razón armada a la razón misericordiosa”, en la que Moreno da cuenta del tránsito que nosotros mismos hemos detectado desde la razón instrumental, propia del surgimiento de la modernidad, hasta su original “razón poética”.

hace muchos años alejándome de ciertos aspectos de su [de Ortega] pensamiento, de la Razón Histórica, concretamente. Mi punto de partida es la [Razón] Vital, pero la he desenvuelto a mi modo”.<sup>7</sup> “A su modo” significará *poiéticamente*; esto es, someter a los supuestos históricos a la creación y recreación, a la visión ético-poética de la historia. Inevitablemente, su republicanismo se irá transformando “en paralelo”; de ser un republicanismo recalcitrante y radical, en que cualquier asomo de monarquía o de otra forma de gobierno es absolutamente inadmisibles, se va matizando para convertirse en un republicanismo fruto de la reflexión ética sobre la historia, un republicanismo matizado por la centralidad de la idea de libertad no solo en la colectividad abstracta, sino en el individuo, que dará sentido a aquélla.

### *Edith Stein: un republicanismo “fenomenológico” y católico*

La figura de Edith Stein ha sido rescatada en los últimos tiempos. Este rescate, sin embargo, no ha sido suficiente, en nuestra opinión, al menos por lo que concierne al valor de su filosofía, más allá de su atractivo biográfico y los temas de espiritualidad, sobre lo que la bibliografía es relativamente más amplia. No nos detendremos, tampoco, en los pormenores de su interesante biografía, sino solo en aquellos aspectos que son relevantes para el tratamiento que nos concierne.<sup>8</sup>

Nacida en Breslau en 1891 en el seno de una familia judía asimilada, aunque bastante observantes de la religión hebrea, sobre todo la madre, que tanto influirá en la formación de Stein, y muerta en 1942

7 Carta a Rosa Chacel que María Zambrano le escribe el 1 de abril de 1956; citada por MORENO Sanz, J., 1998: p. 17.

8 Hay numerosas biografías sobre E. Stein en castellano y en otras lenguas; las refiero en la bibliografía. Por lo que respecta la escasa bibliografía en español que se refiere a estudios filosóficos o trate sobre la filosofía steiniana, me permito remitir a mi libro: GONZÁLEZ Di Pierro, E., 2005; ahí mismo, en la bibliografía final, se pueden ver las obras monográficas sobre la vida de Stein en otras lenguas, así como la literatura filosófica especializada; pueden consultarse con provecho, además: GARCÍA Rojo, E., 1984: pp. 359-384 y GARCÍA Rojo, E., 1991.

en Auschwitz a manos del antisemitismo nacionalsocialista, su intensa vida nos ilustra bastante para entender parte de la temática que estamos tratando; así, sabemos que la joven Edith Stein transita de su judaísmo familiar a un agnosticismo y ateísmo desencantados conscientemente elegidos, para luego encontrarse con el cristianismo y, finalmente, elegir al catolicismo como religión definitiva, a tal punto de tomar los hábitos carmelitas. En este itinerario es importante su encuentro con la fenomenología husserliana, de la que será una de las máximas exponentes. Así, Stein iniciará su recorrido filosófico a través de su tesis de doctorado bajo la guía de Husserl, *Sobre el problema de la empatía* (1917), para realizar desarrollos propios, en su gran trilogía fenomenológica constituida por *Psicología y ciencias del espíritu* (1922), *Una investigación sobre el Estado* (1925) y *La estructura de la persona humana* (1932), hasta desembocar en su máxima obra filosófica *Ser finito y Ser eterno* (1936).

Edith Stein, hebrea asimilada, que se siente profundamente alemana y profundamente judía, sirve a Alemania durante la Primera Guerra Mundial como voluntaria de la Cruz Roja. Como sabemos, las humillantes condiciones del *Tratado de Versalles* impuestas a la derrotada Alemania, desembocan en el intento de instaurar la primera auténtica República Alemana fundada en la idea de democracia que era prácticamente desconocida en la tradición filosófico-política alemana, dando origen a la llamada “República de Weimar”, efímero intento de reconstituir la unidad germánica bajo ideales y supuestos democráticos, y ya no más autoritarios o tiránicos. Edith Stein se adherirá a este ideal a través de su simpatía por la idea de “soberanía popular” —y que se encarnará en la *Constitución* de 1919— porque emana directamente de un concepto de libertad concreto, como aspiración inicialmente genuina por parte del pueblo alemán de que se respete la dignidad, la igualdad y la especificidad irreductible de cada persona humana. El resultado es la configuración de los tres grandes partidos políticos alemanes, es decir, los demócratas, el partido de centro y los socialdemócratas. Edith Stein simpatiza con este último, porque el movimiento por la emancipación de las mujeres y el de la promoción del voto femenino en los que Stein participara activamente, emanan en buena parte de ese partido político, aun cuando sea lógico

pensar que el partido de centro, católico, sería al que en todo caso podría adscribirse nuestra autora, pero lo cierto es que sus intereses políticos como activista habían ya declinado luego de la conversión y, por supuesto, después de tomar el hábito carmelita.

Stein conectará al Estado con el derecho, a través de la analogía que establece entre Estado e individuo (persona); luego dará cuenta de la entidad estatal concreta en relación con su génesis, funciones, limitaciones y manifestaciones, para finalizar vinculando al Estado con los valores y la justicia, ética, derecho y religión. Especialmente reveladoras resultarán las cartas que ella le escribe a Roman Ingarden, condiscípulo y amigo íntimo, para comprender la filiación y las ideas políticas de Stein, además de ser una fuente privilegiada para acceder al ambiente intelectual del círculo fenomenológico de Göttingen, que se forma alrededor de Husserl, así como de sus evoluciones posteriores.<sup>9</sup> Para Stein, necesariamente, la forma de gobierno en que desemboca una concepción articulada y orgánica del Estado será una democracia republicana como la que se gestaba en Alemania, precisamente la República de Weimar.

De cualquier modo, la suscripción steiniana a la República de Weimar se debe principalmente a los ideales sobre los que inicialmente esta se construye, es decir, la libertad colectiva e individual que se funda en el respeto de los derechos humanos; sabemos que este ideal fracasará, pero, como ocurrió con buena parte del pueblo alemán, era inevitable depositar las esperanzas de un pueblo humillado, derrotado, sin instituciones sólidas, en la posibilidad de la construcción de instancias que supieran construir el sentimiento de unidad que los alemanes requerían, así como el de una identidad genuina que desembocara en un nacionalismo sano, y no como el que sobrevendrá monstruosamente con el ascenso de Hitler al poder, como resultado precisamente, entre otras cosas, de la precariedad de la República de Weimar, efímera a su vez por interpretaciones inadecuadas de los dos sentimientos —unidad e identidad— que urgían a la Alemania de entreguerras, lo que puede muy bien notarse a causa de

9 Ver STEIN, E, 2001. Hay edición anterior en los *Edith Stein Werke*, Friburgo, 1991. Existe una edición castellana a la que no hemos tenido acceso.

la coexistencia de dos manifestaciones opuestas entre sí: por un lado, Weimar permite la integración de los judíos al mundo germánico “originario”, pero por otro, y al mismo tiempo, favorece el resurgimiento —pero ahora aún más ciego y feroz— del antisemitismo, del que, precisamente, la propia Edith Stein sería víctima en las cámaras de gas de Auschwitz.

*Conclusiones. María Zambrano y Edith Stein, republicanas*

Es evidente que lo que hasta aquí se ha expuesto no constituye sino una mera aproximación a una temática que queremos continuar explorando y de la que los apartados anteriores no son más que prolegómenos, que tienen la pretensión de querernos invitar a analizar, a través de estas dos grandes pensadoras del siglo XX, a la república como categoría filosófica que fundamenta una propuesta política concreta de convivencia entre los seres humanos y de organización social que permite el bienestar de los individuos dentro de un Estado.

En su breve pero importante texto *Una investigación sobre el Estado*, de 1925, Edith Stein analiza fenomenológicamente la estructura óntica del Estado, partiendo de sus célebres análisis acerca de la intersubjetividad, tomados de las tesis husserlianas correspondientes (principalmente en el segundo volumen de las *Ideas*), y mostradas en su anterior libro, *Psicología y ciencias del espíritu*, de 1922, para aterrizar luego en un cuidadoso estudio de las formas asociativas humanas, tales como los conceptos de *masa*, *comunidad*, *sociedad*, examinadas con particular cuidado, para fundamentar el proceso empático que va del individuo monádicamente constituido a una colectividad posible. Hay que hacer notar que estas formas asociativas son, igualmente, de interés especulativo para María Zambrano, y se encuentran en el primer plano de sus consideraciones políticas, y se hallan dispersas en varias partes de su obra, aunque quizá en forma sistemática podamos rastrear un estudio más pormenorizado en *Los intelectuales en el drama de España*, así como en *Persona y democracia*.

En ambas pensadoras encontramos una concepción muy profunda sobre la Historia entendida, en general, como un entramado de

“conexión de sentido”, y en las dos es la perspectiva fenomenológica la que priva en esa concepción; de manera igualmente general, la tesis que subyace a las consideraciones de las dos filósofas es la de que las formaciones sociales, las asociaciones, las creaciones culturales, las ciencias del espíritu y, por ende, también la historia emanan de la concreción humana bajo su forma más específica e irreductible: la persona humana, objeto de tratamiento fundamental tanto en Zambrano como en Stein, entendida en el sentido del ser humano verdadero.

Es importante hacer notar que, aunque en este momento aún no la hemos desarrollado suficientemente, hemos identificado una relación interesante tanto temática como metodológica en estas grandes mujeres filósofas del siglo XX, misma que nos permite establecer un paralelismo entre sus respectivas concepciones acerca de la forma de gobierno republicana, pese a las diferencias que las separan. No se trata solo del hilo conductor de la fenomenología que está presente en una y otra, aunque, desde luego, es fundamental. Se trata también de otros puntos comunes; por ejemplo, la influencia, el interés la importancia y el profundo conocimiento del pensamiento de Max Scheler, el otro gran referente fenomenológico. En Edith Stein, así como en María Zambrano, se vuelve patente la importancia de la teoría axiológica scheleriana, sobre todo por lo que respecta la posibilidad de encontrar formas de objetividad universal para las valoraciones humanas, que no quedarían reducidas, de este modo, a pura expresión relativa de las diferentes formas de subjetividad. En la introducción de este trabajo mencionábamos también el alejamiento relativo por parte de cada una de ellas, de su maestro respectivo, que fue siempre objeto de veneración y de cuestionamiento acerca de sus propias capacidades. Husserl y Ortega, por cuanto hayan tenido la gran visión de valorar la actividad académica femenina, aceptando en sus lecciones y grupos de discípulos a las mujeres, no dejan de pertenecer y suscribirse a la “razón patriarcal”, quizá un poco más atenuada que en otros filósofos de su tiempo y sus predecesores, pero finalmente expresiva de un androcentrismo filosófico que no dejaba espacio para un desarrollo propio de las potencialidades de estas alumnas. Ortega cuestiona a María Zambrano en su crítica de la

razón vital hacia la formulación de su original razón poética, aun dándose cuenta de la brillantez de la propuesta, bajo el débil argumento de que “todavía no estaba preparada para ello”; Husserl, por su parte, nunca se decide a apoyar a Stein para alcanzar la cátedra universitaria sobre todo en el momento en que mayormente hubiera podido haberlo, e incluso se “olvida” de que varias temáticas que él estaba solo esbozando en el segundo volumen de las *Ideas* fueron desarrolladas con visión por parte de su gran alumna, especialmente por lo que se refiere al problema de la empatía, así como el del idealismo trascendental, solo por mencionar dos de los más importantes.

Así, el acceso a propuestas verdaderamente originales por parte de Edith Stein y de María Zambrano partieron de las consideraciones teóricas de Husserl y de Ortega respectivamente, pero que ellos nunca lograron aterrizar en la concreción de su propia realidad existencial, especialmente por lo que refiere al campo histórico-político, que no fue objeto de tratamiento filosófico directo en ninguno de los varones, mientras que en las discípulas se vuelve objeto de indagación serio e importante. Las filosofías de la historia de cada una de ellas difiere sensiblemente de las concepciones de Husserl y de Ortega principalmente por el mismo motivo, que se desprende sobre todo de la tesis zambraniana —pero que se rastrea perfectamente también en Edith Stein—<sup>10</sup> por la cual la razón histórica se va transformando en poética, y adquiere tintes de un retorno productivo a una metafísica no ingenua, que bien puede servir de fundamento para una concepción de la república como resultado de formas de racionalidad no instrumental, no histórica, ni siquiera vital, sino precisamente *poética*, en la que las personas concretas son irreducibles a su mera suma o yuxtaposición y, por supuesto, más importante que instituciones, intereses e ideologías, que, sin dejar de ser importantes, se encuentran subordinadas a la realidad de sentido que las origina: la persona humana.

10 En Edith Stein esta razón transita de la subjetividad trascendental husserliana hasta llegar, ya después del proceso de la conversión, en una razón *poiética* que encuentra en la figura de Cristo su expresión máxima.

No es para nada marginal una última coincidencia: el interés respectivo que las dos filósofas muestran por San Juan de la Cruz, con brillantes estudios acerca de él: en María Zambrano, sobre la figura sacrificial del exiliado (que, como vimos tiene mucho que ver con su concepción política) y en otros escritos donde el místico se vuelve *leitmotiv* para exponer sus propias ideas; en Edith Stein, a través de su última obra, inacabada, la monumental *Scientia Crucis*, que refuerza la importancia filosófica de la concepción cristiana de la persona humana y conducirá a una reformulación del sentido histórico y de las formas asociativas de los seres humanos, en una poderosa síntesis de filosofía y teología que para nosotros es el punto de partida para repensar el problema de la organización política y las formas de gobierno en la actualidad.

## BIBLIOGRAFÍA

- FELDMANN, Ch., 1988. *Edith Stein. Judía, filósofa y carmelita*, Barcelona: Herder.
- GARCÍA Rojo, E., 1984. "Presupuestos para una filosofía de la persona en Edith Stein" en *Teresianum* 35: pp. 359–384.
- GARCÍA Rojo, E., 1991. "La constitución de la persona en Edith Stein" en *Revista de Espiritualidad*, 50: pp. 333–357.
- GONZÁLEZ Di Pierro, Eduardo, 1998. "El exilio y el transtierro. Visión filosófica de la expatriación en María Zambrano y José Gaos" en *Claves de la razón poética. María Zambrano, un pensamiento en el orden del tiempo*, REVILLA, C., ed., Madrid: Editorial Trotta: pp. 55–65.
- GONZÁLEZ Di Pierro, Eduardo, 2005a. *De la persona a la historia*, México: Ed. Driada–UMSNH.
- GONZÁLEZ Di Pierro, E., 2005b. "Ortega, intérprete de Husserl" en *Devenires, Revista de Filosofía y Filosofía de la Cultura*, año VI (12), Morelia: Universidad Michoacana.
- GONZÁLEZ Di Pierro, Eduardo, 2008. "Apuntes para una "fenomenología de la república" en María Zambrano y Edith Stein" en *Republicanos y Republicanismos*, ÁLVAREZ–Cienfuegos, Juan, FIDALGO y Marina LÓPEZ López, coordinadores, Morelia, México: Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo & UNAM: pp. 51–59.
- GONZÁLEZ Di Pierro, Eduardo, julio de 2005. "Ortega, intérprete de Husserl" en *Devenires, Revista de Filosofía y Filosofía de la Cultura*, VI (12), Morelia: Universidad Michoacana.
- HERBSTRIETH, W., 1987. *Edith Stein. En busca de Dios*, Navarra: Ed. Verbo Divino, Estella.
- LAURENZI, Elena, 1998. "La cuesta de la memoria" en *Claves de la razón poética. María Zambrano, un pensamiento en el orden del tiempo*, Revilla, C., ed., Editorial Trotta, Madrid, 1998.
- MARSET, J. C., 2004. *María Zambrano. I. Los años de formación*, Sevilla: Fundación José Manuel Lara.
- MORENO Sanz, J., 1992. "Presentación" en ZAMBRANO, María, 1998.
- POSSELT, T. R., O.C.D, 1960. *Edith Stein. Una gran mujer de nuestro siglo*, San Sebastián: Ed. Dinor.
- SANCHO, Fermín, F.J., 1997. *Edith Stein (1891–1942) modelo y maestra de espiritualidad (en la escuela del Carmelo Teresiano)*, Burgos: Ed. Monte Carmelo.
- STEIN, Edith, 1925. *Eine Untersuchung über den Staat, en Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, Halle: Band VII.
- STEIN, Edith, 1992. *Estrellas Amarillas*, Madrid: Editorial de Espiritualidad.

- STEIN, Edith, 2001. *Briefe an Roman Ingarden, Edith Stein Gesamtausgabe*, Freiburg, Basel, Wein: Herder.
- ZAMBRANO, María, 1998. *Los intelectuales en el drama de España y escritos de la guerra civil*, MORENO Sanz, Jesús, ed., Madrid: Editorial Trotta.
- ZAMBRANO, MARÍA, 1961. “Carta sobre el exilio” en *Cuadernos* 49.

## RÉPLICA A “DOS FILÓSOFAS PIENSAN LA REPÚBLICA” DE EDUARDO GONZÁLEZ DI PIERRO

Ricardo Gibu Shimabukuro

Benemérita Universidad Autónoma de Puebla

ricardogibu@yahoo.com

Mi intervención intenta ser una reflexión sobre algunos temas abordados por el Dr. González di Pierro en su texto titulado “Apuntes para una “fenomenología de la república” en María Zambrano y Edith Stein”, y la formulación de algunas preguntas que, espero, puedan introducirnos a una discusión posterior. Más que remitirme a las coincidencias que hay entre una autora y otra, tal como lo hace Eduardo González al final de su sugerente trabajo, me gustaría considerar las posibles divergencias en torno a la naturaleza social del ser humano. Tal cuestión que está a la base del pensamiento político tanto de Stein como de Zambrano, puede analizarse a partir de las consideraciones que ambas autores realizan en torno a la naturaleza de la acción humana.

Inicialmente podríamos señalar una diferencia metodológica en el modo como ambas se aproximan a este problema. Zambrano llega a la condición social del hombre a través de una descripción histórica por la que se aprecia el descubrimiento progresivo por parte del hombre de su propia condición de persona (egipcios, griegos, judíos, cristianos, modernos, etc.), mientras que Stein utiliza el método fenomenológico que busca determinar la dimensión *a priori* de esta condición sin interesarse inmediatamente por el proceso histórico.

Desde el punto de vista propiamente filosófico, las diferencias son más claras. Stein, en sus *Ensayos sobre la fundamentación de la psicología y las ciencias del espíritu* de 1922, especialmente en la parte

titulada “Individuo y Comunidad” se plantea la siguiente cuestión: el hecho de entrar en relación con los demás individuos en el ámbito comunitario ¿es una acción de la que podemos eximirnos? ¿La relationalidad pertenece a una condición intrínseca al ser humano como tal o a un hecho extrínseco o accidental?

En ese mismo texto, Stein, asumiendo la clásica distinción de Ferdinand Tönnies, afirma que si la sociedad es la agrupación de individuos en orden a una meta deliberadamente elegida, la comunidad se caracteriza por desplegarse según un dinamismo interno propio a la manera de un ser vivo, sin estar precedida por ningún acto deliberado. Puesto que la dimensión originaria de la vida en común se halla en la comunidad y no en la sociedad, es en ella donde debemos descubrir su peculiar vínculo con los individuos. La aproximación fenomenológica que Stein plantea en “Individuo y Comunidad” puede ser clarificadora al respecto. Dice la filósofa de Breslau: “Como la comunidad está fundada sobre las características de los individuos que la constituyen, así también todos los órganos y las funciones que la componen están determinadas por este hecho” (Stein, 1996). Por tanto, la comunidad en sí misma no constituye ningún sujeto supra-individual con consciencia propia (Stein, 1996). Cada vez que hablamos de “vida consciente” hablamos del yo individual; y si hablamos de “vivencia comunitaria” es únicamente en virtud de las vivencias de los distintos individuos que constituyen la comunidad.

Ahora bien, puesto que la vida de la comunidad presenta una analogía respecto a la de un organismo, podemos reconocer en ella una configuración propia que la distingue de los individuos que la constituyen. Esta nueva unidad es mucho más que la suma de las vivencias individuales. Se trata de una unidad de grado superior que, fundada en tales vivencias (las más significativas respecto a los valores que constituyen la vida comunitaria), logra constituirse como una totalidad capaz de resistir en el tiempo incluso si algunas de las vivencias individuales desaparecen. Decimos “algunas” porque queda claro que la desaparición de todas las vivencias supondría la desaparición de la comunidad. Ahora bien, ¿cómo podemos definir esta nueva unidad de sentido que se abre a través de la vida comunitaria? La cuestión es indagar en el sentido independientemente de las vivencias y actos

singulares que la constituyen. No interesará, por tanto, destacar las características extraordinarias que determinados individuos poseen “a modo de órganos que dan a la comunidad la capacidad de ponerse en contacto con el mundo de los valores” (Stein, 1996: p. 239) y que configuran una comunidad, cuanto profundizar en la esencia misma del vivir en comunidad. Esta tarea será propia de las ciencias aprióricas del espíritu que tienen como objeto las cosas en sí, su “singularidad eidética” y no su origen ni su proceso de constitución (Stein, 1996: p. 312). En el intento de dilucidar el sentido de la vivencia comunitaria se hace cada vez más patente en Stein el vínculo intrínseco entre la persona y la comunidad. En la medida que la comunidad está fundada en las características de los individuos que la conforman, posee una estructura análoga a tales individuos, al punto que podemos hablar válidamente del “alma de la comunidad” e incluso del “espíritu de la comunidad”. Independientemente del compromiso y de la responsabilidad del individuo respecto a su comunidad, de sus elecciones deliberadas e iniciativas respecto a la realización de esta, si los individuos se reconocen como parte de una “comunidad de vida” regida por las leyes elementales de lo humano, estamos claramente ante una comunidad (Stein, 1996: p. 298). Por otro lado, la persona humana difícilmente puede apartarse de su condición social. Afirma Stein: “Es posible que se deje de vivir en y para una comunidad y, sin embargo, se permanezca íntegramente en ella con la propia condición existencial, como un miembro separado, puesto que no puede negar su origen, incluso siendo excluido del organismo y no estando más a su servicio” (Stein, 1996: 298). En su obra *La Estructura de la persona humana* Stein, yendo más allá de lo que el método fenomenológico le concedía, intenta una fundamentación metafísica de la condición social del ser humano en estrecha sintonía con las tesis de D. von Hildebrand en su *Metafísica de la comunidad* (Von Hildebrand, 1930). Afirma Stein: “Las distintas comunidades humanas, tanto las efímeras como las “sustantivas”, se basan en una comunidad universal que engloba a todas las demás: la humanidad” (Stein, 1996: p. 298). Independientemente de nuestras acciones y de nuestras decisiones, nuestra inserción en la humanidad es de naturaleza ontológica. “No cabe decir —continúa Stein— que en la humanidad el todo es anterior a las partes, sino más bien que con

el primer hombre comienza también la existencia de la humanidad, la humanidad está presente en todo hombre individual y desde el comienzo de su existencia todos los hombres individuales pertenecen a la humanidad” (Stein, 1936: p. 298).

Consideremos este tema en María Zambrano, específicamente en el tratamiento que de este hace en su obra *Persona y Democracia*. La cuestión queda formulada así: ¿cuál es su posición acerca de la condición social del ser humano? ¿Coincide con Stein afirmando que tal condición es anterior a las acciones deliberadas? Y si no es así, ¿cuáles son los argumentos que distinguen su posición? Por la importancia que Zambrano atribuye a la libertad y a las decisiones particulares en la configuración de la comunidad, parecería tender más a un rechazo de la naturaleza social del ser humano, de su carácter *a priori* e irreversible, e inclinarse en favor de un crecimiento de tal condición en virtud de la actualización o rechazo de las posibilidades abiertas en el porvenir. Considerar la condición social como un modo de ser esencial de la persona haría incomprensible las apariciones y desapariciones de las distintas sociedades. “De serle natural enteramente al hombre [su condición social], la sociedad no hubiese habido sino una, o varias, según los climas y los lugares más inmutables, como lo es para cada especie animal el medio ambiente en que vive (Zambrano, 1992: p. 99). El rechazo a una “naturaleza social” en el sentido tradicional del término no debe llevarnos a pensar en la negativa de Zambrano a hablar de una dimensión social intrínseca del hombre. Ello queda manifiesto cuando señala que este es portador de un principio trascendente a la sociedad. Este principio que podríamos llamar “transhistórico” es el que permite al hombre romper con el medio social en donde ha nacido y vivir en soledad. En la soledad descubrimos la interioridad y a través de esta nos sumergimos en una dimensión nueva del tiempo en donde reside la verdad. La cercanía de Zambrano en este punto con san Agustín, a quien parece conocer muy bien, es manifiesta. El hombre vive en una doble temporalidad: la de la historia en devenir y la que acoge dentro de sí y por la que se libera del modo temporal desde el que participa de los acontecimientos presentes. “Entrar en soledad –afirma Zambrano– supone disponer del tiempo, movernos en él” (Zambrano: p. 119).

Para ver en qué medida su posición es crítica respecto a la de Stein convendría ahondar en la naturaleza de las acciones humanas. Para Zambrano el hombre puede estar en la historia de modo activo o pasivo. Su realización depende de la capacidad de asumir su propia existencia y ser protagonista de su destino. Ahora bien, ¿qué es lo que permite pasar de la pasividad a la actividad? Zambrano se refiere a este paso como el que se da entre el sueño y la vigilia. La actividad que tiene su sede en el pensamiento nace de un “pasado de experiencias negativas” y se manifiesta en la forma de una “claridad instantánea”, “un relámpago” en el que se hace visible lo negativo, “lo imposible de la situación” que es el *momento* en que surge un horizonte que señala una dirección porque toda negación se realiza desde la positividad de una afirmación. Esta positividad viene del futuro, a la manera de una luz lejana que crea una distancia entre ella y nuestra situación presente.

Hay una gran diferencia entre el padecer y el actuar, así como hay una gran diferencia entre el andar errante y el andar con una dirección al interior de un horizonte. El horizonte convoca, solicita, llama, y nuestro andar aspira a él, mientras que el andar errante se realiza en la inmediatez del presente carente de dirección, esto es, carente de futuro. Es precisamente este tipo de caminar al interior de un horizonte el que crea cultura. La cultura no es sino la expresión de un orden, de una dirección plasmada a través de las acciones (Zambrano: p. 33). Pero, ¿cuál es principio configurante de esa actividad?, ¿cuál es la imagen a partir de la cual se realiza esa morada? Ese principio, esa imagen es la idea “de lo que es ser hombre”. La medida es el ser humano. Es precisamente en virtud de la idea del ser humano como las sociedades occidentales se han configurado a lo largo de la historia. Una cuestión interesante que podría plantearse a Zambrano es determinar la naturaleza de esa medida: ¿estamos aquí ante una realidad de naturaleza absoluta e ideal capaz de fundar aquel espacio que Stein llamaba “comunidad”? Si ello es así, ¿habría una coincidencia de fondo entre Stein y Zambrano respecto al tema de la naturaleza social del individuo?

El peso que otorga Zambrano a la libertad como fundamento de todo orden (o desorden social) hace difícil que hablemos del carácter

*a priori* y absoluto de la sociabilidad humana. La perspectiva histórica desmiente una y otra vez esta posibilidad. En efecto, las sociedades primarias, como la griega, y sobre todo las intermedias, como la egipcia y la judía, no han podido fundar auténticas sociedades y muchas veces incluso han sometido a los individuos al poder ciego de los líderes. Para Zambrano, toda sociedad ha sido forjada por la acción del hombre. Y toda acción humana auténtica se funda en un principio que la trasciende, que está siempre más allá de ella, en el porvenir que la suscita y llama. En tal sentido el hombre “se anticipa siempre”, su tiempo esencial es el futuro. “Y este ir hacia el futuro convertido en voto ha sido lo característico del hombre occidental. El lanzarse en forma decidida e irremediable hacia ese futuro: su vocación” (Zambrano: p. 36). Puesto que la historia se define a partir de la respuesta a una llamada, la historia adquiere un sentido dramático. “De ahí que su transcurrir no sea solo en la simple continuidad (...) sino un entramado de situaciones límite, de conflictos que requieren su superación a través del conocimiento”. Para Zambrano, en esa superación se pone en juego el destino de occidente. Occidente quedó configurado a partir de las dos grandes cuestiones del mundo griego y del cristianismo. Ambas cuestiones tuvieron una respuesta semejante. Si la pregunta de la Esfinge tuvo como respuesta “el hombre”, la pregunta del pueblo judío tuvo como respuesta la encarnación del Dios-Hombre. Por ello afirma que lo característico de occidente ha sido la afirmación del ser humano, una afirmación parangonable a un “artículo de fe” a partir del cual se revela la persona humana. En estas dos tradiciones se ha dado la misma constante: a cada período de esplendor y de superación, expresión de lo propiamente humano, le sobrevino una caída en la oscuridad, a la visión del conocimiento le siguió una ceguera.

Los absolutismos y totalitarismos no son sino la expresión política de esta ceguera. Por ello sería errado pensar que detrás de estas expresiones está la acción humana. Hemos dicho que toda acción humana se caracteriza por el ver, el conocer. Los totalitarismos son la contracara de la masa que, hastiada de vivir en la pesadilla de lo impersonal, en la negativa a pensar, decidir y actuar responsablemente, vuelcan toda su frustración en una rebelión cuyo motor es la

fantasía y la ensoñación. “Pesadilla –afirma Zambrano– es la especie de sueño en que la libertad queda absolutamente anulada, pues a la falta de tiempo disponible que al soñar caracteriza, se añade el estar soportando el peso de algo desconocido (...) ¿qué es este desconocido, que sobre nosotros pesa en la pesadilla? Suele ser nuestro propio corazón oprimido” (Zambrano: p. 66).

Una acción humana auténtica no se realiza a partir de las representaciones subjetivas que despliegan su creatividad de modo incesante y perpetuo. La acción humana se inicia en ese despertar producido por el choque con un obstáculo que permite atisbar un horizonte desde donde será superado. Y el horizonte se distingue del propio yo en la medida que suscita desde el futuro un llamado y funda la esperanza. Cuando hay esperanza “las imágenes que surgen en nuestro propio yo –señala Zambrano– en sueños o despiertos, marchan ligeras en un movimiento que apenas roza el suelo. Y es que el hombre no vive sin una cierta imagen de sí mismo” (Zambrano: p. 66).

El análisis que realiza Zambrano de los totalitarismos desde la perspectiva del sueño y de la pesadilla recuerda la crítica de Kierkegaard a la tendencia del espíritu romántico a la fantasía. Tal relación puede justificarse cuando se constata que detrás de los totalitarismos del siglo veinte late en todo su vigor el dinamismo creativo de las ensoñaciones y fantasías románticas. Por eso resulta particularmente interesante la descripción que hace de la vida onírica. No tanto por su valor psicológico, que seguramente lo tiene, sino por su valor filosófico, en la medida que nos permite comprender los presupuestos de los regímenes totalitarios. Así como en el sueño desaparecen las notas esenciales de la temporalidad y el yo aparece como protagonista, en los absolutismos se pretende detener el tiempo a partir de una voluntad que se aferra al poder presente para declararlo “para siempre” e incluso “desde siempre”. Afirma Zambrano: “Consiste, pues, el absolutismo en una acción de cerrar el tiempo; de darlo por concluso, como si su transcurrir hubiera sido solamente... el acto de voluntad contenido en todo absolutismo” (Zambrano: p. 91). Es lo opuesto a una acción humana en tanto que anula el pasado y oculta el porvenir.

Ahora bien, si la acción es condición de toda sociedad, ¿quiere decir esto que la sociabilidad es producto de la libertad? ¿Es fruto

de esa acción? Y si ello es así, es posible pensar en un mundo incapaz de superar la soledad de los hombres ganados por la misantropía y el egoísmo? En muchos textos parece Zambrano decantarse por la imposibilidad de un mundo permanentemente encerrado en el individualismo. Pero ¿qué ley misteriosa lleva al hombre a despertar de la ilusión y del sueño que impone el solipsismo tiránico y abrirse nuevamente a la relación con el otro? ¿Se trata de una ley natural que confirma la condición social de los individuos? “La sociedad –afirma la filósofa española– es el lugar del hombre” (Zambrano: p. 95), “el hombre está en la sociedad. Y solo en ella aparece. Es su medio inmediato, antes que la naturaleza” (Zambrano: p. 96). Tales afirmaciones parecen responder afirmativamente a la cuestión por la naturaleza social del ser humano. Sería una ficción, según Zambrano, pretender abstraer al hombre de la sociedad, considerarlo aisladamente y luego insertarlo nuevamente en ella, para concluir que su condición social es solo accidental. Pero la respuesta no es tan sencilla. Sería igual de ficticio realizar esa misma abstracción y concluir que tal condición social es inherente a la naturaleza humana independientemente de su inserción en el mundo. Lo que es indiscutible es que el hombre nace, vive y muere en la sociedad, que a través de su libertad es capaz de regir su vida a través de la razón o de la arbitrariedad y que desde esa libertad configura sociedades más o menos humanas según un principio que las trasciende. ¿Es suficiente esta consideración para plantear una unidad intrínseca entre el individuo y la comunidad, y para afirmar la naturaleza social de la persona? ¿En qué sentido la posición de Zambrano sobre este asunto podría coincidir con la de Stein, en qué sentido serían incompatibles?

Son estas algunas reflexiones y preguntas que han surgido al momento de contrastar la posición de estas dos grandes pensadoras del siglo XX respecto a la naturaleza social de la persona y que quisiera transmitir al Dr. González di Pierro para su posterior discusión.

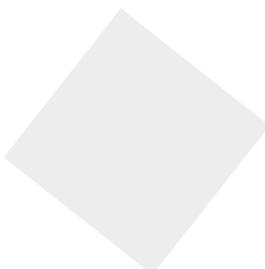
## BIBLIOGRAFÍA

- STEIN, Edith, 1922. “Beiträge zur philosophiscen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften” en *Jahrbuch für Philosophie und phäanomenologische Forschung*, vol. V.
- STEIN, Edith, 1996. *Psicologie e scienze dello spirito*, Roma: Città Nuova Editrice.
- VON HILDEBRAND, Dietrich, 1930. *Metaphisik der Gemeinschaft. Unersuchingen über Wesen und Wert der Gemeinschaft*, Ausburgo: Haas & Grabherr.
- ZAMBRANO, María, 1992. *Persona y Democracia*, Barcelona: Ed. Anthropos.





# Estudios



## GÉNESIS Y HORIZONTES DE ESTUDIO DE LA TEORÍA DE LAS CAPACIDADES

Diana Ibarra Soto

Centro de Investigación Social Avanzada

diana.ibarra@cisav.org

### *Abstract*

The Capabilities Approach has gained preponderance over the past years as a framework for the construction of the political, economical and philosophical life. The following text presents three important aspects of this approach: a) Define and stress the importance of the Capabilities Approach; b) Explain its genesis both historically as well as philosophically; c) Exhibit the scope of options this approach provides to different kind of topics such as human rights, social justice and gender equity. This analysis allows us to redirect the Political Philosophy because it places human being as the center of discussions, in contrast to prevailing contractarian views that had molded most of the twentieth century thought. Nussbaum –influenced by Sen– offers a specific vision that has displaced the disappointment of postmodern deconstructionism toward a more optimistic position closer to the classical philosophy.

*Keywords:* Capabilities Approach, Martha Nussbaum, Social Justice, Human Rights, Gender Studies.

## *1.- Definir y destacar la importancia de La Teoría de las Capacidades*

Martha Nussbaum define las capacidades humanas como: “What people are actually able to do and to be” (Nussbaum, 2000c: p. 5). Desde sus inicios, la teoría de las capacidades ha tenido un objetivo práctico: el mejoramiento de las condiciones mínimas de vida que debe tener una persona para su florecimiento. La teoría de las capacidades, antes que nada, es una propuesta para solucionar las inequidades que presenta el mundo contemporáneo.

Nussbaum entiende por filosofía el servicio que el intelectual hace a la sociedad. Desde sus primeros años de estudio en el doctorado en Harvard, se puede encontrar una constante en sus investigaciones: definir lo “verdaderamente humano”. ¿Qué es aquello sin lo cual el humano no es humano? ¿Qué condiciones se necesitan para que esto suceda? ¿Es algo que se encuentra dado o hay que ganárselo? ¿Qué implicación tiene el ser un humano, derivaciones para con uno mismo y para los demás?

De acuerdo con Nussbaum, el filósofo es el principal encargado de esta tarea, crucial para resolver la crisis moral de nuestros tiempos, pues es él quien puede disponer del tiempo para reflexionar en cómo mejorar la situación humana: “Philosophy is not just any old technique of making people happy; it secures the flourishing life by means of reasoning and argument” (Nussbaum, 1992a: p. 1).

De esta forma, la razón humana es la vía idónea de encuentro con un discurso universal. Es evidente que esta teoría tiene detrás la confianza en la posibilidad del acercamiento con la verdad, además de una perspectiva del humano como un fin en sí mismo. “The capabilities are held to be important for each and every person: each person is treated as an end, and none as a mere adjunct or means to the ends of others” (Nussbaum 2003: p. 12). Siguiendo este evidente influjo kantiano, la autora de las capacidades argumenta que el fundamento último para esta valía personal reside en la dignidad:

Human beings have a dignity that deserves respect from laws and social institutions. (...) The idea of human dignity is usually taken to involve an idea of equal worth: rich and poor,

rural and urban, female and male, all are equally deserving of respect, just in virtue of being human, and this respect should not be abridged on account of a characteristic that is distributed by the whims of fortune. (Nussbaum, 1999: p. 5).

Con este enfoque, Nussbaum opina que hay diez indicadores centrales que todo humano debe poseer para considerar que tiene una vida digna. Si alguna de estas cualidades no se presenta por lo menos en un nivel mínimo, no es posible sostener que hay un verdadero funcionamiento humano (ver Nussbaum, 2006: pp. 70–71).

El listado sobre las capacidades al que se ha hecho referencia es el siguiente:

- 1) Vida
- 2) Salud corporal
- 3) Integridad corporal
- 4) Sentidos, imaginación y pensamiento
- 5) Emociones
- 6) Razón práctica
- 7) Afiliación
- 8) Respeto a otras especies
- 9) Juego
- 10) Control sobre el propio ambiente

En cada una de estas capacidades, Nussbaum hace aclaraciones pertinentes, y aunque su obra es vasta, cada texto que ha escrito con posterioridad a este enfoque podría situarse en alguna o varias de estas capacidades. Hay dos aspectos que son interesantes de señalar al respecto. Primero, por medio de esta teoría se podría llegar a postular que existe una especie de denominador común para todos los individuos de la raza humana. Este universalismo respondería a las demandas de un consenso general tanto en las organizaciones a nivel local, como en los postulados del derecho internacional. El segundo aspecto va ligado, con esta última idea, y es que cada una de estas capacidades se tiene que desarrollar, pero el modo en que florecen variará de acuerdo con la cultura del individuo, lo que abre la puerta

al multiculturalismo. Uno de los problemas más actuales y más complejos es el de cómo hacer coincidir las distintas cosmovisiones de los humanos del mundo dentro de relaciones económico sociales cada vez más globalizadas. La flexibilidad del enfoque de las capacidades en parte está pensada para resolver este conflicto latente.

La justicia social para Nussbaum consistirá entonces en velar para que cada integrante de una sociedad pueda, si así lo decide, desarrollar sus capacidades hasta donde le sea posible. “The capability approach considers people one by one, not as parts of an organic unit” (Nussbaum 1999: p. 34). Esta conjunción de respeto a la persona en cuanto tal, con todo su contexto histórico, pensamiento y sentimientos, sumado a la conexión de un lazo unificante en los aspectos más intrínsecos e inmanentes de la existencia, es lo que le da a la oferta nussbaumiana una puerta de entrada a las consideraciones sobre la justicia en el mundo actual.

Y es aquí en donde quisiera destacar la importancia que ha adquirido este planteamiento pues ha sido el parámetro con que actualmente las Naciones Unidas elaboran el *Informe sobre el Desarrollo Humano* (HDR por sus siglas en inglés), pues hasta el momento ha resultado ser el medio más preciso para identificar las necesidades y oportunidades a nivel mundial. Anteriormente las mediciones económicas utilizaban principalmente el IPC como indicador para la toma de decisiones en cuanto a políticas de ayuda a países con economías deficientes. Sin embargo, este dato poco o nada decía sobre la distribución de la riqueza y los problemas reales que enfrentaba una comunidad. Al tener los diez medidores expuestos anteriormente se ha podido examinar con mayor precisión cuál es la situación objetiva de estas zonas, así como las decisiones más correctas ante un determinado problema.

Si bien la propuesta de Martha Nussbaum lleva detrás un profundo conocimiento antropológico, su prioridad es de orden político: “The idea is that once we identify a group of especially important functions in human life, we are then in a position to ask what social and political institutions are doing about them” (Nussbaum, 1992b: p. 214). La filosofía política mostrada en este enfoque es de orden activo y demandante, no solo de un compromiso interno con el pro-

pio desarrollo, sino con la elaboración de una conciencia general que vele por las condiciones de la totalidad de los integrantes de una comunidad y que se esmere en corregir los espacios en donde se vea mermada una posibilidad de crecimiento humano, así como de buscar las oportunidades tanto por vía legal, como pública y privada para incrementar las opciones verdaderas que se le brindan a las personas para lograr un perfeccionamiento integral. “Citizens should be given the option, in each area, of functioning in accordance with a given capability or not so functioning. To secure a capability to a citizen it is not enough to create a sphere of non-interference: the public conception must design the material and institutional environment so that it provides the requisite affirmative support for all the relevant capabilities” (Nussbaum, 2003: 31).

Históricamente, es innegable que la teoría de las capacidades es un referente obligado al hablar de justicia social, desarrollo humano, pobreza y equidad en nuestro siglo. Sin embargo, sería falso afirmar que toda esta propuesta le deba su autoría a la mente de una sola persona, es por ello que para dimensionar sus alcances será necesario exponer cuál fue el origen de esta propuesta.

## *2.— La génesis histórica y filosófica de la teoría de las capacidades*

La construcción de la Teoría de las Capacidades ha sido confeccionada con una colaboración múltiple y a lo largo de mucho tiempo. Amartya Sen, premio Nobel de economía, fue el responsable de la construcción de la teoría de la capacidades, en dicha sede.

Sen reúne el conocimiento vertido a lo largo de su infancia en Calcuta y sus más altos estudios en Cambridge. No solo cavila sobre los medios para eliminar la pobreza, sino que quiere descubrir un estándar para evaluar cuáles son las condiciones en las que viven los seres humanos. En 1989 recibe la invitación del economista pakistaní, Maghub al Haq, antiguo compañero del Trinity College en Cambridge, para contribuir al *Human Development Report (Reporte de Desarrollo Humano)*; proyecto solicitado por la ONU para valorar las condiciones de vida de los distintos países del mundo, tanto a nivel

teórico, como práctico. El reporte inicia con la frase: “People are the real wealth of a nation” (HDR, 1990: p. 9). La visión que es coincidente con los escritos senianos es que las posibilidades de crecimiento de una nación no pueden alcanzarse al margen de su gente. Más allá de pensar en materia de producción, armas o industria, Sen plantea que el desarrollo de una nación tiene un referente directo al nivel de vida que tienen cada uno de sus ciudadanos. En el mismo informe se define el desarrollo humano como: “a process of enlarging people’s choices” (HDR, 1990: p. 10).

Desde sus primeros años en Calcuta, Amartya Sen respira las inequidades económicas en el mundo. Toda su teoría económica está marcada por una reflexión constante sobre temas como “la elección”, “las oportunidades”, “la pobreza y la hambruna”. Sin embargo, no es sino hasta 1979 que expone por primera vez su teoría de las capacidades frente a la comunidad académica de la Universidad de Stanford con la conferencia titulada “Equality of What?”, en donde muestra la importancia de una reformulación en los parámetros de evaluación de las condiciones en las que viven las personas en aras de un equidad mundial.

De esta forma, propone un tipo de equidad que llamará “igualdad de capacidades básicas” (basic capability equality) que consiste en la interpretación de necesidades e intereses en virtud de una demanda por la igualdad. Sen reconoce que la elaboración de un índice de las capacidades básicas es una labor complicada. Pero destaca que cualquier propuesta que pretenda uniformar las preferencias personales debe estar apoyada en el establecimiento de convenciones de una relativa importancia (Sen, 1979: p. 218).

La postura de Sen, en cuanto al enfoque de las capacidades, ha sido complementada por diversos estudiosos. Algunos de ellos se han interesado en elaborar indicadores más concretos y visibles para ser usados como referencias de aplicación de este enfoque. Diversas listas han sido propuestas por la economista y socióloga Sabina Alkire de la Universidad de Oxford (Alkire, 2002); por el filósofo David A. Clark de la Universidad de Manchester (Clark, 2002) por la economista Meghnad Desai —quien fuera directora del Centro de Estudios para la Gobernabilidad Global (Desai, 1994)—; y la filósofa y economista In-

grid Robeyns de la Universidad de Róterdam (Robeyns, 2003), entre otros. Las variaciones obedecen en gran parte a los estudios y objetivos de cada uno de estos intelectuales. Pero, sobre todo, por lo que entienden por el humano, la justicia, la igualdad y el gobierno. En palabras de Robeyns: “The capability approach is a framework of thought, a normative tool, but is not a fully specified theory that gives us complete answers to all our normative questions” (Robeyns, 2003: p. 64).

Dentro de las propuestas anteriores, la concreción más conocida y con mayor influencia ha sido la de Nussbaum. Para Sen, la adaptación de la teoría de las capacidades tiene que ser por vía democrática dejando que cada comunidad decida lo que es importante: “It is important that people evaluate explicitly and critically what they want, and engage in arguing for—or against—any set of proposed weights. What weights may emerge is ultimately a matter of social choice” (Sen, 2002: p. 21). Sen y Nussbaum tienen una visión distinta del humano, pues mientras ella fija unos indicadores universales, él se va por el voto de la mayoría. Sin embargo, aquí es en donde el papel de Martha Nussbaum se vuelve fundamental pues construirá todo el sustrato filosófico de la propuesta de Sen, proporcionando argumentos de diferente calibre a la teoría original. Dicho por Sen mismo en una entrevista: “Martha Nussbaum has been a mayor contributor to the literature on capabilities. She has made the whole field much more vibrant as well as accessible. She has also created the context in which this field is taken seriously into account not by economist alone, but philosophers as well, and social scientists generally” (Shaikh, 2004: p. 7).

Nussbaum llegó a su elaboración de la teoría de las capacidades a raíz de una invitación en 1987 por parte de Instituto de las Naciones Unidas en Helsinki llamado World Institute for Development Economics Research (UN–WIDER) para colaborar con Sen y proponer una solución a los problemas de inequidad y justicia de las mujeres del Tercer Mundo

A partir de ese momento, Nussbaum ha colaborado de manera activa en la implementación de esta teoría para lograr una mejora a nivel mundial. Muestra de ello no solo son sus libros, conferencias y artículos, sino la creación de la Human Development and Capability Association (HDCA) en 1994, que tiene por objetivo promover los

estudios tomando como partida el Enfoque de las Capacidades, desde distintas disciplinas, sobre los problemas sociales como la pobreza, la justicia, la equidad, el bienestar y la economía a nivel mundial, aunque muy particularmente en la India.

Pienso que el interés y compromiso que muestra Nussbaum por la Teoría de las Capacidades tiene como principio un cuestionamiento de tipo filosófico muy anterior a su llamado a trabajar para la ONU. Desde sus inicios como joven estudiante de filosofía muestra un interés por el tema del “funcionamiento”, muestra de ello es su tesis doctoral *Aristotle's De Motu Animalium*, en donde haciendo gala de sus vastos conocimientos de filología griega y metodología estricta, dirige prioritariamente el concepto de teleología ha destacar la importancia del “funcionamiento” para la definición de una potencia. Al relacionar esta obra con su producción futura se puede encontrar que Nussbaum en lo que está pensando es en encontrar los actos esenciales, por un lado, de lo propiamente animal y, por otro, de lo concretamente humano. Esta es la razón de ser de *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, su segunda gran obra. Es un texto que trata de reunir lo mejor del pensamiento griego, tanto literario como filosófico, reconociendo las aportaciones que ha hecho para lograr la excelencia humana, sin olvidar mostrar sus errores. El texto empieza de esta manera: “But human excellence grows like a vine tree, fed by the green dew, raised up, among wise men and just, to the liquied sky”(Nussbaum, 1986). La frase es de Píndaro y Nussbaum la encuentra ejemplificadora de los requerimientos de todo ser para encontrarse con su plenitud. Al llevarlo al plano humano, comenta: We need to be born with adequate capacities, to live in a fostering natural and social circumstances, to stay clear of abrupt catastrophe, to develop confirming associations with other human beings” (Nussbaum, 1986).

Me parece significativo encontrar la palabra *capacities* en este escrito sabiendo que la primera vez que Nussbaum sostiene la teoría de las capacidades como tal es en el libro *The Quality of Life*, editado junto con Amartya Sen en 1993. Esto revela que el desarrollo de la teoría de las capacidades había comenzado su gestación en la mente nussbaumiana tiempo antes de su contacto con Sen. La propuesta económica del premio Nobel encontró tierra fértil en el pensamien-

to de una prometedora filósofa americana que sentía un fuerte compromiso con el género humano. De ahí que su principal interés sea de corte práctico, dicho por ella en una entrevista: “For any view you put forward, the next question simply has to be, ‘What would the world be like if this idea were actually taken up?’” (Boyton, 1993).

A partir de esta directriz, considero oportuno exponer de manera concisa cuáles son algunos de los terrenos de estudio en los cuales la teoría de las capacidades ha incidido y puede incidir de manera contundente.

### 3.- *Exhibir el abanico de opciones de estudio que brinda su acercamiento*

Son muchas las áreas de interés para un estudioso de la teoría de las capacidades. En cualquier dimensión del desarrollo de lo humano, de preocupación por sus manifestaciones y búsqueda de bien común, tiene cabida esta teoría. Trataré de mostrar, en orden temático partiendo de lo político hasta llegar a lo antropológico, algunas cuestiones que considero significativas, en las que se ha demostrado su incidencia.

#### a) Los derechos

Al hablar de política en los tiempos actuales es inadmisibles no tocar el tema de los derechos. Después de la Segunda Guerra Mundial, la *Declaración Universal de Derechos Humanos* es un lugar común al exponer lo que es justamente dado a los humanos. Sin embargo, en general, al momento de llevar la concepción de los derechos al plano material se ensucia con los intereses de los grupos dominantes.

“La república (...) se constituye como comunidad de derechos que iguala a sus integrantes por el estatuto jurídico de la ciudadanía” (Rosales, 1999: p. 139). Los derechos son cartas de reconocimiento dadas por una autoridad a las personas. Ante todo, son normas políticas, resultado de discusiones. El Estado es quien los garantiza.

El problema se presenta cuando hay que definir quiénes son los que integran el Estado, quiénes los que son reconocidos como autoridad y cuáles son los acuerdos, “derechos”, que estipulan. El “derecho”, entonces, sería una construcción humana, dada por un consenso, por lo que al no haber consenso o estar dividido no podríamos pedir los mismos derechos para todos.

Aún más, como es sabido, no son pocas las críticas en torno a la concepción eurocentrista de la *Declaración de los Derechos Humanos*. Nussbaum intentará ofrecer respuesta mediante La Teoría de las Capacidades pues complementa la visión de los derechos. “Thus capabilities have a very close relationship to human rights, as understood in contemporary international discussions. In effect they cover the terrain covered by both the so-called “first-generation rights” (political and civil liberties) and the so-called second generation rights (economic and social rights). And they play a similar role, providing both a basis for cross-cultural comparison and the philosophical underpinning for basic constitutional principles” (Nussbaum, 2000b: p. 2).

Nussbaum aclara que la idea de las capacidades frente a los derechos difiere en tres aspectos:

i) En cuanto a la claridad de lo que implican los derechos pues hay quien entiende por ellos algo puramente consensual, mientras que otros hacen referencia a un ius naturalismo; unos entienden por derechos algo que involucra solamente a los individuos mientras otros hablan de derechos colectivos. También difieren en la relación que hay entre derechos y obligaciones y si todos los derechos tienen implícita una obligación. Y por último si los derechos deben ser vistos como restricciones de acciones en cuanto al límite de la existencia de los otros, o como objetivos de bienestar que hay que tener en mente (Nussbaum, 2000b: p. 11).

ii) Las capacidades se enfocan en el funcionamiento y no solamente en la promulgación de una ley. El problema es que la ley muchas veces no toma en cuenta los recursos que en efecto se tienen para vivir ese derecho.

iii) El enfoque de las capacidades tiene en la mira el respeto de las diferentes ideologías culturales: “When we speak simply of what people are actually able to do and to be, we do not even give the appearance of privileging a Western idea. Ideas of activity and ability are everywhere, and there is no culture in which people do not ask themselves what they are able to do, what opportunities they have for functioning” (Nussbaum, 2000: p. 12).

Se podría plantear que el lenguaje de las capacidades privilegia la elección personal frente a un cúmulo de oportunidades reales, presentes en el mundo y accesibles a la persona, mientras que los derechos crean las posibilidades jurídicas para asegurar e incentivar las acciones normativas en un determinado Estado. Sería un error pretender que un planteamiento supera o sustituye a otro. Ambos tienen dimensiones y pretensiones distintas y pueden favorecerse mutuamente, tanto en su plano teórico como en sus construcciones prácticas.

#### b) La justicia social

La preocupación por lograr la justicia tiene como objetivo la convivencia pacífica entre los hombres. Es evidente que ante la diversidad de intereses de los integrantes de una población es frecuente que surjan fricciones ante la incompatibilidad de finalidades. De manera directa la teoría de Nussbaum está encaminada a la distribución de recursos y oportunidades teniendo como marco de referencia las capacidades: “a particular list of capabilities ought to be used to define a minimum level of social justice, and ought to be recognized and given something like constitutional protection in all nations” (Nussbaum, 2005: 175).

Siguiendo las enseñanzas del actual director de la Escuela de Frankfurt, Axel Honneth, la justicia no solo trata de distribuir los bienes sino, primero que nada, de reconocer que a lo que se está observando es otra persona, una que responde en igualdad de condiciones a todo aquel que tenga la misma esencia antropológica. Este

“reconocimiento” de la humanidad es lo que permitirá establecer relaciones de tipo horizontal, de paralelismo entre las personas, independientemente de la cultura, sexo o clase social a la que se pertenezca. Honneth está consciente que el asesinato, el robo, la humillación, la mentira, toda injusticia social tendrá detrás una falta de reconocimiento (Honneth 2004: p. 352). “El problema se agrava cuando se sabe que la autoconciencia del ser humano depende de la experiencia del reconocimiento social” (Honneth, 1998: p. 23). La percepción que se tiene de sí mismo en mucho depende de la mirada con la que se es tocado. Las relaciones que se sostienen con las personas circundantes marcan una huella en cada uno, que hace que uno se identifique con determinada cualidad, obligación o derecho. “En el trato social se establece la conducta del día a día. Las palabras con las que se designan a los humanos que tienen un trato contiguo a nuestra existencia imprimen un sello en nuestra identidad. Así, el crimen social, el menoscabo a la dignidad del otro, imprime una herida moral, por la que las personas son lesionadas en el entendimiento positivo de sí mismas” (Honneth, 1997: p. 160).

Es por eso que el reconocimiento de las capacidades permitirá por un lado un fortalecimiento en la cohesión social y, por otro, la creación de identidades que puedan asumir un papel activo en su comunidad: que los individuos al pensarse se reconozcan con posibilidades diversas y dinámicas, fruto de sociedades justas en donde se les exija que colaboren con el establecimiento y preservación de la justicia. “The view developed here seeks justice for human beings as such, believing all human beings to be fundamentally equal in worth” (Nussbaum, 1999: p. 7).

### c) Los reduccionismos identitarios de género

Una veta de estudios en la que la teoría de las capacidades tiene una participación continua e innegable es la de los estudios de género. No se puede incursionar en estas investigaciones si no se tiene claro que el sexo no es el género, pero que la relación entre ambos es confusa. La sociedad asume una serie de juicios ciertos de un individuo tan

solo por el hecho de tener un sexo definido y conformará su género en parte tomando en cuenta la voluntad del interesado, pero en su mayoría conformándolo sin que él mismo se percate. No hay identidad humana que no esté atravesada por el género pero ¿hasta dónde llega el sexo y hasta dónde el género? Estamos frente a una pregunta que no está resuelta.

Con la intención de resumir este problema, de una manera expositiva me inclino a condensar el espectro de opiniones a dos principales: los estudios sociobiologistas y la interpretación performativa.

En los estudios de género, la sociobiología ha cobrado importancia al tratar de determinar los influjos biológicos que desencadenan un determinado comportamiento sexual en la sociedad. El problema se presenta cuando se hace una conexión necesaria entre una estructura anatómica o fisiológica con un desempeño cultural; como sería el suponer que dado el diformismo sexual cerebral, las mujeres tienen siempre un desempeño más pobre que el varón en las matemáticas o en la rotación de objetos mentales, mientras que muestran una mayor expresión verbal o una mejor percepción de los detalles (Kimura, 2003). Si bien los resultados suelen matizarse de acuerdo a la edad y a la educación, es común caer en determinismos al visualizar al humano solamente con un cúmulo celular evolucionado. En el ámbito feminista de los estudios de género esta postura es ampliamente criticada pues abre la puerta a las estructuras de dominación existentes. “Feminist sociobiology does not represent progress for feminist evolutionary science because it suggests a biological essentialism at the heart of human behaviour” (Sperling, 1991: p. 250). Lo que se suele llamar “esencialismo” se interpreta como algo dado e inamovible, por lo que la evolución humana desde una perspectiva sociobiologista supondría que el hombre se ha desarrollado de una manera superior a la mujer y que eso ha traído consigo la definición de los roles genéricos existentes. “La determinación fisiológica implica mucho más que el hecho de que sean las mujeres, y no los hombres, quienes gestan y alimentan a los hijos. El término conlleva la imagen de una forma femenina intrínsecamente inferior, en particular de una forma de inteligencia inferior, que relega naturalmente a todas las mujeres a la ejecución de ciertas tareas bien delimitadas” (Williams, 1973: p. 1,725).

Por otro lado, la performatividad sugiere una presencia de lo humano antiteleológica. Prototípicamente, la derridariana Judith Butler encabeza este movimiento que niega cualquier tipo de concepto metafísico o determinante y opta por la creación libre y continua que adquiere y pierde su significado al momento de ser realizada. “Si el género es los significados culturales que asume el cuerpo sexuado, entonces no puede decirse que un género sea resultado de un sexo de manera única. Llevado hasta su límite lógico, la distinción sexo/género indica una discontinuidad radical entre cuerpos sexuados y géneros culturalmente construidos” (Butler, 2007: p. 39). No hay razón para ligar el sexo con el género. De hecho, no hay razón para voltear a ver al sexo (Cucchiari, 1996: p. 210). Todo en el humano sería una creación social, ya sea consciente o inconsciente, pero no habría nada de natural que impusiera su curso. Toda la tradición histórica podría perderse de un plumazo y junto con ella las estructuras de dominación masculina imperantes. Si esto es verdad, la pregunta que habría que hacer entonces es: ¿cómo determinar la conveniencia de la construcción personal? ¿Cómo formar una conciencia, por no apelar a la rectitud, de lo que me proporcionará un mayor progreso? Dentro de los muchos problemas que presenta la propuesta performativa está el que le pide al humano dejar de pensar en el futuro y guiarse por la razón. Pese a que esta es una filosofía de inconsistencia, la cantidad de seguidores que posee es considerable.

Encontrar un punto medio entre lo natural, incluyendo lo biológico, y lo socialmente construido sería un modo de resolver las diferencias entre estas dos posturas y promover una modificación de estructuras sociales sin perder la esencia del humano. Pienso que la teoría de las capacidades es idónea para resolver este conflicto al centrarse en características universales que poseen todos los humanos en cuanto tales, pero que se desenvuelven en virtud de los influjos que reciben del medio. “Questions of life and death, of good and bad nutritional status, of fitness and strength, of good and ill health, are not simple matters of cultural advertising, thought, of course, experiences that are culturally shaped may influence them in many ways” (Nussbaum, 1998: p. 29). El humano es una realidad que tiene una conformación heterogénea, pero que requiere unas constantes para

poder desarrollarse de una manera idónea. Si no detectamos cuáles son estas constantes y qué es lo propiamente humano, no se podrá velar por su incremento; al mismo tiempo, dicho incremento deberá estar mediado por una sociedad, la cual es en cierta medida responsable de los estímulos que recibe la persona y de las asociaciones que vincula a determinados comportamientos que juzga “normales”. Esta distinción entre lo dado y lo creado en la naturaleza nos podrá proporcionar una directriz mayor al momento de tomar no solo decisiones individuales sino políticas en virtud de un esencialismo dinámico. “I argue that without essentialism of a kind, we are deprived of two moral sentiments that are absolutely necessary if we are to live together decently in the world: compassion and respect” (Nussbaum, 1992a: p. 205).

#### d) Equidad de género

“Many women all over the World find themselves treated unequally with respect to employment, bodily safety and integrity, basic nutrition and health care, education, and political voice” (Nussbaum, 1999: p. 5). Una ideología masculina dominante ha provocado un juego de construcciones en donde la mujer ha salido perdiendo, identificada muchas veces con “cabellos largos e ideas cortas”. La discriminación de la mitad de la raza humana se puede encontrar aún en nuestros días en muchas áreas del desenvolvimiento personal. La búsqueda por la igualdad, no solo a nivel teórico sino práctico, muestra la importancia de definir una de las principales demandas a la sociedad actual: lograr un desarrollo óptimo de todos sus ciudadanos con independencia del sexo. “In order to highlight these inequities and provide a rationale for their readdress, I have been developing the “capabilities approach” to understanding women’s human development. This approach measures the presence of basic opportunities by looking at what individual women are actually able to do and to be” (Nussbaum, 2000a: p. 175).

Muchas de las actividades propiamente ligadas con la feminidad han sido utilizadas como medio de supresión de la mujer; no porque

estas actividades, de suyo, obedezcan a una inferioridad de condiciones sino porque la interpretación social de este quehacer femenino las ubica dentro del rubro de actividad de poca importancia, como la crianza de los hijos o cuidado del hogar. Dicha valoración establece una relación de dominio de unos hombres sobre otros. Al buscar una sociedad en la cual la supresión del otro es fundamental para lograr la afirmación del yo, se menosprecia la dinámica de una vida íntima o afectiva pues se entiende como inoperante. Las actividades femeninas no se han identificadas como fundadoras de una autoridad sobre las demás sino al contrario, como medios para el sostenimiento del poder masculino. Además, los matrimonios arreglados, el gineceo, la dote son figuras sociales anexadas al ser femenino que han colaborado a que se identifique dicha naturaleza con el sometimiento.

La teoría de las capacidades surge como una propuesta de solución para focalizar las funciones centrales de los humanos, postulando un universalismo que ayude a soslayar los problemas de las mujeres, particularmente en el mundo en desarrollo. Se busca instaurar unos indicadores que sirvan para medir la situación en la que están ubicadas las mujeres de acuerdo a su entorno: si tienen derecho a la educación, a la propiedad, a trabajar o a participar en la vida política. La teoría de las capacidades está diseñada para dar soluciones reales a problemas reales. Esta es la propuesta filosófica de Nussbaum: “The capabilities approach is indeed a valuable way to approach the question of fundamental entitlements, one that is especially pertinent to issues of sex equality” (Nussbaum, 2000a: p. 173).

Nussbaum sostiene que la teoría de las capacidades no está acabada y que debe estar bajo el escrutinio constante de cada sociedad en la que se aplique. “I have leave things deliberately somewhat open-ended at this point, in accordance with the procedures of the *Human Development Report*, believing that the best way to work toward a more precise determination, at present, is to focus on comparative information and to allow citizens to judge for themselves whether their policy makers have done as well as they should have” (Nussbaum, 1999: pp. 42–43). De esta forma, la autora deja abierta la solución de varios asuntos, pues confía que mediante la participación social específica de cada uno de los grupos aludidos, se logre una acercamiento

respetuoso entre los ideales propuestos y las costumbres propias de cada una de las sociedades y de sus miembros.

El proyecto nussbaumiano tiene una clara orientación práctica que se revela no solo en sus elucubraciones de filosofía política sino, sobre todo, en el que plantea su vida, pues para Nussbaum la teoría conlleva necesariamente un compromiso de acción: “Most of all, I think, I want to be, and I want my students to see me to be, a person passionately immersed in the ethical issues of life, one who does not shrink from taking risks for those commitments, but also one who loves philosophy and believes that the best way to address these commitments is through the very sort of reasoning and study that I am asking them to do, which I see as something extremely joyous and deeply delightful” (Nussbaum, 1992b: p. 3).

## BIBLIOGRAFÍA

- A.A.V.V., 1993. *The Quality of Life*, NUSSBAUM, Martha y SEN, Amartya, eds., Oxford: Clarendon Press.
- A.A.V.V., 1990. *Human Development Report, 1990*, Ul Haq, Mahbub, director del proyecto, New York: United Nation Development Program & Oxford University Press.
- ALKIRE, Sabina, 2000. *Valuing Freedoms: Sens's Capability Approach and Poverty Reduction*, Oxford: Oxford University Press.
- BOYNTON, Robert, noviembre de 1999. "Who Needs Philosophy? A profile of Martha Nussbaum" en *New York Times Magazine*, 21 (99).
- BUTLER, Judith, 2007. *El género en disputa*, Paidós, Col. Género y sociedad.
- CLARK, David A., 2002. *Visions of Development: A study of Human Values*. Cheltenham: Edward Elgar.
- CUCHIARI, Salvatore, 1996. "La jerarquía de género: Teorías de los orígenes versus teorías de la reproducción" en *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*, México: PUEG-UNAM.
- DESAI, Meghnad, 1994. "Poverty and Capability: Towards an empirically Implementable Measure" en *Poverty, Famine, and Economic Development*, Aldershot: Edward Elgar.
- HONNETH, Axel, 1997. *La lucha por el reconocimiento*, Barcelona: Crítica Grijalbo Mondadori.
- HONNETH, Axel, 1998. "Entre Aristóteles y Kant. Esbozo de una moral del reconocimiento" en *Lógos, Anales del Seminario de Metafísica*, Madrid: Servicio de Publicaciones, Universidad Complutense.
- HONNETH, Axel, 2004. "Recognition and Justice: Outline of a Plural Theory of Justice" en *Acta Sociológica*, 47.
- Kimura, Doreen, 2003. "Sex Differences in the Brain" en *Science American*, mayo 13.
- NUSSBAUM, Martha, 1986. *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press.
- NUSSBAUM, Martha, 1992a. "Human Functioning and Social Justice, in Defence of Aristotelian Essentialism" en *Political Theory*, vol. 20 no. 2, may.
- NUSSBAUM, Martha, 1992b. "No Chance Matter. Philosophy and Public Life" en *Teaching the Classics, Brown Classical Journal*, vol. 8, Supplement.
- NUSSBAUM, Martha, 1998. "Constructing Love, Desire, and Care" en *Sex, Preference and Family: Essays on Law and Nature*, ESTUND, David M., ed., NC, USA: Oxford University Press.
- NUSSBAUM, Martha, 1999. *Sex and Social Justice*, New York: Oxford University Press.

- NUSSBAUM, Martha, 2000a. *The “Capabilities” Advantage to Promoting Women’s Human Rights*, agosto 6.
- NUSSBAUM, Martha, 2000b. “Women and Work—the capabilities approach” en *The little magazine*, vol. I, issue 1.
- NUSSBAUM, Martha, 2000c. *Woman and Human Development*, Cambridge: Cambridge University Press.
- NUSSBAUM, Martha, 2003. “Capabilities as Fundamental Entitlements: Sen and Social Justice”, *Feminist Economics*, vol. 9, no. 2 & 3 (jul./nov.): pp. 33-59.
- NUSSBAUM, Martha, 2005. “Women’s Bodies: Violence, Security, Capabilities” en *Journal of Human Development*, 6(2): pp. 167-183.
- NUSSBAUM, Martha, 2006. *Frontiers of Justice. Disability, Nationality, Species Membership*, Londres: Belknap Press.
- ROBEYNS, Ingrid, 2003. “Sen’s Capability Approach and Gender Inequality: Selecting Relevant Capabilities” en *Feminist Economics*, 9(2-3): pp. 61-92.
- ROSALES, José María, 1999. “Patriotismo constitucional: sobre el significado de la lealtad política republicana” en *Isegoría: Revista de filosofía moral y política*, no. 20: pp. 139-149.
- SEN, Amartya, 1979. *Equality of What? The Tanner Lecture on Human Values*, Stanford: Stanford University, may. 22.
- SEN, Amartya, 2000. “A Decade of Human Development” en *Journal of Human Development*, vol. 1, no. 1, Carfax Publishing.
- SHAIKH, Nermeen, 2004. “Development as Freedom: Asia Source Interview with Amartya Sen” en *Asia Source*, dic. 6.
- SPERLING, Susan, 1991. “Baboons with Briefcases vs. Langurs in Lipstick” en *Gender at the Crossroads of Knowledge* DI LEOARDO, M., ed., Berkeley: University of California: pp.204-234.
- WILLIAMS, Neely, 1973. “The Argument Against the Physiological Determination of Female Roles: a Reply to Pierre L. Van den Berghe’s Rejoinder to Williams Extensions of Brown’s Article” en *American Anthropologist*, 75: pp. 1,725-1,728.



## IDENTIDAD PERSONAL

Rodrigo Guerra López

Centro de Investigación Social Avanzada

rodrigo.guerra@cisav.org

### *Abstract*

The history of “identity” as a philosophical problem is as old as philosophy itself. In the following lines, we will deal with two of its aspects: first, we will give a brief description of some chapters of the complex history of theories on identity and on personal identity. By reviewing a few authors and theories, I just want to show the complexity of the phenomenon to discuss, and to place a few of its essential elements. In the second part, I will try to introduce some basic elements in order to face the question of personal identity through an analysis of the evidence of the originary knowledge of the self. Throughout this lines, I do not intend to elaborate an exhaustive exposition of the topics involved. I just want to state some fundamental and useful materials for future investigations.

*Keywords:* Cogito; Identity; Personal Identity; Person; Self.

Una parte importante de los primeros debates filosóficos en el mundo griego tuvo la noción de “identidad” como tema. Piénsese en la figura de Parménides. A este filósofo eleático la realidad del *ser* le parecía de tal modo consistente consigo misma que no podía ser más que *una, necesaria e idéntica*. Para este filósofo, es precisamente de un ser así del que puede surgir conocimiento verdadero (*epistéme*). Lo mudable, lo cambiante, será fuente de mera opinión (*dóxa*).

Por su parte, Platón, continuará a su modo la enseñanza de Parménides. Existe una realidad suprema aún por encima de las ideas: el *Uno-Bien*, perfectamente idéntico a sí mismo. Por participar de ese *Uno-Bien* las ideas *son* en el sentido más genuino de este término.<sup>1</sup> Lo que hace decaer al universo sensible de la condición de *ser* es la falta de identidad que el cambio implica. Para Platón, lo que se mueve no se mantiene idéntico a sí mismo, y resulta por ello relegado al reino de lo que, en sentido estricto, *no es*.

En Aristóteles, la identidad numérica o identidad entre los individuos es la modalidad primaria de identidad y supone la de la especie y la del género.<sup>2</sup> La identidad de los individuos como identidad en el ser se presenta cuando existe identidad en la definición (como sucede en el caso de los sinónimos) e identidad en la realidad denotada (en el sentido en que dos sinónimos se refieran al mismo objeto).

1 Al Uno-Bien se le contrapone un principio opuesto (contradictorio): la multiplicidad (la no-unidad, lo indeterminado), igualmente originario pero de rango inferior. Sobre el bien como unidad en Platón y sobre la identidad como primera determinación de lo uno (Cf. Krämer, 1996:143-214) y (Reale, 2003: 315-494).

2 Distinciones entre estos tipos de identidad (Cf. Aristóteles, *Tópicos*, I 7, 103 a 8-9; VII 1, 152 b 30-33;) El primado de la identidad numérica se encuentra en: *Tópicos*, VII, 1, 151 b 29-30). La presuposición de otros tipos de identidad respecto de la numérica se ve en: *Metafísica*, V 6, 1016 b 35 – 1017 a 3. En este texto se habla de tipos de *unidad* pero si tomamos en cuenta *Metafísica*, V 9, 1018 a 4-5, coinciden con los tipos de *identidad*. De hecho: “se llaman idénticas por sí, en los mismos sentidos en que se dice por sí lo uno. En efecto, aquellas cuya materia es una o por la especie o por el número se dicen idénticas, y aquellas cuya substancia es una. Por consiguiente, es claro que la identidad es cierta unidad, o bien del ser de varios o bien cuando se toman como varios, por ejemplo cuando se dice que una cosa es idéntica a sí misma, pues entonces se toma una cosa como dos.” (*Metafísica*, 1018 a 5-11).

Esta teoría adelanta la dirección explorada por Frege al distinguir entre *significado* o *denotación* (*Bedeutung*) y *sentido* o *connotación* (*Sinn*) y que será de enorme importancia en las teorías contemporáneas sobre la identidad. Gracias a estas precisiones será posible entender que  $A=A$  y  $A=B$  son enunciados con diferente valor cognoscitivo: el primero ciertamente es una tautología, pero el segundo es una proposición informativa.

En la Edad Media se consideraron diversos tipos de identidad: real, racional o formal, numérica, específica, genérica, extrínseca, causal, primaria, secundaria, etc. Por ejemplo, el escolástico aragonés Antonio Andrea (1250-1320), discípulo de Duns Scoto, y apodado precisamente “Scotellus”, fue el primero en enunciar como principio la identidad: *ens est ens*, hoy diríamos  $A=A$ .

En la modernidad, el tema de la identidad como principio continuó siendo relevante. Leibniz, recogiendo intuiciones de Nicolás de Cusa y de los estoicos, propuso el principio de la *identidad de los indiscernibles*: objetos indiscernibles uno de otro deben ser considerados como idénticos.<sup>3</sup> Las críticas a este principio no tardaron en llegar. Hegel, en la *Ciencia de la lógica*, mostrará que toda identidad abstracta es una mera tautología, y Wittgenstein, prácticamente en los mismos términos, afirmará que: “decir de *dos* cosas que son idénticas es un sinsentido, y decir de *una* que es idéntica consigo misma no es decir nada” (Wittgenstein, 1987: 151).

Años después, Heidegger buscará reivindicar la identidad, mostrando que revela mismidad. Para que algo pueda ser lo mismo, basta en cada caso un término, pero  $A=A$  encubre  $A$  es  $A$ , de tal manera que el *es* “no dice sólo que toda  $A$  es él mismo lo mismo, sino más bien, que cada  $A$  mismo es consigo mismo lo mismo. En la mismidad yace la relación del “con”...” (Heidegger, 1990: 63).

3 “Nunca se dan en la naturaleza dos seres que sean perfectamente el uno como el otro, y en donde no sea posible hallar una diferencia interna o fundada en una denominación intrínseca”. (Leibniz, 1981:79).

El que Heidegger indique que la identidad nos abre la puerta a la cuestión sobre la mismidad nos muestra de manera indirecta que, en la Modernidad, el tema de la identidad resultó enriquecido con la amplia reflexión desarrollada en torno a la experiencia peculiar del ser que sabe del ser, es decir, en torno a la subjetividad. Evidentemente, este tópico había sido objeto de atención de autores como Sócrates, Platón, Agustín, Tomás de Aquino y Buenaventura. En el mundo antiguo y en el mundo medieval la reflexión sobre la estructura de la subjetividad ya está presente. Sin embargo, es importante reconocer que la centralidad de la subjetividad como tema será un rasgo característico de la modernidad, siendo precisamente Descartes el autor que en buena medida logra colocarlo de manera determinante al interior del debate filosófico durante varios siglos.<sup>4</sup>

En efecto, la evidencia del pensamiento que no puede dudar de sí vuelca la atención hacia la dimensión interior de la existencia humana. Sin embargo, el modo como se formula el contenido de esta evidencia en el pensamiento de Descartes conduce a una brusca separación entre la *res extensa* y la *res cogitans*, entre el mundo como extensión y la subjetividad autoconciente. Descartes es muy elocuente cuando dice pocas líneas después de advertir el “pienso, luego soy” que el “yo” es una sustancia pensante radicalmente heterogénea al cuerpo.<sup>5</sup> El dualismo cartesiano abrirá un itinerario de problematización cuyas consecuencias se advierten hasta el día de hoy. Nociones como la de “sustancia” o la mismísima presencia del “yo” se debilitarán como fundamento de la identidad personal, ya sea formalizándose al máximo (el yo trascendental kantiano, por ejemplo) o diluyéndose en el flujo de las actividades mentales (la tradición empirista). Mi-

4 “Con Descartes comienza en efecto, verdaderamente, la cultura de los tiempos modernos, el pensamiento de la moderna filosofía...” (Hegel, 1981: 252).

5 “Conocí por ello que yo era una substancia cuya total esencia o naturaleza es pensar, y que no necesita, para ser, de lugar alguno ni depende de ninguna cosa material. De manera que este yo, es decir, el alma por la cual soy lo que soy, es enteramente distinta del cuerpo y hasta es más fácil de conocer que él, y aunque el cuerpo no fuese, el alma no dejaría de ser cuanto es”. (Descartes, 1994: 94).

remos con un poco más de detenimiento la tradición empirista. No sólo ella es relevante en la historia de la filosofía, sino que en el tema que nos ocupa, condiciona en cierta medida también a la tradición continental de cuño kantiano, gracias a la influencia de Hume en el filósofo de Königsberg.

Si bien es cierto que John Locke se opone al pensamiento cartesiano en muchos aspectos, de algún modo lo continúa unilateralmente al enfrentar el tema de la identidad personal. Locke ya no reconocerá a la *res cogitans* como una cierta sustancia —pues la sustancia, para este filósofo, es un sustrato oscuro de cualidades—, sino que enfatizará en su lugar el papel de la conciencia como fuente de la identidad personal. En efecto, Locke, considera que la sustancia es una realidad desconocida. Lo que sucede en nuestro conocimiento del mundo es que nos hemos acostumbrado a ver juntas con determinada unión ciertas ideas simples a las que les suponemos precisamente un soporte. Con esto en mente, Locke se encuentra con una gran dificultad al momento de señalar qué tipo de realidad garantiza la identidad personal, es decir: el hecho de que un ser humano permanezca siendo siempre el mismo a través de los cambios. Así es como Locke, al desconfiar de la sustancia, recurre a la conciencia. La conciencia es lo que hace a la persona ser persona:<sup>6</sup>

Debemos ahora considerar qué se significa por *persona*. Y es, me parece, un ser pensante inteligente dotado de razón y de reflexión, y que puede considerarse a sí mismo como él mismo, como una misma cosa pensante en diferentes tiempos y lugares; lo que tan sólo hace en virtud de su tener conciencia, que es algo inseparable del pensamiento y que, me parece, le es esencial, ya que es imposible que alguien perciba sin percibir que percibe. (Locke, 2000: 318)

6 “Por la conciencia que tiene de sus actos y pensamientos presentes es por lo que es ahora *sí mismo* para *sí mismo*; y así será el mismo *sí mismo* hasta donde la misma conciencia alcance respecto de las acciones pasadas o venideras” (Locke, 2000: 319)

La crisis del concepto de sustancia se agrava con David Hume. En Hume, la sustancia ya no es un sustrato oscuro sino una realidad inexistente, haciendo de la persona sólo un vértice en el que confluyen las representaciones o, como dice él mismo, haciendo de la persona *un haz de percepciones*, excluyéndose así cualquier identidad (de corte sustancial). Conviene recordar que una tesis característica del pensamiento de Hume es la negación de conexiones reales entre los fenómenos. Al definir un objeto ya no será el contenido real de la cosa, su estructura inteligible, lo que determinará la coherencia de notas que nosotros reconocemos como un todo unitario, sino que el factor decisivo serán los diversos comportamientos psíquicos del sujeto que lo piensa. Esto quiere decir que existen leyes de los contenidos de conciencia que asocian las ideas de cierto modo, como una suerte de ley gravitacional. Estas leyes de asociación estarán basadas en la semejanza, la contigüidad espacio-temporal y la causalidad. Gracias a estas leyes, eventualmente es posible afirmar, según Hume, que no hay motivo para suponer una realidad subyacente en la que se unifiquen las percepciones:

La identidad que atribuimos a la mente del hombre es tan sólo ficticia. (...) No es capaz de reunir las distintas y diferentes percepciones en una sola (...) [porque] el entendimiento no observa nunca ninguna conexión real entre objetos, y que aun la unión de causa y efecto se reduce, estrictamente considerada, a una asociación de ideas producida por la costumbre. En efecto, de aquí se sigue evidentemente que la identidad no pertenece realmente a estas diferentes percepciones, ni las une entre sí, sino que es simplemente una cualidad que les atribuimos en virtud de la unión de sus ideas en la imaginación, cuando reflexionamos sobre ellas. (Hume, 1984: 259-260)

Sin embargo, algo significativo es que el propio Hume, en las últimas páginas del *Tratado de la naturaleza humana* reconoce que la coherencia de su planteamiento no le asegura verdad en sus conclusiones y con-

fiesa que en el tema de la identidad personal su explicación es muy defectuosa.<sup>7</sup> Más aún, declara que:

Si nuestras percepciones tuvieran como sujeto de inhesión algo simple e individual, o si la mente percibiera alguna conexión real entre ellas, no habría dificultad alguna. Por mi parte, debo solicitar el privilegio del escéptico y confesar que esta dificultad es demasiado ardua para mi entendimiento (Hume, 1984: 887)

En otras palabras, hacia el final de su importante obra, Hume, desde su escepticismo, parece darse cuenta que si no existen sustancias y/o conexiones reales en el mundo, entonces no hay justificación alguna que explique la existencia real de “haces de percepciones”, es decir, de *haces discretos y separados los unos de los otros*. Si en el mundo extra-mental no existen conexiones reales tampoco deberían de existir las personas como vértices en los que confluyen las diversas representaciones. La noción de “haz”, tan querida por Hume, precisamente, implica una cierta conexión real, no una conexión meramente psíquica. La distancia que existe entre esta postura, y el (re-)descubrimiento de que ha de existir un factor de unidad en el que la multiplicidad de datos provistos por la sensibilidad sean unificados, es muy corta. Este esfuerzo es el que eventualmente Kant desarrolló algún tiempo después (Cf. Kant, 2004: B 139-140).

Sin la preocupación final de Hume, pero continuando la dirección empirista, se encuentra en la actualidad Derek Parfit. Si lo mencionamos a él, y no a muchos otros personajes relevantes, es a causa de que parece prolongar la desconfianza hacia los fundamentos de la identidad hasta un límite inexplorado con anterioridad.

Parfit, intenta argumentar a través de sus obras a favor de la *irrelevancia* que posee la cuestión sobre la identidad personal (cf. 2004: 93-123). A través de ejercicios mentales que utilizan el recurso de la

7 “Me doy cuenta de que mi explicación es muy defectuosa”. Y más adelante afirma: “todas mis esperanzas se desvanecen cuando paso a explicar los principios que enlazan nuestras sucesivas percepciones en nuestro pensamiento o conciencia. A este respecto, me es imposible descubrir teoría alguna que me satisfaga.” (Hume, 1984: 887).

ciencia-ficción, el autor mencionado muestra cómo al teletransportar con una hipotética máquina a una persona hacia otro planeta sería irrelevante saber si la persona resultante es la misma que estuvo al origen del proceso o si es otra. Asimismo, una persona que por un grave daño o por una operación quirúrgica se le extrajera la mitad del cerebro y pudiera recuperar su funcionamiento psicológico normal con la mitad no dañada, evidentemente seguiría siendo la misma persona. Sin embargo, si a una persona se le dividiera el cerebro exitosamente en dos partes y estas se transplantaran a dos cuerpos iguales en los que cada parte del cerebro pudiera hacerse cargo del funcionamiento psicológico ordinario que típicamente caracterizaba al “yo” de origen, nos generaría las siguientes observaciones: ya que serían dos personas diversas, no puede ser cierto que cada una de ellas sea el “yo” original, pues sería una contradicción. ¿Sólo una sería el “yo” original? Esto no sería preciso debido a que la persona original tendría la misma relación con las dos personas resultantes.

En el fondo, según Parfit, la identidad personal no se puede fundamentar en la continuidad del cuerpo, ya que el cuerpo puede no ser siempre el mismo; la identidad personal no se puede fundamentar tampoco en la continuidad de la conciencia, puesto que ésta puede ser duplicada, alterada o reinventada. De esta manera, la identidad personal es una ficción y por ello *la identidad personal, no es lo que importa...* (cf. 2004: 255). Leamos las propias palabras de este autor:

Lo que importa no es que haya alguien vivo que sea yo, sino más bien que haya al menos una persona viva que sea continuo psicológicamente conmigo tal y como soy ahora, y/o que tenga lo suficiente de mi cerebro. Cuando haya sólo una persona así podrá ser descrita como yo. Cuando haya dos personas así, no podrán afirmar que cada una de ellas soy yo. (...) En nuestros pensamientos acerca de nuestra propia identidad tendemos a caer en ilusiones. (...) Sospecho que hay varias causas de esta creencia ilusoria. He estado tratando aquí una de ellas: nuestro esquema conceptual. Aunque necesitamos conceptos para pensar acerca de la realidad, a

veces mezclamos los dos términos. Confundimos los hechos conceptuales con los hechos acerca de la realidad. Y, en el caso de ciertos conceptos, aquellos que están más cargados de importancia emocional o moral, éstos pueden llevarnos a confusión. De estos conceptos cargados, el de nuestra identidad es, quizá, el más engañoso (Parfit, 2004: 121-123).

Paul Ricoeur en su libro *Sí mismo como otro* ha tratado de responder a los argumentos de Parfit distinguiendo entre la identidad como *mismidad*, en base a la cual cada uno es simplemente *el mismo* (*idem, same, gleich*), de la identidad como *ipseidad*, en base a la cual cada uno es *sí mismo* (*ipse, self, selbst*). La identidad como *mismidad* supone la existencia de una sustancia pero no es esta lo más importante ya que pertenece a la esfera del *Vor-handen*, de lo objeto, de lo que es delante de nuestros ojos. Mientras que la *ipseidad* pertenece a la esfera del *Dasein*, es decir, de la existencia auténtica.<sup>8</sup> Sin embargo, la ipseidad, según Ricoeur, es *identidad narrativa*, es decir, resultado de la unidad efectiva de una vida entera y es asegurada por el *carácter*, entendido como una cierta constancia en las disposiciones, y por una fidelidad a sí mismo que se demuestra en el mantener las promesas. Este *mantenimiento de sí*, y este *carácter* son para Ricoeur el espacio de realización de la *identidad narrativa* (cf. Ricoeur, 1996: 166-172).<sup>9</sup>

8 Ricoeur extrañamente comenta en un paréntesis de esta misma página que *Vorhandenheit* se refiere según Martineau al *estar-a-la-mano* (Cf. Ricoeur, 1996: 342). Esto es un error, al menos en la terminología heideggeriana, ya que *estar-a-la-mano* corresponde a *Zu-handen*. Enseguida también sostiene que *Vorhandenheit*, es traducido por Vezin como *estar-ahí-delante*, lo que es correcto (*Vor-handen, existente, ante los ojos, objeto*). (cf. Heidegger, 1988: §§15-18).

9 La identidad personal como identidad narrativa sobre todo parece realizarse cuando se acerca al margen denominado «mantenimiento de sí»: «El mantenimiento de sí es, para la persona, la manera de comportarse de modo que otro puede *contar* con ella. Porque alguien *cuenta* conmigo, soy *responsable* de mis acciones ante otro. El término de responsabilidad reúne las dos significaciones: contar con... ser responsable de... Las reúne, añadiéndoles la idea *de una respuesta* a la pregunta: «¿Dónde estas?», planteada por el otro que me solicita. Esta respuesta es: «¡Heme aquí!». Respuesta que dice el mantenimiento de sí.» (Ricoeur, 1996: 168).

## *Hacia una teoría de la identidad personal*

Este recorrido por diversos autores y posturas nos debe obligar a que intentemos replantearnos cuatro preguntas, todas muy estrechamente unidas entre sí, pero cada una poseyendo su propia peculiaridad:

- ¿Cómo descubrimos a la persona como un ser distinto a las cosas? Dicho de otro modo: ¿cómo podemos identificar a una persona como persona (ya sea la propia, ya sea la del otro)? Debemos de encontrar a qué clase de evidencia es posible apelar para reconocer a una persona como tal.
- ¿Cómo podemos estar ciertos de la identidad de la persona en el tiempo? Este es el problema de la *persistencia* del ser personal a través de los cambios.
- ¿Cuál es la importancia de la identidad personal? Dicho de otro modo, ¿la identidad personal posee valor? ¿qué clase de valor? ¿acaso es axiológicamente neutra?
- ¿Qué es lo que hace a la persona ser persona? Este es el problema del *constitutivum personae* o problema de la *personalidad* en el sentido ontológico de esta expresión.

A continuación tratemos de responder a estas cuestiones a través de la siguiente exploración.

### a) Conocimiento indubitable y simultáneo del ser real extramental y del ser real personal

La experiencia de cualquier cosa situada delante de nosotros se encuentra asociada siempre a *la experiencia peculiar que poseemos de nosotros mismos*. Al “conocer algo” de manera temática y objetiva, siempre acontece que “conozco que conozco” y “conozco que soy” de modo “atemático”. ¿Qué quiere decir esto? Que le es esencial a todo acto

de conocer no ser sólo una *captación de lo otro en tanto que otro* sino también ser una *captación no-refleja, presencial, del sí mismo ante sí mismo*. La palabra “atemático” quiere decir que existe un saber que no he puesto yo como *tema* de mi indagación y que, sin embargo, *se me da* acompañando todo tema. No todo lo que se “da”, se da *objetivamente (ob-iecto), delante de mí*, como *arrojándose (iacio, iactum)* en su inteligibilidad intrínseca *ante (ob)* mis capacidades cognoscitivas. Existe un modo de *darse* diverso, que no es tema, que no es objeto (*ob-iectum*) y que sin embargo se me ofrece bajo una modalidad peculiar. Por ello podemos decir que, además de *atemático*, este dato es *inobjetivo*, o mejor aún, *subjetivo*, es decir, se *lanza* como dato desde el estrato más profundo (*sub*) de lo que soy.

En mi experiencia integralmente considerada existe un saber que *no se me da delante de mí, sino en mí*, por pura presencia, consecutoriamente. La palabra “consectario” quiere indicar que este saber se encuentra acompañando todo acto de conocimiento humano pero no *in recto*, sino *in obliquo*, connotativamente, de manera no-refleja. Toda referencia a la experiencia que poseo de mí mismo ante mí mismo es *refleja*, es *temática*, es *objetiva*. Precisamente es difícil aprehender la consistencia de esta *presencia* porque cuando hablamos de ella la tenemos que colocar como *objeto*, como dato-delante de nosotros. Mientras que justo lo que deseamos indicar es que su naturaleza propia es ser la *experiencia* (de lo que soy) que acompaña a toda otra *experiencia* (de lo que es delante de mí).

De esta manera, el hecho de que el contenido de esta captación inmediata no forme parte del contenido de aquello que es *objeto de mi conocimiento* no significa que el dato cognitivo como tal que provee el sujeto a sí mismo, no exista o sea irrelevante. Más aún, cuando hablamos de tener experiencia, cuando mencionamos que la experiencia es fundamental para todo pensar riguroso, cuando apreciamos que la experiencia es un conjunto complejo de datos que se nos ofrecen, no podemos prescindir de reconocer que la presencia del hombre a sí mismo se manifiesta primariamente también de modo *experiencial e inmediato*.

La experiencia de un fenómeno está siempre acompañada de la *experiencia de lo que soy*. Esta experiencia no versa sobre *el ser en general, el hombre en general* o sobre *el yo pienso en general*, sino sobre el

hombre que *yo soy*. La experiencia del hombre no es la experiencia de *algo que es*, sino la experiencia de *alguien quien soy*.

No podemos negar que esta experiencia es un cierto darme cuenta de mi mente (*yo me percibo pensando, yo me percibo sintiendo, yo me percibo eligiendo, yo me percibo siendo, yo me percibo yo, es decir, un alguien...*). Sin embargo, no deseamos de entrada hacer profesión de un cierto cartesianismo. Por *mente* deseamos simplemente indicar un conjunto de fenómenos que realizo *desde dentro de mí* y que acontecen como una cierta *interioridad subjetiva* o *subjetividad*. Nuevamente insistimos: la experiencia que yo tengo de mí mismo al momento de conocer el mundo es un cierto darse. No podemos ignorar este darse a menos que voluntariamente lo cancelemos al momento del análisis del conocimiento. Si hemos de aceptar lo que se da como se da y sólo en los límites en que se da, tenemos que reconocer que el ser que somos, por su sola presencia, posee un cierto saber de sí (*nosse se*), distinto al que obtiene al reflexionar sobre sí (*cogitare se*) (cfr. Husserl, 1986: § 24).

Que esto no se enlista en el planteamiento cartesiano convencional se puede verificar cuando continuamos nuestra exploración y constatamos que la experiencia de lo que soy posee intrínsecamente una dimensión física (*yo me percibo siendo cuerpo*). Desde dentro percibo *mi ser* como *ser corpóreo*. En la filosofía cartesiana, el cuerpo humano está limitado por la extensión como cualquier otro cuerpo. Sin embargo, en el *cuerpo-vivido* por mí claramente se rebasan los límites cartesianos. Gracias a *mi cuerpo*, experimentado *desde dentro*, sé *cómo es ser-cuerpo*. La condición corpórea no es un dato inaccesible para mí, ya que mi ser la incluye como dimensión constitutiva. Más aún, mi cuerpo significa lo que soy para mí y para otros en cierto grado. Yo me expreso a través de mi cuerpo. El cuerpo es expresión y eventualmente don, es decir, dato, de la persona que soy.

Mi ser posee verdaderamente una *exterioridad subjetiva*, o mejor aún, una *subjetividad exterior*, que es *mi-cuerpo*. El ser que soy y que sabe de sí por pura presencia no se percibe *sólo como mente* sino *como cuerpo*. De hecho, la distinción mente-cuerpo, no acontece en este momento. Esta distinción, si es que eventualmente desde algún punto de vista se justifica, aparecerá de manera posterior por vía refleja.

La realidad humana *no se anuncia de manera originaria bajo un modo de ser dual* sino que la experiencia del propio ser es experiencia de *una realidad total en la que lo mental y lo corpóreo forman “unidad”* (y no mera “unión”). La experiencia del hombre es un dato originario en el que el sentir, el pensar, el querer, y concomitantemente, la instalación personal en el mundo de los entes corpóreos, aparecen con la unidad propia del ser. El *cogito*, de esta manera, no se descubre ajeno a la finitud y a la temporalidad del mundo, no se encuentra escindido del reino de lo *empírico* en un cierto estrato superior, sino que el ser que sabe de sí, sabe de sí como ser, al vivirse, *al experimentarse, al percibirse finito, contingente, frágil*.

La experiencia del hombre que acompaña toda otra experiencia y que no puede evitarse aún cuando en momentos como el sueño algunas de sus características cognitivas disminuyan, es la experiencia del *integrum* humano concreto. Por ello, la proposición “yo tengo cuerpo” nos parece incorrecta. La vivencia del propio cuerpo no se da como un *haber* sino con el modo peculiar cómo el *ser que soy* se revela *siendo*. Así, lo más propio es afirmar “yo soy cuerpo”. Lo mismo podría decirse de cualquier estado mental que posteriormente se reconozca, en su esencia, irreductible a la propia corporeidad: “*no tengo mente, soy mente*”. En el fondo, lo que soy abraza ambas realidades y no se agota en ninguna de ellas.<sup>10</sup>

¿Serán estas percepciones meras ficciones subjetivas? ¿El dato que el *cogito* provee se da como mera ilusión? Soy de la opinión que cuando me descubro a mí mismo sintiendo, pensando, eligiendo y siendo cuerpo-desde-dentro, la experiencia de estas realidades demanda ser reconocida como *transfenoménica*, es decir, como basada en un modo de darse no-objetivo, que es absolutamente imposible que se presente como un aparecer inadecuado respecto de su ser fundante. La inadecuación del aparecer respecto del ser sólo es posible en el conocimiento objetivo. En él puede presentarse como fenómeno un ente sustancial, un ente ideal o un ente de razón. Dentro de este úl-

10 Esto parece haberlo intuido Tomás de Aquino cuando afirma: “El alma siendo parte del cuerpo del hombre, no es todo el hombre, mi alma no es mi yo”. (*Super I Ad Cor.*, Cap. 15, lect. 2).

timo tipo de seres, pueden aparecer entes ficticios de diversa índole. En todos estos casos, aún en los seres de ficción, es posible detectar algunos datos con consistencia esencial definida e inventable (no arbitraria) y por eso una cierta transobjetualidad.

*Ningún ser se agota en su condición de objeto*, sino que todo objeto manifiesta de diversas maneras la *res objecta*, es decir, su dimensión *transobjetiva, transfenoménica*. Esta dimensión no nos impide el que en algunas ocasiones podamos confundir lo imaginario con lo real. Lo que sí posibilita es el eventual discernimiento entre fantasía y realidad que nos permitirá salir de nuestro error perceptivo.

En el caso de la experiencia que el ser humano posee de sí mismo al momento de conocer el mundo e interactuar en él, no existe nada dado *delante* de “mí”. Lo que existe es el “mí”, es decir el “yo” que soy y que *es* previo a su advertencia. Dicho de otro modo: la subjetividad humana tiene que ser real para que lo aparente pueda darse en ella como aparente. Si en algunos autores, como Parfit, lo que soy, la identidad personal, se ve a sí misma como una cierta apariencia ilusoria, es porque ya le consta que esta posibilidad se ha actualizado, es decir, porque en el hecho de rectificarse ha tenido la experiencia de sí misma como efectivamente engañada. Sufrir un engaño a causa de una ilusión admite el siguiente análisis: la ilusión sufrida no es en sentido estricto real, pero el sufrirla, el ser víctima de ella, es en cambio un hecho indubitable. Lo puramente aparente e ilusorio es algo superado y anulado en el hecho de su rectificación y en esta rectificación captamos lo real en cuanto real de manera directa. Es absolutamente imposible tener un conocimiento verdadero de lo otro en cuanto otro sin la realidad del sujeto que realiza esta operación. No es posible la presencia de lo ajeno sin la cierta y verdadera presencia de lo propio como ente transfenoménico. Tomas de Aquino solía expresar esto mismo de manera breve y clara: “nadie puede pensar, con asentimiento, que él no existe, pues en el hecho mismo de pensar algo, se percibe existente” (*De Veritate*, q. 10, a. 12, ad. 7).

Así las cosas, *porque soy*, pienso. Porque soy, imagino. Porque soy, puedo llegar a equivocarme. El yo pensado no piensa. El yo imaginado no imagina. El yo “irrelevante” no hace teorías sobre la irrelevancia del yo. Es el Derek Parfit real, ente con identidad personal, ente

identificable, ente continuo en el tiempo y particularmente relevante (porque posee dignidad y merece respeto) el que eventualmente puede declarar la “irrelevancia de la identidad”. Esta declaración no podría darse en modo alguno sino hubiera un *quién preciso y continuo* que la hiciera.<sup>11</sup>

Vale la pena insistir que nada de lo que he dicho ha querido significar que mi ser se resuelva y se disuelva en el saber sobre mí. Al contrario, lo que significa es que el saber sobre mí sólo se explica en el *ser que soy*. Precisamente por esto, podemos ahora afirmar algo muy importante: *las enunciaciones singulares expresivas del contenido perceptivo de cada “yo” no se constituyen en su contenido cognitivo inmediato singular gracias a una luz objetiva resoluble en los primeros principios intelectuales captados con mediación de los sentidos*. Las expresiones “yo existo”, “yo percibo”, “yo pienso”, “yo quiero” son conocidas con certeza por la *inmediatez experiencial íntima del ser que soy*, de mi ser presente a mí mismo (cf. Canals Vidal, F, 1987: 99-100). La comprensión refleja del sentido de estas expresiones no puede lograrse, evidentemente, sin el concurso de la luz de los primeros principios intelectuales. Más aún, la comprensión refleja permitirá entender que los primeros principios fungen como una legalidad absoluta y necesaria que el propio yo y cualquier ente cumplen sin poderla violentar jamás.

Cuando el ser que soy experimenta el mundo, se experimenta a sí mismo. Este experimentarse puede denominarse *darme cuenta*, es decir, “conciencia”.

La conciencia posee un carácter *reflejante* respecto de toda actividad y de todo conocer intencional. Asimismo, la conciencia posee un carácter *irradiante*, es decir, posee a los objetos intencionales con la luz necesaria para que puedan *reflejarse*, para que podamos *darnos cuenta* de ellos. De esta manera la conciencia *interioriza* aquello que refleja e irradia. *Interiorizar* no significa otra cosa que tener experien-

11 Conviene recordar en este punto el clásico argumento agustiniano contra el escepticismo: “Y en estas verdades no hay temor alguno a los argumentos de los académicos, que preguntan: ¿Y si te engañas? *Si me engaño, existo (Si enim fallor, sum)*; pues quien no existe no puede tampoco engañarse; y por esto, si me engaño existo, ¿cómo me puedo engañar sobre la existencia, siendo tan cierto que existo si me engaño?” (Agustín de Hipona, 2000: 26).

cia del propio ser y de la acción en cuanto que nos pertenecen de manera *personal*. El carácter reflejante e irradiante de la conciencia no indican aquí *reflexión*. La *reflexión* justamente será posible después, gracias a que existe un “lugar” al cual regresar: el dato provisto por el darme cuenta reflejante.<sup>12</sup>

La conciencia, el darme cuenta quién soy, manifiesta que percibimos en el *ser-alguien* un modo de ser diverso al *ser-algo*. Sólo conozco *algo* cuando *soy yo* quien lo conoce distinguiéndome de ello de manera originaria. Para algunos autores el dato provisto por el “yo”, por la experiencia del sí mismo que se percibe *siendo*, es meramente “existencial”, es puro darme cuenta de la existencia, como si fuera posible captar un *esse tantum* sin referencia a un cierto *modo de ser particular*. Desde nuestro punto de vista, esto es un error.

El descubrimiento del propio ser en la experiencia que poseo de mí mismo, como un *ser-alguien*, como un “yo”, por supuesto que no significa en modo alguno que en esta experiencia se expliciten todos sus contenidos de modo formal y primario. Muy por el contrario, la percepción del propio “yo” reviste un *importante grado de confusión*. Sin embargo, una experiencia confusa no implica un saber incierto o dudoso. Una experiencia confusa es aquella en la que algo se conoce potencial e indistintamente de una manera intermedia entre la pura potencia y el acto perfecto (cf. De Aquino, Tomás, *In I Phys.*, lect. 1, 7).

La experiencia originaria de lo humano, del *sí mismo*, no es la experiencia de un existir indiferenciado, de la simplicidad del ser divino, o de la simplicidad del ser participado en mí, sino la experiencia de la complejidad íntimamente unificada de lo concreto en donde son copercibidos simultáneamente el *ser* y el *modo de ser* que me constituyen.

Aún cuando las partes integrales de lo que soy no aparezcan formalmente discriminadas, la experiencia originaria del *humanum*, del “yo”, se percibe con ciertas características que le dan, pues, un contenido elemental y *sui generis*. La intensidad nocional de la experiencia

12 Concebir a la conciencia en su carácter no-intencional es una novedad en la escuela fenomenológica aportada por Karol Wojtyła. Cf. (Wojtyła, 2001:101 y s.s.) Véase también: (Buttiglione, 1998:159 y s.s.) y (Guerra, 2002: 245-252).

de mi propio ser, de mi propio “yo”, no es igual a la de la noción objetiva de ente. Ambas son captaciones confusas. Sin embargo, ambas se distinguen entre sí. No es lo mismo captar objetivamente que *algo es*, a captar por la propia presencia de mí a mí mismo que *alguien es*. La evidencia psicológica del “yo” no es la evidencia de la mera existencia aislada e indeterminada, tampoco es la evidencia de un ente cualquiera que está siendo, sino la de un ser que sabe de sí y que se distingue de todo lo otro.

Con lo hasta aquí expuesto, podemos entender que la identidad personal es la identidad de un ente real. Sin embargo, ¿qué características posee este ente? A continuación señalemos algunas de las más relevantes:

INTERIORIDAD: la experiencia del propio ser no se da primariamente de manera exterior y objetiva —aún cuando concorra desde su inicio más radical, con la experiencia de lo otro— sino que precisamente eclosiona *ex parte subjecti*— desde la *intimidad ontológica* que es el cobijo elemental en el que nace y se desarrolla nuestro “darnos cuenta”. El “darnos cuenta”, la experiencia del “yo”, es precisamente reconocimiento de una realidad anterior a la propia experiencia.

INCOMUNICABILIDAD INCOMPARABLE: el ser humano se percibe “descansando en sí mismo” con un tipo peculiar de independencia óptica. El ser que sabe de sí, se sabe *siendo en sí*. Sin embargo, el ser-en-sí, o ser sustancial, por revelarse como tal a través del saber de sí, anuncia que la sustancia que somos posee un tipo especial de *inseidad*. La *inseidad* de la sustancia personal posee tal grado de perfección que puede experimentarse a sí misma. La experiencia de la inseidad es la experiencia de la unidad de lo que soy. Soy un ente uno y me vivo como tal. Cuando hemos dicho que me experimento a mí mismo por mí mismo, esta no es una identidad vacía, tautológica y formal, sino una autoposición necesaria que procede relamente de una unidad sintética constitutiva, es decir, ontológica, que sólo yo poseo y nadie más. Así las cosas, el

yo que soy es un ente *sui iuris et ab altero incommunicabilis*. El ser que soy, desde este punto de vista, es verdadera *diremtion* aún respecto de los “otros-como-yo”. La filosofía griega, incluso con todo y sus importantes contribuciones sobre el ser humano y su estructura, no logró ver esta dimensión con claridad y por ello consideró a algunos seres humanos reemplazables, entes instrumentalizables, y eventualmente, sacrificables por parte de otros.

ABSOLUTEZ: la incomunicabilidad incomparable coloca la base para entender que el ser que soy se muestra en la experiencia como un ente con un ser y un valor incondicionado, absoluto. Esto no significa que el ser que soy sea idéntico con el ser de la divinidad. Lo que queremos decir es que, sin dejar nuestra condición de entes contingentes, poseemos un tipo de contingencia peculiar ya que cada ente con identidad personal, existe *como si él fuera el único*. Precisemos un poco esto: en sentido estricto, todo ente es *único e irrepetible*. Sin embargo, el ente personal que soy se experimenta además como un *alguien insustituible* al momento de realizar desde la soledad de su intimidad más profunda, actos libres (nadie nos puede reemplazar al elegir). Esta insustituibilidad no es meramente psicológica sino propiamente óptica.

DIGNIDAD: la captación del mundo es en parte la captación de entes que valen como instrumentos, en función de ciertas tareas ajenas a sí mismos. La captación del propio yo no reviste esta característica. Al contrario, el “yo” se experimenta como un sujeto con dignidad. “Dignidad” es la traducción latina del griego “axioma”. Los axiomas son las realidades dignas de ser creídas, estimadas o valoradas precisamente como principios. De este modo, en su sentido más originario, la dignidad es un valor que sólo se puede predicar de aquello que no vale por otro, sino que vale por sí, es decir, de aquello que goza auténticamente de la condición de *fin* y no de *mero medio*. Tomás de Aquino, en este sentido, decía “*dignitas est de absolute*

*dictis*”, la dignidad corresponde a lo que se afirma de manera absoluta (*In I Sent.*, d. 7, q. 2, a. 2, ad 4). Por ello, el ser que soy puede ser definido como “*hypostasis proprietate distincta ad dignitatem pertinente*”,<sup>13</sup> la hipóstasis que se distingue por una propiedad perteneciente a la dignidad.

CONTINUIDAD EN EL VIVIR: el ser que soy no comienza a ser con el darme cuenta de mi ser. Al contrario, la conciencia que tengo de mí es conciencia de un ser que continuamente es. Esto no se debe a que mi conciencia sea continua sino a que la realidad que testifica mi conciencia es la de un ser que se mantiene siendo. Precisamente esto explica que no haya una disolución de lo que soy durante el sueño, la anestesia, o aún en el caso de una importante pérdida parcial o total de la memoria. Sin embargo, ¿esto quiere decir que el ser que soy es una realidad inmutable que acompaña la dimensión dinámica de mi vida? Me parece que este tipo de afirmación es sumamente imprecisa. Los organismos vivos y concientes que denominamos seres humanos son verdaderos entes sustanciales si su esencia no es algo estático sino precisamente se comprende como *lo que cambia al momento del cambio*. ¿Qué queremos decir con esto? Que es preciso recuperar una de las nociones de esencia que Aristóteles acuñó, que Tomás de Aquino repitió, y que en ocasiones desconcierta por su aparente oscuridad: la esencia es *to ti en einai, quod quid erat esse, aquello que era ser*. Lo que parece querer reco-

13 Algunos piensan que esta definición proviene de Alano de Lila también conocido como Alano de Insulis († 1203), uno de los grandes pensadores del siglo XII, quien recibió una importante influencia platónica. Por ejemplo, esta es la opinión de los traductores de la *Summa Theologiae* de Tomás de Aquino editada en BAC Maior (Madrid 1988) quienes en I, q. 29, a. 3, ad 2 colocan una referencia a este respecto. Nosotros al consultarla hemos visto que no se usa literalmente esta definición (Cf. De Insulis, PL 210: 32,637). El hecho es que, por ejemplo, TOMÁS DE AQUINO utiliza esta definición en un número no despreciable de lugares: *In I Sent.*, d. 26, a. 1, ag 6; *Ibidem*, d. 26, a. 2, ag 3; *Ibidem*, d. 3, q. 1, a. 2, sc 1; *Sum. Theol.*, I, q. 29, a. 3, ra 2; *Ibidem*, I, q. 40, a. 3, ag 1; *Ibidem*, III, q. 2, a. 3, co; *De Pot.*, q. 8, a. 4, ag 5; *Ibidem*, q. 8, a. 4, ra 5; *Ibidem*, q. 10, a. 1, ag 7; *Contra errores graecorum*, I, cap. 2.

gerse en esta noción es la idea de que *el ser ha sido*, que el ser es *gracias a su pasado que se hace presente*, que lo propio de la esencia es la *permanencia* en el ser en medio de los cambios. Si esto es cierto respecto de todo ente, adquiere un sentido sumamente particular en el caso humano. El ser humano concreto, la persona, es *memoria de ser* por el mero hecho de ser *continuamente*. Esto quiere decir que *es sin ruptura* respecto de su pasado, *es lo que ha venido siendo*, *es lo que el ser recoge al momento de permanecer siendo*, y este “permanecer siendo”, al ser capaz (potencia activa) de conciencia y de libertad a través del tiempo, puede ser reconocido como verdadera *individualis substantia rationalis naturae*, sustancia individual de naturaleza racional (Cf. Boecio, PL 70: 1343D), desde el momento de la concepción hasta la muerte (Cf. Wiggins, 1980). De esta manera la clásica noción de persona nunca ha de ser interpretada como la definición de un ente estático sino como la definición de un sujeto constitutivamente dinámico. Si el cambio accidental fuera cambio de los accidentes, entonces sí, la sustancia sería una realidad inmutable. Pero el cambio accidental de todo ente, y en particular del ser que somos, es siempre cambio de la sustancia (que se modifica accidentalmente). Dicho de otro modo, no todo cambio de la sustancia es *sustancial* ya que los accidentes son verdaderos modos de la sustancia.

¿Cómo podemos reconocer esto que aquí decimos? En nuestro lenguaje ordinario no podríamos entendernos si no pudiéramos realizar una auténtica referencia objetiva a los entes que mentamos de acuerdo a su peculiaridad, a su modo de ser sustancias. De este modo, somos de la opinión de que podemos realizar verdaderos juicios sobre la identidad de nuestro prójimo a través tanto de sus nombres propios como del reconocimiento de propiedades esenciales que pertenezcan con necesidad a sus poseedores a través de “designadores rígidos”, es decir, de términos que posean siempre la misma referencia en cualquier mundo posible (cf. Kripke, 2005). Más aún, si la esencia de los entes no es aquello inmutable a través de los cambios sino aquello

que *ha sido ser y permanece siendo a través del cambio*, entonces es posible sostener que un ser posee identidad personal gracias a la *continuidad* de su vida.

La vida es el ser de lo vivo. Ser y vivir se identifican en el viviente. La vida del embrión, del bebé, del niño, del adulto y del anciano es una vida continua. Las propiedades emergentes que en algún momento aparecen dentro de este proceso, como son las relativas a la conciencia y a la libertad no contradicen este aserto. Al contrario, lo suponen, ya que la conciencia y la libertad son propiedades de un cierto tipo de seres vivos que precisamente viven de manera continua aún cuando estas propiedades cesen parcial o totalmente. La continuidad en el vivir muestra con gran elocuencia que la identidad personal es una realidad sustancial diacrónica. Nuestro ser-alguien se continúa en el tiempo y gradualmente se manifiesta cuando se le permite llegar a término.

La manifestación fáctica de lo humano presupone lo humano. Por ello somos de la opinión de que es absolutamente imposible sostener que *ser-algo* pueda devenir en un *ser alguien*. Sólo una sustancia que desde su origen posee identidad personal puede manifestarse como tal a través del tiempo.

#### b) La experiencia de los “otros como yo”

La experiencia que el hombre tiene de sí no es un dato acabado de una vez por todas. Al contrario, esta experiencia se va enriqueciendo con cada pensamiento y con cada decisión. Muy particularmente, esta experiencia o conciencia de sí se enriquece con los “otros-como-yo”. Esto no busca afirmar que la experiencia *originaria* del hombre sea dada por otro diverso a mí mismo. Lo que deseamos sostener es que la experiencia que provee la presencia del “yo” a mí mismo no es absolutamente heterogénea respecto de la experiencia que “otros-como-yo” me proveen. Tanto la distinción y la diversidad como la unidad con los “otros-como-yo” colabora de diversos modos a construir intersubjetivamente la experiencia que poseo de mí mismo y que de manera originaria no tiene otra fuente más que yo mismo.

Existen razones indudables para hablar que la experiencia del “yo” y la experiencia de los “otros-como-yo” son inconmensurables. Sin embargo, es imposible negar una cierta identidad cualitativa de ambas. El “yo” que se percibe a sí, *en parte* se percibe siendo lo que es gracias al encuentro con el “otro como él”.<sup>14</sup> No podemos desarrollar en este momento toda una teoría del conocimiento del otro. Baste decir que toda la experiencia que poseo del hombre que yo soy y de los hombres que son los “otros-como-yo” tiene un carácter sensible e intelectual a la vez. Gracias a ello, puedo distinguir el darse de los “otros como yo” del “darse de los entes no-personales”, del “darse de las cosas”.

En efecto, el ente objetivo más objetivo es el que más muestra su autodaditud, el que se entrega al yo de manera más plena e inteligible. Desde este punto de vista, el “yo del otro” gracias a su inteligencia y a su voluntad, gracias a su lenguaje y a su libertad, es más “dato” que una piedra, una planta o un animal. Por ello, consideramos que precisamente el ente más objetivo, es precisamente aquel que es subjetivo, es decir, que por su subjetividad puede tener verdadero gobierno de su “darse” y en su “darse”. La libertad, y en particular, la libre entrega de sí en el amor, no es un modo de darse que se encuentre en una línea continua y homogénea respecto del “darse” de los objetos no-personales. Por ello podemos afirmar, aunque sea brevemente, que a través de la libertad, que es un modo de darse irreductible al darse de las cosas, la persona que está implicada en ella, también es un ser irreductible al ser de las cosas.

Ahora bien, del “yo del otro” puedo estar cierto que es un “yo” no porque tenga acceso privilegiado y totalmente transparente a su subjetividad incomunicable, sino porque puedo descubrir con evidencia la donatividad propia del ser personal en él. Donatividad que yo vivo desde dentro bajo una modalidad única y que puedo reconocer también cuando la realizan otros-como-yo. Casos importantes de este “darme cuenta” del otro como “otro yo” son los relativos a cual-

14 Buena parte de la filosofía contemporánea de la intersubjetividad ha meditado sobre la importancia que posee el conocimiento del otro para la depuración y maduración del conocimiento del propio «yo». Volveremos a esta temática un poco más adelante. (Cf. Buber, 1993); (Levinas, 1999) y (Ebner, 1995).

quier acto lingüístico (verbal o no verbal). Bajo este rubro podemos considerar que el ser humano manifiesta subjetividad a través de la dimensión lingüística de su cuerpo, en especial, por medio del rostro que funge como verdadera epifanía significativa de la persona como persona. Finalmente, no podemos negar que existe además un modo de conocer de manera no originaria algunos estados subjetivos del otro por vía de actos de empatía. La empatía posibilita que en cierto grado el otro me sea accesible.

En todos estos casos siempre existe la posibilidad de errar. Pensemos en un hipotético androide que emule totalmente la apariencia y la conducta humana. ¿Cómo podremos saber si posee auténticamente conciencia o si sólo la aparenta? ¿Será irrelevante la pregunta por la perfección de la simulación lograda?

Evidentemente alguien podrá afirmar retóricamente que la pregunta es irrelevante. Sin embargo, en cuanto el androide realice actos que impliquen responsabilidad, no será irrelevante preguntarse a quién corresponde imputarlos. Más aún, la esencia de la conciencia humana excluye el que esta se identifique unívocamente con un sistema material complejo. En efecto, es imposible que una capacidad gracias a la cual el ser humano se coloca por encima de las leyes deterministas del mundo (al entenderlas, al utilizarlas, al aplicarlas en nuevos objetos) se identifique con ellas o eventualmente se someta a ellas. No es este el lugar para desarrollar más argumentos a este respecto (Cf. Seifert, 1989). Es suficiente señalar que el “yo del otro” no es un misterio totalmente inaccesible. Así como el aparecer revela el ser en algún grado, y los accidentes no pueden sino anunciar la existencia de la sustancia aunque jamás develarla por completo, la subjetividad de nuestro prójimo se muestra de maneras que son reconocibles por parte nuestra.

#### *A modo de conclusión*

Nuestras reflexiones sobre la identidad personal nos permiten descubrir que la persona es una realidad ontológica antes que una realidad ética, jurídica, cultural, etc.

La solución cartesiana nos deja insatisfechos a causa del dualismo que no logra explicar mi vivencia unitaria del yo como realidad psicofísica. La tradición empirista que va de Locke a Parfit nos parece contrafáctica, es decir, contraria al hecho de que la identidad conciente supone siempre la identidad óptica del *ser-alguien*, es decir, de un ente que es, o mejor aún, que *está siendo* en el tiempo. Los muy importantes análisis de Ricoeur sobre la identidad colocan el acento en un aspecto sumamente relevante pero que requiere de exploraciones complementarias. Tengo la impresión que la solución de este pensador francés ofrece una fundamentación puramente ética de la identidad personal. En otras palabras, la *identidad narrativa* parece sólo aplicable a aquellos que son responsables de sus acciones, aquellos que poseen un carácter moral, aquellos que son fieles a sí mismos... Mientras que los que no gozan de cabal responsabilidad, por ejemplo, los niños pequeños, los enfermos graves o quienes tienen algún trastorno importante de personalidad, exigen ser reconocidos como sujetos con identidad personal, aún cuando su *narratividad* sea deficiente o nula.

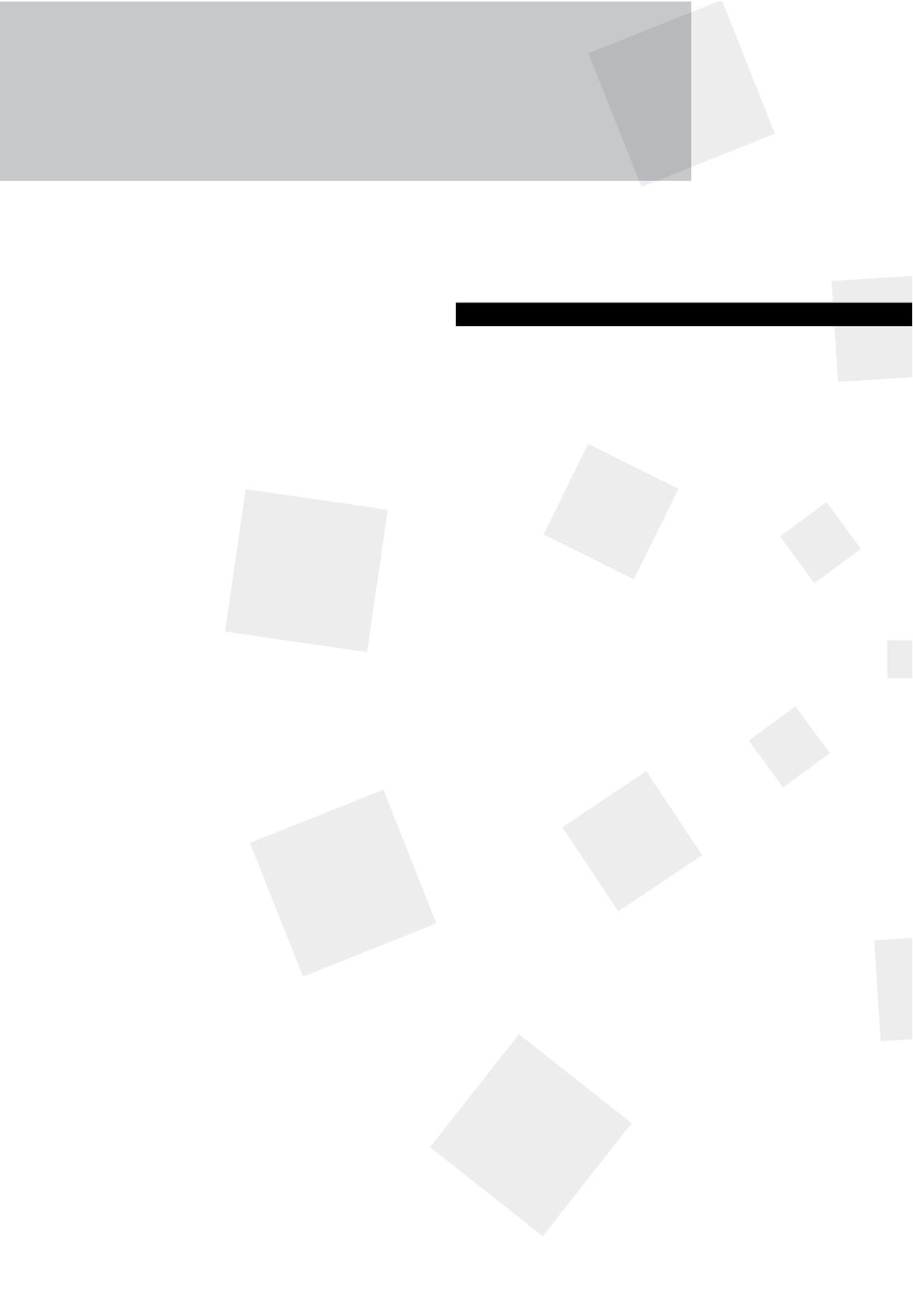
Así las cosas, me parece que la discusión sobre la identidad personal es primariamente una discusión ontológica. Una fundamentación ontológica de la persona en cuanto persona es la que permite eventualmente responder a los misterios radicales de la identidad y la que permite explorar el papel que juegan otros elementos identitarios que son como dimensiones del ser personal (identidad sexual, étnica, cultural, etc.). Que esto es relevante no sólo teórica sino prácticamente se evidencia cuando miramos las múltiples formas de exclusión que hoy prevalecen en nuestras sociedades. La exclusión en todas sus modalidades privilegia siempre un cierto criterio actualista, una cierta eficiencia, para medir a la persona como persona. Este perverso criterio termina privilegiando a unos y aplastando a otros. Por ello somos de la opinión de que una ética que responda verdaderamente a estas dolorosas situaciones, supondrá siempre el esclarecimiento ontológico de la identidad personal como *mismidad*, es decir, supondrá explorar cómo vive la persona su ser sustancia y cómo esto no se encuentra escindido sino que abraza y acoge su desarrollo psicológico, ético e histórico desde su comienzo más modesto en el momento de la fecundación hasta su muerte.

## BIBLIOGRAFÍA

- ARISTÓTELES. 1998. *Metafísica*, trad. Al cast. De V. García Yebra. Madrid: Gredos.
- ARISTÓTELES. 1982. *Tópicos*, en *Tratados de Lógica I*, trad. al cast. De M. Candel. Madrid: Gredos.
- DE AQUINO, Tomás. 1964. *Quaestiones Disputatae De Veritate*. Roma: Marreti.
- DE AQUINO, Tomás. 1980. *Super I Ad Cor*, en R. Busa, ed., *S. Thomae Aquinatis Opera Omnia ut sunt in indice tomístico*. Stuttgart-Bad Cannstadt: Fromman/Holzboog.
- DE HIPONA, Agustín. 2000. *La Ciudad de Dios*, en *Obras Completas de San Agustín*. Vol. XVI. Madrid: BAC.
- DE HIPONA, Agustín. 1982. *La Trinidad*, en *Obras de San Agustín*. Madrid: BAC .
- BOECIO. 1860. *Liber de persona et duabus naturis et una persona Christi*, en *Patrologia Latina*. Paris: Migne.
- BUBER, Martin. 1993.. *Yo y tú*, trd. C. Díaz. Madrid: Caparrós.
- BUTTIGLIONE, ROCCO. 1998. *Il pensiero dell'uomo che divenne Giovanni Paolo II*. Milano: Mondadori.
- CANALS VIDAL, FRANCISCO. 1987. *Sobre la esencia del conocimiento*. Barcelona: PPU.
- DESCARTES, René. 1994. *Discurso del método*, trd. R. Frondizi. Madrid: Alianza.
- DE INSULIS, Alanus. 1855. *Theologiae regulae*, en *Patrologia Latina*. Paris: Migne.
- EBNER, Ferdinand. 1995. *La palabra y las realidades espirituales*, trd. J. M. Garrido. Madrid: Caparrós.
- FORMENT, Eudaldo. 1992.. *Lecciones de Metafísica*. Madrid: Rialp.
- FREGE, Gottlob. 1974. *Escritos lógico-semánticos*, trd. C. R. Luis y C. García Pereda. Madrid: Técnos.
- GARCÍA LÓPEZ, Jesús. 2001. *Metafísica tomista. Ontología, Gnoseología y Teología natural*. Pamplona: Eunsa.
- GUERRA LÓPEZ, Rodrigo. 2002. *Volver a la persona. El método filosófico de Karol Wojtyła*. Madrid: Caparrós.
- HEGEL, Georg W. 1968. *Ciencia de la Lógica*, trd. A. y R. Mondolfo, Bs.As: Solar-Hachette.
- HEGEL, Georg W. 1981. *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, ed. preparada por E. C. Frost. México: FCE.
- HEIDEGGER, Martin. 1988. *Ser y tiempo*, trd. J. Gaos. México: FCE.
- HEIDEGGER, Martin. 1990. *Identidad y diferencia*, trd. H. Cortés y A. Leyte. Barcelona: Anthropos.
- HUME, David. 1984. *Tratado de la naturaleza humana*, trd. F. Duque. Bs.As: Orbis-

Hyspamerica.

- HUSSERL, Edmund. 1986. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, trd. J. Gaos. México: FCE.
- KANT, Imanuel. 2004. *Critica della ragion pura. Testo tedesco a fronte*, trd. it. C. Esposito. Milano: Bompiani.
- KRÄMER, Hans. 1996. *Platón y los fundamentos de la Metafísica*. Trd. A. J. Cappelletti y A. Rosales. Caracas: Monte Avila.
- KRIPKE, Saul. 2005. *El nombrar y la necesidad*, trd. M. M. Valdés. México: UNAM.
- LÉVINAS, Emanuel. 1999. *Totalidad e infinito*, trd. D. E. Guillot. Salamanca: Sígueme.
- LEIBNIZ, Friedrich. 1981. *Monadología*, trd. J. Velarde. Oviedo: Pentalfa.
- LOCKE, John. 2000. *Ensayo sobre el entendimiento humano*. México: FCE.
- MILLÁN-PUELLES, António. 1967. *La estructura de la subjetividad*. Madrid: Rialp.
- PARFIT, Derek. 1985. *Reasons and Persons*. Oxford: Oxford University Press.
- REALE, Giovanni. 2003. *Por una nueva interpretación de Platón*. Trd. M. Pons. Barcelona: Herder.
- RICOEUR, Paul. 1996. *Sí mismo como otro*, trd. A. Neira. México: Siglo XXI Editores.
- SEIFERT, Josef. 1989. *Das Leib-Seele Problem und die gegenwärtige philosophische Diskussion*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- SEIFERT, Josef. 1997. *What is Life? The Originality, Irreducibility, and Value of Life*, Rodopi, Amsterdam-Atlanta 1997.
- SERRETI, Massimo. 1984. *Conoscenza di sé e trascendenza*. Bologna: Saggi.
- STROUD, Barry. 2005. *Hume*. Trd. A. Zirión. México: UNAM.
- WIGGINS, David. 1980. *Sameness and Substance*. Oxford: Blackwell.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. 1987. *Tractatus Logico-Philosophicus*, trd. E. Tierno Galván. México: Alianza Universidad.
- WOJTYLA, Karol. 2001. *Persona e Atto. Testo polacco a fronte*, a cura di Giovanni Reale e Tadeusz Styczen. Milano: Bompiani.



The cover features a dark grey rectangular area in the top right corner containing the title. The rest of the page is white with several light grey squares of various sizes and orientations scattered across it. A solid black horizontal bar is positioned below the top right corner, extending across the width of the page.

# Reseñas

## BIBLIOGRÁFICAS

BRIAN, ELLIS, 2009.

*THE METAPHYSICS OF SCIENTIFIC REALISM.*

DURHAM: ACUMEN PUBLISHING CO. 165 PP.

The author offers us a piece of thinking in the line of the scientific metaphysicians of the so-called Australian tendency. It is, rather, the outcome of long years of reflection and discussion giving us an outline of philosophy in the line of people like Smart, Lewis, Armstrong and the like. Nonetheless, Ellis wants to show his own improvements as well: the strategy of the book as a whole is to not tire the reader with a huge critical apparatus but taking for granted an ongoing philosophical reflections that even already said by others are arranged in a new and coherent form. That is why the book tries to offer something like a complete outline of a philosophy grounded on scientific metaphysics.

Since Ellis has come from an internal realist background, he gives a remarkable importance to theories of truth. However, he changed his mind in the idea that there is an univocal theory of truth: the upset is, thus, an evaluative theory of truth with a particular aim. Now, the aim for the ontology that will be foundational for the whole of his Project is "For a theory of reality, we need to understand how our best scientific theories relate to the World" (p. 2). Theories of scientific interpretation of reality commonly regard that truth supervenes being; therefore, a kind of correspondence theory of truth for these theories is needed. In this sense, science and metaphysics are intimately linked and bound, that is a reason to look for an ontology of scientific realism.

The ontology of scientific realism explored in chapter 2 helps us to do a successful ontological reduction of the primary elements of a scientific metaphysics based in properties, events, relations and causation. In this chapter, we will see how Ellis overcomes the problem of mistaking our conditions to recognize causation with the causation as such. He blames Hume of having psychologised the relationships and shortly dismisses the utterly evident reality of relations in the way that science shows us.

Stepping aside from the common metaphysical outline he has done so far, now he wants to get hold of the contentious issue if the categorical properties are causal powers. He thinks that is not the case. He believes “on the existence of a class of categorical properties distinct of that of causal Powers” (p. 2). This opinion renders possible the “Essentialist realism” he is trying to defend.

In Chapter 4, he developed his realistic metaphysics to include Quantum Mechanical Realism. A natural question is: Why is this so? Well, a quick answer makes us think that it looks as though the common theories of scientific realism hardly can either include with a satisfactory explanation or overcome the difficulties of the “De Broglie-Schrödinger theory of energy transfer processes”. This theory in physics has been accused to be “tailor made” or in a sense *ad hoc* to support the concept of “Schrödinger wave” and his realization potential. Contra this, Ellis shows four advantages in his inclusion of an essentialist realism about “Schrödinger waves”:

- (1) Undermines the argument of the temporal reversibility of all of nature’s basic processes: “physical causal processes are real and temporally directed, and their temporal directedness has nothing to do with the direction entropy increase, or with human psychology” (p. 91).
- (2) The acceptance of Schrödinger wave realism leads us to recognize two different kinds of processes going on nature: energy transmission processes and instantaneous changes of state.
- (3) Entails, for Einstein’s relativity theories, a limited scope: theories of energy transmission rather than global theories that may include instantaneous changes of state.
- (4) It allows us to develop a physically realist theory of the basic causal mechanisms in nature and what is essentially involved in physical causal interactions.

We have said formerly that there is a distinction underlying scientific essentialism closely related with the difference between causal powers and categorical properties. In chapter 5, Ellis looks for a wide explanation that both of these things belong to different natural kinds on this matter. Ellis introduces a sort of primitive concept on metaphysics, namely “dimension”. Things can be what they are in different ways because we can conceive them in different dimensions. For instance, a universal property can be conceived dynamically in different dimensions and become a dynamic universal instantiated as a specific value of a dimension. Ellis tells us that if we just focus in the universals when we are conceiving relationships like cause-effect we may lose the dimensionality of that relationship. Prior to his ontology the category of “dimension” plays a primitive role: “There are properties whose natures are dispositional, and ones whose natures are structural. The former are often grouped together as ‘causal powers’, but the latter as ‘categorical properties’” (p. 93). But the proposal is that categorical properties are ontologically superior to causal properties, *i.e.*, the categorical dimension of a property is a possibility of its causality.

The chapter 6 is widening the scope of scientific realism in the sense that Ellis has shown so far; he thinks that deserves be regarded as a first philosophy, *i.e.*, “a theory about the nature of reality that can plausibly serve to adjudicate on theories in other fields of enquiry in which assumptions are made about the nature of the world” (p. 4). In this way, scientific metaphysics rules out any theory in philosophy to make it compatible with her main principles, otherwise it will have to be rejected as it is the case, in his argumentation, for Cartesian dualism or deliberative determinism.

The final chapter explores this version of realism in ethics. Ellis is quite radical here, he thinks that accordingly to his theory, common concepts on ethics and moral theory like moral responsibility, moral powers, moral rights and moral obligations must be rejected because they are not physical properties and, therefore, they are contrary to the tenets of scientific realism. Ellis thinks that the only defensible view of morals is the one that render morals as social ideals, and from this he derives that a plausible kind of this theory is “social contractual utilitarianism”.

On this last chapter some criticisms might be addressed. It is not at all clear how an account of scientific realism it is to give us a Utilitarian ethical theory as a consequence just because, allegedly, it has the calculus and logical specifications of weak metaphysical content. It may well be that we really are still not able to account how morals are properties of a “dimension” just to use Ellis’ jargon.

One more word about the project of the book: Certainly is a point on favour of the scientific character of this approach that it is concerned and committed with the pragmatically successful theories of science; but it also has the risk, on such a huge pretension of grounding a *status quo* for philosophy in general, to be less adaptive to future theories of science that might be more demanding to our accepted ontologies. I think that the emphasis of the book, without losing Ellis’ points, might be more successful if the focus were gauged from a theory of Inquiry in science and philosophy, and from this ground a scientific metaphysics could be a theory of inquiry that accounts for realism in the sense that if we look after the nature of the world well enough and long enough we will be approaching an ongoing and pragmatic first philosophy. Apart of any criticism that can be drawn the book will show that scientific metaphysics is feasible in many extents and it will show too that the discussion of metaphysics hopefully will be relevant to address with wisdom the conundrums of the rational practice in science.

Paniel Osberto Reyes Cárdenas  
The University of Sheffield  
United Kingdom

BERGSON, HENRI, 2006.

*MATERIA Y MEMORIA.*

BUENOS AIRES: EDITORIAL CACTUS. 280PP.

TRADUCCIÓN DE PABLO IRES.

Henri Louis Bergson (1859-1941) nació en París, Francia. Desde joven mostró grandes dotes tanto en las disciplinas humanísticas como en las ciencias exactas. En 1878, siguiendo su pasión por el saber, Bergson decidió entrar al Liceo de París para estudiar filosofía, pero esa decisión no lo llevó a separarse de las ciencias exactas, ese mismo año ganó el premio nacional en matemáticas. Bergson a lo largo de su vida ganó gloriosos homenajes, entre ellos el premio Nobel en 1927.

En 1896 Bergson publica su libro —posiblemente— más importante: *Materia y Memoria*. En esta obra Bergson estudia uno de los tópicos más importantes de la filosofía: la relación entre mente y cuerpo (con especial énfasis en el papel del cerebro). Esta obra está dirigida contra cualquier tipo de reduccionismo o teoría no acorde a los datos empíricos. Un ejemplo de este estado de cosas lo representa el materialismo y el paralelismo psicofísico (teoría que ataca desde *Ensayos sobre los datos inmediatos de la conciencia*).

El planteamiento de esta obra es, pues, totalmente novedoso, aún en nuestros días: a través de la resignificación de conceptos claves como materia, percepción, experiencia, memoria, cuerpo, cerebro, mente; junto a un rico diálogo interdisciplinario entre la biología, la psicología y la medicina, Bergson enriquece notablemente su perspectiva y enfoque filosófico. El resultado de ocho años de profunda investigación y documentación en distintos países lo encontramos en el replanteamiento de una novedosa teoría sobre las relaciones entre la mente y el cuerpo.

*El plan de Materia y Memoria es una articulación de cuatro partes:*

En el primer capítulo Bergson realiza un estudio del papel del cuerpo y el lugar que ocupa este dentro del entorno físico en el que vive.

Para ello elabora una teoría sobre la materia y con ella refuta al idealismo y al realismo tradicionales: en primer lugar, el mundo material no se reduce a ser solo lo que mis representaciones sugieren de él, pero tampoco, en segundo lugar, la materia es una entidad misteriosa “que produciría en nosotros representaciones pero que sería de otra naturaleza que estas” (Bergson,25)

La realidad material es dinámica, opera siguiendo los patrones que dicta la naturaleza y está en continua interacción y cambio, pero ello no implica que nos sea una entidad incognoscible, o que de ella puedan emerger propiedades ajenas a lo material (como la autoconciencia).

El cuerpo (y el cerebro) es ante todo un organismo para la acción, es un órgano orientado a la preservación de la vida. Y es bajo esta verdad, que Bergson comienza a considerar de un nuevo modo los actos perceptivos, mnémicos y representativos del hombre.

Así, la percepción es un acto mental complejo. Percibir es un acto en el que la conciencia opera selectivamente en vista a la acción “la percepción mide nuestra acción posible sobre las cosas y por eso mismo, inversamente, la acción posible de las cosas sobre nosotros. Mayor es la potencia de obrar de nuestro cuerpo (simbolizada por una complicación del sistema nervioso), más vasto es el campo que la percepción abarca” (Bergson,69)

Bergson se enfoca en este primer capítulo en demostrar que las funciones psicológicas no están desligadas a los fines biológicos del ser vivo; es por ello que Bergson realiza una crítica al idealismo y al realismo, puesto que ambos, a pesar de parecer contrarios comparten un postulado común consideran la percepción como un acto desinteresado o desligado a la utilidad para la acción.

Es una grave falacia desvincular la percepción del cuerpo vivo y de sus fines prácticos. Hay un continuo vital entre los órganos y el sistema nervioso, y los actos perceptivos puesto que el ser humano percibe en función de un *para* que se realiza en un contexto vital. La percepción me brinda información sobre la situación material, y es por la percepción que mi cuerpo puede dibujar su acción posible sobre los objetos materiales que le rodean, sin descuidar jamás la utilidad o beneficio que pueda obtener por medio de la acción.

En el segundo capítulo profundiza el estudio de la percepción y demuestra que no existe la “percepción pura”, en la realidad la percepción siempre se da mezclada con un componente esencial: la memoria.

La percepción real y concreta siempre se ve acompañada de recuerdos “estos recuerdos desplazan nuestras percepciones reales, de las que no retenemos entonces más que algunas indicaciones, simples «signos» destinados a evocarnos antiguas imágenes” (Bergson, 48)

Una percepción sin memoria no tendría el carácter interpretativo-selectivo. Sin la memoria las funciones perceptivas no tendrían sentido, y no permitirían al hombre interpretar la situación presente.

La teoría de la percepción de Bergson es muy cercana a la psicología Gestalt. Según la Gestalt el acto de ver no es jamás una actividad pasiva, sino fuertemente selectiva-interpretativa: el ojo no registra como una cámara fotográfica, sino que el ojo al ser una parte de un organismo consciente, valora, elige e interpreta según sus intereses.

Bergson con su teoría de la memoria continúa con la temática principal de todas sus obras: la duración. La memoria para Bergson es duración ya que contiene en sí misma la persistencia del pasado en el presente, volcado a su vez hacia el futuro.

Bergson profundizando su estudio sobre la memoria realiza un análisis del fenómeno del reconocimiento, y por medio de él da cuenta que el pasado sobrevive de dos formas distintas: en hábitos motrices (que facilitan la eficacia de nuestra acción) y en recuerdos personales (estos coinciden con nuestro espíritu). Estos dos tipos de recuerdo dan lugar a dos tipos de memoria: la memoria biológica, y la memoria pura. Ambas operan conjuntamente pero no se identifican.

Con ello muestra que las lesiones cerebrales no afectan a los recuerdos, sino a los hábitos motrices que muestran su actualización por medio de acciones. Por lo tanto, “no puede haber en el cerebro una región donde los recuerdos se fijen y acumulen. La pretendida destrucción de los recuerdos a través de las lesiones cerebrales no es más que una interrupción del progreso continuo por el cual el recuerdo se actualiza” (Bergson, 37)

Este punto de vista se opone a la teoría de las localizaciones cerebrales según la cual los recuerdos quedan registrados materialmente

en el cerebro. Apoyándose en los hechos y en una extensa documentación, Bergson demuestra que los recuerdos personales no se registran en zonas específicas del cerebro. Las lesiones del cerebro pueden afectar a estos movimientos, pero no a los recuerdos.

En el tercer capítulo confluyen los capítulos previos y distingue con más fuerza la percepción de la memoria por medio de un análisis más detallado de la acción humana. Si bien percepción y recuerdo se dan a un tiempo, ambas son de naturaleza completamente distinta. La memoria le añade a la percepción el carácter subjetivo-personal. Bergson así plantea una disyuntiva fundamental entre su tesis y la de la psicología asociacionista. Bergson dedica muchas hojas a demostrar los contrasentidos que encierra una teoría asociacionista. También realiza en este capítulo una crítica al nominalismo y al conceptualismo por su falta de fidelidad con los datos que dictan la experiencia.

Como se puede ver, la investigación filosófica de Henri Bergson estaba comprometida a la experiencia en sus distintas dimensiones, y su vez, estaba muy ligada a los aportes que puedan hacer las distintas ciencias para así lograr una comprensión más íntegra y profunda de la realidad estudiada.

El cuarto y último capítulo Bergson estudia las relaciones entre el cuerpo y el espíritu “este problema no es otro que el de la unión del alma con el cuerpo. Se nos presenta en una forma aguda, porque distinguimos profundamente la materia del espíritu” (Bergson, 188)

Junto a Bergson afirmamos un dualismo, pero no un dualismo de sustancias separadas y contrapuestas como el defendido por René Descartes. El dualismo bergsoniano es un dualismo solidario, y es debido a esta fuerte solidaridad y cooperación que hay entre cuerpo y *psique* que se suele confundir y opacar el carácter espiritual de la *psique*. Según Bergson la memoria trasciende el plano material. La dimensión propia de la vida del espíritu reside en la *memoria*, que conserva el marco de toda vida pasada y se identifica con la *duración*. La memoria siendo la vida del espíritu trasciende los límites del cuerpo, es por ello que la memoria la que define al ser humano como espiritual.

La tesis de Bergson es rica y conciliadora: afirma la realidad del espíritu y de la materia sin suprimir la distinción entre ambas. Sin

quitar la trascendencia del espíritu, Bergson muestra cómo el cuerpo se encarga de expresar el espíritu en el mundo material.

El problema de la espiritualidad de la *psique*, es un problema inscrito en la realidad misma, sobre todo en la dimensión humana. Ahora bien, la negación de la existencia de realidad espiritual no afecta a una determinada esfera de la realidad, sino que implica una visión completamente distinta de la realidad entera.

Cabe señalar que en este capítulo final Bergson hace un esbozo de lo que será la teoría del moviismo universal mejor tratado en su obra próxima *Evolución Creadora* (1907).

En la filosofía contemporánea se ha originado un gran interés en el estudio de las relaciones entre conciencia y cerebro, y esto no solo en el campo de la filosofía, sino también en la psicología, neurología, biología, física, lógica, etc.

La filosofía de la mente ha tenido, en los recientes treinta años, un carácter pervasivo en la literatura filosófica, hoy como nunca antes se habla de un giro mental de la filosofía, en el sentido que justo antes de este giro se hablaba con intensidad del giro lingüístico.

Todas estas disciplinas han procurado esclarecer de alguna manera la enigmática relación entre conciencia y cerebro. Muchos estudiosos con el fin de quitarle lo “enigmático” al estudio de la conciencia han decidido identificarla con el cerebro, bajo el supuesto que una consideración no material de la conciencia es incompatible con los resultados de la ciencia. El trabajo de Bergson es, por tanto, una pieza invaluable de enfoques y perspectivas que pueden dar nueva luz a los problemas contemporáneos en filosofía. En el momento de su publicación *Materia y Memoria* fue poco leída y comprendida por el gran público debido al carácter asistemático de sus reflexiones.

Con esta nueva edición, editorial Cactus nos ofrece la oportunidad de poner en la mesa del diálogo al público hispanohablante una vez más el poderoso trabajo de Bergson. Esperamos que sea el inicio de una nueva época de investigación rigurosa y seria, asimismo haremos eco de la reciente revitalización que han tenido los estudios de Bergson en las publicaciones de otras lenguas. En esta edición está también incluido un apéndice con la conferencia sobre “El alma y el Cuerpo” dictada para esclarecer algunos contenidos relevantes de

*Materia y Memoria* que son difíciles de descifrar. Los editores de Cactus reconocen que la obra ha sido clave para ilustrar lo que Gilles Deleuze llama “plano de inmanencia vital” puesto que *Materia y Memoria* presenta una visión “completamente original y potente de la vida”.

Natalie Despot Belmonte  
Centro de Investigación Social Avanzada  
Santiago de Querétaro, México



## Para los colaboradores de *Open Insight*:

1. *Open Insight* es una revista especializada de filosofía que publica artículos, discusiones, estudios monográficos, réplicas a otros artículos y reseñas bibliográficas en castellano y en inglés.

2. Temáticamente, *Open Insight* no está constreñida a alguna área de la filosofía en particular. Publicamos artículos sobre ética, filosofía de la religión, filosofía de la ciencia, filosofía social, filosofía de la mente, filosofía política, filosofía de la cultura, bioética, epistemología, metafísica, antropología filosófica, ontología y cualquier otra área de la filosofía.

3. Todos los originales deberán ser inéditos y serán enviados para su dictaminación ciega por correo electrónico a [openinsight@cisav.org](mailto:openinsight@cisav.org). Solamente se admitirán los textos entregados en formato digital. El formato de los archivos deberá ser cualquiera de los siguientes: Pages (.pages), RTF (Rich Text Format) o Word (.doc; .docx).

4. Se presentarán con un resumen redactado en inglés (abstract) menor a 120 palabras y acompañado de 5 palabras clave, también en inglés. El título del artículo debe estar claramente indicado. En el caso de las réplicas a otros artículos no es necesario enviar resúmenes ni 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, discusiones y estudios monográficos es de 8000 palabras, sin contar el *abstract* ni la bibliografía.

7. La extensión máxima de las reseñas bibliográficas es de 2000 palabras. 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 Aristóteles, Bekker-, 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.

10. 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.

Para cualquier otra correspondencia, como envíos de ejemplares, paquetes e intercambio con otras instituciones, la dirección de *Open Insight. Revista de filosofía*, es:  
Av. Industrialización Ibis,  
Col. Álamos 2a sección  
Santiago de Querétaro, Qro.  
76160 México



Av. Industrialización 1 Bis  
Col. Álamos 2a. Sección  
Santiago de Querétaro, Qro.  
76160 México  
+52(442)**245-2214**

**[www.cisav.org](http://www.cisav.org)**