

Open Insight

ISSN: 2395-8936

Volumen VIII • Número 13 • Enero–Junio 2017

❖ EDITORIAL

Filosofía y Apocalipsis

❖ DIALÓGICA

Luis Niel

Mis derechos y los derechos del otro. Reflexiones fenomenológicas en torno al problema del fundamento de los derechos humanos

Eduardo González Di Pierro

Réplica a Luis Niel

❖ ESTUDIOS

Héctor Sevilla Godínez

Locura sublime. Indicios de vacuidad y espiritualidad crítica en Stultitiae Laus de Erasmo

David Ezequiel Téllez Maqueo

La responsabilidad de la voluntad ante las emociones, según la antropología agustiniana

Francisco de Jesús Ángeles Cerón

El talante espiritual de Descartes

Alejandro G. Vigo

Contingencia y finalidad. Kant y la perspectiva reflexiva sobre la naturaleza

Fernando Fava

Orígenes de la crítica nietzscheana del conocimiento a partir del lenguaje

Claudio César Calabresse

Tránsito de la fenomenología a la hermenéutica. Heidegger lector de Confesiones X, 1-23

Francisco Vicente Galán Vélez

Lonergan, lector del

Ensayo para contribuir a una gramática del asentimiento

❖ RESEÑAS BIBLIOGRÁFICAS



Centro de Investigación
Social Avanzada

CISAV

Center for Advanced Social Research

Open Insight

VOLUMEN VIII • NÚMERO 13 • ENERO–JUNIO 2017



D.R. © Centro de Investigación Social Avanzada, AC, 2017.

Open Insight, vol. VIII, no. 13, enero-junio de 2017, es una publicación periódica, electrónica, semestral, editada y publicada por el Centro de Investigación Social Avanzada, AC, con domicilio en Av. Fray Luis de León 1000, Centro Sur. CP: 76090, Querétaro, Querétaro. Teléfono: +52 (442) 245 2214. www.cisav.mx. Correo-e: info@cisav.org. Reserva de Derechos al Uso Exclusivo del Nombre: en trámite. ISSN: 2395-8936. Ambos, otorgados por el Instituto Nacional del Derecho de Autor. Editor responsable: Juan Manuel Escamilla González Aragón. Para su composición y maquetación se utilizaron el software InDesign y los tipos Perpetua y Myriad. Responsable de la versión electrónica: Sistemas y Diseño Web CISAV, con domicilio en Fray Luis de León 1000, Centro Sur, CP: 76090, Querétaro, Querétaro. Responsable informático: Ricardo Sánchez. Fecha de última modificación: 11 de enero de 2017. El contenido de los artículos publicados es responsabilidad de cada autor y no necesariamente representa la postura del editor de la publicación. Se autoriza cualquier reproducción parcial o total de los contenidos de la publicación, incluyendo el almacenamiento electrónico, siempre y cuando sea sin fines de lucro o para usos estrictamente académicos, citando invariablemente la fuente sin alteración del contenido y reconociendo los créditos autorales. Para solicitar un ejemplar impreso, favor de contactar al Comité Editorial vía correo-e a: openinsight.org. El costo de cada ejemplar es de \$200.00 pesos en México y de \$20 USD en el extranjero, más gastos de envío. Suscripciones, donativos y ventas: a través de la página de Internet: <http://www.openinsight.mx> o del correo-e: info@cisav.org y al teléfono +52 (442) 245 2214.

La revista de filosofía *Open Insight* está incluida en el Sistema de Clasificación de Revistas Científicas y Tecnológicas CONACYT y todo su contenido es registrado y recogido sistemáticamente por las bases de datos, redes y sistemas de información científica siguientes: Académica (<http://www.academica.mx>), Dialnet (<http://dialnet.unirioja.es>), Latindex (<http://www.latindex.unam.mx>), Redalyc (Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal), Redib (Red Iberoamericana de Innovación y Conocimiento Científico) y SciELO (<http://www.scielo.org.mx>).

Directorio

Centro de Investigación Social Avanzada

Aarón Castillo Fernández

Director

Francisco Calderón Márquez

Director Administrativo

Diego I. Rosales Meana

Coordinador de la División de Filosofía

Francisco Porras Sánchez

Director Académico

Claudia Aguirre Sánchez

Coordinadora de la Oficina de Desarrollo

Revista de filosofía Open Insight

Diego I. Rosales Meana

Director

Lourdes Gállego Martín del Campo

Secretaria de Redacción

Juan Manuel Escamilla González Aragón

Editor Responsable

Juan A. García Trejo

Formación y Diseño

Tania Guadalupe Yáñez Flores

Editora Asociada

Ricardo Sánchez Chávez

Sistemas y Diseño Web

Comité de Dirección

Eduardo González Di Pierro. *Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, México*

Marilú Martínez Fisher. *Centro de Investigación Social Avanzada, México*

Olga Belmonte García. *Universidad Pontificia Comillas, España*

Pablo Castellanos López. *Centro de Investigación Social Avanzada, México*

Rodrigo Guerra López. *Centro de Investigación Social Avanzada, México*

Consejo Editorial

Alejandro Vigo. *Universidad de Navarra, España*

Angela Ales Bello. *Pontificia Università Lateranense, Italia*

Anibal Fornari. *Universidad Católica de Santa Fe, Argentina*

Antonio Calcagno. *The University of Western Ontario, Canada*

Diana E. Ibarra Soto. *Instituto Nacional de las Mujeres, México*

Carlos Pereda. *Universidad Nacional Autónoma de México*

Jorge Navarro. *Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla, México*

Juan Carlos Mansur. *Instituto Tecnológico Autónomo de México*

Juan Carlos Moreno. *Universidad Autónoma de Querétaro, México*

Juan Manuel Burgos. *Universidad CEU-San Pablo, España*

Mariano Crespo. *Universidad de Navarra, España*

Miguel García-Baró. *Universidad Pontificia Comillas, España*

Paulette Dieterlen. *Universidad Nacional Autónoma de México*

Ricardo Gibu. *Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México*

Rogelio Rovira. *Universidad Complutense de Madrid, España*

Valeria López. *Universidad Anáhuac, México*



*Dedicamos este número a la memoria de nuestro querido amigo
Carlos Enrique Restrepo Bermúdez,
entrañable filósofo colombiano y cercano colaborador de
Open Insight desde aquella vez que nos conocimos
en el Patio Barroco de la Universidad Autónoma de Querétaro,
antiguo Colegio de San Ignacio.*

■ Contenido

EDITORIAL

Filosofía y Apocalipsis 3

DIALÓGICA

Luis Niel 9

Mis derechos y los derechos del otro. Reflexiones fenomenológicas en torno al problema del fundamento de los derechos humanos

My Rights and the Rights of the Other. Phenomenological Reflections on the Foundation of Human Rights

Eduardo González Di Pierro 33

Mis derechos y los derechos del otro. Réplica a Luis Niel

My Rights and the Rights of the Other. Reply to Luis Niel

ESTUDIOS

Héctor Sevilla Godínez 45

Locura sublime. Indicios de vacuidad y espiritualidad crítica en Stultitiae Laus de Erasmo

Sublime Crazyness. Traces of Nihilism and Critical Spirituality in Erasmus' Stultitiae Laus

David Ezequiel Téllez Maqueo 71

La responsabilidad de la voluntad ante las emociones, según la antropología agustiniana

The Responsibility of Will before Emotions, According Augustinian Anthropology

Francisco de Jesús Ángeles Cerón 101

El talante espiritual de Descartes

The Spiritual Disposition of Descartes

Alejandro G. Vigo 123

Contingencia y finalidad. Kant y la perspectiva reflexiva sobre la naturaleza

Contingence and Teleology. Kant and the Reflective Perspective on Nature

Fernando Fava 161

Orígenes de la crítica nietzscheana del conocimiento a partir del lenguaje

Origins of the Nietzschean Critique of Knowledge from the Language

Claudio César Calabresse 189

Tránsito de la fenomenología a la hermenéutica.

Heidegger lector de Confesiones X, 1-23

Transit from Phenomenology to Hermeneutics.

Heidegger reader of St. Augustine's Confessions X, 1-23

Francisco Vicente Galán Vélez 217

Lonerqan, lector del Ensayo para contribuir a una gramática del asentimiento

Lonerqan, Reader of An Essay in Aid of a Grammar of Assent

RESEÑAS

La acción y el juicio moral en David Hume, de Alejandro Ordieres,
por Carlos Gutiérrez Lozano 247

De la indignación a la regeneración democrática,
coord. Olga Belmonte García,
por Arrate Aparicio Marcos 253

Stasis. Civil War as a Political Paradigm, de Giorgio Agamben,
por Tonathiu Gallardo Gómez 263

Filosofía y Apocalipsis

Decía León Bloy que cada vez que quería enterarse de las últimas noticias, abría el libro del Apocalipsis. Si bien este asombroso texto bíblico es una narración sobre los últimos tiempos, esto no solamente significa que describe cómo terminará la historia. En su contexto, la idea de «último» se refiere no únicamente al final, sino al sentido de plenitud que tienen las cosas y acontecimientos que hoy pueden resultar incomprensibles. El Apocalipsis no solamente trata de lo «último» en tanto término, sino del «cumplimiento» de sentido de todos los llamados que los hombres hemos escuchado a lo largo de nuestra vida.

La filosofía tiene un papel importante y protagónico en todo esto, pues es ella una preparación para la escucha del llamado que cada individuo tiene respecto de sí mismo, del significado de su nombre, del destino de su vida. Más allá del modo como se lea el Apocalipsis, si desde la mirada de la fe o desde la mirada de la antropología, nos ayuda a advertir que hay acontecimientos que parecen no tener sentido a la primera mirada humana y que hay que hacer un esfuerzo para descubrir hacia dónde apunta su propio acontecer, pero que acaso demandan de nosotros un cierto temple. Esto no solamente tiene que ver con las catástrofes y las experiencias en las que el sufrimiento es el protagonista, sino también con las experiencias de sobreabundancia de sentido, como el amor y la amistad. En ambos casos, sin embargo, la tarea de la razón es la misma: descubrir hasta dónde llegan los bordes de su capacidad para comprender y hasta dónde ya se vuelve incapaz de pronunciar una palabra sobre el acontecimiento en medio del que se encuentra, sin renunciar a la búsqueda de la verdad ni arrogársela. Una razón que no intente decir nada es una razón suicida, traidora, pero una razón que intente decirlo todo será una razón arrogante, sumida en la hipertrofia. Es ahí en donde el matiz de la filosofía hace más habitable nuestro lenguaje y nuestra relación con el mundo.

La humanidad parece oscilar entre ciclos de concordia y violencia. Tras la última Guerra Mundial, la afirmación de la primacía política de la fraternidad humana se cubrió de discursos a favor de los derechos humanos y a favor de la defensa de la dignidad humana. La poesía antibelicista, tan de reciente creación y asociada a las últimas grandes guerras, ha rechazado el paradigma probélico que, no obstante, está volviendo entre algunos actores internacionales de la política. Tres acontecimientos de los últimos meses llaman la atención por la forma en la que los ciudadanos del Reino Unido, Colombia y Estados Unidos han ejercido su derecho a participar en la democracia, pero lo han hecho para promover discursos que abonan —por decir lo menos— al chauvinismo, la violencia y el racismo. El «Brexít», el «no» y el inaudito respaldo a Trump por parte de los estadounidenses nos recuerdan acontecimientos históricos que hoy hallamos en la genealogía de las últimas dos guerras mundiales, como, en su momento, la elección democrática de Hitler por parte del pueblo alemán, con un discurso, por cierto, no muy desemejante de aquel de exclusión y odio que han comenzado a abanderar las comunidades ricas de Occidente, cuya voracidad esta vez amenaza con un holocausto árabe. La ideología de la arrogancia racial establece una situación excepcional que ya ha sido llamado Tercera Guerra Mundial, caracterizada por la transmisión, en vivo y a través de las redes sociales virtuales, de los testimonios de destrucción bélica y terrorista.

Entretanto, la inseguridad, la impunidad y la corrupción siguen siendo moneda corriente del país, presa del «narcoEstado» a distintos niveles, suscitando aquí y allá el surgimiento de vengadores populares, aplastadas las autodefensas. La indignación demanda recordar que México ha cumplido ya 10 años de la Guerra Contra el Narco, y más de 180,000 muertes se han relacionado, desde entonces, con este conflicto, cuyo final aún no se adivina y cuyo fracaso ha desacreditado las instituciones, de por sí desgastadas, de la democracia. Al cierre del año más violento del conflicto, aún seguimos «hasta la madre» y bregando por una paz justa y digna, sin que se hayan esclarecido ni la desaparición de los 43 de Ayotzinapa, ni el destino de tantos anónimos cadáveres de que están sembradas las tierras mexicanas.

En circunstancias como las que atravesamos, el ejercicio de la filosofía y la memoria de la Historia se vuelven urgentes para llevar a cabo la crítica de nuestras decisiones colectivas y para reconocer los derroteros por los que la unanimidad fanática de los nacionalismos nos ha conducido en otros tiempos. En este sentido, la conversación que sostienen en la sección Dialógica Luis Niel y Eduardo González Di Pierro abona a la comprensión filosófica de los derechos humanos y a la argumentación de su fundamento, sobre el que intentan dialogar más allá de dogmatismos violentos o autoevidencias sospechosas. Si bien no buscan dar una fundamentación fenomenológica exhaustiva al problema de los derechos humanos, sí buscan dejarse interpelar por esta ciencia filosófica para ajustar algunos términos que suelen ser ambiguos y dar con el sentido primigeniamente fenomenológico de algunas nociones que en las discusiones de filosofía política suelen obviarse.

El resto de los trabajos que presentamos en este número responden a una especie de «peregrinación a las fuentes», para decirlo con Lanza del Vasto, en la que se va hacia los sedimentos de la historia de la filosofía para buscar claves de sentido de algunos fenómenos humanos, que tanto necesitamos hoy y que los clásicos suelen darnos con relativa frecuencia cuando se les mira bien y con la actitud correcta. La sección de Estudios abre, así, con un trabajo de Héctor Sevilla sobre el *Elogio de la locura*, explorando la «vacuidad» en la obra de Erasmo como un cierto arrojito al nihilismo místico o cínico. Ezequiel Téllez, a continuación, intenta rastrear la influencia estoica del tratamiento que san Agustín da a las pasiones y a las emociones en la vida moral. Ángeles Cerón presenta la alternativa cartesiana: una ética de la provisión, fundada en la confianza propia de la vida de la fe, luego de discutir diversas interpretaciones sobre la espiritualidad de Cartesio. El profesor Alejandro Vigo, de la Universidad Navarra, escribe sobre el Kant menos leído, pero el más alto, también, el de la segunda parte de la *Crítica del juicio*, donde al hablar sobre la naturaleza como un sistema de fines, recupera elementos importantes tanto de la teleología como de la teología, en estrecha relación con la tradición metafísica. Fernando Fava vuelve sobre las elaboraciones póstumas de la célebre afirmación nietzschiana de

coextensión entre lenguaje y mundo. Claudio César Calabrese, por su parte, encuentra las deudas de Heidegger con el mismo Agustín, deudas que, según argumenta, lo conducen de la fenomenología a la hermenéutica, nada menos. Finalmente, Estudios cierra con un trabajo de Francisco Galán acerca de la influencia del «sentido ilativo» de Newman sobre el «*insight*» de Lonergan.

Entregamos, por último, reseñas de libros de Giorgio Agamben, Olga Belmonte —miembro de nuestro Comité de Dirección— y de Alejandro Ordieres. Si Agamben en *Stasis* nos habla de la guerra civil como paradigma político y de la crisis profunda del Estado, Olga Belmonte reúne a destacados filósofos para pensar la indignación, el fenómeno político que recorrió el mundo y lo sigue haciendo de unos años para acá. Por último, Ordieres, para no perder el rumbo ético y político de las reseñas, reflexiona sobre el juicio y la acción moral en David Hume.

Recorreremos, así, un arco de la historia de la filosofía que va de Agustín a Lonergan, y a los nuevos avances de la filosofía en nuestra lengua, no con el fin de abarcarlo todo, sino con el de apuntar a que todo ello existe y que una vuelta a la razón, una recuperación de la confianza en ella, tal como la han ejercido los maestros que nos hablan en este número, puede ayudar a recobrar el sentido, apocalíptico a veces, de nuestra frágil humanidad en la historia.

Diego I. Rosales Meana y Juan Manuel Escamilla
Centro de Investigación Social Avanzada
Santiago de Querétaro, México
Enero de 2017

Dialógica

Mis derechos y los derechos del otro.
Reflexiones fenomenológicas en torno al problema del
fundamento de los derechos humanos

My Rights and the Rights of the Other.
Phenomenological Reflections on the
Foundation of Human Rights

Luis Niel
CONICET / Universidad Nacional del Litoral, Argentina
luisniel@yahoo.com

Recibido: 28/06/15 • Aceptado: 5/10/16

Resumen

El artículo tiene como meta presentar una reflexión fenomenológica de los derechos humanos [DDHH]. En una primera parte introductoria ofreceremos una breve caracterización jurídico-conceptual del concepto de «derecho», siguiendo la dogmática de Carlos Nino para mostrar que los DDHH no se pueden justificar desde la ciencia jurídica. En la segunda parte nos detendremos en nuestra presentación positiva, en un intento de aproximación fenomenológica al problema de los DDHH, que se realizará en diferentes niveles de constitución. Así, mostraremos: primero, cómo se puede entender el «ser hombre» del otro, a partir de la diferenciación entre el reconocimiento empático y el moral; segundo, cómo los derechos más fundamentales, a saber, la libertad y el derecho a mi vida, se constituyen en un sentido genético básico a partir de la relación subjetiva-intersubjetiva, y cómo dicha constitución surge en directa correlación con el reconocimiento del otro y de sus derechos, en el sentido experiencial más elemental del término; tercero, cómo, desde una perspectiva fenomenológica transgenética o intergeneracional, se puede describir y así explicar el origen histórico de los DDHH en tanto «proto-fundación (*Urstiftung*) de sentido», que instituye legitimidad y validez en tanto acontece en la historia. Presentaremos la propuesta fenomenológica como una alternativa a la dicotomía clásica entre iusnaturalismo e iuspositivismo.

Palabras clave: derechos humanos, fenomenología, libertad, otro, vida.

Abstract

The article's goal is to present a phenomenological reflection on Human Rights [HR]. In a first introductory section we will outline a brief juridical-conceptual characterization of the concept of «right», following Carlos Nino's thought in order to show that HR cannot be justified based on the legal science. In the second part we will present our own account of HR out of a phenomenological perspective, which will be developed in different levels of constitution. Hence, we will show, first, how to rightly understand the «being human» of the other, based on the distinction between the empathic and the moral recognition; second, how the most basic rights, i.e. freedom and the right to live are constituted in a very basic genetic sense, based on the subjective-intersubjective relation, and how this constitution arises in a direct correlation with the recognition of the other and of his/her own rights, in the most basic experiential meaning of the term; third, how, from a phenomenological transgenetic or intergenerational perspective, it is possible to describe and thus explain the historical origin of HR by means of the concept of «primal-institution –*Urstiftung*– of sense», that institutes legitimacy and validity as it happens within history. We will present this phenomenological account as an alternative to the classical dichotomy between iusnaturalism and iuspositivism.

Keywords: Freedom, Human Rights, Life, Other, Phenomenology.

Hoy, los derechos humanos (en adelante «DDHH») constituyen uno de los temas y tópicos más recurrentes, debatidos y mencionados en esferas tan diferentes como heterogéneas que van desde el ámbito estrictamente académico hasta las cuestiones jurídico-políticas de orden mundial. Ahora, es innegable, asimismo, que la «cuestión de los DDHH» no siempre viene de la mano de la claridad conceptual que uno esperaría y, en muchos casos, la misma se encuentra entremezclada espuriamente con cuestiones políticas, ideológicas y económicas. Dicho *status quo* hace más urgente que nunca las siguientes preguntas: ¿Qué son los DDHH? ¿Son derechos naturales, positivos o de otra índole misteriosa? ¿Cuál es su origen histórico? ¿Cuál es su estatuto jurídico-ontológico, si es que, en general, puede decirse que lo tienen? ¿Son instituciones meramente positivas, fruto de acuerdos jurídicos, o son derechos inherentes al hombre, que trascienden los límites de toda facticidad? Y quizás, la pregunta más importante sea: ¿podemos dar un fundamento (filosófico, fenomenológico) a los DDHH, más allá del mero acto positivo del legislador?

Actualmente, la filosofía del derecho, al menos en sus líneas más «populares», parece conducirnos por un derrotero que lleva indefectiblemente a una suerte de «relativismo»¹ anti- o post-fundacionalista. En este marco, nos encontramos con posiciones muy heterogéneas que van desde un iuspositivismo radical, hasta cierto relativismo propio de las llamadas –de un modo tan apresurado como, irónicamente, acético– escuelas «críticas» de base postmoderna, postestructuralista, deconstruccionista, etc. Así, en particular, en el marco de estas posiciones autodenominadas «críticas», una constante parece ser la laxitud filosófica con la que se promueve un ejercicio superador de la «razón occidental», una reducción de la misma a una intertextualidad infinita e indefinida, o bien una proliferación

1 Cuando hablamos aquí de «relativismo» nos referimos exclusivamente a toda posición que niegue la posibilidad de una instancia fundacional.

vacua –valga la redundancia– de significantes vacíos. Esta explícita negación al problema del fundamento –en general a cualquier instancia de fundamentación–, conlleva por implicación inclusiva una incapacidad de dar cuenta de los DDHH.

De este modo, nos encontramos con un profundo contraste entre el rechazo explícito a todo intento «fundante» y la enorme actualidad político-jurídica de los DDHH. En efecto, es hoy un lugar común la referencia constante a los mismos: abogamos por los DDHH de las minorías étnicas, de las víctimas de genocidios, de los perseguidos políticos; exigimos juicios de lesa humanidad por violaciones de los DDHH; incluso aún, los DDHH se multiplican y se vuelven cada vez más complejos. Hoy se habla incluso de DDHH de «cuarta generación». Pedimos, así, derechos a las diferencias de género, al multiculturalismo, a la libre manifestación de creencias, credos y religiones, al aborto, pero también derechos sociales, como el derecho a la vivienda, a la alimentación, a la seguridad social, a la asistencia médica universal, e incluso al medio ambiente, etc.

No es difícil constatar que, por lo general, en la vida práctica subyace a todas estas manifestaciones la convicción tácita de que estos derechos, más allá de cualquier ordenamiento jurídico positivo, están garantizados por nuestra misma condición de ser hombres, es decir, por la dignidad humana misma, que no puede ser doblegada ni contradicha por ninguna ley positiva. Pero, por otro lado, nos acosan, casi sin darnos cuenta, las sombras de los fantasmas de nuestra época «post-fundacionalista» que mencionamos arriba. Entonces, ¿podemos hablar de los derechos «humanos», del «hombre» o de la «humanidad», y negar al mismo tiempo las ideas «humano», «hombre», «humanidad»? ¿Se puede exigir juicios de lesa humanidad por crímenes políticos y al mismo tiempo adscribir a una posición relativista, que niega la idea de libertad, de responsabilidad, de naturaleza, y de derechos y obligaciones? Las preguntas se podrían multiplicar al infinito. En cualquier caso, uno de los rasgos más notorios de nuestra época parece ser esta patente y flagrante contradicción performativa entre nuestros discursos teóricos y nuestras demandas en la esfera práctica.

El artículo tiene como meta presentar una reflexión fenomenológica de los DDHH. Es menester aclarar en este contexto que el mismo no pretende ser una exégesis de la fenomenología de Edmund Husserl. En tal sentido, toda apropiación de conceptos de Husserl se realiza con la explícita intención de desarrollar libremente algunas ideas y, por ello, *no siempre se respeta el sentido dado por el padre de la fenomenología a dichos conceptos*. La intención es meramente reflexionar libre y fenomenológicamente sobre temas que Husserl nunca analizó, como los DDHH, reflexión que dista de agotarse en el presente artículo; de este modo, el presente pretende ser sólo un puntapié inicial en lo que respecta a reflexiones fenomenológicas en torno a las temáticas aquí analizadas.

Primero, ofreceremos una breve caracterización jurídico-conceptual del concepto de «derecho», siguiendo la dogmática de Carlos Nino; la finalidad de dicha incursión será mostrar que los DDHH no se pueden justificar desde la ciencia jurídica. Segundo, presentaremos un intento de aproximación fenomenológica al problema de los DDHH que se realizará en diferentes dimensiones que van de la esfera de constitución genética-intersubjetiva de la propia subjetividad, a la dimensión histórica, trans-generacional. Así, mostraremos: en primer lugar, cómo se puede entender el «ser hombre» del otro, a partir de la diferenciación entre lo empático y lo moral; en segundo lugar, cómo los derechos más fundamentales, a saber, la libertad y la afirmación de mi vida, se constituyen en un sentido genético básico a partir de la relación subjetiva-intersubjetiva, y cómo dicha constitución surge en directa correlación con el reconocimiento del otro y de sus derechos, en el sentido experiencial más elemental del término; en tercer lugar, cómo, desde una perspectiva fenomenológica transgenética o intergeneracional, se puede describir y, así, explicar el origen histórico de los DDHH en tanto «proto-fundación (*Urstiftung*) de sentido», que instituye legitimidad y validez, sobre la base de la misma facticidad en tanto acontece en la historia. Presentaremos la propuesta fenomenológica como una alternativa a la dicotomía clásica entre iusnaturalismo e iuspositivismo.

El concepto de DDHH es compuesto: se compone de los conceptos de «derecho» y de «humano». Como hemos visto, éstos presentan serios inconvenientes conceptuales, en tanto que no es difícil constatar que la concepción de «derecho» y de «humano» ha cambiado considerablemente a lo largo de la historia (*nomos*, *ius* y *law* no significaban lo mismo, respectivamente, para un griego del siglo V a.C., un romano del siglo I d.C. o un inglés del siglo XVII), pero aún si restringimos la mirada a nuestra época, nos encontramos también con una suerte de Babel conceptual, sobre todo si, además de las perspectivas filosóficas, consideramos las concepciones ético-jurídicas, políticas, las manifestaciones populares (reclamos por los DDHH), etc.

En lo que sigue presentaremos a modo preliminar un análisis jurídico-conceptual del concepto de derecho. Tomaremos como apoyo el análisis conceptual presentado por C.S. Nino, no para analizar su teoría —no podemos entrar aquí en este tema— sino para tomar un punto de partida conceptual, mostrar las inevitables limitaciones inherentes a una caracterización jurídica de los DDHH, y pasar luego a presentar una interpretación fenomenológica de los mismos.

En un conocido y canónico manual de derecho, C. S. Nino señaló la gran ambigüedad que envuelve al concepto de «derecho» (Nino, 1973).² Dicha ambigüedad no es mera sinonimia casual —como sería el caso de «banco»—, sino una sinonimia constitutiva puesto que el término «derecho» se utiliza con diferentes significados, pero relacionados entre sí. Así cuando decimos: “El *derecho* argentino no prevé la pena capital”, “Tengo *derecho* a vestirme como quiera” o “El *derecho* es una las disciplinas teóricas más antiguas”, nos estamos refiriendo a tres significados diferentes. En el primer caso, hablamos de «derecho objetivo» en tanto ordenamiento o sistema de normas (conjunto de leyes, decretos, costumbres, sentencias, etc.); en el segundo caso, de

² Es en su obra, Nino (1984) lleva a cabo un detenido análisis de los DDHH y de algunas de las principales posiciones al respecto. Presenta su teoría de los DDHH en términos de derechos morales fundamentales. Lamentablemente, no podemos entrar detenidamente aquí en este tema, por lo que solo nos referiremos a este texto de modo tangencial.

“derecho *subjetivo*”, refiriéndonos a las facultades, atribuciones, permisos, posibilidades, etc. que tiene un sujeto (individual, jurídico o colectivo); en el tercer caso, la referencia es a la ciencia jurídica que tiene por objeto el estudio del derecho (Nino 1980: 14). Indudablemente, son los derechos en sentido subjetivo los que nos interesan en primer lugar, y el «derecho objetivo» en un sentido derivado, en tanto objetivación y materialización de un derecho subjetivo.

Nino sostiene que el «derecho subjetivo» se suele calificar en tanto libertad, permiso, licencia, atribución, privilegio, facultad, poder, posibilidad, garantía, etc. (Nino 1980: 195) y distingue seis tipos diferentes de derechos subjetivos: 1) como lo «no prohibido», es decir, cuando no hay ninguna norma que establezca una sanción para una acción determinada, por ejemplo «Tengo derecho a caminar libremente por las calles de mi ciudad»; 2) en tanto «autorización», es decir, cuando se refiere a la existencia de normas que permiten o autorizan ciertos comportamientos, por ejemplo: “En mi trabajo tengo derecho a 30 días de vacaciones al año”; 3) en tanto *correlato de una obligación activa*, como, por ejemplo, al decir “Tengo derecho a exigir a mi deudor que me pague”, se trata de un derecho que se da en el marco de una «(co)-relación jurídica», es decir, su correlato es el deber o la obligación de otra persona (en este caso, de pagarme la deuda); 4) en tanto «correlato de una obligación pasiva», un caso similar al anterior, aunque aquí el correlato no es una obligación de hacer, sino de no hacer, como por ejemplo: “Tengo derecho a descansar sin que me molesten”; 5) el «derecho procesal» es el derecho a recurrir a tribunales: “Tengo derecho a iniciar un juicio por calumnias contra mi persona”; 6) el «derecho político» es un caso complejo en tanto presupone un estado que garantiza ciertas facultades a los ciudadanos, como por ejemplo: “El pueblo tiene derecho a elegir a sus gobernantes” o “La libertad de prensa es un derecho de la sociedad” (Nino 1980: 198-207; Nino 1984, 25 y ss.).

Conforme a la clasificación ofrecida por Nino, podríamos decir *prima facie* que los DDHH serían en primer lugar derechos subjetivos, que serían potencialmente objetivables y pasarían así a formar parte del derecho objetivo, en la medida en que un ordenamiento jurídico legisle sobre los mismos y les otorgue fuerza de ley. Ahora,

cuando decimos, por ejemplo: “Soy libre para decidir y disponer de mi vida” o “Tengo derecho a vivir y a que se respete mi vida”, o bien “Tengo derecho a ser tratado como un igual más allá de mi raza, credo, sexo, etc.”, vemos que la clasificación jurídica de Nino es insuficiente para categorizar estos derechos, en tanto éstos son presupuestos por la clasificación. En otras palabras, la clasificación realizada por Nino de los derechos subjetivos se limita a conceptualizar y clasificar derechos subjetivos en el marco del derecho positivo. Todas las facultades enumeradas arriba, si bien son sin dudas subjetivas, se sustentan en la existencia de un derecho positivo objetivo y no son anteriores a éste. De este modo, podemos ver que los derechos subjetivos enumerados no alcanzan para definir los DDHH. Quizás éstos se podrían considerar a la luz de los derechos políticos (6); sin duda, los derechos políticos son garantías en un sentido general —es decir, «del pueblo»— que tienen (o deberían tener) una validación jurídica. Pero su ser «políticos», los vincula *ipso facto* a una organización y decisiones políticas determinadas, siendo por ende un resultado de las mismas. En tal sentido, recaeríamos en una concepción muy estrecha, *i.e.* solo política, y marcadamente positivista de los DDHH, en tanto serían decisiones políticas las que darían validez y legitimidad a los mismos.

Debe quedarnos claro que los DDHH, en tanto derechos fundamentales que se dan por el «mero hecho o naturaleza de ser hombre», trascienden la clasificación estrictamente técnico-jurídica de Nino (e incluso la clasificación política de los mismos), llevándonos a cuestiones filosóficas en torno a la (eventual) naturaleza de estos derechos que, en principio, están «más allá» de cualquier derecho positivo. En la misma obra analizada, Nino sostiene que se trata de derechos «morales», pues no son jurídicos sino anteriores a éstos.³ Ahora, si

3 En efecto, la propuesta de Nino en el texto que aquí no analizamos es entender a los DDHH en términos de derechos morales, es decir, derechos que remiten a principios morales básicos que por su misma universalidad deberían ser aceptados por todos (Nino, 1984: 20, 24, 41, 46, 48 nota). La postura de Nino de entender los DDHH en tanto derechos morales parece oscilar entre un positivismo (fruto de su firme ataque al iusnaturalismo) y un no-positivismo, es decir, una posición que sostiene una restricción moral al derecho en cuestiones básicas de principios universales. Lamentablemente, no podemos analizar aquí su posición. En cualquier caso, queda claro que dichos «dere-

entendemos por moral el uso o *ethos* propio de una determinada comunidad, dicha caracterización se relativizaría contextual e históricamente, impidiéndonos *eo ipso* hablar de DDHH. Por ende, si por DDHH nos referimos a aquellos derechos ínsitos a la misma naturaleza de lo humano, vemos que éstos no son en su misma naturaleza ni derechos jurídicos ni derechos meramente morales.⁴ La pregunta es, entonces, en el marco de este complejo enjambre de derechos subjetivos, objetivos, políticos, naturales, positivos, etc., ¿de qué tipo de derecho estamos hablando cuando nos referimos a los DDHH?

En función de lo que acabamos de exponer, podemos al menos concluir que los DDHH: *i*) son «subjetivos», en tanto aquél que lo ostenta es un sujeto; *ii*) en tanto tales, son «individuales» y sólo en un sentido derivado, secundario, «colectivos»; *iii*) son «básicos» y «fundamentales», en la medida en que subyacen a cualquier ordenamiento jurídico, y, por ende, son anteriores o independientes a cualquier sistema jurídico o moral. Probablemente, la mayoría de las posiciones (aún los iuspositivistas más radicales) podrían coincidir en los puntos *i*) y *ii*). Es quizás el punto *iii*) el que presenta más inconvenientes, en tanto excede el orden jurídico positivo y demanda una justificación de otra índole.

*Pensar los DDHH desde una perspectiva filosófico-fenomenológica*⁵

La pregunta es ahora: la fenomenología ¿tiene algo que decir o aportar en este contexto? Nuestra propuesta será presentar un análisis

chos morales» están más allá del derecho positivo con lo que, al menos en este punto, Nino coincidiría con la posición que defendemos aquí.

4 No queremos negar aquí el hecho de que Nino no defiende una moral del *ethos* de tipo aristotélico, sino una moral universalista de tipo kantiano, como él mismo reconoce (Nino, 1984: cap. 4, § 3). En cualquier caso, es una moral que postula contenidos universales, tales como los principios de autonomía, de inviolabilidad y de dignidad de la persona, a partir de los cuales, a su vez, se derivan otros contenidos (los DDHH). No podemos detenernos aquí en los límites de la posición defendida por Nino.

5 Si bien se tomarán numerosos elementos conceptuales de la fenomenología de Husserl, es fundamental aclarar, como dijimos en la Introducción, que la presente exposición *no pretende ser un comentario o un análisis de su obra*; de hecho, varios de sus conceptos serán utilizados en un sentido distinto al dado por Husserl.

fenomenológico descriptivo del modo de «ser básico y fundamental» de los DDHH, tal y como planteamos arriba. Nuestro recorrido será así el siguiente: primero, explicitar fenomenológicamente el sentido propio de ser «humano» a partir de la diferenciación entre la dimensión empática y la dimensión moral; segundo, mostrar que la génesis de mi propia subjetividad en su relación con los otros (mi primera intersubjetividad) nos hace patentes mis derechos en el sentido más elemental, así como el sentido de los derechos del otro en tanto mis límites; tercero, presentaremos una interpretación de las diferentes instituciones históricas de los DDHH en términos de instituciones de sentido (*Urstiftungen*), que objetivan, en un sentido transgenético e intergeneracional, las formas básicas de constitución de la subjetividad; veremos cómo dichas objetivaciones son acontecimiento histórico-fácticos y, en tanto tales, contingentes, pero que constituyen objetividades con validez eidética-universal.

Reconocimiento empático y reconocimiento moral del «otro humano»

Sin duda, el concepto de «humano» es de una extrema complejidad, aún mayor que el de derecho, en tanto él mismo, en su uso cotidiano y pre-temático, presupone una superposición de concepciones filosóficas, científicas, religiosas, morales y aún jurídicas. Definir qué es lo humano equivale a definir qué es el hombre, cuestión antropológica que ha sido abordada históricamente desde las más diversas perspectivas. Podemos decir que «lo humano» se refiere a todo ser animal que conforma la especie, definida biológicamente, como *homo sapiens*, perteneciente a la familia de los homínidos. Se trata de animales superiores (en su desarrollo fisiológico) que se definen por poseer un determinado cuerpo con ciertas características morfológicas, tener inteligencia (actual o potencialmente), y que se comunican a través de un lenguaje. Pero éste es solo un modo posible de definir lo humano que acarrea con la pesada carga semántico-conceptual de un discurso científico específico, que bien podría ser otro, como por ejemplo el de una ciencia social.

Por ello mismo, nuestra propuesta fenomenológica consiste en efectuar una suerte de *epoché* que deje entre paréntesis dichas concepciones científicas (y sus conceptos concomitantes) y nos conduzcan al modo en que se nos muestra lo humano del otro en nuestra experiencia concreta. O quizás aún de un modo más radical, ¿cómo se nos muestra el otro humano? ¿Cómo aparece (un) otro en nuestro campo de experiencia? Mostrar fenomenológicamente dicho «aparece» presupone el arduo ejercicio de dejar de lado toda pre-comprensión o pre-suposición que se superponga —en muchos casos sin darnos cuenta— a nuestro experimentar fáctico, concreto. ¿Qué es lo que podemos «ver»? En primer lugar, que hay una base dada por la intuición sensible: la percepción externa del cuerpo de (un) otro, distinto pero similar a mí, en tanto cuerpo viviente (*Leib*).⁶ En segundo lugar, sobre la base de dicho acto perceptivo directo se ejecuta *al mismo tiempo*⁷ un acto *empático*. Para Husserl, el concepto de empatía remite a la experiencia de un otro en tanto otro humano: se trata así de una «apercepción analogizante», a partir de la cual captamos a otro en tanto un “análogo de mi interioridad (*Analogon meiner Innerlichkeit*)” (Husserl, *Hua XIV*: 5), al cual de un modo espontáneo y básico —i.e. no inferencial— le atribuyo sensaciones, libertad de movimiento, conciencia de sí (en sentido elemental), un punto de vista, *desde su lugar* en tanto punto cero, etc.

Dejando de lado la letra de Husserl en sentido estricto,⁸ podemos decir que la empatía es el modo más básico de «ver» al otro en tanto otro humano. En tal sentido, podemos hablar de «reconocimiento empático» de un otro similar (en su diferencia) a mí; en otras palabras: sabemos qué o quién es otro, es decir, otro ser humano.

6 Husserl distingue la dación originaria de un objeto en tanto «presentación» (*Gegenwärtigung*), de la dación no originaria, es decir, que da un objeto, pero no en persona o en sentido originario y que denomina «presentificación» (*Vergegenwärtigung*). Mientras que la percepción es una presentación, la empatía es una presentificación, pues no tenemos (ni podemos tener) una dación directa del otro.

7 Es decir, no se trata de una inferencia o acto secundario seguido de un acto primario, sino de una diferencia lógica, i.e., una relación de fundación.

8 Si bien asumimos explícitamente conceptos husserlianos y muchos de los lineamientos de sus obras, la descripción aquí realizada es propia.

Dicho acto empático debe diferenciarse claramente del «reconocimiento moral» del otro, en tanto éste, en primer lugar, presupone a aquél, y, en segundo lugar, presupone además una base moral de aceptación del otro en tanto sujeto ético, concepto que a su vez puede implicar el merecer respeto, la igualdad de trato, etc. Nuestra propuesta fenomenológica consiste en sostener que aun cuando no se da siempre un reconocimiento moral del otro, siempre se da un reconocimiento empático del otro, i.e. *siempre sabemos* cuándo hay enfrente otro (humano, es decir, como yo), ya que de lo contrario ni siquiera podríamos darnos cuenta de que estamos en presencia de otro (hombre).

Por supuesto, se podría pensar en objeciones basadas en ejemplos históricos e incluso actuales que *prima facie* refutarían dicha evidencia fenomenológica, como por ejemplo en los conocidos casos de discriminación racial en donde «el otro» (el bárbaro, el negro, el indio, el judío, etc.) no es reconocido en tanto hombre. De todos modos, si miramos detenidamente con la lupa fenomenológica, vemos que en cada uno de estos casos, lo que constatamos es una *fractura* entre el reconocimiento empático y el reconocimiento moral. Es decir, en los casos mencionados arriba, vemos que no reconocemos «moralmente» al otro como «uno de nosotros». Por su parte, el reconocimiento empático es un acto mucho más elemental que no presupone dicha esfera axiológica de valoración ética, vemos así que hay un reconocimiento del otro en tanto «otro (hombre)», aún ante el desconocimiento radical de éste en tanto un «igual moral». Incluso si pensamos los casos de negación más extremos del otro, como por ejemplo, cuando los colonizadores europeos se encontraron con tribus aborígenes americanas, por más etnocéntrico y denigrante que hubiese sido el modo de «ver» a este «otro», en ningún caso podemos decir que no se lo vio como «otro humano».

¿Qué significa esto? Que si nos atenemos a un nivel estrictamente fenomenológico-descriptivo, ni las diferencias de color de piel, ni las diferencias lingüísticas (aun cuando estas sean *casi* inconmensurables), ni las diferencias de comportamiento o de vestimenta (por más primitivas y precarias que éstas sean) pueden (o pudieron, en su momento histórico) llevar a creer que se trata (o se trataba) de

un animal. Ninguno de los navegantes de las tres carabelas en su sano juicio pudo haber pensado que los aborígenes taínos (habitantes precolombinos de las Bahamas y Antillas) eran animales *en el mismo sentido* que pudiese haberlo sido un papagayo o incluso un primate. En ningún caso, en un sentido básico de nuestra experiencia empática de los otros, confundimos a un «otro» con un chimpancé o con un perro; éstas son formas de experiencia empática básicas propias de nuestro mundo de la vida. Por supuesto, ya en un *sentido moral sí* podemos (y de hecho se puede constatar esto a lo largo de la historia) «ver al otro» no en tanto otro, sino en tanto animal, primitivo, bárbaro, etc. Así, no debemos confundir la «dimensión empática» con la «dimensión moral». Ningún nazi trató a un judío como lo hubiese hecho con un caballo o un perro. El mero hecho de haber interactuado, hablado con ellos, de haberles prohibido primeros derechos, luego haberlos proscrito y encerrado, para finalmente deportarlos y exterminarlos, habla de una dimensión de empatía diferente a la que podemos llegar a tener con un animal no humano; a nadie se le ocurriría prohibirle a un perro el derecho de participación política o exterminarlo por motivos raciales.⁹ En cualquier caso, se puede exterminar a un animal (o una especie animal), pero el sentido y la significación es completamente distinta. Más allá del cariño y afecto que podamos tener con una mascota, aun cuando de hecho podamos tener por ésta mucho más aprecio y apego que con la gran mayoría de los ‘humanos’ (algo que *de hecho* suele suceder), sabemos en cualquier caso que no es un humano. La diferencia entre el «reconocimiento» y el «aprecio o apego» patentiza la diferencia fenomenológica fundamental entre la dimensión empática y la dimensión moral. En tal sentido, reconocer empáticamente al otro en tanto «otro humano», no significa tenerle ni aprecio ni cariño, ni siquiera que lo reconozca en tanto sujeto moral; incluso puedo odiarlo y querer matarlo (algo que sucede a menudo en nuestros

9 Richard Rorty plantea dicho problema como fundamental, aludiendo al caso particular de los serbios que no reconocían a los musulmanes en tanto que «humanos» (1993). En cualquier caso, creemos que dicho ejemplo hace patente la confusión de Rorty de las dos dimensiones planteadas aquí: el no-reconocimiento es a nivel moral, no a nivel empático.

días), pero en cualquier caso, simplemente sé que el otro es un «otro humano».¹⁰

En síntesis, podemos decir que «lo humano» es todo aquello que remite a un «otro humano» en la medida en que podemos reconocerlo, captarlo intuitiva y empáticamente en tanto tal, más allá de cualquier tipo de valoración moral.

La constitución genética de la conciencia de mis derechos y límites básicos desde una perspectiva fenomenológica: mi libertad y mi vida y la libertad y la vida del otro

Nuestra meta ahora es mostrar, descriptivamente, el modo en que la constitución genética de mi subjetividad es asimismo una constitución de mis derechos básicos; en este marco, no debemos olvidarnos que no estamos refiriéndonos a derechos en sentido jurídicos, sino al sentido más elemental de derechos en sentido subjetivo, que se constituyen genéticamente desde mi más temprana edad en relación con los otros. De este modo, cuando en adelante hablemos de «derechos» debemos entender esto en un sentido genético elemental, pre-jurídico, en tanto aquello que reclamo y exijo (con pretensión de «derecho») desde el desarrollo mismo de mi pre-conciencia en su relación intersubjetiva hasta las formas más complejas de conciencia y de autoconciencia de mi subjetividad. Ahora, ¿cuáles son estos derechos básicos?

Para Husserl, la subjetividad —en un sentido más estrecho el yo— se constituye en sentido genético a partir de un pre-yo (*Vor-Ich*), aún no plenamente consciente de su ser yo. Dicha constitución de mi yo se da en directa correlación intersubjetiva con otros yoes ya constituidos (padres, tíos, maestros, etc.), de otros pre-yoes en vías de constitución (hermanos, compañeros de escuela, etc.) e incluso de

¹⁰ Por supuesto, hay casos complejos que podrían presentarse en donde el reconocimiento empático se torna difuso como, por ejemplo, el de los humanos pre-natales (en donde debería entrar en consideración la dimensión de lo potencial), que se aplicaría asimismo a un bebé recién nacido o una persona en estado vegetativo, etc. No podemos analizar este tema aquí.

animales no humanos (los perros, por ejemplo, nos ayudan a constituir el mundo). El niño en tanto pre-yo, se encuentra en un mundo que aún no es tal, sino que es un pre-mundo, que empieza a conocer, a significar y luego a nombrar. Dicho conocimiento del mundo está ligado a dos cuestiones: el (re)conocimiento de mi propio cuerpo viviente (*Leib*) y la relación con otros cuerpos vivientes, que son todos los otros que entran en mi horizonte intersubjetivo (por lo general, los primeros suelen ser los padres y, eventualmente, los hermanos). Mi cuerpo viviente y mi mundo están íntimamente relacionados. Mi cuerpo es antes que nada corporalidad viviente (*Leiblichkeit*), i.e. un conjunto de cinestésias, de movimientos a partir de los cuales puedo comenzar a constituir el mundo que me rodea (*Umwelt*). Mi desarrollo más temprano consiste así en los movimientos de mi cuerpo en el marco de una esfera espacial potencialmente abierta; la constitución de mi «subjetividad cinestésica» coincide así con mi «primera libertad», que es precisamente la de adquirir conciencia de mi libertad de movimientos, de extender la mano, tomar cosas, sentir su sabor cuando la coloco en mi boca, sentir un ruido y alejarme o acercarme a éste, ver un color llamativo y querer tocarlo; es a partir de dichas sensaciones que reciben mis órganos sensoriales y de la posibilidad de movimiento en un sentido básico, que llego a la conciencia elemental de un «yo puedo» (*ich kann*), que en tanto poder potencialmente abierto constituye un yo quiero, que mueve mi cuerpo, aprende a utilizarlo, y adquiere así conciencia de su vida y de su libertad. La libertad en sentido primigenio se trata de una «capacidad» (*Vermögen*), un «yo puedo» (*ich kann*) (Husserl, *Mat VIII*: 90).

En otras palabras, la constitución más básica de mi libertad es a partir del movimiento de mi cuerpo, y de la conciencia que adquiere gradualmente de ser yo ese cuerpo que se constituye desde los comienzos mismos de la proto-génesis de mi yo. En este contexto, aprendo (a partir de accidentes, golpes, lastimaduras, etc.) que mi cuerpo y, en el límite, mi vida, implican un cuidado de mí mismo que pasa a ser un componente central en la formación de mi subjetividad. El cuidado de mi corporalidad (*Leiblichkeit*) se impone genéticamente como un modo de ser básico del pre-yo en formación, que aprende a ser un yo en la medida en que cuida su cuerpo, i.e. lo aleja

y lo protege de aquello que lo daña. En tal sentido, el yo consciente o pre-consciente de su cuerpo viviente le exige al otro un respeto por su cuerpo, que se suma a la exigencia de la libertad de movimientos.

Pero en este marco, se puede evidenciar asimismo que la relación intersubjetiva es un componente constituyente esencial en el desarrollo de mi subjetividad. Los otros están ahí, e interactúan aceptando o bien poniendo límites a mi libertad primigenia y son, también, aquellos que pueden amarme pero, también, quienes pueden lastimar mi cuerpo y, en el límite, mi vida. Pero, cualquiera que sea el caso, siempre hay otro allí, delante de mí, en el proceso de constitución de mi subjetividad en relación directa o potencialmente directa con mi yo. Es imposible pensar en una subjetividad que se constituye genéticamente sin otros que estén ahí, ayudándome a crecer y a formarme, a facilitarme el aprendizaje de mi movimiento corporal (los padres que enseñan a un hijo a caminar), a aprender un lenguaje, y a proteger y cuidar mi cuerpo. Por supuesto, es innegable que hay casos en los cuales dicho acompañar de los otros se da en un contexto de hostilidad; en efecto, la relación primigenia con los otros puede ser de amor, pero también de indiferencia e incluso de odio. Un ejemplo de estos casos es el maltrato infantil; sin dudas, en estos casos el desarrollo subjetivo adquiere otro cariz (que aquí no podemos abordar). Pero estos casos extremos no hacen otra cosa que confirmar la evidencia fenomenológica de que el desarrollo de mi subjetividad está estructuralmente ligado a mi relación intersubjetiva con los otros. Es incluso en dichos contextos intersubjetivos adversos en donde se hace más patente la constitución de la conciencia de la necesidad de salvaguardar aquello que me es máspreciado, mi cuerpo, mi vida, y mi libertad.

Entonces, el otro siempre está allí, sea para ayudarme, para castigarme o dañarme, o simplemente para ser indiferente a mi presencia. Cada uno de estos posicionamientos del otro condiciona y co-constituye mi propia subjetividad; y cada uno de los modos de relación del otro (amor, hostilidad, indiferencia, aprecio, etc.) generan una reacción de mi parte (cariño, miedo, odio, indiferencia, necesidad de protección, etc.). Es precisamente en esta primigenia interacción intersubjetiva donde se constituye en sentido básico mi

capacidad de defender(me) (en el límite, de defender mi vida) y de defender mi libertad, i.e. el libre desarrollo de mis posibilidades y potencialidades subjetivas.

Ahora, si nos detenemos en esta descripción, podemos constatar que la relación con los otros abre no sólo una dimensión «centrípe-ta» que lleva al cuidado de mí mismo, sino que a su vez su vez abre una dimensión «centrífuga», i.e. mi experiencia es también un salir al encuentro del otro, que me implica además un modo de tratar al otro. Es decir, el otro no es sólo mi primer límite en sentido negativo, sino también en sentido positivo, en tanto el otro también exige, en el marco de sus posibilidades y potencialidades, un respeto por su libertad y por su propio cuerpo y, en el límite, por su vida.

Los primeros otros (mis padres, hermanos, amigos, primeros maestros), no son sólo nuestra primera red de contención, que nos enseñan a cuidar lo más preciado que tenemos (mi vida y mi libertad), sino que también se me imponen como límites, en primer lugar a mi libertad. Los padres que retan al niño, los hermanos y amigos que dicen no a mi libertad «omnipotente», el maestro que le imparte una orden al niño. Lo importante a destacar en este contexto es la idea de «límite» que me impone el otro. La conciencia de mi límite se constituye de un modo concomitante a la conciencia del límite que impone el otro, ahí, delante de mi subjetividad. Es así que la interacción intersubjetiva se constituye a su vez en el aparecer de un otro que defiende su libertad y su cuerpo (su vida), imponiéndome el respeto a su libertad y a su cuerpo (vida); dicha conciencia del respeto del otro se adquiere gradualmente a partir de la interrelación con los otros.

Así, en un sentido básico, elemental, vemos que en la constitución de mi subjetividad el otro aparece como un límite: en «sentido negativo», en tanto mero condicionamiento de mi libertad, pero también en «sentido positivo», en tanto exigencia, demanda de respeto por su vida y su libertad. Es a lo largo de la formación de mi subjetividad que aprendo a exigir y ejercer *mis* «derechos básicos» en correlación con una comunidad de «yoes», que a su vez me exigen un respeto de *sus* «derechos básicos». Fenomenológicamente, podemos decir que este reconocimiento de los derechos del otro, es

la primera conciencia de una «ley» en sentido básico, que me exige respetar al otro en tanto otro. De este modo, mis derechos (en sentido pre-jurídico) a mi libertad y a mi vida (en general, al cuidado de sí), se constituyen intersubjetivamente a partir de la correlación que estos implican de respetar los mismos derechos del otro.

¿Podemos decir que dicha «descripción fenomenológica» abre una «dimensión prescriptiva o normativa»? Esta pregunta oculta una trampa, que es la presuposición de una dicotomía indeclinable entre el orden del «ser» y el orden del «deber ser»; dicho supuesto, debería, en virtud de nuestra exigencia metodológica originaria, quedar entre paréntesis, para circunscribirnos a «ver» solo aquello que aparece en nuestra experiencia. La descripción presentada aquí no se basó ni en la postulación de un orden ontológico del ser, ni en la consecuente derivación de un orden deontológico del deber ser; en cualquier caso, dichas afirmaciones «metafísicas» presuponen lo dado en mi experiencia, que no es del orden del ser, ni del orden del deber ser, sino que es anterior a éstos. En conformidad con el método fenomenológico propuesto, cualquier afirmación con tenor «metafísico» debe sostenerse sobre la base de la dimensión descriptiva de mi experiencia. En efecto, es solo a partir de ésta que encuentro ciertos rasgos «eidéticos», es decir, estructuras universales (de mi subjetividad, del otro, de la intersubjetividad en general, de la comunidad, de las demás comunidades, de las diversas generaciones de comunidades en una historia común, etc.) que se muestran a modo de leyes no en sentido «normativo», sino en sentido «descriptivo»,¹¹ como caracteres eidéticos que veo a partir de mi propia facticidad experiencial. Nos encontramos aquí en un marco estrictamente descriptivo, que nos muestra que nuestra propia subjetividad demanda derechos propios e impone el respeto a derechos ajenos, a partir de la conciencia de mi libertad y de mi vida, y el respeto por el otro, constituyendo de este modo la base de la conciencia de derechos

11 Aquí tomamos la idea de Frege del doble sentido del concepto de «ley» (*Gesetz*): por un lado, en sentido descriptivo “que dice lo que es”, por otro lado, en sentido prescriptivo “que prescribe lo que debe ser”; el primer sentido es, por ejemplo, el de una ley de la naturaleza o una ley lógica, y el segundo sentido es, *v.gr.*, el de una ley moral, jurídica, etc. (Frege 1893: xv).

básicos fundamentales (en cualquier caso, pre-jurídicos e incluso pre-morales). Dicha descripción nos permite (simplemente) mostrar de qué modo somos conscientes de lo que es un derecho con anterioridad genética a todo ordenamiento jurídico. Que en base a dicha exigencia que encontramos a partir de nuestra misma facticidad, se imponga a su vez un orden normativo positivo (sea moral o jurídico), implica en cualquier caso una *objetivación*, pero que sobreviene sobre la instancia fundante de aquellas leyes que aparecen en la descripción mi experiencia.

La Urstiftung de los DDHH en tanto fundación de sentido en la historia de la humanidad

Ahora, ¿cómo llegamos entonces a los derechos humanos y cómo podemos relacionarlo con lo anterior? Como dijimos, la descripción realizada nos permite ver que nuestra experiencia nos presenta ciertos rasgos eidéticos constitutivos de mi subjetividad y de las demás subjetividades en sus diferentes relaciones intersubjetivas y trans-subjetivas: estos «derechos humanos básicos» son como vimos el derecho a la vida (y su cuidado) y a la libertad (en el sentido más elemental del término). Estos derechos elementales pueden objetivarse, al instituirse en la historia, a partir de un reconocimiento de los mismos. En efecto, dicho reconocimiento (no en tanto meros derechos positivos, sino en tanto derechos de todo hombre), se dio en la historia en un nivel trans-subjetivo o intergeneracional (es decir, que se extiende a la humanidad excediendo el marco de interacción de mi intersubjetividad actual o potencial directa), a partir de ciertos acontecimientos en los que se institucionalizaron los derechos humanos a través de declaraciones históricas, en particular en la Declaración de Independencia de los EE.UU., en la Declaración de los derechos del hombre en la Revolución Francesa, en la Declaración Universal de los DDHH, etc. La declaración de los derechos del hombre en tanto tal no hacen otra cosa que reflejar, objetivar y universalizar aquello inherente a la experiencia de cada subjetividad en su relación intersubjetiva.

La definición de «libertad» dada en la *Declaración Francesa de los Derechos del Hombre* de 1789 sostiene que: “La libertad consiste en el poder de hacer todo aquello que no dañe a otros; así, el ejercicio del derecho natural de todo ser humano tiene como límites solo aquellos que aseguran a otros miembros de la sociedad el uso de estos mismos derechos” (Art. 4). Se puede observar que la caracterización es profundamente «descriptiva» en tanto muestra en qué consiste la libertad y cuál es el límite a la misma. Más que un mero acuerdo positivo de partes (en sentido jurídico), se muestra como un reconocimiento intersubjetivo y trans-subjetivo de aquello que, con una mirada atenta, cada hombre puede encontrar en su misma experiencia y que, por ende, no es un constructo metafísico artificial o el resultado de un mero pacto de partes. En otras palabras, se trata de reconocer aquello que ya todos sabemos (por nuestra propia constitución) porque es el modo a partir del cual llegamos a ser lo que somos.

En función de lo dicho, podemos ver que las diversas declaraciones históricas de los DDHH, que mencionamos arriba, pueden entenderse a partir del concepto husserliano de «proto-fundación» (*Urstiftung*),¹² i.e. de una institución de sentido que acontece en el marco de la facticidad histórica, pero que constituye una fuente de validez y de legitimidad que desborda, en reconocimiento universal, el marco mismo de la facticidad que es su fuente. Ahora, la conjugación entre facticidad y validez universal nos coloca ante un modo diferente de ver los DDHH que no encuadra en el marco del clásico debate entre iuspositivismo e iusnaturalismo. En un sentido fenomenológico, los DDHH no son ni derechos naturales ni derechos positivos. No son naturales porque, primero, no corresponden a una naturaleza ontológica o metafísica supra-empírica que esté más allá de la facticidad; segundo, no son algo que se pueda descubrir o postular de un modo puramente racional, *a priori*; tercero, porque su historia es fáctica, y en tanto tal contingente, es decir: su reconocimiento e institución, bien podría no haberse dado nunca.¹³ No son positivos,

12 La *Urstiftung* es una donación de sentido primaria (*erstmalig*) que da sentido teleológico a un horizonte por venir (Husserl, *Hua I*, § 50).

13 Como sostiene Derrida: “tienen una historia – una que es reciente, compleja, incon-

pues no son el resultado de una mera convención o acuerdo que solo se impone en virtud de autoridad instituyente (aun cuando ésta pueda alegar una cierta base moral); por el contrario, son derechos *cum fundamento in re*, es decir, son algo que no solo puedo encontrar en mi experiencia, sino que, a partir de remisiones intencionales intersubjetivas y trans-subjetivas, aparecen en toda subjetividad que indague en su propia experiencia. Sobre esta base las respectivas *Urstiftungen* históricas instituyen una *validez* y *legitimidad* de alcance *universal*.

La *Urstiftung* es historia, *i.e.*, no es nada antes de la institución misma, solo pura potencialidad en mayor o menor medida realizable. Ésta «funda» o «instituye» algo nuevo en la historia (en nuestro caso, los DDHH), que une y obliga (*verbindet*) a las generaciones por venir en la medida en que estos sentidos se proyectan (*fortleben*) en formas de sedimentaciones y de nuevas confirmaciones (*Nachstiftungen*) que ratifican ese sentido originario y lo hacen sobrevivir para las futuras generaciones (Husserl, *Hua VI*: 72). Es precisamente el carácter histórico, temporal, instituido el que hace patente el lado fáctico de los DDHH; como ya dijimos, la proto-fundación de los DDHH pudo no haberse dado nunca, y esto habla de su contingencia estructural en tanto institución de la humanidad. No hay aquí marco alguno para una lectura dialéctica (hegeliana o marxista) de la historia, que, desde una perspectiva fenomenológica, no sería otra cosa que una construcción metafísica impuesta al acontecer mismo de la experiencia. La contingencia de la proto-fundación rechaza toda idea de necesidad intrínseca a la historia; por supuesto, hay hechos históricos e intelectuales que coadyuvieron a la declaración de los DDHH, pero son solo eso, *i.e.*, hechos históricos concretos, únicos y absolutamente contingentes en su fragilidad histórica. Pudo no haber nacido Locke, o incluso, pudo haber fracasado la Revolución Francesa o la Independencia de los EE.UU., con lo cual se hace patente su fragilidad, así como el inmenso valor de que algo así haya ocurrido. ¿Debemos entonces defender y sostener dicha validez instituida en estos acontecimientos históricos?

clusa" (Derrida, 2003: 132; Levinas, 1985: 164).

El «deber» que aquí está en juego no es algo que remita a una dimensión deontológica o una instancia prescriptiva. El «deber» del que hablamos aquí nos remite, en su sentido más básico, a la institución objetivada *de aquello que es lo más humano, que aparece en mi más íntima esfera subjetiva, en su necesaria correlación intersubjetiva con el otro*; como vimos, esto es el derecho a mi vida y a mi libertad y, en tanto intersubjetiva, el derecho del otro, en el límite, podríamos decir de todos los otros, o bien, de modo abstracto, de la humanidad. Así, el «deber» planteado aquí, no tiene otra intención que hacernos recordar que más allá de cualquier discurso teórico, en la raíz misma de nuestra facticidad concreta, somos humanos y en tanto tales tenemos derechos fundamentales (anteriores al derecho mismo, subjetivo u objetivo, como se ha planteado en el capítulo dedicado a Nino), que se dan al mismo tiempo con la patencia de un límite que impone el otro, cuyo rostro, como diría Levinas, se me muestra antes de toda sospecha, de toda duda, de todo discurso, como límite que exige su derecho a vivir y ser libre. La facticidad misma de nuestra subjetividad en su relación experiencial con el otro nos coloca siempre «más acá» de toda metafísica, de toda ontología o de una axiología, pero también «más acá» de toda duda, de todo escepticismo y de todo nihilismo, que, en última instancia, siempre parte de evidencias primarias que ya tenemos en nuestra vida concreta; nuestra libertad y nuestra vida (los bienes más preciados que tenemos) y nuestro respeto del otro (hombre) no necesitan ser legitimados exógenamente a partir de discursos teóricos prescriptivos y abstractos, sino que son evidencias básicas del mundo de la vida, que, como se dijo, se muestran temáticamente a partir de una atenta descripción fenomenológica.

Las *Urstiftungen* de los DDHH que heredamos trans-generacionalmente desde el siglo XVIII en adelante, son instituciones que, como se dijo, nunca están (ni estarán) exentas del peligro sea ya de no ser respetadas, ignoradas, o directamente negadas; es así esta contingencia fáctica la que nos coloca ante una infinita responsabilidad, que no sólo es pre-jurídica, sino que también es pre-moral, en tanto consiste meramente en un «responder» a mi propia historia, a la historia del otro y, en el límite, a la historia de la humanidad.

En tal sentido, «responsabilidad» no quiere decir aquí otra cosa que re-conocer, y, en tanto tal, «responder» a las «proto-fundaciones» originarias, a partir de «pos-fundaciones» (*Nachstiftungen*), o bien de «nuevas-fundaciones» (*Neustiftungen*) o refundaciones. En síntesis, podemos decir que el reconocimiento fenomenológico de los DDHH no es otra cosa que un mirar a los derechos más fundamentales a partir de su misma fuente de legitimidad, que nos hace patente que los DDHH humanos no son en primer lugar un mandato de orden prescriptivo, sino la conciencia de derecho de uno mismo, del otro, y, en el límite, de la humanidad.

Referencias bibliográficas

- Alexy, R. (1992). *Begriff und Geltung des Rechts*. Friburgo: Alber.
- Clapham, A. (2007). *Human Rights. A Very Short Introduction*. Nueva York: Oxford University Press.
- Frege, G. (1893). *Grundgesetze der Arithmetik, I*. Jena: Pohle.
- Finnis, J. (2011). *Natural Law and Natural Right*, 2a ed. Nueva York: Oxford University Press.
- Derrida, J. (2003). *Philosophy in a Time of Terror. Dialogues with J. Habermas and J. Derrida*. G. Borradori, ed. Chicago/Londres: The University of Chicago Press.
- Hayden, P. (2001). *The Philosophy of Human Rights*. St. Paul: Paragon House.
- Herbert, G. (2003). *A Philosophical History of Rights*. New Brunswick: Transaction Publishers.
- Husserl, E. 1963. (*Hua I*). *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. En *Husserliana I*. Den Haag: Nijhoff.
- . 1976. (*Hua VI*). *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. En *Husserliana VI*. Den Haag: Nijhoff.
- . 1973. (*Hua XIV*). *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität (1921-1928)*. En *Husserliana XIV*, Den Haag: Nijhoff.
- Husserl, E. 2006. (*Mat VIII*). *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934)*. En *Husserliana-Materialien VIII*, Dordrecht: Springer.
- Levinas, E. (1987). “Les droits de l’homme et les droits d’autrui”. En E. Levinas, *Hors sujet*, Paris: Fata Morgana.

- Muadi Darraj, S. (2010). *The Universal Declaration of Human Rights*. Nueva York: Chelsea House Publishers.
- Nino, C.S. (2003). *Introducción al análisis del derecho*. Buenos Aires: Editorial Astrea.
- Nino, C.S. (2007). *Ética y derechos humanos. Un ensayo de fundamentación*. Buenos Aires: Ed. Astrea.
- Ponton, L. (1990). *Philosophie et droits de l'homme*. París :Vrin.
- Rorty, R. (1993), "Human Rights, Rationality and Sentimentality". En Shute, S. / Hurley, S. (eds.), *On Human Rights. The Oxford Amnesty Lectures 1993*, New York: Basic Books.

Mis derechos y los derechos del otro. Réplica a Luis Niel

My Rights and the Rights of the Other. Reply to Luis Niel

Eduardo González Di Pierro,
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, México
eduardo.gonzalez@cisav.org

Recibido: 28/06/2016 • Aceptado: 5/09/2015

Resumen

Este trabajo aborda la cuestión de cuál sea el fundamento de los derechos humanos y cómo pueda hablarse de éstos en términos en los que parece que ni el iusnaturalismo ni el iuspositivismo han sido capaces, más allá de su autoevidencia o imposición. En este contexto, la apelación a los valores parece aportar una alternativa para argumentar la dignidad humana y los derechos humanos. En esta dirección, el autor conversa con Luis Neil sobre cuál pueda ser el papel de la fenomenología en la justificación del fundamento universal de los derechos humanos. Para ello, se acude al trabajo de Edith Stein y al de Adolf Reinach como dos autores cuyas obras, propiamente fenomenológicas, pueden aportar luces a las reflexiones que Niel lleva a cabo intentando abordarlos a partir de la filosofía de Husserl, afirmando la prioridad de la persona ante el Derecho.

Palabras clave: Adolf Reinach, derechos humanos, Edith Stein, fenomenología, valores.

Abstract

This paper raises the question of the foundation of Human Rights and the way in which we may be able to talk about them in terms that neither iusnaturalism or iuspositivism seem to be able to, beyond the opposition between their self evidence or their imposition. In this context, an appeal to the values appears as an alternative to argue human dignity and Human Rights. In this direction, the author establishes a dialogue with Luis Neil on

which it may be the role of phenomenology in the universal foundation of Human Rights. Therefore, he shows how the works of Edith Stein and Adolf Reinach can help us to follow Niel's reflections on the priority of human dignity before Right, as he does following Husserl's philosophy.

Keywords: Adolf Reinach, Edith Stein, Human Rights, Phenomenology, Values.

Es indudable la importancia que reviste la reflexión filosófica de los derechos humanos (DDHH) en la actualidad. Podría parecer obvio que un acercamiento filosófico a la problemática deba darse por descontado, pero justamente esto constituye un primer escollo. De ninguna manera esto es así. La mayor parte de las reflexiones sobre esta problemática se concentra en análisis de tipo político, en el mejor de los casos; o en derivaciones ideológicas que no han contribuido, a mi juicio, al esclarecimiento de la esencia y el sentido de los DDHH como fenómeno; ni, por consiguiente, a la identificación de sus consecuencias y problemáticas. Esta es la razón por la que el artículo de Luis Niel es de gran relevancia, pertinencia y vigencia filosóficas.

Esta réplica se concentrará, principalmente, en la segunda parte del artículo de Niel, consagrado precisamente a la posibilidad de pensar los DDHH desde una perspectiva fenomenológica. Sin embargo, es importante también enfatizar, aunque sea de paso, que toda la primera parte, es decir el *excursus* histórico-crítico llevado a cabo por Luis Niel y que abarca desde la génesis misma del concepto de DDHH, hasta los momentos actuales sobre la cuestión, transitando desde los antecedentes filosóficos hasta los desarrollos contemporáneos en una apretada pero completa síntesis histórica, constituye un momento muy necesario y resulta sumamente iluminador para poder entender una propuesta original que no podría entenderse de manera completa sin conocer y comprender el andamiaje histórico y genético de la problemática que nos atañe.

Dicho lo cual, consideramos que las diversas corrientes filosóficas respecto de los DDHH, se han concentrado casi siempre en enfatizar la existencia de un conjunto de normas de justicia y valores morales y sociales que se conciben como autoevidentes y que se edifican a partir de los cimientos de la supuesta naturaleza racional del ser humano. El desarrollo del iusnaturalismo engendra, a partir de la Modernidad, una serie de concepciones de distinta cepa y se dispara en distintas direcciones, dominando el panorama del pensamiento

jurídico europeo, pero todas ellas confluyen, metodológicamente hablando, en una suerte de racionalismo, aunque sea de manera general. El iusnaturalismo moderno funda en la razón humana al derecho natural, desarrollando a su vez, en el ámbito que estamos tratando, la teoría acerca de derechos «innatos» en el ser humano, en que la única fuente del derecho es la ley. Sabemos que la concepción iusnaturalista ha sido duramente criticada y, en buena medida, superada, aunque, pese a ello, sigue siendo una posición bastante difundida en la actualidad, aún si lo hace a través de variantes. Las críticas, que no expondremos aquí, pero que en buena medida se desprenden de la exposición de Niel, han sido insuficientes, pues, como hemos podido constatar, el iuspositivismo no ha encontrado tampoco la «cuadratura del círculo» de los DDHH.

Por tanto, es importante mostrar cómo en nuestra época, como apéndice de la Modernidad, se vuelve urgente encontrar un fundamento legítimo para los DDHH, pues las visiones iuspositivistas, sobre todo aquellas que tienden a mantener posiciones negativas o pesimistas respecto de la posibilidad de fundar una convivencia pacífica y sana entre seres humanos sosteniendo, en las antípodas, que en última instancia lo que hay en la naturaleza humana es maldad intrínseca, crueldad y egoísmo, apoyan la concepción por la cual los DDHH serían la expresión de instancias «no naturales», sino creadas para precisamente contraponerse al «estado de naturaleza» y, desde luego, al peligro del dogmatismo que adscribe tal estado de naturaleza a un «origen divino».

Ahora bien, si puede argumentarse, contra el iusnaturalismo en cualquiera de sus modalidades, que no hay, estrictamente, un saber universal objetivo, no es deseable dirigirse al extremo opuesto, considerando —como se ha hecho desde buena parte del siglo XX y hasta nuestros días— que no puede haber ningún tipo de saber universal; es decir, que no puede haber ningún tipo de suelo duradero que constituya justamente el fundamento de los derechos de los seres humanos, tal como sostienen pensadores como Norberto Bobbio, para el cual la posibilidad de un fundamento de los DDHH está completamente cerrada. Basa esta idea en que es inaceptable concebir cualquier clase de fundamento objetivo para fenómenos que son esencialmente

particulares y, diríamos, incluso, casuísticos. Pero el hecho de que no pueda sostenerse un fundamento objetivo no quiere decir que no exista ningún tipo de fundamento. No es muy difícil entender que una postura como la de Bobbio constituye una amenaza para la existencia misma de los DDHH. De ahí que la propuesta presentada por Luis Niel en el artículo que precede, revista la mayor importancia.

Se trata de constituir la posibilidad de encontrar ese fundamento, es decir, no renunciar a la idea de establecer principios válidos universalmente, pero no con base en una objetividad pretendidamente autoevidente, sino más bien en valores sustanciales que constituirían, así, *otro tipo de objetividad*. Es cierto que en la actualidad no podemos, siguiendo esta línea argumentativa, apelar a ideologías unitarias con carácter omniexplicativo; pero eso no debe significar, repetimos, la renuncia a toda búsqueda de un fundamento que funcionaría como una suerte de común denominador; una *koiné*, independientemente de las diferencias culturales, religiosas, políticas, ideológicas, etc.

Como han hecho notar también otros teóricos, en nuestra época y en nuestro ámbito latinoamericano, asistimos a una exigencia, cada vez más generalizada, de llevar a concreción los DDHH, pero con el problema, que insinuamos al principio de este escrito, de no colocar la problemática en el tapete filosófico, como correspondería, sino directamente en el plano político, lo que empobrece una concepción «fuerte» de los DDHH y que, además, favorece la aparición de esa amenaza representada por el espectro del nihilismo y la ausencia de cualquier posibilidad de pensar en valores objetivos y universales.

Por ello, es importante tratar de encontrar un fundamento de los DDHH, basados, sí, en la naturaleza humana, pero no considerando a ésta como algo cerrado y dado por supuesto, sino en el sentido de un *a priori* que permita el reconocimiento de una igualdad ontológica entre seres humanos, al mismo tiempo que reconoce sus diferencias y la importancia de respetar la diversidad y conjurar así las distintas formas de fundamentalismos religiosos, falsos nacionalismos, la difusión de un relativismo individualista y una casi ausencia de respeto por el derecho internacional.

De tal suerte, la pregunta fundamental con la que Luis Niel abre la segunda parte de su escrito, a saber, qué tenga que decir la fenomenología para aportar a una fundamentación de los derechos humanos, se vuelve significativa como hipótesis de trabajo para explorar, diría yo, una nueva posibilidad de fundamentación de los derechos básicos de los seres humanos, una fundamentación que resuelva, precisamente, ese aparente dilema insuperable entre la objetividad cerrada del iusnaturalismo y las derivaciones relativistas del iuspositivismo.

Así, pese a la complejidad de la pregunta, la respuesta que da Niel es que la fenomenología puede aportar mucho a la discusión; aunque creemos que no solamente puede hacerlo en un plano descriptivo, como parece considerar el autor, sino de una manera aún más cabal. Estamos de acuerdo en que el problema del derecho está casi ausente de la tradición fenomenológica, como dice Luis Niel; sin embargo, eso no significa que no esté en el horizonte de las preocupaciones fenomenológicas. Para muestra, basten los ejemplos originarios de Adolf Reinach y de Edith Stein,¹ como paradigmas preclaros de una preocupación temprana por aplicar el método y la perspectiva fenomenológicas al ámbito jurídico y político; pero, además, hay también desarrollos posteriores, de corte fenomenológico que inciden sobre una reflexión acerca del campo del Derecho y sus temáticas, aunque, es verdad, no explícitamente sobre los DDHH. Pero, justamente, la propuesta de Niel tiende a cubrir ese hueco.

Central, me parece, es la distinción inicial que, en el plano de una antropología filosófica, por otro lado indispensable ella misma como fundamento para una teoría de los DDHH, establece Luis Niel entre «dimensión moral» y «dimensión empática». A las lúcidas consideraciones del autor, yo agregaría que esta dimensión empática

¹ En el caso de Adolf Reinach, remitimos a su clásico trabajo "Die apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechtes" (1913). Hay traducción castellana, con traducción y estudio preliminar de M. Crespo: *Los fundamentos a priori del derecho civil* (2010). Las consideraciones de Edith Stein al respecto están contenidas en su trabajo *Eine Untersuchung über den Staat*, publicada igualmente en el *Jahrbuch* (1925). Para la relación entre estos dos pensadores, así como el problema del Derecho *a priori* desde el punto de vista fenomenológico, puede consultarse mi texto: "The Influence of Adolf Reinach on Edith Stein's Concept of the State: Similarities and Differences" (2016).

se revela, sí, *per negatio*, pero precisamente revela esa dimensión de reconocimiento de «lo humano» dentro de la denigración, la aniquilación, etcétera; por ejemplo, cuando alguien trata cruelmente a otra persona, aunque, efectivamente, desde un punto de vista ético, moral, religioso, sea condenable y, en el lenguaje coloquial, ello se exprese diciendo que ese alguien está tratando al otro «peor que a un animal» o «como cosa», no hay nada más falso en ello; lamentablemente, abandonando la actitud natural, podemos percatarnos que lo está tratando «humanamente»; claro, en sentido negativo, en actitud, diríamos con Aristóteles, de elegir lo que sería «naturalmente» inelegible o inaceptable. El victimario, o torturador, sabe y siente que el Otro frente a él es humano y, precisamente por ello, a nivel empático, sabe también cómo infligirle dolor y cómo hacerle daño, por ejemplo, mediante un trato impropio.

Por otro lado, el desarrollo llevado a cabo por Luis Niel en cuanto a la perspectiva genética sobre los derechos básicos, es de notable importancia. Toda la argumentación desplegada habla por sí sola y aquí, simplemente, intentaremos aportar algunos conceptos fenomenológicos que se insertan en el hilo argumentativo tejido con sutileza y conocimiento del proceder fenomenológico, aquí aplicado al sentido mismo de los DDHH y su esencia, ésta obviamente también entendida fenomenológicamente, en tanto *Wesen* de aquello que se da con evidencia ante nuestra conciencia.

La fenomenología, sin duda alguna, es, como otras en el siglo XX, una forma de pensamiento que se basa en lo que podemos llamar «relacionalidad ontológica» de los seres humanos y la concomitante coexistencia entre ellos como condición básica y originaria de lo humano.

La filosofía fenomenológica y, en particular, la de Husserl, su fundador, se constituye como una propuesta de fundamento de los derechos del hombre porque en su pensamiento, como se desprende de la hermosa conclusión del artículo objeto de esta réplica, emerge una contestación directa a la cultura de la muerte que domina en el panorama actual, no solo en México, como hemos constatado en los últimos años muy duramente, sino en casi todo el orbe. Precisamente, es la fenomenología una posibilidad de pensar en el

redescubrimiento del sustrato de una vida auténtica en que los seres humanos se constituyan como libres y, concomitantemente, responsables; y es que solo relacionamente, los DDHH podrían hallar un fundamento como el que estamos invocando, que vaya más allá de las aporías que genera la perspectiva individualista y relativista en que se vieron surgir y desarrollar.

Ya el propio Edmund Husserl critica, como sabemos, la perspectiva racionalista de las ciencias para arribar a una manera distinta de inquirir sobre la realidad, ya que el que guía al filosofar es justamente el ser humano concreto. La lógica y las ciencias positivas son producto del espíritu, instancia evidenciada por los fenomenólogos a través de la reducción aplicada a la persona humana, correspondiente al ámbito del sentido, de tal modo que lógica y ciencias son justamente entendidas como «unidades de sentido», y no el resultado de un procedimiento psicológico mecánico; de acuerdo con la fenomenología, el pensamiento mismo posee sentido, esto es, piensa algo que es correlato de su pensar y la exterioridad de este correlato está constituida por la interioridad del sentido. Se trata de una nueva concepción de esta dimensión que hemos llamado «relacional» abierta por la conocida distinción husserliana entre «actitud natural», ingenuamente vivenciada, y la «actitud fenomenológica», fruto de la reflexión llevada a cabo a través de la reducción, la puesta entre paréntesis de todo supuesto.

De lo anterior se desprende, como sabemos, que el conocimiento no tenga su razón de ser en el establecimiento de un principio general del que él mismo extraiga un principio que lo pueda explicar, como ocurre en algunas filosofías decimonónicas objetos de la crítica husserliana. Se trata, en cambio, de un conocer que se caracteriza por el hecho de aclarar su propio sentido y describir la vida anímica que lo impulsa y que lo guía. La intencionalidad no es otra cosa que el acto de otorgar sentido, y por ello la fenomenología no parte de la realidad objetiva, sino de la noción misma del sentido. La célebre afirmación husserliana por la que “toda conciencia es conciencia de algo” no significa otra cosa que la realidad, cosas, pensamientos, tienen sentido únicamente en la conciencia, que es,

en tanto constituida por el flujo de las vivencias, la modalidad misma de la existencia del sentido.

Aplicado a la problemática de los DDHH, nos damos cuenta cómo la intuición de base de Luis Niel es perfectamente aplicable. Los valores como el respeto por la vida, la libertad, el respeto por el otro, etcétera, no son formas de *a priori* formal, sino un *a priori* material. Esta es la interpretación que damos a lo que Niel concibe cuando dice: “más allá de cualquier discurso teórico, en la raíz misma de nuestra facticidad concreta, somos humanos y en tanto tales tenemos derechos fundamentales anteriores al derecho mismo, subjetivo u objetivo” (Neil, 2016:30). Esa anterioridad al derecho mismo, creemos, es equivalente al *a priori* material que está presente no solo, pero sí principalmente, en las consideraciones de Adolf Reinach en su principal obra sobre los principios a priori del derecho civil,² que, nos parece, son perfectamente aplicables a la cuestión de los DDHH. Esto es: una anterioridad que escapa a la clasificación clásica del Derecho en natural y positivo. El derecho *a priori* no puede ser, sin más, asimilado al derecho natural, aunque comparte con éste su carácter universal e independientemente de las formas empíricas que tomen los principios jurídicos; pero tampoco es posible adscribirlo claramente al derecho positivo, aunque está dotado, como éste, de contenido material. De esta manera, la noción misma de responsabilidad se constituye, como bien lo enfatiza Niel al final, en ese *a priori*, completamente indisoluble, del carácter de «derechos» que poseen los DDHH; invocar los derechos de cualquier ser humano presupone la obligación como *a priori* en dos niveles: la obligación de reconocer ese o esos derechos y la obligación de ser responsables de ellos, reconociendo el derecho de los otros diferentes del sujeto que invoca para sí el reconocimiento del suyo propio.

2 En este sentido, puede consultarse mi capítulo en el libro sobre Edith Stein editado por Antonio Calcagno (2016).

Referencias bibliográficas

- Calcagno, A. (ed.). (2016). *Edith Stein: Women, Social-Political Philosophy, Theology, Metaphysics and Public History*. Boston Studies in Philosophy, Religion and Public Life. Switzerland: Springer International Publishing.
- González Di Pierro, E. (2016). “The Influence of Adolf Reinach on Edith Stein’s Concept of the State: Similarities and Differences”. En *Edith Stein: Women, Social-Political Philosophy, Theology, Metaphysics and Public History*. Boston Studies in Philosophy, Religion and Public Life. Switzerland: Springer International Publishing. 93-105.
- Reinach, A. (1913). “Die apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechtes”. En *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung 1*: 685-847.
- . (2010). *Los fundamentos a priori del derecho civil*. M. Crespo (ed., trad.). Granada: Comares.
- Stein, E. (1925). “Eine Untersuchung über den Staat”. En *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung 7* 1-123.

Estudios

Locura sublime. Indicios de vacuidad y espiritualidad crítica en *Stultitiae Laus* de Erasmo

Sublime Crazy. Traces of Nihilism and Critical Spirituality in Erasmus' *Stultitiae Laus*

Héctor Sevilla Godínez
Centro Universitario de los Valles, Universidad de Guadalajara, México
hectorsevilla@hotmail.com

Recibido: 13/04/2016 • Aceptado: 12/09/2016

Resumen

El artículo indaga si la experiencia de la vacuidad está presente en el *Elogio a la locura (Stultitiae Laus)* de Erasmo de Rotterdam; tal vivencia, derivada del rechazo a las posturas convencionales de la sociedad y la denuncia del inapropiado testimonio de religiosos y clérigos, sustenta la antesala de un posicionamiento individual que dirige a la opción por la locura cínica o la locura mística. Al abordar la intención erasmiana implícita en el contenido de su obra, se realiza un aporte sobre la esencia de la locura aludida en ella. Asimismo, se señala a la ironía como herramienta literaria y se advierte la presencia de una espiritualidad nihilista que es producto de la opción temeraria por la insensatez sublime de la mística. El enfoque metodológico directriz será la hermenéutica filosófica centrada en los textos.

Palabras clave: criticidad, Erasmo de Rotterdam, espiritualidad, locura, vacuidad.

Abstract

The article inquires into the presence of an experience of vacuity in Erasmus of Rotterdam's *The Praise of Folly (Stultitiae Laus)*; such an experience is derived from the rejection of society's conventional postures and the denouncement of the inappropriate religious and clerical testimony, sustains the prelude of an individual positioning that directs the option through cynical insanity or mystical craziness. Upon boarding the erasmian intention implied in the content of his works, a contribution is undergone about the

essence of craziness that is alluded in it. Likewise, irony is pointed out as a literary tool, also the presence of a nihilistic spirituality, which is a product of the fearless option for the sublime folly of mysticism, is forewarned. The methodological approach will be the philosophical hermeneutic focused on the texts.

Keywords: Craziness , Criticism, Emptiness, Erasmus, Spirituality.

Erasmus y su pasión por las letras

Erasmus nació en Rotterdam durante el año 1466. Fue hijo ilegítimo de un sacerdote y su empleada doméstica. No obstante, según Halkin, logró ser considerado “uno de los tres gigantes de la historia espiritual de su generación, con Martín Lutero y san Ignacio” (2012: 10). Desde pequeño, fue formado con los Hermanos de la Vida Común, una congregación nacida a finales del siglo XIV, caracterizada por el gusto de la libertad y del estudio, ambas cualidades testimoniadas en forma clara y evidente por Erasmo durante toda su vida.

Es claro que la independencia de espíritu de Erasmo no encajaba con la vida de un monje tradicional; no se contentó con las formas establecidas de lo que era la espiritualidad y trató de varias formas denunciar, muchas veces por medio de su arte literario, lo que él consideraba incongruencias. Es muy probable que haya vivido avergonzado por su nacimiento fuera de la regla monástica de su padre, pero sería muy osado sugerir que su trabajo es un esfuerzo por compensar el pecado paterno. De hecho, no hay indicios de que así sea, a menos que se desee forzar la explicación de su legado con parámetros psicoanalíticos.

Es significativo que su aprecio por las letras, su interés en promover el desarrollo de la vida espiritual de las personas y su refinado arte didáctico por medio de sus textos le haya ganado el título de “príncipe de los humanistas” (Halkin, 2012: 13) o el más elaborado de “maestro y príncipe de los humanistas cristianos” (Rodríguez, 2013: 13). Es posible que se le conozca más en el ámbito del humanismo que del cristianismo, y aunque Erasmo se mantuvo firme en su militancia a la Iglesia Católica, sus escritos pueden ser aprovechables para cualquiera que no comparta ese credo. A pesar de todo, “Erasmus sigue siendo más célebre que conocido” (Halkin, 2012: 9).

Antes de que aconteciera la reforma de la Iglesia y la intervención de Lutero, con quien está de acuerdo en muchas cosas, Erasmo

ya había señalado algunos de los errores de los individuos que conformaban la Iglesia en su tiempo. De hecho, el pensador de Rotterdam ya había sugerido una serie de cambios en la manera de entender la religión. A su vez, a los teólogos les recomendó continuamente el amor a las letras para lograr realizar una exégesis idónea de las escrituras.

De Erasmo debe señalarse la libertad y el ánimo inquebrantable por cumplir lo que consideró que era su misión. Sobre la motivación que le invitaba a escribir sus obras afirmó categóricamente: “Mi único propósito en la publicación de todos mis libros ha sido siempre hacer algo útil con mi trabajo. Y caso de no conseguirlo, por lo menos no dañar a nadie” (2013: 181). Ese propósito se mantuvo a pesar de recibir propuestas significativas para mejorar su condición económica y su confort. Una de tales ocasiones fue cuando se le ofreció un obispado en Sicilia; la expresión de Erasmo, contenida en una de sus cartas relativas al tema, muestra su afán de independencia: “No cambiaría mi libertad por el más espléndido de los obispados” (1958: 357). De hecho, uno de los señalamientos más claros de Erasmo, respecto a la libertad de expresión, es que ésta puede disminuir cuando se forma parte de instituciones educativas o religiosas que tienden a ser autoritarias.

Entre las características centrales de la erudición de Erasmo se encuentra su interés por ir a las fuentes clásicas. Es, en ese sentido, un innovador en el enfoque; no cae en el romance de lo novedoso o en la idea pueril de que lo antiguo debe despreciarse sino que, contrariamente, invita a la consideración de la sabiduría clásica y promueve su adaptación a los contextos de su tiempo. Es por esto que, según Halkin, puede considerarse al autor de los *Adagios* como un “revolucionario del pensamiento, precisamente en el hecho de que vuelve a las fuentes” (2012: 14). El acercamiento a las letras en Erasmo está sostenido en la idea de que “la historia y la sabiduría antigua pueden servir de modelo y ejemplo al hombre moderno” (Rodríguez, 2013: 13). Precisamente, regresar a la sabiduría previa constituye, claramente, uno de los motores de este texto, a saber: coadyuvar a que el pensamiento de Erasmo, hoy considerado antiguo, sea urgentemente resignificado en todas sus posibilidades actuales.

Erasmus tenía agrado en la interlocución con pensadores que le eran contemporáneos y son memorables sus correspondencias con Roger Servais, Pierre Gilles, Jaques Batt o Tomás Moro; no obstante, mucho de su interés residía en el «diálogo» con autores que escribieron varios siglos antes que él, en cuyos textos encontró siempre resonancias y motivación. Uno de sus autores de cabecera fue Luciano de Samosata. A pesar de seguirlos y de tomar algunos de sus enfoques, no fue un seguidor sumiso. De tal menara, “ama a los autores antiguos, los conoce, los cultiva: no les presta un valor absoluto. Se adhirió a su escuela para no confundirse con ellos, sino para definirse en relación a ellos” (Halkin, 2012: 174).

Es evidente que, a pesar de lo implacable de su pluma para señalar abiertamente los errores de obispos y autoridades clericales, Erasmo mantuvo una profunda religiosidad; sin embargo, si bien “la doctrina de la filosofía de Cristo inspira la obra entera de Erasmo, la domina y, en cierta medida, la determina” (Halkin, 2012: 174), esto no sugiere que sus letras sean dirigidas en forma exclusiva a los cristianos o que su acuosidad sólo refresque la sed de los que conforman su comunidad teísta. El honesto y ávido buscador contemporáneo puede también recurrir a la profundidad del filólogo holandés para encontrar respuestas. En su momento, Erasmo reconoció, por ejemplo, que a pesar de que los judíos no aceptan la enseñanza de Cristo, según lo refiere él mismo (2013: 216), el libro de los profetas y los salmos escritos en su lengua tienen un esencial e innegable significado para los cristianos. Hasta cierto punto, puede reconocerse en esta actitud un primer esbozo de ecumenismo.

Entre las pasiones de Erasmo no se encontraba el dinero, al cual consideró un generador del tipo de ansiedad que es la causa de todos los males sociales. A tal ansiedad renunció durante su vida y fue hasta sus últimos años que, tras el éxito de sus obras, logró cierta solvencia económica. Asimismo, es claro el rechazo permanente que tuvo hacia la guerra y no se encuentra ningún rasgo que la proponga en el contenido de sus obras.

La pasión de Erasmo fue escribir, de tal modo que se entregó a sus letras, mucho más que a su ejercicio docente en el aula. En ese sentido, “su vocación verdadera es una vocación de hombre de

estudios que se entrega a sus investigaciones, a sus publicaciones futuras” (Halkin, 2012: 27). Además, intercambió comunicación con varios de sus colegas, de tal modo que se conocen más de tres mil cartas, las cuales son evidencia de lo que afirmó en una de ellas: “La pasión de escribir crece escribiendo” (1958: 104). Su maestría epistolar la ofreció en la obra *Del arte de escribir una carta*, en la cual manifiesta el poder de este tipo de comunicación.

Entre sus escritos también pueden encontrarse los *Coloquios*, cuya intención era expositiva y didáctica; tales compendios lograron ser “uno de los más grandes éxitos de librería del siglo XVI” (Halkin, 2012: 109). Sobresalen también los *Adagios*, título genérico que une los textos llamados “Colección” y “Millares”, los cuales fueron enriquecidos desde el año 1500 hasta 1536 y completaron 4151 adagios con comentarios históricos y filológicos. Según Fantazzi el compendio es considerado “una despensa repleta de la sabiduría de la Antigüedad, enriquecida y engalanada por los comentarios eruditos de Erasmo” (2008: 11).

A pesar de su gran producción, propia de un compromiso sostenido y disciplinado, Erasmo mantenía una visión autocrítica de sí mismo; en una de sus cartas manifiesta lo siguiente: “Hace mucho tiempo que prometo grandes cosas y que me retraso por mi pereza, por alguna suerte contraria o por la enfermedad” (1958: 320). Asimismo, la exigencia sobre sí también se convertía en benevolencia cuando enfrentaba las críticas que sus obras recibían; en el prólogo de su *Elogio de la Locura* le comenta a Tomás Moro: “La gente puede juzgarme como quiera. Pero, si mi amor propio no me engaña, mi elogio de la estulticia no ha sido tan fatuo” (2013: 38-39). A la vez, Erasmo sabía que la obra referida ofendería a algunos de los lectores, sobre todo a los eclesiásticos, por lo que sentencia de forma contundente: “Quien se ofende por haber sido herido está poniendo de manifiesto su conciencia de culpable o al menos sus temores” (2013: 39).

No obstante el compromiso de Erasmo con su oficio de escritor y denunciante, existe también la visión contraria en relación a su entrega social. En la opinión de Perez el filósofo de Rotterdam no tuvo un compromiso a la altura de Vives o de Moro; de tal modo, el

autor referido considera que la postura de Erasmo era ambigua, en función de que “quiere preservar a toda costa su libertad y por eso se niega a comprometerse a fondo en cualquier causa” (2015: 12). Sin embargo, la lucha de Erasmo estaba puesta en sus escritos, sabía que su obra le requería bastantes años y que no podía poner en riesgo el tiempo necesario para realizarla.

El hombre que odiaba la guerra supo generar una confrontación constante por medio de su arma más preciada: su pluma; esta herramienta, en sus manos, pudo ser útil en virtud de su pasión por las letras, condición ineludible que condiciona el valor de lo escrito. De tal modo, no cabe duda de que Erasmo puede ser referido como “el último de los grandes escritores latinos” (Halkin, 2012: 116).

La intención de elogiar a la locura

La más famosa de las obras de Erasmo tiene el nombre griego de *Morías Encomion*, o *Encomio de la moría*. A su vez, el texto en latín lleva por título *Stultitiae Laus*, el cual ha sido traducido como *Elogio de la Locura*. El término «moría» puede ser también entendido como necedad, tontería, insensatez, estulticia o locura. Erasmo no alude a la locura que es propia de un estado mental trastornado o que viene acompañada de una alteración psíquica grave, a lo cual le convendría más la expresión latina *insania*, la cual se asocia a falta de cordura e incapacidad fisiológica para lograrla; por el contrario, la locura en la que se centra Erasmo está vinculada a la insensatez.

El *Elogio* es una obra con alto contenido satírico en la que el autor refleja el cúmulo de experiencias que ha tenido como producto de sus viajes, relaciones y estudios. Podría decirse, junto con Moya que tal libro “constituye una recapitulación de cuanto el autor había leído y asimilado en el curso de, aproximadamente, cuarenta años” (2008: 219). Hasta cierto punto es una especie de espejo de la sociedad en la que vivió, un texto que mantiene su vigencia en la actualidad por sus coincidencias con nuestra época. La Locura es, en este libro, un personaje central, protagonista y guía en el periplo reflexivo al que invita el texto. El mundo es representado como un teatro en el que

las personas actúan y son a la vez espectadores de las actuaciones de los demás. Se cuestiona la veracidad de los discursos, la gentileza de las relaciones, la profundidad de las devociones, la intelectualidad de los religiosos, la congruencia de los maridos y esposas, la moral de los dirigentes y reyes, la valía de los libros y las obras intelectuales, el contenido del arte popular y varios tópicos más.

Incluso aquellos que están fuera del círculo de Erasmo, principalmente los generadores de guerras y encuentros belicosos, son referidos por la Locura en sus señalamientos; de tal modo, “no pudiendo detener a los responsables de la violencia, los alcanza con la única arma que le queda, la ironía” (Halkin, 2012: 133). En ese sentido, conviene recuperar y repensar el texto erasmiano en la vertiginosa situación del mundo contemporáneo, tan golpeado por la violencia y los enfrentamientos sociales. La intención de sus páginas es evidentemente didáctica y representa una profunda y accesible crítica social. Por ello, coincido con Rodríguez cuando afirma que “rescatarlo y hacerlo nuestro es una tarea urgente” (2013: 10).

Erasmo es sobradamente capaz de distinguir entre las formas y el fondo; es por ello que “condena los abusos, no las instituciones; el formalismo, no la piedad; las devociones mecánicas, no los sacramentos y la liturgia” (Halkin, 2012: 151). Cuando Martín Dorp, humanista y teólogo que ocupó el cargo de rector de la Universidad de Lovaina, alude a diversas críticas propiciadas por la obra erasmiana, el autor de la *Stultitiae Laus* manifestó que su intención no había sido contrarrestar al cristianismo ni acusar directamente a alguien en particular. Por ello asegura: “No querría haber escrito nada, incluso en broma, que pudiera ofender en ningún sentido la piedad cristiana” (Erasmo, 2013: 207); no obstante, sabe distinguir entre ofender y causar molestia, porque ubica que provocar una molestia en el lector puede conducirlo a la reparación de su error. De tal modo, no es complejo que quien se sienta identificado experimente una molestia que podría llevar a cierta actitud consciente.

El pensador de Rotterdam se inquietaba ante la actitud defensiva de algunos lectores quienes, lejanamente de promover su propio cambio al sentirse aludidos, señalaron la osadía erasmiana y le incluyeron entre las personas no gratas. Incluso, muchos de los seguidores

de Erasmo resultaron igualmente señalados y tristemente olvidados. Esto explica la petición que realiza Erasmo a Dorp: “Sólo pido que alguien quiera entender lo que he escrito, alguien honesto y abierto, que esté dispuesto a comprender sin prejuicios que le lleven a una falsa interpretación” (2013: 207).

El anhelo referido no obtuvo una respuesta satisfactoria. El *Eloquio de la Locura* fue una obra vista “como una provocación y un escándalo para los hombres de su tiempo” (Rodríguez, 2013: 21). Es evidente que, a pesar de las disculpas de Erasmo, el libro no contiene un conjunto de alabanzas a las autoridades clericales, sino que es “un ataque frontal basado en la ironía, en la risa, la crítica y el sarcasmo a la sociedad y a la Iglesia de su época” (Rodríguez, 2013: 21). Obviamente, la crítica fue a los religiosos y no a la religión, a los miembros de la Iglesia y no a la Iglesia como tal, a los cristianos pero no a Cristo. A final de cuentas, la esencia de un libro es propiciar un cambio en el lector, no permitirle mantener una actitud irreflexiva ante los temas más fundamentales de la existencia. En ese tenor, la obra de Erasmo cumple con su cometido, a pesar de acarrear para el autor una serie de persecuciones molestas y ruines, las cuales duraron hasta el final de su vida.

Al igual que Eckhart, criticado por los mismos dominicos de su época, o en resonancia con el señalamiento que sufrió Spinoza por algunos miembros de la comunidad judía en su tiempo, a Erasmo, en medio de ambos, le correspondió, históricamente, soportar el yugo de la coerción eclesiástica; tal como advierten De Paz, Padrón y Salas (2008), entre los principales antierasmistas puede mencionarse a Sancho Carranza, de la Universidad de Alcalá, y Diego López de Zúñiga, quien arremetió violentamente contra la traducción del Nuevo Testamento realizada por Erasmo. Persiste hasta hoy sin ser explicable, al menos con razones que no sean viscerales, el hecho de que Erasmo no haya sido incluido entre los doctores y maestros de la Iglesia; de cualquier manera, considerando la vastedad y calidad de su obra, puede concluirse que no es algo que su legado necesite.

Erasmo no consideró importante la fama que le atrajo el libro que nos ocupa. En su reveladora respuesta a Dorp manifiesta: “Quiero ser franco y decirte que casi me arrepiento de haber escrito la

Moría. Ese librito me ha dado fama, o si lo prefieres cierto renombre. Pero yo no suelo mezclar la gloria con el odio, y bien sabe el cielo que lo que el pueblo llama fama no es otra cosa que una palabra vana y un legado pagano” (Erasmus, 2013: 181). Cabe decir que cuando la *Moría* apareció en 1511, el autor ya era considerado una celebridad. No obstante, la declamación que la Locura realiza en el libro de Erasmo sí representa su obra más conocida y leída hasta nuestros días; de tal manera, el personaje de la Locura acertó al decir que la ficción y las obras que promueven la risa y el espacio lúdico “son las que exaltan a esa bestia potente e inmensa que es el pueblo” (2013: 75). En todo caso, cuando la misma *Stultia* parlante refiere que “tanto el mundo antiguo como el moderno forman un cortejo de adoradores de la *stultitia*” (2013: 24), posiblemente olvidó incluir al que en ese entonces constituía el mundo futuro y que es hoy lo que conocemos.

Comparado con los 36 años que Erasmo dedicó a sus *Adagios* o el constante esfuerzo que le representó la edición bilingüe (griego y latín) del Nuevo Testamento, incluidas las modificaciones y añadiduras que realizó en cada una de sus cinco ediciones desde 1516 hasta 1535, el *Elogio de la Locura*, escrito en una semana de 1509 mientras Erasmo descansaba en la casa de Tomás Moro, resulta, lógicamente, una obra de menor rigor. Aun así, puede resultar compleja para el lector contemporáneo que no esté habituado a las referencias literarias clásicas y al contexto cultural que constantemente refiere el nacido en Rotterdam. Es evidente que no puede agotarse la producción de Erasmo, ni el conocimiento de su vasta obra, con las palabras que pone en la Locura. Por ello, “hacer consistir a todo Erasmo en *la Moría* es lo mismo que hacer consistir una vida laboriosa en la semana de vacaciones que le bastó para escribir esta obrita de pasatiempo” (Bataillon, 1966: 73). No obstante, el *Elogio a la Locura* ha sido considerado, según Oelker (2005: 12), como una de las tres obras claves del Renacimiento, junto con la *Utopía* de Moro y la *Abadía de Thélème* en el *Gargantúa* de Rabelais; en cada una de tales se encuentra un pensamiento rebelde y propositivo mediado de la risa y la ironía.

Finalmente, cabe decir que el *Elogio de la Locura* constituye una versión sintética de algunos aspectos del pensamiento de Erasmo; tal como él mismo refiere (2013: 184): “En la *Moría* expresé las mismas

ideas que en el *Enchiridion*, pero en broma”. Es oportuno mencionar que el movimiento erasmista español encontró en el *Enchiridion* el fundamento de su ideología. De tal manera, en la *Moría*, obra que tiene tantos títulos posibles como las caras que manifiesta la locura, se encuentra un esbozo de espiritualidad crítica y varios indicios de pensamiento sobre la vacuidad que sustentan e impulsan el pensamiento filosófico de Erasmo; ambos elementos están matizados en una visión dual de la locura, que al mismo tiempo posee la cualidad del cinismo y está dotada de una sutil esencia sublime. Tal caracterización será detallada en las páginas que continúan.

La esencia de la locura

Lejos de ser una maldición o una deshonra, la locura que presenta Erasmo se presenta como la que mueve al mundo. Desde luego, en un terreno distinto al propio de la psicopatología, la locura que elogia Erasmo es la de los que rebasan aquello que algunos, pero nunca el vulgo, ha entendido como el sentido común. Es evidente que Erasmo era consciente que “al espíritu humano le es más connatural y accesible la ficción que la verdad” (Moya, 2008: 222). Son distinguibles dos tipos de locura en la especificación conductual que describe, con sobrados ejemplos, el pensador de Rotterdam. Se abordarán enseguida algunos de los elementos centrales que distinguen esencialmente a esta locura digna de consideración.

1) La locura es necesaria, de acuerdo con la alabanza que ella misma como protagonista elabora para sí misma en la obra erasmiana, para disfrutar la vida; esto no es asunto opcional sino que cabe la sentencia de que “sin la insensatez nada hay agradable en la vida” (Erasmo, 2013: 158). Es por esto que la locura es capaz de afirmar sobre sí misma que es la única que, a su voluntad, hace reír a los dioses y a los hombres. Cierta locura es un requisito fundamental para el disfrute. En otras de sus obras, Erasmo alude a Epicuro e incluso le rinde homenaje “por haber considerado la paz del alma como soberano bien” (Halkin, 2012: 167). De tal modo, la locura es una mediación insustituible para cierto gozo de la vida, para el disfrute, el placer y la aventura.

2) Cuando este ingrediente de locura es ausente se privilegia la sensatez, la ecuanimidad y la formalidad, cuestiones, todas ellas, que se manifiestan alejadas del disfrute. Erasmo alude claramente, en una obvia ironía y posible descripción de sí, a una categoría de hombres que tratan de escapar del lazo con la locura; concretamente, refiere que “este tipo de hombres entregados día y noche a la sabiduría son desdichadísimos en todo, en especial a la hora de engendrar hijos” (2013: 73). Bajo ese tenor se entiende que “Dios prohibió al hombre comer del árbol de la sabiduría, como si el conocimiento fuera veneno para la felicidad” (2013: 169).

3) Al no contar con las habilidades sociales que le convertirían en un tipo deseable o aplaudido, el sabio que describe Erasmo, o el que pretende serlo de acuerdo con la convención tradicional de sabiduría, se vuelve un tipo que es difícil de frecuentar, complejo y testarudo para las relaciones humanas. Tanto está fuera de la lógica mundana quien así persiste que no podrá obtener fama ni gloria. De tal modo, el personaje de la locura dicta una sentencia tremebunda: “Invita a comer a un sabio y aburrirá al más pintado con su lúgubre silencio o con sus preguntas quisquillosas. Llévalo a una fiesta, y te parecerá un camello dando vueltas. Lánzalo a un espectáculo público y su misma cara desvanecerá la alegría del pueblo” (2013: 73). No precisar de un poco de locura genera aislamiento y desazón; por el contrario, la locura acerca a las personas y su insensatez les permite convivir en el mutuo elogio, en la negación de los descontentos, en la elección de la simpleza y el desprecio por la complejidad.

4) Ante el desprecio de sus cercanos, el que intenta ser sabio termina acompañándose de una erudición que no es valorada y ante tan nefasta soledad solo queda el autoelogio, pues, de cualquier manera, “bien se alaba quien no encuentra otro que lo haga” (2013: 44). El aprendiz de sabio, considerado a sí mismo como sabio consumado, no tendrá otra opción que aislarse de un mundo atestado de locos. Erasmo alude el ejemplo de Timón de Atenas, quien huyó del mundo y solo se relacionaba con Alcibíades, reconocido misántropo de su época en el s. IV a. C. Ante un panorama tan desolador, la ausencia de locura dirige al aislamiento, se debe elegir entre ser

un insensato adaptado al mundo o un tipo capaz de separarse de la locura para “gozar a solas de su propia sabiduría” (2013: 74).

5) Mientras los deseosos de sabiduría abordan su propia soledad, “la fortuna ama a los insensatos, a los más arriesgados, a hombres que lo «apuestan todo a una carta». La sabiduría, en cambio, hace a los hombres tímidos, y esa es la causa de que con frecuencia los sabios vivan asociados a la pobreza y al hambre, arrinconados, sin fama, mal vistos” (2013: 154). En los negocios ganará quien sabe lanzarse sin pensar en los riesgos o detenerse a analizarlo todo, lo mismo acontecerá con los que buscan convencer o persuadir; las personas no analizan sino que se convencen con la seguridad del oponente, con el carisma de quien se sabe con suerte aun sin contar con certezas de ello. Erasmo asocia, en este punto, la locura con la fortuna, con la riqueza e, incluso, con el aprecio, el bienestar y el confort. Visto así, se entiende que “toda la vida humana, en fin, no es más que una especie de deporte de la insensatez” (2013: 176). Para practicar tal deporte conviene liberarse de los prejuicios y de las ideas de lo que debe ser o de lo preestablecido; esto abrirá las puertas a la vivencia de mayor número de posibilidades y, en ese sentido, favorece la diversidad de experiencias y la intensidad de la existencia. No obstante todas estas ganancias, “pocos son los mortales que se dan cuenta de las ventajas que reporta el verse libre de escrúpulos y estar dispuesto a cualquier aventura” (2013: 78).

6) Otro aspecto esencial de la locura es permitir la ficción, consentirla, difuminarla e, incluso, favorecerla. Comprender que la vida es una especie de actuación reporta como dividendo ser favorecido con los mejores roles, probablemente los protagonistas. Asumirse en una constante actuación implica el reconocimiento de la actuación ajena. En una sociedad de locos no es el fondo lo que atrae sino las formas. No es la sesuda conclusión lo que se contagia sino la energía con lo que algo sea dicho, sin importar si es o no una tontería. Esto es debido a que “la misma ficción y el maquillaje es lo que atrae la mirada de los espectadores” (2013: 79). Por el contrario, los eruditos tratan de desenmascarar, mostrar la falsedad y señalar la fallida actuación de los demás. No se dan cuenta de que con eso no hacen más que seguir, ellos mismos, la actuación de desenmascaradores.

De tal modo, poco importa la razón en una comunidad de insensatos y estúpidos, pues la razón misma es el instrumento con el que se aniquila el espectáculo; en ese sentido “si alguien intentara quitar la máscara a los actores mientras están en escena, y mostrara a los espectadores su verdadero rostro, ¿no estropearía la función, y se haría por ello acreedor a que lo arrojaran de la sala a pedradas por loco?” (2013: 78-79).

7) La locura pretende, además, no prestar atención a las dificultades de la vida. Es por ello que un hombre prudente, enraizado en su categoría de mortal, se distingue por “no querer una sabiduría superior a su condición humana común” (2013: 80); de tal manera, cualquier pretensión por comprender el mundo, a las personas, la realidad, la ciencia, la naturaleza o a Dios, es sinónimo de sufrimiento y pesar, por no “estar dispuestos a hacer la vista gorda” (2013: 80) ante las cosas que aparentemente no tienen explicación. A la vez, los individuos autocríticos, incapaces de reírse de sus fallas o de “reírse de sus desaciertos con todos los demás” (2013: 80) caen en el error de creer que pueden hacer algo para cambiar o ser mejores, cuando en realidad eso no está en sus manos.

8) Hasta aquí podría pensarse que la locura es solamente cínica y que el mismo Erasmo, él como individuo particular, al no contar con las cualidades propias de la locura era, por tanto, un tipo sensato. Lo mismo pasaría con todos los filósofos, los seguidores congruentes de una religión, o los que estudian para encontrar respuestas, es decir, los investigadores y científicos. No obstante, Erasmo encuentra que en la actitud de alejarse de las reacciones comunes, de las costumbres establecidas y de las tradiciones estipuladas no podría ser simplemente contraria a la Locura, como personaje, puesto que, entonces, estos mismos habrían escapado de ella. Probablemente el punto más fino del elogio erasmiano a la Locura sea que demuestra que incluso los que eligen el camino tortuoso y angosto de la erudición, la independencia o la autenticidad, son también, precisamente, poseídos por la locura. En este caso, naturalmente, no se trata de la misma forma de locura, sino de una locura contraria a la que domina a la muchedumbre: es una locura con un tinte diferente.

9) De tal modo, la actitud de buscar ser diferente a los locos es también muestra de insensatez. Sin embargo, esta es una insensatez de una categoría peculiar. La mayor locura se presenta cuando se busca la vida mística, la interioridad que permite un encuentro con algo mayor. De acuerdo con Rodríguez, es precisamente en este punto en que “la locura o estulticia puede ser la suprema sabiduría” (2013: 22).

Es en este orden de ideas en el que se presenta el humanismo de Erasmo. El humano se convierte en un individuo capaz de elegir, no entre la cordura o la locura, sino por el tipo de locura que le interesa más: la locura cínica propia del disfrute, la fortuna, la fama, la riqueza, el aplauso y la ficción; o la locura sublime, la que está implícita en el que elige el saber, la elección independiente y la mística, sin desanimarse ante la desdicha, el aislamiento, el desprecio o la soledad. Evidentemente, en ambas circunstancias se cumple lo establecido por la Locura en cuanto que nadie se ve libre de ella.

Es en este panorama en el que Erasmo introduce lo que él consideró la locura de Cristo. El método de perfección de tal locura estaría indicado en el *Enchiridion* o *Manual del caballero cristiano*, cuya publicación aconteció en 1526. Erasmo llama «filosofía de Cristo» a “una síntesis de la teología y la espiritualidad, síntesis hecha de conocimiento y de amor, alimentada por la meditación, la oración y el renunciamiento, coronada por la unión con Dios” (Halkin, 2012: 145). Comprender a la locura como aquello que permite a un individuo romper con lo establecido la vuelve, hasta cierto punto, una cualidad digna de elogio. Existe, entonces, un elogio implícito cuando Erasmo aseguraba que los religiosos y los místicos estaban poseídos por la locura. Como podría esperarse, las reacciones más intensas en contra de Erasmo fueron promovidas por algunos miembros de la Iglesia a la que pertenecía. En su defensa, el pensador de Rotterdam aludió en primera persona: “Quise aconsejar, no morder; hacer el bien, no insultar; trabajar, pero no contra los intereses de los hombres” (Erasmo, 2013: 184).

Evidentemente, es digno de consideración que la locura decantada hacia la mística no sea exclusiva del cristianismo y, desde esa óptica, es posible comprender de un modo más general la propuesta de Erasmo para no sujetarla y disminuirla al nivel de un catecismo

erudito. Autores como Moya (2008) reducen su exposición a una especie de síntesis del pensamiento erasmiano, sin dilucidar que los alcances implícitos en su obra son de mayor longitud que el estimado a lo estrictamente religioso. Para lograr tal distintivo de universalidad, en lo que Erasmo refiere, es menester que se atienda el carácter crítico de su espiritualidad y las nociones de vacuidad implícitas en la *Stultitiae Laus*; cabe advertir que esta percepción de vacuidad a la que se hace alusión, como se verá más adelante, remite a un estado fecundo y propiciador (bajo ciertas condiciones) de una mística fructífera, muy alejado del devastador nihilismo que intenta sostenerse en sí mismo sin alternativa ni locución.

La ironía de criticar la criticidad

La espiritualidad que manifiesta Erasmo en sus obras, principalmente en el *Elogio a la Locura*, está sustentada en un ejercicio de erudición honesto que es consecuente con la crítica al entorno. La ironía se manifiesta en el hecho de que la criticidad que es criticada es, precisamente, la herramienta utilizada. Tal es una de las principales fortalezas de *Stultitiae Laus*: mantiene una lógica de doble mensaje, en la que la crítica que se realiza al ejercicio racional es, al mismo tiempo, una invitación a ese tipo de labor; el juicio de la erudición, adjudicándole la categoría de locura, transmite el mensaje de que es justo tal locura la que debe preferirse a la que evidencian los que se dedican al placer y la diversión, que son la mayoría.

En sintonía con lo referido, podría entenderse el estilo erasmiano, al menos en esta obra, como un auténtico ejercicio de intención paradójica,¹ la cual incluye el artificio de persuasión a través del cual se invita al oyente (o lector) a aquello que, a la vez, se solicita no hacer. De tal modo, cuando Erasmo, en voz de la locura, advierte que “un hombre es tanto más feliz, cuanto más insensato” (2013: 98), no

¹ El término fue acuñado en el siglo XX por el logoterapeuta vienés Viktor Frankl, principalmente en su libro *El hombre en busca de sentido* (Madrid: Herder, 1999). También fue popularizado mediante la práctica de la Terapia Breve de Milton Erickson. En su intención didáctica, Erasmo es, al menos en la obra que nos ocupa, pionero de esta técnica.

se está refiriendo a la insensatez propia de la locura cínica, según se estipuló en el apartado anterior, sino a la insensatez del místico que, en su ejercicio complejo de descubrimiento, es capaz de encontrar felicidad donde otros no la intuyen. Naturalmente, este mensaje no es el que está a la superficie, sino que es comprendido cuando asumimos que el entramado de ideas que propone Erasmo posee la virtud de ofrecer un mensaje destinado a ser un fruto del análisis del lector. Solo así se entiende la crítica siguiente de la Locura a uno de los referentes del ejercicio crítico clásico: “lo que nos dejó Séneca, más que un hombre, es una estatua de mármol, totalmente impávida y desprovista de cualquier sentimiento humano” (Erasmo, 2013: 81).

Debe quedar claro que la voz parlante es la de la Locura, que en su arte orador ofrece un mensaje que puede ser descifrado a través de las alternativas implícitas. En tal dualidad de posibilidades, Erasmo manifiesta posturas que son similares, en su sentido paradójico, a las de la espiritualidad oriental; en los círculos zen se dice: “Antes de empezar a practicar, las montañas eran montañas y los ríos eran ríos. Después de practicar, las montañas dejaron de ser montañas y los ríos dejaron de ser ríos. Ahora después de practicar algún tiempo, las montañas vuelven a ser montañas y los ríos vuelven a ser ríos” (Nhat, 2012: 75). Bajo esa óptica, la locura es locura simple cuando no se le entiende; posteriormente uno opta por la erudición y nota que la capacidad de comprensión tiene límites, por lo que se admite la locura de tratar de comprenderlo todo; finalmente, esa actitud ya no es una locura similar a la inicial, sino que se admite y permite sin que la etiqueta con la que sea nombrada se interponga en la voluntad.

La Locura refiere con claridad que “los mortales que se esfuerzan por alcanzar la sabiduría son por lo mismo los más alejados de la felicidad. En realidad son doblemente estúpidos, primero porque ignoran su condición de hombre, y segundo porque quieren emular a los dioses inmortales y, a ejemplo de los gigantes, hacen la guerra a la naturaleza, valiéndose de las armas de la ciencia” (Erasmo, 2013: 91). No obstante, podría esbozarse que habría, en este caso, al menos dos tipos de felicidad: por un lado, la del que no sabe que no sabe y persiste viviendo en la ilusión; por otro, la del que sabe que no sabe y, aun así, es capaz de identificar cierto gozo en el límite de su

saber, en llegar hasta lo que sus propias capacidades le permiten ante la implícita fantasía consciente, lo cual es distinto a regocijarse en la ignorancia y en la creencia absoluta de la ficción imperante.

Por tal motivo, una vez que se ha reconocido que los buscadores de sabiduría son estúpidos, también se estipula que “nadie puede alcanzar la perfecta sabiduría, la llamada ciudadela de la felicidad, si la Insensatez no le muestra el camino” (2013: 80). En ese sentido, la insensatez, como conducta y protagonista, es el camino idóneo para tal felicidad. Pareciera, en estos dos pasajes, que existe una contradicción, pero eso se diluye cuando comprendemos los dos tipos de locura que se han expuesto y la intención paradójica del autor a través del personaje de la Locura. La misma sabiduría a la que debe llegarse, de la cual Erasmo hace alusión clara en sus textos, permite romper la dualidad y la dicotomía entre la locura y la sabiduría, permitiendo y asumiendo la unión inalterable entre ellas, con el punto de convergencia en la distinción de, precisamente, los tibios.

La sabiduría no es una insensatez rotundamente cínica, sino que es propia de quienes intentan algo distinto. En ello la ironía de la crítica a la criticidad, pues es tal la que separa un tipo de locura y otra, a saber: la locura de dejar de ser críticos en un mundo incongruente y la locura de ser críticos ante un mundo en el que las críticas fundamentadas parecen no importar.

Es claro que la crítica central que Erasmo podía dirigir era a los miembros de su Iglesia, quienes, a la vez, podrían hacer gala de ambos tipos de locura. Conuerdo con Rodríguez (2013: 17) cuando afirma que “la experiencia de una Iglesia y de una sociedad alejada del ideal cristiano hará que Erasmo —de talante pacífico y conciliador— salte a la palestra para arremeter contra papas, obispos, abades y clérigos que desmienten en su persona y en su oficio el nombre y el ideal de cristiano”. Existe cierta semejanza entre la actitud denunciante de Erasmo y lo contenido en algunos textos de la mística budista; por ejemplo, en el *Prajñāparamita*,² los primeros sutras exponen variadas frases que critican y condenan la actitud de los

2 Los sutras del *Prajñāparamita* pertenecen al budismo Mahayana y abordan la cuestión de la sabiduría y los caminos para lograrla.

monjes que se olvidan del bien común y se centran exclusivamente en su propio bienestar. Era de esperar que las críticas no fueran bienvenidas y que el mensaje implícito, aunque no expuesto, del texto erasmiano no fuera comprendido. Es por esto que los teólogos de Lovaina y París no perdonaron la sátira de Erasmo. Aun en tales condiciones, el pensador de Rotterdam “rehusó separarse de una Iglesia cuyos abusos denunciaba” (Halkin, 2012: 13).

De acuerdo con Halkin puede pensarse que “no hay en Erasmo más que un humanista cristiano que aborda géneros literarios diferentes, con un éxito debido a su virtuosidad de escritor” (2012: 176), pero también puede verse en él a un pensador que esbozó la propuesta de un cierto vacío necesario para anteceder a la vivencia de una mística sublime. Esta crítica de las formas y los modos fue extendida por Erasmo hacia las vivencias de otras religiones. Es clara su crítica a las peregrinaciones cuando pregunta: “¿Es importante ir en persona a Jerusalén cuando, en lo íntimo de su alma, el peregrino se queda en Sodoma, en Egipto o en Babilonia?” (1706: V, 38A). También criticó el orgullo y la vanidad en general cuando, en voz de la Locura, cuestiona: “¿Puede haber algo tan necio como gustarse y sentir admiración por uno mismo?” (2013: 68). Se observa que Erasmo promueve la aprobación de la desaprobación, es decir, no sólo el juicio autocrítico sino el reconocimiento de la pequeñez, de la falacia de lo humano en el mundo, de la fluidez con la que se friccionan entre sí, destruyéndose, todas las explicaciones humanas ante lo desconocido.

No solo los religiosos que buscan en sus creencias la consolidación de su ejercicio espiritual están poseídos por la insensatez, sino que también los filósofos, constantes indagadores de la verdad oculta en la paja de la apariencia, degluten su porción diaria de estulticia. Erasmo refiere, a través de la Locura, que los filósofos “no saben nada con certeza, y buena prueba de ello es la interminable contienda entre ellos sobre cualquier tema” (2013: 125). Por eso la búsqueda filosófica es también una especie de insensatez, pero que cubre de distinción a quienes la practican; distinción que, además, no es siempre valorada por el vulgo o la masa de los que abrazan la locura cínica. Por todos estos motivos, “el hombre que tenía como lema el

Nulli concedo: «no cedo ante nadie», nos dio un ejemplo admirable de *humanitas*” (Rodríguez, 2013: 18).

La mística de la vacuidad en el paso de lo cínico a lo sublime

La crítica realizada por Erasmo a la espiritualidad convencional de su tiempo nos traslada a un estado de vacío en el que las opciones tradicionales, y las formas de concretarlas, no son suficientes. De esto se deriva la búsqueda de otros modos de proceder para vivenciar la espiritualidad; tal búsqueda está salpicada de insensatez, pero, tal como se ha advertido, esta es una insensatez que está en conexión con una locura sublime en cuanto que admite el dolor, la soledad y el aislamiento a cambio de una felicidad interior que no puede compararse al aplauso, la fama o la riqueza.

El término de “nihilista” podría parecer lejano a Erasmo y no existe intención en estas líneas de catalogarlo como tal; lo que se busca es mostrar que en el proceso hacia una búsqueda individual de las propias respuestas espirituales, camino que él mismo recorrió en compañía de los clásicos, existe un estado de vacuidad necesario y, por tanto, parcialmente nihilista. El miedo al vacío y a su inseparable sensación de desconexión constituye, probablemente, el principal obstáculo para encaminarse a una búsqueda más allá de las formas convencionales, populares o consensuadas. Tampoco se trata de ser antipáticos a la razón, sino de persuadirse de que la razón misma es el preámbulo de un estado espiritual que no es posible sin el paso o el trascurso que ella permite. Implica el reconocimiento del límite de las propias fuerzas, pero este reconocimiento es factible únicamente tras el uso de la razón, no a través de exentarse de su medio. La diferencia entre el fanatismo y la mística es que el primero de ello excluye desde el principio el ejercicio racional y, con distinción de lo segundo, no posibilita la momentánea experiencia de saberse sin respuestas.

La Locura en su elogio, refiere que “la religión cristiana tiene cierto parentesco con la insensatez, sin que tenga nada que ver con

la sabiduría” (2013: 170). Es claro que Erasmo realiza, en este pasaje, un elogio al cristianismo, suponiéndole capaz de superar el estado racional y asumiéndole con la fuerza de alcanzar una Sabiduría superior a la humanamente posible. Naturalmente, que tal acontecimiento suceda en la vivencia particular de cada cristiano es una cuestión que debe ser sometida a análisis.

No solo en la obra de Erasmo, sino en su vida misma se observa que el estudio es parte de la oración y una forma de consagración a lo absoluto, es decir, aquello que, aun buscándose, nunca se posee por completo. Por tal motivo solía reiterar que la verdadera teología se construye a partir de una exégesis filológica, lo cual requiere del dominio de la antigua literatura profana. Sólo los que tengan cierto conocimiento literario de este tipo serían capaces de entender a Erasmo. En su carta a Dorp mencionó: “Doy más crédito a la opinión de teólogos sabios y eruditos que lejos de acusarme de severo hasta alaban mi sinceridad y el tacto con que he tratado un tema tan vidrioso sin sobrepasarme, divirtiéndome sin malicia en algo tan resbaladizo” (2013: 198). Irónicamente, el valor de la insensatez sublime se evidencia en la búsqueda realizada a través de las letras. En ese sentido, el entusiasmo hacia el conocimiento y el padecimiento de su indagación es por sí mismo un ejercicio místico.

Erasmo era consciente de que la auténtica vivencia espiritual requiere de un ejercicio integral de la persona, el cual debe incluir también el pensamiento racional hasta el punto en que éste sea posible. Por tal motivo aceptó que “parte de nuestro conocimiento estriba en aceptar que hay algunas cosas que no podemos conocer, y otras muchas en que la incertidumbre es más provechosa que la misma certeza” (2013: 2000). Así, en su afán de unir tal convicción con la creencia que le fue inculcada en el grupo al que estuvo vinculado desde su nacimiento, “echando mano de la Biblia trata de probar que el cristianismo —y la bienaventuranza— no son más que locura sublime” (Rodríguez, 2013: 25).

Cuando refiere a la insensatez mística, Erasmo es claro al referir que no se trata de una cuestión cuya extensión abarque unos pocos días, sino que es de toda la vida; concretamente, “es esa parte de

necedad que no desaparece por el cambio de la vida, sino que se perfecciona. Así pues, los que han podido saborearla de antemano, y han sido muy pocos, experimentan algo que se parece mucho a la locura” (2013: 176). Asimismo, los que viven momentos de despido de la razón, luego que la razón misma no les ha sido suficiente, han entendido un elemento post-racional, que debe pasar por lo racional para elevarse más allá de la razón. Una vez que se llega a tal estado, “solo saben que fueron felicísimos durante este éxtasis. Se lamentan de haber vuelto a la razón, ya que nada desean más que vivir perpetuamente esta clase de locura” (2013: 177).

En tales casos nos referimos, entonces, al tipo de locura que se anhela constantemente, que no se trata solamente de un despido del mundo tras haberlo habitado, ni de un despido de la razón tras haberla utilizado, sino que es el desenlace momentáneo en el que todo es vivido de manera conjunta en armonía mediante la unión de los extremos y la negación de la dualidad, a saber: una separación que une, una distancia que acerca y una elevación que implica haber profundizado. Esta posibilidad, no obstante ser posible para todos, no es explorada ni deseada por la mayoría, lo cual es clara muestra de insensatez. Esto se debe a que “el espíritu del hombre está hecho de tal manera que capta mejor la apariencia que la realidad” (2013: 109).

Para Erasmo no había más ciencia que la teología. Naturalmente, no consideró suficiente la búsqueda voluntariosa, sino que asumió la conciencia del límite de tal búsqueda. Su propuesta espiritual se dirige al tipo de humildad que es fundamental para lograr el desconocimiento de sí, la aceptación de la pequeñez y el reconocimiento de la imposibilidad de acceder a la Verdad, sin que ninguna de estas cuestiones implique dejar de buscarla. Continuar la búsqueda es una resolución insensata que, al menos, difiere un poco de la insensatez que invita a renunciar al ejercicio racional y espiritual. Esto no se reduce a una simple cuestión de autoestima, pues “el amor propio no es más que autolisonja, y si esto se hace con otro se torna adulación” (2013: 107). De lo que se trata es de ser capaz de elegir el tipo de insensatez que conviene a la propia vida y, tras hacerlo, ser lo suficientemente insensato para seguir pensando que ha sido uno solo, en su independencia, rigor y pureza, quien ha elegido. En otro de

sus libros, Erasmo afirmó que “para rey o para necio se nace” (2008: 147), lo cual no significa que cualquier reinado permanezca libre de la necesidad.

Existen indicios de reducción a la vacuidad cuando Erasmo desacredita el modo usual de proceder de la Iglesia; esto lleva al vacío momentáneo, al cual no se debe rehuir, pues tal estado de poco apetito por lo tradicional fructifica en la admisión de un tipo de fe que confía en una respuesta, motivo o sentido superior a lo cognoscible. En este proceso, lo que Erasmo propone es similar a lo que posteriormente estableció Kierkegaard como “estado religioso”, al cual se llega solamente tras recorrer (y superar) el estado ético y estético. La locura cínica concuerda con el tipo de vivencias que se experimentan en el estado estético; corresponde al estado religioso cierta similitud con la locura sublime. Precisamente, el punto intermedio entre ambas es el punto de la elección por una de las dos, entendiendo que la ética, justamente, está caracterizada por la capacidad de optar. Para que tal opción sea posible, en un acto en el que las opciones tienen cierta neutralidad inicial, se requiere de un estado de vacuidad del cual puede emerger la elección tras ubicar la conexión, preferencia o predilección, con alguna de las alternativas. Sin embargo, no hay forma de realizar tal ejercicio ético cuando se ha perdido la claridad del derecho a optar, lo cual es propio de la vivencia fanática.

Asimismo, existe un vínculo entre Kierkegaard y Erasmo cuando cada uno plantea los términos de «caballero de la fe» y «caballero cristiano», respectivamente. En similitud con el danés, Erasmo considera que “ha sido siempre costumbre de los sabios confiar al papel sus alegrías y tristezas, como amigo fiel en cuyo pecho se puede vaciar toda la turbulencia del corazón. Se pueden encontrar, en efecto, personas cuya sola intención al escribir un libro es verter todas sus emociones y así trasmitirlas a la posteridad” (2013: 182). En lo que respecta al trabajo de Erasmo, su mensaje y su intención, el presente artículo intenta ser un argumento para evidenciar que tal afirmación corresponde enteramente a su obra.

Erasmo anheló una vida que los “sensatos” califican de locura; por ello que “concibe la realidad en función de sus sueños y se distancia

críticamente del mundo tal como ha llegado a ser” (Oelker, 2005: 16). Mantuvo firme su idea sobre el valor de la vida y la conclusión de que algo mayor que el hombre sostiene el motivo de la existencia. A pesar de mantener el uso de latín en su vida académica, su última frase la refirió en alemán; de acuerdo con Zweig “Embargado por el miedo primordial de las criaturas de la creación, sus labios entumecidos balbucean el «Amo a Dios» de su niñez en el mismo bajo alemán de entonces, pronuncia las primeras y las últimas palabras de su vida en la misma lengua” (2005: 206) . Más allá de la interpretación de Zweig, respecto al miedo que motiva las últimas palabras de Erasmo, cabe establecer la posibilidad de que su ingreso a los brazos de la muerte haya sido antecedido por la conciencia de la inmensidad de una deidad en cuyo regazo solo cabe atestiguar lo absoluto de su vacuidad.

Conclusión

En Erasmo se encuentra claramente una crítica de un hombre de fe a los miembros de la institución religiosa que amó. Su obra nos persuade de su capacidad de distinguir entre el seguimiento ciego y el señalamiento erudito. La responsabilidad que ejercen las letras en un hombre de letras es proporcional a su ironía y astucia.

A pesar de que su *Elogio a la Locura* desató terribles críticas en su contra es también una obra que sintetiza gran parte de sus intenciones literarias. Considerando que la locutora de la exclamación del texto es el personaje de la Locura, puede señalarse que la intención erasmiana era elogiar la elección hacia la búsqueda intelectual y la vida mística, a pesar de la insensatez que ambos caminos representan en el contexto de un mundo extasiado por el placer y el bienestar personal. Si bien a esto último cabe ubicarlo también en el parámetro de lo insensato, puede distinguirse que se aludiría a una insensatez cínica, cuya esencia es diferente a la sublime.

El camino de la distinción entre la locura cínica y la sublime está delimitado por la experiencia de la vacuidad que sea vivida. Bajo ese tenor, en la obra de Erasmo existen indicios del punto de vista

de la vacuidad que es antecedente ineludible para el traslado de una locura cínica a una locura sublime y mística. La incompreensión de esa situación o la nula vivencia del estado de vacuidad que antecede a la mística es lo que lleva a la desaprobación y al descrédito de la obra erasmiana. Está claro que el término de nihilismo es inapropiado para etiquetar el pensamiento de Erasmo; lo que cabe es referir el elemento implícito de la vivencia de la vacuidad, asociada a la insatisfacción, la duda, la crítica y la separación, que está inmersa como condición previa al desarrollo de la espiritualidad crítica que propone el filósofo de Rotterdam. Su espiritualidad encuentra en la criticidad, justamente, su sinergia constante y su renovación.

La locura ofrece posibilidades: hacia el cinismo e insensatez cotidiana o hacia la sublime insensatez de la mística. Está claro que Erasmo, junto con Eckhart o Kierkegaard, ha elegido lo segundo. En las conclusiones del holandés se observan leves esbozos y afinidades con postulados orientales y, tal como sucede con un bodhisattva, intentó llevarlas hasta la última consecuencia. Es por todo esto que puede decirse, sin asomo de duda, tal como hizo Halkin, que “la doctrina de Erasmo es una, como su vida” (2012: 176).

Referencias bibliográficas

- Bataillon, M. (1966). *Erasmo y España*, México: Fondo de Cultura Económica.
- De Paz, M., R. Padrón, F. Salas. (2008). “Erasmo en el refectorio. La biblioteca franciscana de Garachico”. En *Anuario de Estudios Atlánticos*, 2, 54: 85-118.
- De Rotterdam, E. (1706). *Opera omnia Desiderii Erasmi Roterodami*. J. Leclerc (ed), 10 vols. Leiden: Petrus van der Aa.
- . (1958). *Opus epistolarum Desiderii Erasmi Roterodami*, PS Allen; HA. Allen (eds.), 12 vols. Oxford: Clarendon Press.
- . (2008). *Los adagios del poder y de la guerra y Teoría del adagio*. R. Puig (trad.). Madrid: Alianza.
- . (2013). *Elogio de la locura*. P. Rodríguez (trad.). Madrid: Alianza.
- Fantazzi, C. (2008). “Prefacio”. En *Erasmo, Adagios del poder y de la guerra y Teoría del adagio*: 11-13. Madrid: Alianza.

- Halkin, L. (2012). *Erasmus*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Moya, J. (2008). “En torno de Desiderio Erasmo y de *Laus Stultitiae*”. *Praxis*, 5, 62, 192-227.
- Nhat, T. (2012). *La esencia del amor*. Barcelona: Oniro.
- Oelker, D. (2005). “La locura nace en las islas afortunadas”. En *Atenea*, 492: 11-30.
- Perez, J. (2015). “Erasmus, Moro y Vives”. *Revista eHumanista*, 5, 29: 1-12.
- Rodríguez, P. (2013). “Introducción”. En E. De Rotterdam. *Elogio de la locura*: 9-32. Madrid: Alianza.
- Zweig, S. (2005). *Erasmus de Rotterdam. Triunfo y tragedia de un humanista*. Barcelona: Península.

La responsabilidad de la voluntad ante las emociones, según la antropología agustiniana

The Responsibility of Will before Emotions, According Augustinian Anthropology

David Ezequiel Téllez Maqueo
Universidad Panamericana, México
detellez@up.edu.mx

Aceptado: 15/07/2015 • Recibido: 9/10/2015

Resumen

El objetivo de este trabajo es examinar algunos de los pasajes más representativos de Agustín acerca de las relaciones entre voluntad y emociones con el fin de establecer hasta dónde somos responsables de aquellas acciones que ejecutamos bajo el influjo de una pasión sumamente intensa. Paralelamente se busca esclarecer en qué medida influyó la filosofía estoica en Agustín alrededor de la misma materia.

Palabras clave: agustinismo, consentimiento, pasiones, psicología medieval, voluntad.

Abstract

In this article, I would like to examine various representative passages by Augustine of Hippo about the relationship between will and emotions, to define the limits of responsibility of human action under the influence of the most intense passion, according to the author. Simultaneously, I will endeavor to determine the impact of stoic philosophy on in Augustine's approach to the subject.

Keywords: Augustinian Philosophy, Consent, Medieval Psychology, Passions, Will.

Introducción

La vida de Agustín de Hipona se caracterizó por ser intensa y compleja. En ella se condensa toda la evolución intelectual de un pensador que adoptó diversas corrientes de pensamiento (maniquea, escéptica, platónica, cristiana...) durante las diferentes etapas de su vida. La misma complejidad puede verse reflejada en ciertos temas abordados por él, en los que, precisamente por haber estado en contacto con los diversos autores y corrientes intelectuales de la última etapa del imperio romano, no resulta sencillo dar con su posición más madura. Uno de esos temas es el de las relaciones entre las pasiones y la voluntad, punto sobre el que la psicología filosófica de Agustín sigue siendo objeto de interés para la moderna antropología filosófica y los otros planteamientos contemporáneos con los que se manifiesta compatible, debido a sus notables intuiciones personales de tipo práctico y existencial, entre otras razones.

En este artículo quisiera examinar algunos de los pasajes más representativos de Agustín acerca de las relaciones entre la voluntad y las emociones, con el propósito de responder desde el propio autor hasta dónde somos responsables de aquellas acciones que ejecutamos bajo el influjo de una pasión sumamente intensa.¹ Como podrá comprenderse, todo cuanto pueda decirse sobre esta materia se encuentra estrechamente vinculado a un problema paralelo: la determinación de la voluntariedad o involuntariedad de dicho acto, algo sobre lo cual considero que no siempre se ha insistido lo suficiente

¹ Para la traducción española de las obras de Agustín consultadas en este artículo, nos hemos servido de la edición bilingüe de la Biblioteca de Autores Cristianos (BAC). Por otra parte, la abreviación de las obras de Agustín a lo largo del artículo, se realiza conforme al *Augustinus-Lexikon* de Cornelius Petrus Mayer (2010): *ciu.*: *De civitate dei*; *lib. arb.*: *De libero arbitrio*; *trin.*: *De trinitate*; *spir. et litt.*: *De spiritu et littera ad Marcellinum*; *s. dom. m.*: *De sermone domini in monte*; *conf.*: *Confessionum*; *an. quant.*: *De animae quantitate*; *exp. prop. Rm.*: *Expositio quarundam propositionum ex Epistula apostoli ad Romanos*; *s.*: *Sermones*; *retr.*: *Retractationum*.

y que, sin embargo, resulta importante insistir porque es a partir de esta clase de problemas menos conocidos que se puede percibir la vertiente de Agustín más frágil y humana, la cual considero que se manifiesta, no exactamente en sus doctrinas más desarrolladas acerca del amor, el bien o la gracia, sino en esos aspectos menos tratados de su pensamiento, como aquel sobre el que versa este trabajo, en el que se advierte más patentemente la debilidad de Agustín. Quizás el atractivo del pensador africano para el hombre contemporáneo siga siendo que, a partir de sus escritos, podemos aprender mediante qué recursos intelectuales podemos lidiar con la tentación no solo carnal, sino, en general, en un plano ascético-moral, tal como él mismo la experimentó en su propia carne (al igual que Pablo de Tarsos o Jerónimo de Estridón, con quienes mantiene fuerte afinidad de pensamiento e intereses temáticos).

Gran parte de su producción filosófica no siempre estuvo concentrada en un solo tratado, sino que, más bien, está distribuida en varias de sus obras. A pesar de tratarse de un pensador tan comentado —incluso entre filósofos no cristianos—, la mejor forma de conocer su parecer sobre la cuestión es una aproximación crítica a su obra, más bien que a lo que otros autores le han adjudicado. Así, por ejemplo, respecto de este tema específico, sin duda podría habernos resultado muy útil recurrir al pensamiento de ciertos «comentaristas» del Hiponense, como Pedro Abelardo (*Collationes*) en el siglo XII, Francisco Petrarca (*Secretum*) en el siglo XIV o Justo Lipsio (*De constantia*) en el Renacimiento, quienes discuten en sus respectivas obras el influjo que ejercieron los filósofos estoicos sobre Agustín y la lectura que habría hecho el africano de aquellos, tratamiento que aborda en el marco de las relaciones entre voluntad y emociones. Ello, sin duda, sería muy interesante, pues nos llevaría a un estudio más amplio del que aquí pretendemos (principalmente, a un análisis profundo sobre la recepción del estoicismo en Agustín y de su consiguiente rechazo y alejamiento hasta la adopción de la Iglesia latina). No obstante lo anterior, considero importante incluir en este trabajo la interpretación de Richard Sorabji (2000) sobre algunos pasajes, sobre los cuales se discutirá en la segunda parte de este artículo. La razón es que, por tratarse de un intérprete actual de diversos autores

antiguos (y principalmente estoicos), sus comentarios pueden ayudarnos a comprender, desde una perspectiva contemporánea de tales estudios, en qué medida la lectura que hizo Agustín de la filosofía estoica fue fiel o imperfecta.

Hay que decir algo más acerca de la relevancia del tema para nuestro autor. Aunque éste no se encuentre exclusivamente en la obra de Agustín, ni sea la suya la que mejor lo aborda, en diversos momentos de su vida experimentó lo mismo que varios historiadores han aprendido: que las pasiones descontroladas siguen siendo el origen psicológico de múltiples problemas entre los individuos y las sociedades. Considero que tales son factores suficientes para que merezca la pena este trabajo.

Finalmente, con respecto al propósito de este artículo, debo añadir que persigue, sobre todo, un fin «exegético»: se trata de determinar cuál ha sido la lectura de la «voluntad» que hizo Agustín en relación a las emociones, y paralelamente, determinar en qué medida lo influyó la filosofía estoica.

Para el cumplimiento de tales objetivos, este trabajo se divide, metodológicamente, en tres partes: *i)* un análisis de los pasajes más representativos de su pensamiento en la materia; *ii)* la crítica de Sorabji a la lectura que hizo Agustín de la filosofía estoica; y *iii)* un comentario final, a modo de conclusión.

Concepción agustiniana de la voluntad

Las pasiones, el amor y la voluntad

La teoría agustiniana de la voluntad se inscribe en un apartado aún más amplio de su pensamiento, que es su teoría de las pasiones. Su descripción se presenta como limitada en el *corpus augustinianum*, debido a dos razones: *1)* porque Agustín no tuvo un acceso a las fuentes directas de la filosofía estoica y *2)* porque el Hiponense no descendió a un estudio pormenorizado de los filósofos estoicos, aunque mostró mayor interés por ellos que ningún otro autor cristiano. El estudio de las pasiones estaba supeditado, en gran medida, al de la voluntad,

debido a que la voluntad es un concepto central en su filosofía del amor.

Una primera característica de las emociones² en su relación con la voluntad es que suele llamarlas *voliciones*, lo cual es comprensible por el hecho de que la voluntad adquiere en Agustín dos sentidos, uno amplio y uno más estricto. La voluntad estrictamente hablando se aplica a la facultad de la parte superior del alma (como sucede en Aquino y gran parte de la filosofía clásica) y, al mismo tiempo, la voluntad en sentido amplio designa a cualquier acción de inclinarse hacia algo o de alejarnos de ello. Por eso, partiendo de la voluntad, Agustín clasifica las emociones básicas del siguiente modo:³

¿Qué es el deseo y la alegría, sino la voluntad (*voluntas*) en consonancia con las cosas que queremos (*volumus*)? Y ¿qué es el miedo y la tristeza, sino la voluntad en disonancia con las cosas que no queremos (*nolumus*)? Cuando la voluntad consiente a lo que queremos toma la forma de una inclinación y entonces recibe el nombre de «deseo», mas cuando toma la forma de un disfrute de lo que queremos, recibe el nombre de «alegría». De igual forma, cuando rehusamos aquello que no queremos que nos suceda, la voluntad se llama «miedo», pero cuando rehusamos lo que tenemos presente sin quererlo, esa voluntad se llama «tristeza» (Agustín, *ciu*, 14, 6: 932).

En este sentido, las pasiones estarían incluidas en la voluntad porque de algún modo serían actos de ella en cuanto que está en poder de ella consentirlos o rechazarlos. ¿Y qué sucede con el amor? Agustín da al amor el mismo tratamiento que a la voluntad, pues “la

2 Tomo indistintamente los términos «pasión» y «emoción», aunque Agustín llama a las emociones «perturbaciones», para subrayar el aspecto negativo que tenía para los estoicos como opuestas a la razón, y otras veces utiliza términos más neutrales para ellas: como afecciones (*affectiones*), afectos (*affectus*) o pasiones (*passiones*). Cf. *ciu*, 9, 4, 1: Agustín, 1958: 587.

3 A esta división cuatripartita de las pasiones se refiere Agustín en al menos tres obras (*ciu* 14, 5-9; *conf.*, 10, 14, 22 y *trin.*, 6, 8; 60, 3). Está tomada de Cicerón (*Tusc. Disp.*, 3, 84; 4, 11-22).

voluntad recta no es más que amor bueno y la voluntad perversa es el amor malo” (*ciu*, 14, 7, 2: 935). Por eso, la relación entre el amor y las pasiones es análoga a la que existe entre la voluntad y éstas, como se desprende del siguiente pasaje:

El amor que ansía tener lo que se ama es «deseo»; en cambio, cuando lo tiene ya y disfruta de ello, tenemos la «alegría». En cambio, si el amor huye de lo que le es adverso, es el «temor»; y si lo experimenta ya, es la «tristeza». Así, pues, estas cosas son malas si el amor es malo, y buenas si el amor es bueno” (*ciu*, 14, 7, 2: 935).

Sin embargo, que las pasiones sean tratadas aquí como ciertos actos de la voluntad no debe llevar a pensar que, para Agustín, al igual que para algunos estoicos como Crisipo, las emociones que nos acaecen son siempre «voluntariamente elegidas». En el terreno práctico, ello daría como resultado que nos enamoramos de quien queremos, tememos lo que elegimos temer, nos entristecemos de lo que queremos, por mencionar pasiones como el deseo, el temor o la tristeza.⁴

Ciertamente, Agustín pensaba como los estoicos que las operaciones de la dimensión apetitiva del alma se las puede sujetar a un señorío mediante la voluntad. Sin embargo, siguen estando sujetas a reacciones completamente espontáneas. En ocasiones, el surgimiento de determinadas emociones, como la libido, no pueden ser totalmente controladas; pero al mismo tiempo, ello no significa que lleven automáticamente a una persona a comportarse de cierta manera, pues la gente puede voluntariamente consentir o rehusar la

4 Las pasiones, según Crisipo, han de ser concebidas de modo judicativo: como “juicios erróneos sobre lo bueno y lo malo” (Plutarco, *De virt. Mor.*, 441c; SVF I 202) que surgen cuando alguien no tiene claro lo que debe querer o no querer. Ante un inminente naufragio, el sabio puede llegar a ponerse pálido pero *nunca se atreverá a juzgar que ello es un mal*. Por eso las pasiones son erradicables para él, pues de que afecten al *sabio* no significa que afecten al *alma del sabio*, pues le incomodarán, pero su razón acerca de las mismas sigue siendo inconvulsa (*inconcussa*).

incitación de una determinada emoción, e incluso repelerla de manera más activa que el simple rehusarse a secundarla mentalmente.

Para explicar más precisamente la relación entre la voluntad y las pasiones, dice Agustín lo siguiente:

Si alguien pronuncia una palabra airado, o maltrata a otro, no podría hacerlo si no se moviera la lengua o la mano *al influjo de la voluntad, que en cierto modo manda*; y esos miembros, aun sin haber ira alguna, son movidos por la misma voluntad. No sucede esto con las partes genitales del cuerpo, que la pasión corporal ha sometido a su derecho, por así decir, de tal manera que no pueden moverse sino *bajo su influjo espontáneo o promovido desde fuera*. Esto es lo que causa vergüenza; esto es lo que, por rubor ante los ojos que miran, procura evitar. Por eso soporta mejor el hombre una multitud de espectadores en un arrebato injusto contra otro hombre, que la presencia de uno solo cuando se une legítimamente con su esposa (*ciu*, 14, 19: 969).

¿Qué trata de poner de relieve Agustín? Que aunque pueda haber pasiones que dependen de la voluntad de un modo casi directo (diríamos, «despótico», para usar un lenguaje aristotélico-tomista),⁵ al punto de decirse que son «elegidas», lo cierto es que las emociones son estados más complejos de lo que suponían los estoicos, pues sin duda involucran juicios de valor por los cuales, voluntariamente, se las «consiente» o «provoca» o se las «rehúsa» o «rechaza», pero también van acompañadas de cambios corporales en la expresión facial, en la complexión, en los gestos, y en lo que hoy llamaría la psicología moderna «cambios en el sistema endocrinológico», por cuanto en virtud de ellas se descargan en el torrente sanguíneo hormonas de diversas clases.⁶

5 Se puede consultar a Aristóteles (*Pol.*, 2,11: 1254b 2) y a santo Tomás de Aquino (*Sum. Theol.*, I, c81, a3).

6 Agustín subraya, sin embargo, que es el alma la que padece las pasiones e incluso contempla la posibilidad de que sea *el hombre entero el sujeto de las mismas*, pero nunca exclusivamente el cuerpo: “¿Acaso puede la carne dolerse de algo o desear algo *sin el alma*? Lo que se dice desear o dolerse la carne: o es el mismo *hombre*, como lo dejamos

Dada la estrecha conexión entre cuerpo y alma, Agustín reconoce que en las emociones cabe hablar de un fenómeno de conciencia acerca de lo que está pasando en nuestro cuerpo.⁷ La voluntad seguiría conservando la capacidad de ceder al influjo de ellas o de no secundarlas, pero aun en este caso, en virtud de lo complejo de la interacción emociones-voluntad, las pasiones no podrían ser tratadas como un fenómeno puramente mental o judicativo, ni como absolutamente voluntarias, en el sentido de que no basta con no pensar en ellas o en no quererlas para no tenerlas.

Por la misma razón, cuando Agustín critica el concepto estoico de *apatheia* (es propio del sabio no padecer)⁸ lo hace porque está convencido de que las pasiones pueden ser malas, pero también buenas y, por tanto, legítimas, dependiendo de lo que la voluntad quiera hacer con ellas.⁹ Dicho de otro modo, dependiendo del tipo de amor al que se las ordene, como se dice al final del pasaje ya citado (*ciu*, 14, 7, 2: 935). Así, si el amor es bueno, el deseo y la alegría serán pasiones buenas; mas si el amor es malo, el deseo y la alegría serán malas. Por eso, a los discípulos de Jesucristo, según Agustín, les resulta bueno temer el pecado, desear la perseverancia, entristecerse por las propias faltas, y alegrarse de las buenas obras, por mencionar las cuatro pasiones esenciales del hombre. Tener esta clase de

ya tratado, o alguna parte del *alma*, que se siente afectada por una pasión áspera que le causa dolor, o una agradable que le causa placer" (*ciu*, 14, 15, 2: 961).

7 "El dolor de la carne es... cierto desacuerdo por parte del alma con lo que le sucede al cuerpo, de la misma forma que el dolor del alma que llamamos tristeza es un desacuerdo con las cosas que nos suceden sin querer" (*ciu*, 14, 15: 961-962).

8 "Los estoicos han opinado que en el ánimo del sabio se dan tres perturbaciones, y excluyen de él el dolor o la tristeza, porque es incompatible, según ellos, con la virtud anímica" (*ciu*, 14, 8: Agustín, 1958b: 936-940). Aunque la mayoría de los autores admite que Agustín rechaza la *apatheia*, hay autores que rechazan dicha postura haciendo un análisis de la profunda huella que ejerció Cicerón a través de sus *Disputationes Tusculanae* en Agustín y según la cual éste mantuvo una visión más bien favorable hacia la *apatheia*. Tal es la opinión de Brachtendorf, 1997: 289-308; Byers, 2013: 248. Sobre una valoración más detenida de la *apatheia* nos detenemos en la segunda parte de este trabajo cuando analizamos la postura de Irwin (2003: 430-447).

9 "A los buenos y a los malos, les son comunes el deseo, el temor y la alegría; pero unos las practican bien y otros mal, según sea recta o perversa la voluntad de los hombres" (*ciu*, 14, 8: 939).

emociones no puede ser indiferente sino algo positivo y cultivaras debe ser hasta meritorio (*ciu*, 14, 7, 2: 932). Aunque se trata de emociones influidas por la fe, son emociones naturales, producidas a nivel sensitivo-apetitivo, pero que toman su fuerza de un conocimiento superior de tipo intelectual.¹⁰

La voluntad y lo querido

Puesto que, en algunos pasajes (*ciu* 14, 6-7), Agustín llama “voliciones” a las emociones, uno podría preguntarse cómo pueden ser actos de la voluntad si ésta es una facultad especial que pertenece a la parte superior del alma, y las emociones en cambio son movimientos de la parte inferior del alma.

Primero debe aclararse que Agustín no pretende afirmar que haya verdadera identidad entre voluntad y emociones, pues ya dijimos que las emociones son solo voliciones en un sentido amplio. Lo que quiere establecer es que aunque las emociones inicialmente surgen como movimientos incontrolados, la voluntad puede reaccionar a ellas, consintiendo a lo que tales movimientos invitan, o rechazándolo. Es decir, los movimientos de las pasiones son voluntarios en la medida en que pueden *en su principio* ser consentidas o rehusadas

10 Aunque los estoicos rechazaban las emociones más de lo que Platón lo hizo (*Rep.*, 604e-606d), no rechazaron la expresión de las emociones a través de las artes. Mientras Platón nunca pensó que a la gente podría ayudarse a controlar sus emociones mostrándole por medio de las tragedias los estragos que podrían ocasionar las pasiones desaforadas, los estoicos reconocían que las artes podían ser una herramienta educativa orientada a dicho fin. Plutarco contrasta el rechazo platónico y epicúreo de la poesía y la literatura con una visión más positiva, afín a su propia posición y la de los estoicos acerca de estas artes, al decir: “¿Vamos acaso a taponar los oídos de nuestros jóvenes con tapones duros de cera, como le ocurrió a los de Ítaca, obligándoles a hacerse a la mar en el navío epicúreo, evitando que lean poesía y guiar su camino sin el recurso a ésta? ¿No sería mejor [...] guiar y proteger su juicio, para que no llegue a apartarse de su curso por el placer hacia lo que les perjudica?” (*Moralia*, 15d). Agustín reconoció que antes de su conversión era afecto al teatro y la poesía (*conf.*, 3, 2, 2), por la vida social que llevaba. Pero tras su conversión le da la razón a la crítica de Platón a los poetas (“Cuando les llega el turno de los aplausos clamorosos del pueblo, como si se tratara de un célebre y sabio maestro, ¡qué tinieblas esparcen tan oscuras, qué terror inspiran, qué pasiones encienden!” (*ciu*, 2, 14; 2, 7).

internamente, *aunque no se lleven a la práctica* mediante una acción externa.¹¹ A esto obedecería que la voluntad sea la “tercera capa del espíritu” y esté situada en la parte más alta del cuerpo, es decir, “como en una torre” a efecto de poder moderarlas (*ciu*, 14, 19).

La razón última de por qué es posible a la voluntad ejercer dominio sobre las emociones —por muy fuertes que puedan resultar— radica finalmente en un asunto de tipo metafísico: no sería justo que la materia reinara sobre el espíritu:

¿Piensas acaso que la pasión es más poderosa que la mente, a la cual le ha sido otorgado el dominio sobre las pasiones según la ley eterna? Yo digo que absolutamente no es así. No sería racional que las cosas menos poderosas (materia) dominaran sobre las más poderosas (espíritu) (*lib. arb.*, 1, 10, 20: 225).¹²

Pero también radica en un asunto de justicia: lo superior a la voluntad no convierte a la voluntad en esclava de las pasiones porque no sería justo que lo superior fuera esclavo de lo inferior. Y también

11 “Ciertamente no se puede negar el pecado cuando el alma se deleita en pensamientos ilícitos, aunque no se decida a ponerlos por obra, si retiene y rumia con agrado lo que rechazar debía en el instante mismo de su aparición; pero es un pecado mucho menor que si se determina llevarlo a la práctica” (*trin.*, 12, 12: 681).

12 Por esta misma razón metafísica se explica que las emociones son propiamente actos de la voluntad y no de la parte corpórea del hombre, como pensaban los maniqueos. Para ellos, las emociones empezaban «desde abajo», es decir, procedían del «alma irracional» del hombre, y al crecer llegaban a «infectar» a la parte superior del alma, siendo a la postre causa de inmoralidad. Según Loughlin (1999: 20), Agustín rechaza esto por dos razones: 1) porque la posición maniquea se basa en una metafísica que sostiene que el cuerpo humano no es una creación de Dios sino de los ángeles caídos y, por lo tanto, es malo de por sí, algo contrario a la postura cristiana según la cual Dios lo creó todo y, además, lo creó como bueno, incluyendo el cuerpo mismo y 2) porque al situar las emociones en la parte corporal, se permite que un aspecto corporal de la persona tenga un efecto causal directo sobre el alma, algo que Agustín rechaza a partir de sus opiniones sobre la sensación, a la cual define como “algo experimentado directamente por el cuerpo de lo cual está consciente el alma” (*an. quant.*, 25, 48). Por tanto, la sensación es una acción del alma a través del cuerpo y no equivale a la producción de algo en la conciencia a partir de la actividad del cuerpo, ni puede por tanto influir directamente sobre el alma y sus operaciones, sino que es un efecto que procede de la voluntad, que actúa sobre el cuerpo y produce una reacción fisiológica correspondiente a la emoción en cuestión.

por la naturaleza misma de las pasiones: lo inferior a la voluntad no convierte a la voluntad en esclava de las pasiones porque no goza del poder suficiente para ello, justo por ser inferior a la voluntad:

Lo que es igual o superior a la mente humana, cuando está dotada de señorío y en posesión de la virtud, no la puede convertir en esclava de las pasiones, por razones de justicia. Y lo que es inferior a ella, tampoco puede conseguirlo porque carece de poder suficiente para ello [...]. Por tanto ninguna otra cosa puede convertir a la mente en cómplice de un deseo desordenado, si la voluntad no lo quiere (*lib. arb.*, 1, 11, 21: 227).

Los estoicos hablaron de autodominio respecto de las facultades apetitivas. Lo que hasta cierto punto resultaría novedoso en la filosofía de Agustín es su intento por referir todos los impulsos e inclinaciones del alma a *la voluntad como un centro dinámico de la persona*. Como afirma Dihle, la voluntad, para Agustín, es una capacidad relativamente independiente con respecto a las emociones y a la razón teórica, algo muy distinto a lo que los platónicos afirmaban, pues para éstos las operaciones de la voluntad no difieren mucho de las que pertenecen a la parte intelectual del alma; en este sentido, la voluntad, para Agustín, sería tan elevada como el intelecto, pero más autónoma que éste (Dihle, 1982: 127-129).

Otro aspecto interesante de la voluntad se refiere a las distintas maneras en las que algo puede ser querido por ella. Este asunto no está tratado en una sola obra; pero, entre los distintos lugares donde menciona el tema, se distinguen al menos tres sentidos de lo querido:

a) Todo aquello hacia lo que el ser humano se inclina, se considera como «querido». A ello se refiere Agustín cuando dice que la vista está unida a su objeto por medio de la atención de la voluntad.¹³ Según Dihle, se atribuyen también a la voluntad todas las

¹³ "Tres cosas hemos de... distinguir... en la visión de un cuerpo cualquiera. Primero, el objeto que vemos; por ejemplo, una piedra, una llama o cualquier otro cuerpo perceptible al sentido de la vista; objeto que puede existir aun antes de ser visto. Segundo, la visión, que no existía antes de percibir el sentido el objeto. Tercero, la atención del alma (voluntad), que

demás operaciones de los seres humanos en virtud de las cuales se dirigen hacia algo (Dihle, 1982: 125-126).

b) Todas las acciones y omisiones puramente internas del alma, así como todas las percepciones y conocimientos, se consideran como queridos. Esto se debe a que la voluntad es una facultad que, aunque no haya iniciado las cosas mediante una actividad particular, se puede decir que, al no impedir las, ya está permitiendo que esas cosas sucedan; y esto, en cierto modo, es algo querido.

Incluso contempla el caso del que actúa bajo coacción.¹⁴ Así, por ejemplo, si me arrancan la firma de un contrato apuntándome con una pistola al pecho, por violenta que sea la coerción, no quita que mi firma sea un acto voluntario. Pues el que obra como no queriendo obrar, también quiere lo que hace. Y esto también se puede considerar como querido, al menos en parte. Volveremos sobre este tema al hablar de las acciones mixtas.

c) Todos los actos de la voluntad como facultad superior se considera que son queridos; es decir, los actos que no tienen otra causa que la voluntad misma.¹⁵

Teoría del consentimiento

Los tipos de actos de los que venimos hablando se consideran voluntarios en la medida en que podrían ser evitados o por el contrario, aceptados mediante la voluntad, es decir, consentidos. ¿Qué significa «consentir»? Para explicarlo, Agustín elabora una teoría del

hace remansar la vista en el objeto contemplado mientras dura la visión" (*trin.*, 11, 2, 2: 613).

14 "Aun cuando alguno sea coaccionado a hacer alguna cosa, si la hace, aun la hace voluntariamente; mas porque querría más bien hacer otra cosa, por eso se dice que obra a la fuerza, es decir, no queriendo obrar" (*spir. et litt.*, 31, 53: 781).

15 "Siendo la voluntad causa del pecado, tú me preguntas por la causa de la voluntad misma, y si llegara a encontrarla, ¿no me preguntarías también por la causa de esta causa? ¿Y cuál ha de ser el módulo de tus preguntas y el término de tus investigaciones y discusiones, siendo así que no debes llevar la investigación más allá de la misma raíz de la cuestión?" (*lib. arb.*, 3, 17, 48: 376).

consentimiento (*s. dom. m.*, 1, 12, 34) a partir del análisis del acto pecaminoso y los tres momentos psicológicos por los que atraviesa: sugestión, delectación y consentimiento.

La concupiscencia está en el origen del mal moral (*lib. arb.*, 1, 3, 6)¹⁶ pues por ella el hombre se inclina a tener los malos deseos, que son puerta de acceso al pecado. Aunque en el hombre hay una fuerte inclinación a dejarse llevar por la concupiscencia, los malos deseos provocados por ella no se consideran pecados, si tales tendencias son inmediatamente dominadas. Con esto llegamos a un principio fundamental de la ética agustiniana: no cometemos mal en el momento de tener malos deseos, sino en el momento de consentirlos.¹⁷

El consentimiento es, precisamente, un acto de la voluntad, y se produce cuando la mente de una persona concibe la realización de un mal deseo, pero no pretende llegar a la práctica de ello. Puede simplemente 1) aceptarlo, y para ello a) *se recrea* en ello, e incluso b) *está dispuesto* a ello, o, definitivamente quiere actuar en consecuencia con ese deseo y así 2) *se decide* a actuar de acuerdo con ello.

Agustín escribe que:

Son, pues, tres los momentos a través de los cuales se comete el pecado: la sugestión, la delectación y el consentimiento. La sugestión procede de la memoria o de los sentidos corporales, bien sea cuando vemos algo, lo oímos, lo olemos, lo gustamos o

16 «Concupiscencia» era un término familiar para Agustín desde antes de entrar en contacto con autores cristianos. Fue uno de los términos con que los filósofos platónicos –por él estudiados– habían traducido la palabra griega *epithimia*, es decir: el deseo de un bien placentero. *Concupiscentia* e *ira* representan en Platón movimientos genéricos del alma irracional. Posteriormente, la voz concupiscencia comenzó a popularizarse también entre los cristianos al aparecer la Biblia en latín. El otro término con que se tradujo *epithimia* al latín fue *cupiditas*, que a diferencia de *concupiscentia*, adquirió mayor popularidad entre autores latinos no cristianos (según O'Daly, 1987: 46-48). De cualquier modo, Agustín emplea *concupiscentia* y *cupiditas* en un sentido psicológico, y frecuentemente los asocia con el pecado.

17 "Pues ya no escucha el deseo del pecado, aunque todavía le soliciten las concupiscencias y le inciten al *consentimiento*, hasta tanto que sea vivificado el cuerpo y sea convertida la muerte en victoria. Luego, al no consentir en perversos pensamientos, nos hallamos en la gracia, y *no* reina el pecado en nuestro cuerpo mortal" (*exp. prop. Rm.*, 35, 6, 24: 25).

lo tocamos. Y si, al percibir el objeto produjere placer, el placer ilícito se debe someter. Por ejemplo, cuando estamos ayunando y a la vista de los alimentos surge el apetito, no acontece sino la delectación; pero ahí todavía no hemos consentido y la aplacamos con el dominio de la razón. Pero si ha llegado ya el consentimiento, se habrá consumado ya el pecado [...] aunque no hubiese llegado a ser conocido abiertamente por los hombres (*s. dom. m.*, 1, 12, 34: 821).

Es decir que el deseo conduce a la acción a través de sugestión, placer y consentimiento. La sugestión (*suggestio*) se refiere al pensamiento que puede despertar un mal deseo. El placer (*delectatio*) es el estado inicial del consentimiento. Y el consentimiento (*consentio*) es la decisión de actuar con base en la idea previamente aceptada.

No pasa inadvertido a Agustín el hecho de que el consentimiento efectuado varias veces de aquello que nos agrada enciende con más fuerza el deseo de saciar dicho placer y tiene el poder eventual de generar un hábito no imposible pero sí difícil de remover. Y a medida que el acto producido por el hábito es la verdadera causa de dicho acto —sin dejar de ser voluntario—, es lógico pensar que la voluntariedad va disminuyendo cada vez más a medida que más se consiente en el mal deseo. Afortunadamente, tanto para el *ákrata* (incontinente) como para el *akolastés* (desenfrenado)¹⁸ —por usar lenguaje aristotélico— la solución pasaría por no rehuir el combate de las pasiones desordenadas mediante una reeducación de las representaciones procedentes de la *suggestio*,¹⁹ sin descartar en un plano más religio-

18 Aristóteles, *EN*, 1150b 28-1151a 28; Aquino, *In Eth.*, lect. 3, n. 39.

19 Según Knuutila (2004: 124), Orígenes se apoya todavía más que Agustín en los recursos filosófico-terapéuticos que la filosofía estoica había planteado para aplacar las tentaciones de todo tipo. Orígenes creía que una cura efectiva de la parte emocional demandaba un ascetismo moderado. Para un cristiano ello implicaba ayuno, vigiliias y humildad, que eran llevadas a efecto de debilitar la tendencia a concebir malos pensamientos. Esto era asociado con otros métodos terapéuticos parcialmente derivados de la filosofía como: un incremento en la conciencia de aquellas emociones que debilitan al alma y que exigen tratamiento, aprender a oponer a las emociones otros pensamientos, el examen de conciencia continuo, y el control del propio avance del individuo. Al comentar la máxima socrática del “conócete a ti mismo”, Orígenes establece que el

so los recursos que pueda propiciar la propia ascética cristiana, en la que, como sería natural pensar desde la óptica antipelagiana de Agustín, apostar por las propias fuerzas humanas, ni es suficiente, ni garantiza la victoria final sobre las pasiones desaforadas. Así se desprende de las siguientes palabras:

Y si llegase a la realización, parece que se sacia y extingue la pasión. Pero si después se repite la sugestión, se enciende todavía más la delectación, pero aún es mucho más inferior que cuando, con la repetición de actos, se ha formado la costumbre. En este caso es muy difícil superarla; pero si uno no abandona y no rehúye el combate [...], superará semejante costumbre con la guía y la ayuda de Dios. Así recobrará la paz y el orden inicial (*s. dom. m.*, 1, 12, 34: 823).

En este análisis presentado por Agustín acerca de los malos deseos (*suggestiones*) se percibe todo el influjo filosófico que sobre él ejerció Orígenes (*De principiis*, 3, 2, 4; *In Canticum canticorum*, III, 236 14-18; Lawson, 1957: 256), quien se planteó asimismo el tema de los atractivos y seducciones que el mundo puede provocar sobre el alma antes de que la voluntad pueda operar, y de cuyo consentimiento o rechazo depende la moralidad del comportamiento posterior. Este es el tema de los malos pensamientos como “primeros movimientos” o *pre-pasiones (propatheiai)*, una doctrina de origen estoico.

Las pre-pasiones fueron llamadas así por los estoicos porque, para ellos, los malos deseos no son pasiones, sino un estado anterior a ellas. Lo que desencadena una pasión no es todavía una pasión. Así que en filosofía estoica son solo la preparación para una emoción. En cambio, Agustín interpretó dichos movimientos como «emociones»

alma debe tener exacto conocimiento de sus propias inclinaciones e intenciones: “Para la perfección moral es necesario saber con respecto a cada emoción relevante si ésta ocurre frecuentemente, a veces o nunca, qué tan intensa es, en qué ocasiones surge, y si uno ha hecho progresos al controlarla o no. Todas estas prácticas de origen estoico eran continuas entre los cristianos que aspiraban a curar el alma usando medios naturales, si bien es cierto que al igual que para Agustín, tenían sólo valor instrumental, mas no eran necesarias para la perfección del cristiano como tal” (*In Canticum canticorum*, II, 141.17-145.15): Lawson, 1957: 128-133.

en estado inicial, opinión mayoritaria entre los comentaristas modernos de Agustín entre los cuales figuran O'Daly (1987: 89-90) y Knuuttila (2004: 155). Sin embargo, según Sorabji (2000: 378), sería incorrecto decir que las emociones aparecen antes del consentimiento, motivo por el cual piensa que Agustín cometió un error al pensar así, como se verá en la segunda parte de este trabajo.

Las acciones involuntarias

Lo más cercano a las acciones involuntarias, para Agustín, es lo que Aristóteles denomina «acciones mixtas» en la *Nicomáquea*,²⁰ es decir: acciones que ninguno elige como fin por sí mismo, aunque en ciertas circunstancias se las puede elegir como medios necesarios para alcanzar un fin más importante. Aristóteles menciona el caso de las mercancías que son arrojadas desde un barco a punto de naufragar en una tormenta. Nadie quiere, por sí misma, la merma de sus mercancías; pero, ante ciertas circunstancias, como la posibilidad de hundirse debido al exceso de peso del barco, se hace necesario deshacerse de ellas. Así como Aristóteles piensa que son más voluntarios que involuntarios,²¹ así también Agustín piensa que el que actúa

20 "Parece, pues, que cosas involuntarias son las que se hacen por fuerza o por ignorancia; es forzoso aquello cuyo principio es externo y de tal clase que en él no participa ni el agente ni el paciente; por ejemplo, si uno es llevado por el viento o por hombres que nos tienen en su poder. En cuanto a lo que se hace por temor a mayores males o por alguna causa noble (por ejemplo, si un tirano que es dueño de los padres e hijos de alguien mandara a éste hacer algo vergonzoso, amenazándole con matarlos si no lo hacía, pero salvarlos si lo hacía), es dudoso si este acto es voluntario o involuntario. Algo semejante ocurre cuando se arroja el cargamento al mar en las tempestades, nadie sin más lo hace con agrado, sino que por su propia salvación y la de los demás lo hacen todos los sensatos. Tales acciones son, pues, mixtas" (EN, 1110a, 1-12).

21 "[Las acciones mixtas] se parecen más a las voluntarias, ya que cuando se realizan son objeto de elección, y el fin de la acción depende del momento. Así, cuando un hombre actúa, ha de mencionarse tanto lo voluntario como lo involuntario; pero en tales acciones obra voluntariamente, porque el principio del movimiento imprimido a los miembros instrumentales está en el mismo que las ejecuta, y si el principio de ellas está en él, también radica en él el hacerlas o no. Son, pues, tales acciones voluntarias, pero quizá en sentido absoluto sean involuntarias, ya que nadie elegiría ninguna de estas cosas por sí mismo" (EN, 1110a, 12-20).

forzado por las circunstancias no pierde nunca su voluntariedad por completo, y solo en virtud de que la gente no está dispuesta a hacer tales cosas y desearía no haber tenido que hacerlas, se consideran involuntarios.

Agustín lo explica así:

Si examinamos esto con toda sutileza, advertiremos que, *aun cuando alguno sea coaccionado a hacer alguna cosa, si la hace, aun la hace voluntariamente*; más porque querría más bien hacer otra cosa, por eso se dice que obra a la fuerza, es decir, no queriendo obrar. Pues siendo coaccionado a obrar por alguna cosa mala, que quisiera evitar o rechazar de sí, en tanto la hace en cuanto que es forzado. Porque si la voluntad es tan poderosa que más quiere no ejecutar esta acción que sufrir aquella violencia, entonces indudablemente resiste a quien la coacciona y no ejecuta aquella acción. Y por eso, *si obra, no obra ciertamente con plena y libre voluntad, aunque es cierto, sin embargo, que no obra sin la facultad de querer*, pues como a la voluntad sigue la acción, no puede decirse que le falte el poder al que obra (*spir. et litt.*, 31, 53: 781).

Por lo tanto, más que anular nuestra libertad, los actos procedentes de una voluntad forzada por las circunstancias, reducen la voluntariedad, pero no la suprimen por completo. Por eso, en el momento en que los marineros están arrojando las mercancías al mar para no naufragar, lo están queriendo. La prueba es que su voluntad le manda a los brazos cargar con ellas y arrojarlas. De la voluntad, pues, depende el arrojarlas o no. Agustín piensa que la voluntad decisiva de una persona se manifiesta en su conducta final. En este sentido, todos los actos con que uno rechaza algo, se puede decir que son queridos. En lugar de hablar de actos involuntarios, habría que hablar de actos elegidos «de mala gana», es decir, de manera reacia.

Entre los sentidos de lo querido ya mencionados atrás, el segundo constituye otro ejemplo de acto mixto. Está basado en la idea de que no solo los medios que conducen a un fin pueden ser aceptados con cierta resistencia, sino que el fin mismo de la voluntad hacia un bien superior puede ser aceptado con resistencia. Describe su

propia conversión como una experiencia en la que, al igual que el barco a punto del naufragio, su alma se debatió internamente entre la ordenación de todos sus actos al fin que la razón evaluaba como lo más adecuado para «sobrevivir», y aquel otro fin hacia el que sus emociones le conducían (*conf.*, 8). Estaba seguro que sería mejorar radicalmente su manera de vivir hacia una conversión plena, pero, por otro lado, su voluntad continuaba dirigiendo su vida por donde sus propios vicios arraigados le tiraban. En tal caso, ¿quería realmente el pecado? La respuesta última es que lo quería. Pues no quería caer en él, pero tampoco hacía nada para evitarlo y esto es, en cierto modo, ya quererlo.

El texto explica lo que sucede en el alma débil, aún sujeta al mal, del siguiente modo:

No es absurdo decir que uno puede querer en parte y en parte no querer, sino que de lo que se trata más bien es de una enfermedad del espíritu, porque no se levanta todo él empujado por la verdad, sino avasallado por la costumbre. Y por eso hay como dos voluntades, porque una de ellas no es total, no está completa, y lo que le falta a la una lo tiene la otra (*conf.*, 8, 9, 21: 260).

Cuando se hace el mal, ¿hasta qué punto se quiere todavía el bien? Este es el problema antropológico que Agustín experimentó. Es como si hubiese dos voluntades en conflicto en el alma de Agustín, quien deseaba que su voluntad quisiese vivir de otra manera, pero lo quería ineficazmente, pues la voluntad efectiva seguía siendo la voluntad desarreglada. La voluntad de vivir con arreglo a lo que sabía que era lo mejor ciertamente existía, él quería vivir bien, pero como él confiesa, “lo quería de manera parcial e imperfecta”. Su voluntad se encontraba más al nivel de un “quisiera” o un deseo, que de un querer efectivo.

Ya hemos dicho en la primera parte de este trabajo que, desde la óptica agustiniana, que las pasiones puedan ser dominadas por la voluntad no significa que las emociones sean siempre voluntarias, como se desprende del planteamiento estoico, desde cuya perspectiva las pasiones no serían sino exclusivamente juicios que, equivocadamente, realiza la inteligencia cuando, ante el temor que el sabio siente, lo juzga como un mal o cuando ante la pasión sexual que pudiera llegar a sentir, la juzga como un bien.

En cambio, sabemos que para Agustín existen casos en los que las emociones se despiertan de manera espontánea. Por este motivo, las pasiones comienzan antes de que la voluntad dé su consentimiento, es decir, pueden comenzar con la *delectatio* y no solo a partir del *consentio*, como piensan los estoicos. De aquí que para Agustín, ante los malos deseos propiciados por los sentidos o la memoria, aunque no nos llevaran finalmente al acto, son parte de la pasión, aunque solo sea en su etapa inicial, como se manifiesta en el hecho de que ya hay cambios en el cuerpo y en la parte irracional del alma. Naturalmente, si consideramos que las pasiones se producen solo con el consentimiento a nivel de la parte racional del alma, como los estoicos, o si como éstos pensamos que no existe la distinción entre parte racional e irracional del alma, los malos deseos no serían pasiones, sino solo pre-pasiones.

Aquí nos encontramos ante un punto de contacto entre Agustín y los estoicos: ambos creen necesario no dejarse arrastrar por una pasión sin que haya un consentimiento previo o sin que dicho consentimiento sea razonable.

Pero también estamos ante un punto de desacuerdo en torno a en qué momento hablamos de una pasión. Los malos deseos, que para los estoicos son tan solo un primer movimiento, para Agustín son una pasión pero en etapa inicial. Esto lleva a consecuencias importantes, como el hecho de que para Agustín, si los malos deseos del corazón son ya una pasión cabe hablar de pecado (pues aunque yo no lleve al cabo el adulterio real, el adulterio «pensado» ya provoca

un placer ilícito), no así en el caso de los estoicos, para los cuales dichos movimientos son completamente indiferentes. Esto lleva a autores como Sorabji a pensar que Agustín desconoció la distinción estoica entre primeros movimientos y emociones voluntarias, algo que debemos precisar. Según Sorabji, el origen de este «error» antropológico de Agustín consistió en que, para llegar a conocer lo que los estoicos pensaban acerca de las pasiones, se basó en una mala paráfrasis que Aulo Gellio habría hecho a su vez del pensamiento de Epicteto, al hacer decir a Epicteto algo que éste no dijo exactamente, con lo cual la visión que Agustín llegó a tener de los estoicos en cuanto al tema habría sido un tanto distorsionada.

La historia, en síntesis, es la siguiente. Gellio cuenta en sus *Noctes Atticae* (19, 1) que en cierta ocasión, mientras navegaba con un filósofo estoico, sucedió que el barco fue sacudido por una terrible tempestad, ante lo cual el filósofo sintió miedo. Pasada la tormenta, uno de los se le acercó un hombre rico procedente de Asia, quien le preguntó por qué motivo un filósofo estoico había sentido temor y había perdido el color. Entonces el filósofo le dio la respuesta que Aristipo de Cirene había dado en una ocasión similar. El filósofo respondió que le pareció natural temer por su propia alma, en lugar de estarse preocupando por el alma de un hipócrita. Y con esta respuesta tapó la boca al rico.

Entonces Gellio mismo, no satisfecho con esa respuesta, se esperó a que el navío tocara puerto, y le pidió que ampliara más su respuesta. Entonces el filósofo estoico le explicó que ese miedo era justificable según lo afirmado por Epicteto en el libro V de sus *Discursos*. Entonces Gellio hizo una paráfrasis de Epicteto, explicando que según éste, cuando pasan por la mente ciertas visiones negativas sobre sucesos que causan miedo, sin duda impresionan por necesidad el alma del sabio, sin que por ello se contagie necesariamente su mente del mal ni apruebe tales cosas.

Gellio lo explica del siguiente modo:

La mente, incluso del sabio, por un momento, es impresionada, se encoge y palidece (*pallescere*), sin que juzgue que ello es un mal, sino debido a que rápidamente se agolpan en su mente

ciertos movimientos que se anticipan a las funciones de la mente y de la razón. En ese momento, el sabio niega su aprobación a dicha clase de visiones, es decir, a esas imágenes de temor que aparecen en su mente. En otras palabras, no da su consentimiento a ellas, sino que las rechaza. Tampoco ve en ellas nada que temer. [...]Y ésta es la diferencia entre la mente del sabio y del necio. El necio piensa que las cosas que por su mente pasan como peligrosas y causa de desesperación, realmente son así, y aunque solo hayan empezado apenas a producirse, da su aprobación a las mismas como si efectivamente fueran dignas de temerse. En cambio la persona sabia, después de haber sido brevemente impresionada por ellas y de cambiarle el rostro de color ante éstas, no las aprueba, sino que mantiene firme la opinión que siempre ha tenido acerca de dichas visiones, que no han de temerse en lo más mínimo, y que causan terror, provocando bajo una falsa apariencia, una alerta inútil (*Noctes Atticae*, 19, 1: 376).

Al final de esta larga paráfrasis de Gellio, éste comenta como conclusión lo siguiente:

El filósofo Epicteto enseñó y predicó estas doctrinas estoicas. Pensé que debían ser registradas aquí, para que no vayamos a pensar que es signo de cobardía o necedad, si cuando llegan a suceder las cosas que aquí he mencionado, sentimos algo de temor (*pavescere*)...y para que cuando se presenten brevemente esos primeros movimientos, pensemos que estamos cediendo a una natural debilidad, en lugar de que juzguemos las cosas tal como las vemos (*Noctes Atticae*, 19, 1: 377).

Según Sorabji, la interpretación que hace Gellio de las palabras de Epicteto es inaceptable, ya que al describir la mente del sabio, en vez de decir que palideció (*pallescere*), cambió al final *una letra* en el verbo, diciendo que sintió temor (*pavescere*). En suma, no es lo mismo decir que empezó a sentir miedo a decir que sintió un miedo real.

Así que Sorabji critica el comentario de Gellio afirmando que en su historia debió aclarar que el sabio sintió nerviosismo, pero que

nunca le acompañó el miedo como tal, por lo que la ausencia de esta distinción entre ambos estados de ánimo influyó después en Agustín, razón por la cual el Hiponense también compartió la misma opinión que Gellio sobre el sabio y su visión de la filosofía estoica. Pues cuando Agustín describe la reacción del estoico ante la tormenta (*ciu* 9, 4, 2), no afirmó que empezó a sentir miedo, sino que definitivamente sintió miedo. Así, el hecho de que Agustín haya afirmado que el sabio puede llegar a encogerse de tristeza, y que además haya hablado definitivamente de la existencia de pasiones en el estoico, son un signo –según Sorabji– de que Agustín fue *ciego* (2000: 382) a la distinción entre «primeros movimientos» y «emociones propiamente queridas».²²

Respecto a la tesis del profesor estadounidense, considero que aunque Agustín no haya hablado explícitamente de «pre-pasiones», distinguiéndolas de pasiones como tales, ello no significa que no haya logrado diferenciar entre lo que representan unas y otras. Como bien apunta Knuuttila, un comentarista finlandés del santo, las «pre-pasiones» no son manifestaciones completamente irrelevantes desde el punto de vista antropológico para Agustín:

Sorabji afirma que Agustín fue ciego a la distinción estoica entre primeros movimientos involuntarios y emociones queridas. Pienso que en vez de haber sido ciego a dicha distinción, Agustín la empleó pero con ciertas reservas. Lo que Agustín consideraba corregible en la teoría estoica era la idea de que los primeros movimientos eran en cierto modo algo tan insignificante que podrían ser considerados como «inocentes» y por eso no deberían ser considerados sólo etapas iniciales de una emoción.

22 En otras palabras, Sorabji defiende junto con los estoicos, que palidecer (*palescere*) ante la posibilidad de perder vida o patrimonio es sólo un primer movimiento, pero no lleva implícita una pasión como el temor (*pavescere*), porque mientras la razón no quiera consentir esas emociones no se puede hablar de emociones. En cambio, para Agustín, cuando la voluntad decide no actuar con base en lo que esos primeros movimientos le sugieren, no es que no haya emociones, las hay, pero no son queridas. Tan hay “pasión” que se “padece” algo, pero sólo a nivel del alma sensitiva; y por ello, esa pasión en grado inicial no pueden ser causa de una acción libre y responsable, que es en lo que sí coinciden tanto Agustín como los estoicos.

Desde la perspectiva de Agustín ello sería engañoso e impediría a las personas reconocer que en las emociones humanas reina cierto desorden procedente de un primer pecado de origen heredado de la primera pareja humana (2000: 172).

Desde esta perspectiva, Agustín tuvo que verse obligado a elegir entre una visión intelectualista de las emociones, como la estoica, en la que cada emoción es un acto de la voluntad, o bien elegir una visión más aristotélica en la que se puede tener una emoción independientemente de lo que la razón juzgue acerca de ella como algo bueno o malo. Y Agustín optó con toda libertad por la segunda visión.

Los estoicos no reconocieron como Aristóteles que en el alma hay niveles, y que la parte racional, que controla o permite las acciones que surgen de una emoción es diferente de aquella parte irracional como el concupiscible e irascible. Por tanto, en este esquema aristotélico que Agustín compartía, las emociones no son vistas como algo que necesite el permiso de la razón para darse, pues aunque la voluntad no quiera el miedo, ya se está efectuando en la parte irracional un movimiento emotivo (incluso orgánico) que bien puede considerarse pasión aunque después no vaya a ser consentido por la voluntad. Las pasiones no desaparecen «automáticamente» solo por dejar de pensar en ellas, ni aparecen tan solo por querer sentir las.

Como afirmamos al comienzo de este trabajo, las pasiones no son para Agustín voluntariamente elegidas. Se puede hacer un esfuerzo serio por controlarlas, pero como es obvio, cuando menos se espera, pueden surgir. Y algo igualmente para Agustín es que sería un signo de arrogancia apelar a las propias fuerzas para conseguir dicho autodomínio, algo en lo que coinciden estoicos con pelagianos. Basar la eficacia en el manejo de las emociones exclusivamente en una serie de terapias de validez racional y humana puede interpretarse como signo de autosuficiencia por Agustín quien reconoce como Aristóteles que la felicidad es un “don de los dioses”.²³

23 El Estagirita dice: “si hay alguna otra dádiva que los hombres reciban de los dioses, es razonable pensar que la felicidad sea un don de los dioses, especialmente por ser la mejor de las cosas humanas” (Aristóteles, *EN*, 1099b, 12-14: 41).

1) Hablando de la actitud de Agustín hacia la tradición estoica en general, el Hiponense suponía como los estoicos que a las emociones se las puede sujetar a un señorío racional por parte de la voluntad y, al igual que los mismos, pensaba que se trata de movimientos de cuyo surgimiento no somos responsables, sino que su responsabilidad dependerá de lo que la voluntad haga enseguida con ellas, es decir, de si el hombre las consiente o rechaza voluntariamente.²⁴

Las emociones, para Agustín, son propiamente actos de la voluntad y no corresponden a la parte corpórea del hombre, ya que todo mal deseo se origina en la mente y no en el cuerpo, como suponía el maniqueísmo. Con ello se demuestra el influjo, y quizás, la fascinación que el estoicismo ejerció sobre Agustín, principalmente durante su juventud. Porque Agustín concuerda con éstos en que no se puede actuar moral ni responsablemente movido por una determinada pasión sin antes mediar un consentimiento por parte de la voluntad. Por tanto, si las pasiones nos movieran a hacer algo sin consentirlo, se trataría de una acción no libre ni responsable.

2) Tampoco debe dudarse del aporte de la filosofía estoica al pensamiento agustiniano en el aspecto terapéutico que esta filosofía puede aportar cuando se recurre a ella para lograr evitar una emoción intensa que debería rechazarse (o incluso cuando uno ha sucumbido a cualquier clase de tentación y se requiere hacer todo lo posible para no volver a caer en ella o para alejarse de un vicio ya arraigado). Así, por ejemplo, la idea estoica de «desprendimiento», entendido en su mejor sentido como alejamiento mental respecto de lo que no edifica la personalidad del hombre sabio, o de renuncia absoluta ante lo atractivo como un primer medio para recuperar posteriormente

24 Tan estrecho fue este influjo de la filosofía estoica en Agustín, que para autores como Irwin (2003: 441), la postura de Agustín no difiere sustancialmente de la postura estoica en torno a la responsabilidad ante las pasiones. La semejanza más fuerte según Irwin se da porque para Agustín y los estoicos, ante una determinada pasión no podemos actuar movidos por ella: 1) sin consentir antes a dicho movimiento; y 2) sin preguntarnos si dicho consentimiento es o no razonable.

de modo gradual el autodomio, son compatibles con la ascética cristiana, aunque ello siempre gozará de eficacia limitada por seguir siendo un saber de tipo puramente humano en Agustín, que deja fuera a Dios, en función del cual ya dijimos que depende finalmente la felicidad.

3) Sin embargo, es un hecho que existen diferencias perceptibles entre Agustín y los estoicos. Aunque para ambos las pasiones son vistas como algo negativo cuando se constituyen guía de la acción, con todo, pertenece al ideal estoico la necesidad de alcanzar la liberación completa de las pasiones, lo cual incluye dejar fuera también el «amor a Dios», algo impensable para Agustín, ya que esta clase de amor está por encima de cualquier otro ideal filosófico de vida. Esto es una diferencia sustancial y no solo verbal entre Agustín y el estoicismo²⁵.

Esto supone la confirmación de que en Agustín hubo sin duda una madurez intelectual en sus afirmaciones. Así, mientras que en sus primeros escritos sostuvo como los estoicos que la virtud y la felicidad son algo que depende exclusivamente del alma alcanzarlas, la opinión que prevaleció al final de su vida es que sería demasiada arrogancia decir que la virtud es condición suficiente para la felicidad, pues también está en función de Dios obtenerla.²⁶ Así, para

25 También Sellars apoya esta diferenciación de planteamientos afirmando que para Agustín los estoicos tenían una visión intelectualista de las emociones, “a las que rechazaban como un subproducto de juicios erróneos efectuados por la mente, en vez de tratarlas como elementos corporales o de la parte irracional del hombre” (2000: 1775). Esta fue, según él, la razón por cual “Agustín rechazó la noción estoica de *apatheia* en favor de una *metropatheia* platónico-aristotélica, es decir, en favor de la moderación de las pasiones, no sólo al dudar de la posibilidad de escapar por completo de las emociones, sino también llegando a ver ciertas emociones como el amor en un sentido más positivo que los estoicos” (2000:1776).

26 “Pero quizá no esté fuera de lugar la disputa con los estoicos. Ved que a quien les pregunta en qué ponen la vida feliz, es decir, qué procura la vida feliz al hombre, mirad lo que responden: «No es el placer corporal, sino la virtud del alma». ¿Qué dijo de esto el Apóstol? ¿Asintió? Si asintió él, asintamos nosotros. Pero no asintió, pues la Escritura rechaza a quienes confían en su virtud. El epicúreo, al poner el sumo bien del hombre en el cuerpo, pone su esperanza en sí mismo. Pero aunque el estoico puso el sumo bien del hombre en el alma, es decir, en la parte más excelente del hombre, también él puso su esperanza en sí mismo. Tanto el estoico como el epicúreo son hombres, y dice la

Agustín, la felicidad requiere finalmente de la inmortalidad,²⁷ pues solo después de esta vida podremos alcanzar la virtud perfecta.

4) Por esto último, a medida que uno profundiza más en los textos de Agustín, se advierten mayores discrepancias que analogías respecto a los estoicos, principalmente en cuanto a dos puntos importantes:

a) Mientras que los estoicos juzgaban en general a las pasiones como desfavorables, para Agustín los males de la vida humana son inevitables en múltiples ocasiones, por lo que constituyen el terreno propicio para experimentar cotidianamente las cuatro pasiones básicas (deseo y alegría, miedo y tristeza), de modo que aquel que pretendiera vivir la vida al margen de dichas pasiones será desgraciado, porque ha perdido el sentimiento humano aunque siga creyendo que es feliz.²⁸

Aunque Agustín reconoce que algunos estoicos aceptan la posibilidad de experimentar pasiones como la misericordia, sin duda está pensando en ellos cuando critica a aquellos filósofos que prohíben que experimentemos el dolor ante la muerte de un ser querido o un amigo. En este último caso, por ejemplo, dado que dicho sufrimiento es consecuencia natural de una genuina amistad, la gente que prohíbe la tristeza estaría implícitamente prohibiendo la amistad. Lo mismo aplica ante la muerte

Escritura: *Maldito todo el que pone su esperanza en el hombre. ¿Qué decir, pues? Puestos ante nuestros ojos los tres —el epicúreo, el estoico y el cristiano—, interroguemos a cada uno por separado. «Dinos, epicúreo, qué cosa hace al hombre feliz». Responde: «El placer corporal». «Dínoslo tú, estoico». —«La virtud del alma». «Habla tú, cristiano». —«El don de Dios» (s., 150, 8).*

27 "Me desagrada haber dicho que durante esta vida, la vida feliz está en el alma del sabio, cualquiera que sea el estado de su cuerpo, cuando el Apóstol espera el conocimiento perfecto de Dios, es decir, el mayor que el hombre pueda tener, *en la vida futura*, la única que debe llamarse vida feliz, donde el cuerpo incorruptible e inmortal se somete a su espíritu sin molestia alguna ni contradicción" (*retr.*, 1, 2): Agustín, 1995: 652-653.

28 "Males como éstos [la guerra], tan enormes, tan horrendos, tan salvajes, cualquiera que los considere con dolor debe reconocer que son una desgracia. Pero el que llegue a sufrirlos o pensarlos *sin sentir dolor en su alma*, y siga creyéndose feliz, está en una desgracia mucho mayor: ha perdido hasta el sentimiento humano" (*ciu*, XIX, 7; Agustín, 1958b: 1386).

de un ser querido, cuya aflicción es bueno sentir, y el que la prohíbe también debería prohibir amar. Y así, las pasiones siguen siendo de gran valor moral en la visión agustiniana.

b) Agustín también se distancia de los estoicos en cuanto a su visión acerca de los malos deseos, a los que conciben como simples pre-pasiones. Estas pre-pasiones, que para los estoicos son solo primeros movimientos, para Agustín se presentan como *sugestiones*, pero adquieren un papel más relevante: son el signo de que algo en nosotros no está bien, de que hay tendencias descarriadas en nuestra propia naturaleza humana que ameritan poner atención a ellas desde los comienzos. Por eso al considerarlas *pasiones* en etapa inicial no les resta importancia, sino al contrario, les da la importancia que merecen: no son tan decisivas como el consentimiento del mal, pero tampoco hay que subestimarlas.

5) Un aspecto último a tener en cuenta es que al afirmarse con Agustín que las emociones no son absolutamente elegibles en cuanto a su origen, pues mantienen aspectos espontáneos y sólo parcialmente controlables, uno se acerca a las mismas conclusiones de la psicología aristotélica, no sólo por el hecho de que para el Estagirita no siempre se ejerce dominio despótico sobre las pasiones más intensas, sino también porque en ambos autores, cuando libremente se consiente un mal deseo, el dominio de la voluntad sobre las pasiones va disminuyendo a medida que crece la fuerza del hábito, si bien es cierto que nunca desaparecería la voluntariedad por completo, ni por tanto la posibilidad de una eventual rehabilitación ante el vicio, por intensas y frecuentes que hayan sido las caídas.

Referencias bibliográficas

- Aquino, Tomás de. (2001). *Suma de Teología*, vol. 1: Parte I. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Aristóteles. (2000). *Ética Nicomáquea*, Madrid, Gredos.
- Brachtendorf, J. (1997), "Cicero and Augustine on the Passions". En *Revue des Etudes Augustiniennes*, 43: 289-308.
- Byers, S.C. (2013). *Perception, Sensibility and Moral Motivation in Augustine: a Stoic-Platonic Synthesis*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hipona, Agustín de. (s. dom. m.). *El sermón de la Montaña. Tratados morales. Obras: vol. 12*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos
- . (trin.). *Tratado sobre la Santísima Trinidad. Obras: vol. 5*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- . (spir. et litt.). *Tratados sobre la gracia. Del espíritu y de la letra. Obras: vol. 6*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- . (ciu) *La ciudad de Dios. Obras: vol. 16*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- . (ciu). *La ciudad de Dios. Obras: vol. 17*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- . (exp. prop. Rm.). *Exposición de algunos pasajes de la Epístola a los Romanos. Obras: vol. 18*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- . (lib. arb.). *Contra los académicos/ Del libre albedrío/ De la cantidad del alma/ Del maestro/ Del alma y su origen/ De la naturaleza del bien: contra los maniqueos. Obras: vol. 3*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- . (s.). *Sermones (3^o) 117-183. Obras: vol. 23*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- . (retr.). *Escritos varios (2^o) Las retractaciones. Obras: vol. 40*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- . (2010). *Confesiones*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Irwin, T.H. (2003). "Augustine's Criticisms of the Stoic Theory of Passions". En *Faith and Philosophy: Journal of the Society of Christian Philosophers*, 20-4: 430-447.
- Knuuttila, S. (2004). *Emotions in Ancient and Medieval Philosophy*, Oxford, Oxford University Press.
- . (1999). "The emergence of the Logic of Will in Medieval Thought". En Matthews, G. (ed.), *The Augustinian Tradition*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.

- Lawson, R.P. (1957). *The Song of Songs: Commentary and Homilies*. Westminster: Newman Press & London: Longmans.
- Mayer, C.P. (2010). *Augustinus-Lexikon*, Basel, Schwabe, vol. 3, pp. I-LVIII.
- O'Daly, G. J. P. (1987). *Augustine's Philosophy of Mind*. London: Duckworth.
- Sellars, J. (2013) "The Stoic Tradition", en K. Pollmann, *et al.*, (eds.). *The Oxford Guide to the Historical Reception of Augustine*, vol. 3. Oxford: Oxford University Press: 1775-1779.
- Sorabji, R. (2000). *Emotion and Peace of Mind: from Stoic agitation to Christian temptation*. New York: Oxford University Press.

El talante espiritual de Descartes

The Spiritual Disposition of Descartes

Francisco de Jesús Ángeles Cerón
Universidad Autónoma de Querétaro, México
fangelesceron@gmail.com

Recibido: 15/07/2016 • Aceptado: 09/10/2016

Resumen

Este trabajo inquiera sobre la posición de la religiosidad en la vida y obra de quien ha sido tenido por padre de la filosofía moderna, René Descartes. Entre otras cosas, se discute cuál es la relación entre el cristianismo heredado por Descartes y su sistema filosófico, así como si la de Descartes es la ética de un ateo o la de un creyente, apostando por una ética más provisoria que provisional. El autor intenta desenmascarar la posición del escritor de las *Meditaciones metafísicas*, aportando argumentos para sostener que la de Cartesio es la obra de un filósofo cristiano; la discusión sigue adelante realizando ulteriores distinciones entre el catolicismo y el protestantismo. Asimismo, se tratan los sentimientos característicos de la vivencia de una y otra confesiones de fe: angustia y confianza, para, finalmente, caracterizar la posición adoptada por Descartes. El análisis se apoya en los estudios histórico críticos actualmente disponibles sobre el pensador francés y enfatiza el valor de su epistolario en la correcta lectura de su obra.

Palabras clave: confianza, Descartes, ética de provisión, fe, razón.

Abstract

This paper inquires the position on religiosity of Rene Descartes life and works. Among other things, the author discusses the relation between the Christianity inherited by Descartes and his philosophical system, as well as the question of wether his Ethics are those of an atheist or those of a Christian, discussion where Ángeles thinks of «Ethics of provision», even more than «provisional Ethics». He tries to unmask the position defended

by the writer of the *Metaphysical Mediations*, inclining towards the affirmation of Descartes works as those by a Christian. The discussion follows with ulterior distinctions on Catholicism and Protestantism, as well as their characteristic feelings: anguish and trust, to finally characterize Descartes position on religion. This analysis is supported in the historic and the critical analysis on the french thinker and is emphatic in stating the importance of the correspondence in the correct approach to his works.

Keywords: Descartes, Ethics of provision, faith, reason, trust.

“La maxime que j’ai le plus observée en toute la conduite de ma vie a été de suivre seulement le grand chemin, et de croire que la principale finesse est de ne vouloir point du tout user de finesse”.

Descartes a Elisabeth, enero de 1646.

Cuando la Historia de la Filosofía abre las puertas de su Corte a René Descartes, suele hacerlo mientras lo invita a un baile al que hay que asistir con máscara de por medio. Desde Maxime Leroy hasta, cuando menos, Jean-Luc Nancy, pareciera que si se quiere saber algo de Descartes es menester retirar de su rostro la máscara que ostenta. De todas las máscaras atribuidas al autor de las *Meditaciones*, la de la religión es, quizá, la que suscita mayor interés:¹ la religiosidad de Descartes es un asunto que, desde donde se lo quiera ver, resulta tan atractivo como polémico, lo mismo al interior de los estudios cartesianos como hacia su exterior y deviene un asunto capital, incluso allende los terrenos de la filosofía moderna. Las razones para que esto resulte así pueden ser distintas. Pero es claro que la concepción y la relación que guarda el cartesianismo con el cristianismo atañe lo mismo a su epistemología que a su metafísica y a su moral. En ello estriba, esencialmente, la manera en la que Cartesio habrá de considerar, tanto a nivel gnoseológico como existencial, el modo en que se vinculan razón y fe, así como las consecuencias que esa relación tiene al interior de su sistema y todo cuanto éste hereda a la tradición.

Por ello, en un momento en el que la razón parece sucumbir ante un mundo que rechaza la fe al mismo tiempo en que es ramplonamente crédulo, es lícito volver una vez más hasta la figura de Descartes, pues el discípulo de los jesuitas en La Flèche es, en muchos sentidos, el pensador de gozne o de frontera en varias de las fracturas de su tiempo conceptuales, filosóficas y antropológicas de

¹ Las deudas de Letras también se pagan. Inscribo este trabajo en la línea de investigación de los estudios cartesianos abierta en México por Juan Carlos Moreno Romo. A él, mi agradecimiento por ayudarme a ver a un Descartes que puede prescindir de sus máscaras.

su tiempo. De ahí que no resulte baladí preguntarnos por qué a últimas fechas la espiritualidad de Descartes despierta tanto interés, así como también esclarecer algunos puntos tradicionalmente controversiales en las concepciones de fe y razón que sostiene el también autor del *Discurso*.

Por un lado, la afirmación que hace Descartes en la célebre “Carta a Voetius” (*Ad celeberrimum virum D. Gisbertum Voetium*), de marzo de 1643, según la cual la caridad es “la base y el fundamento de todas las virtudes” (*AT VIII-B: 111*),² podría hacernos suponer que para construir una defensa de su sistema frente a quien había impugnado su filosofía, recurre a los fundamentos de la religión cristiana (como podemos observar en varios pasajes de la extensa carta). Por lo que entonces, al referirnos a Descartes, tendríamos que hacerlo considerándolo como un filósofo que, al amparo del cristianismo y en estrecha relación con éste, habría construido la totalidad de su obra (o al menos lo que publicó en el transcurso de su vida). Pero, por otro lado, cuando alguien con la autoridad probada de Martial Gueroult afirma en una de sus obras esenciales sobre Descartes, tras analizar la moral del autor del *Discurso*, que precisamente “la moral de Descartes es la de un ateo” (Gueroult, 1953: 236), entonces ya no podemos dejar de confrontar la primera impresión que tenemos acerca de la religiosidad del filósofo francés.

Denis Kambouchner, fino conocedor de Descartes y profesor de Historia de la Filosofía Moderna en La Sorbona, sugiere en un profundo estudio que dedica al problema de la fe «en» y «de» Descartes, que el problema de la religiosidad del Caballero de la Turena bien puede plantearse mediante la forma de una antinomia: “¿Descartes fue un verdadero cristiano o fue un libertino enmascarado?” (Kambouchner, 2008: 254). Sin embargo, podríamos ir incluso más lejos de lo que propone este gran estudioso del pensamiento cartesiano. Una respuesta afirmativa acerca de la veracidad del cristianismo de Descartes implicaría preguntarnos qué tipo de cristiano fue, ya que cuando se lo ha llegado a asumir como tal, ni sus contemporáneos

2 Se citan tanto la versión de Adam Tannery como la de Alquié, donde sea el caso separando las referencias a cada edición de la obra cartesiana mediante el signo “/”.

(sea el caso de Pascal, por ejemplo), ni sus principales lectores anglosajones de nuestro tiempo (Watson, Shorto y Grayling, por citar algunos) parecen estar hablando del mismo cristiano.

Jean-Luc Nancy nos recuerda que, desde que los lectores de Descartes se concentraron cada vez más en la ahora tan conocida frase “*Larvatus prodeo*” (Descartes, *AT I*: 45) de los *Préambulos*, muchos de ellos se precipitaron con demasiada confianza a levantar la «máscara» de Cartesio sin saber de dónde tomarla. Mientras tanto, otros lectores se propusieron encontrarla, pero en ambos casos a través de un ejercicio hermenéutico aparentemente interminable, se esforzaron por forjar a su «Descartes secreto» —no olvidemos como ejemplo reciente de ello, el libro del matemático Amir Aczel, que publicó en 2011 bajo el título *El libro secreto de Descartes*, y en el que no hace más que concentrarse en los textos que la mayoría de los lectores de este filósofo conoce como “los primeros pensamientos de Descartes”, utilizando la frase acuñada por Gouhier. Jean-Luc Nancy subraya que en nuestro tiempo se hacen no menos y trabajosos esfuerzos por “fingir al verdadero Descartes” (Nancy, 2007: 47). Desde aquí es desde donde podemos afirmar que acercarnos al problema del talante espiritual de René Descartes —por lo que señalan Denis Kambouchner y Jean-Luc Nancy— representa un peligro inminente de caer en la trampa de pretender levantar su máscara. Es un peligro que habrá que sortear con cautela.

Denis Kambouchner señala que la oposición entre la comprensión apologética y la racionalista del cartesianismo, que refuerza entre otros Maxime Leroy, es el dedo índice que señala la historia misma de esta controversia, y es que a su interior cabe advertir varios episodios, entre los que se pueden contar: las acusaciones de impiedad por parte de los calvinistas de Utrech, el acento que jansenistas y oratorianos pusieron en la relación de Descartes con el agustinismo, la reivindicación de un cierto cartesianismo por parte de las Luces (d’Alambert) y los intentos de algunos autores del siglo XIX por postular una versión espiritualista del pretendido espíritu cartesiano.³

3 D. Kambouchner remite (en relación a la oposición en primer lugar aquí signada) al famoso libro de Maxime Leroy, *Descartes, le philosophe au masque*, al que nosotros

Difícilmente podría ser otra manera. Cuando el filósofo francés aborda asuntos que tocan la religión en sus obras más importantes (en las *Meditaciones*, las *Objeciones y Respuestas*, el *Discurso del método* y los *Principia*, por ejemplo, si nos contentamos con citar sólo las más conocidas), además de que este punto ocupa sendas líneas de las cartas más difundidas en su *Correspondencia*. Es claro, pues, que el centro del pensamiento cartesiano, en lo que al asunto fundamental de la religión se refiere, es el lugar y la función que guardan las demostraciones de la existencia de Dios en su pensamiento. Por una parte, se aduce en ellas no más que un artificio técnico, de mera «técnica filosófica», dice Kambouchner —como podría ser justamente el caso de Pascal, quien con toda claridad expone esa discrepancia con el pensamiento cartesiano en el atribuido fragmento 1001—,⁴ y por otra el teatro mediante el cual Cartesio expone una auténtica experiencia intelectual que da lugar a la meditación, intemporalmente. De un lado, entonces, se ve un acto de conveniencia nada más en los actos de sumisión pública a la Iglesia de Roma por parte de Descartes (Ricci, 1937: 100-101) y, de otro, se ve en ello un elemento definitorio en la constitución de su proyecto (Kambouchner, 2008: 255).

Por ello, ante el hecho real de que no hay en toda la obra de Descartes una exposición sistemática en materia de religión, se impone la reconstrucción de la religiosidad de Descartes a partir de sus propios textos. Intentaré, por tanto, no atribuir al francés un pensamiento que no esté presente en ellos, sin olvidar, no obstante, la pregunta por el talante o trasfondo espiritual del discípulo de los jesuitas de la Flèche, que es la pista o brújula que, para la lectura de este asunto, hemos tomado de José Luis L. Aranguren (Aranguren, 1998: 7 s.) y que Juan Carlos Moreno Romo ha traído a los estudios cartesianos. Ya en su momento, un muy serio y agudo especialista en

hemos hecho referencia también en este trabajo ; al mismo tiempo que subraya el gran trabajo de reconstrucción histórica de la relación entre Descartes y Francia que hace en su magistral *Descartes et la France*, François Azouvi (2008: 254-255).

4 Designaré los fragmentos que constituyen los *Pensamientos* de Pascal según los números correspondientes a las ediciones de Louis Lafuma y León Brunschvicg, unidos por un guión, justamente en ese orden. Traduzco a partir de la edición de las *Œuvres complètes* de Blaise Pascal hecha por de Seuil (1963).

Descartes como Henri Gouhier, señaló oportunamente la importancia de tal relación.

En el autor de *La pensée religieuse de Descartes* podemos leer: “Todos esos detalles, se dirá —afirmaba refiriéndose al horizonte existencial de la religiosidad cartesiana—, carecen de importancia; lo esencial no es conocer la personalidad de Descartes, sino comprender su sistema; sólo que resulta que son dos cosas inseparables y que lo que en el fondo está en juego aquí es la interpretación total del cartesianismo” (Gouhier, 1924: p.11). Con todo y que Jean Laporte subrayara no mucho tiempo después de aquello, al interior de su monumental obra *Le rationalisme de Descartes*, que la cuestión de la religión en los textos y la vida de Cartesio sería un asunto necesariamente supeditado a la sinceridad de nuestro autor, declarando además la imposibilidad de «buscar en su corazón» (Laporte, 1945: 299-300).

¿Cuál es, pues, el trasfondo espiritual, o el talante —como diría Aranguren— desde el cual Descartes efectúa, defiende y promueve la aventura filosófica que, con la duda metódica como punta de lanza, supone la construcción de su obra entera? La pregunta es legítima tanto en el interés que suscitó el asunto entre sus contemporáneos —y muy especialmente en el antagonismo de Pascal—, como por la fuerte recuperación que desde horizontes diversos se hace en nuestros días respecto a varios elementos que constituyen, al parecer de muchos, la médula de su más aventajado pensamiento.

Una respuesta a la cuestión recién planteada, o un primer atisbo de ello, al menos, podemos encontrarlo gracias a la agudeza de Denis Kambouchner, quien señala como un texto capital a este respecto, un fragmento de las *Respuestas a las «Segundas objeciones»*, específicamente, en lo tocante al quinto punto (Kambouchner, 2008: 259 s.). Ahí, Descartes intenta responder cómo es posible abrazar la fe en el momento en el que todo es oscuro y confuso, sin contravenir por ello la regla general de las *Meditaciones*, que sugiere que la voluntad debe alejarse del peligro de ser inducida al error hasta que siga las luces claras y distintas del espíritu, pues es esta una de las objeciones más complicadas que, en relación al gozne entre razón y fe le hacen

a Cartesio en las *Segundas objeciones* recogidas por Mersenne (Descartes, *AT, IX*: 100; *AT, II*: 571-574).

El profesor Kambouchner señala que, lo primero que se impone en la respuesta de Descartes es la distinción entre el objeto al que se adhiere la voluntad, y la «razón formal» por la cual se inclina a asentir pues, si bien es cierto que la fe tiene por objeto «cosas oscuras», la razón se tiene por la que creemos estas cosas no es siempre oscura, sino que antes bien, la fe es —dice en las *Segundas respuestas*— “más clara que toda la luz natural” (Descartes, *AT, IX*: 115; *Al, II*: 572). Estamos hablando, pues, de oscuridad en la materia que puede ser compatible con la claridad de la razón. Por ello, un poco más delante de donde Descartes hace esta distinción, el Caballero de la Turena señala que la claridad por la cual nuestra voluntad se ve llamada a asentir, puede tener dos orígenes distintos, a saber: uno es la luz natural, únicamente, y otro es la gracia divina (*AT, IX*: 116; *Al, II*: 573). ¿En qué consiste, entonces, la «razón formal» de la fe? La explicación que de ello ofrece Descartes, todavía en las *Segundas respuestas*, es significativa sobre todo por lo ortodoxa que resulta en relación con los postulados de la Iglesia romana (o a la filosofía tomista, más específicamente). Así, en el citado texto, Cartesio escribe que aquella «razón formal» de la fe consiste:

en una cierta luz interior con la que Dios nos ilumina de un modo sobrenatural, y gracias a ella confiamos en que las cosas propuestas a nuestra creencia nos han sido reveladas por Él, siendo enteramente imposible que mienta y nos engañe: lo cual es más seguro que cualquier otra luz natural, hasta, a menudo, más evidente, a causa de la luz de la gracia (Descartes, *AT, IX*: 116 / *Al, II*: 574).

Para Descartes está claro, entonces, que si Dios nos hace ver que Él nos revela todo cuanto nos revela, y por ello no es un Dios tramposo o mentiroso, estamos, pues, con la que sería necesariamente la primera verdad metafísica que, al ser trascendentalmente cierta, precede a todas las verdades y conocimientos (Kambouchner, 2008:

261), tal como habrá de asentarlo una vez más Descartes en las *Sextas repuestas* (Descartes, *AT, IX*: 230 / *AI, II*, 868).

Denis Kambouchner considera necesario subrayar que, respecto a un punto sumamente complicado, el desarrollo cartesiano goza, no obstante, de una «gran tranquilidad», lo cual nos conduce a la delicada distinción que Cartesio hace en la “Carta a Hyperaspistes”, de agosto de 1641, donde aclara que él no sostiene que por la luz de la gracia podamos conocer los misterios de la fe (aunque tampoco niega que sea posible), puesto que él no ha defendido que mediante la luz de la gracia nosotros creamos lo que creemos, sino solamente que aquella nos hace conocer muy claramente que es necesario creer (Descartes, *AT, III*: 426 / *AI, II*: 363-364). Pero, además de situarnos en la aguda diferencia que en la citada carta establece Descartes, la tranquilidad de la que habla Kambouchner en relación a la manera en la que el cartesianismo aborda los asuntos relacionados con la fe también nos hace pensar en la tesis sostenida por Juan Carlos Moreno Romo en su *Vindicación del cartesianismo radical*, donde señala que es la moral cartesiana el punto clave a analizar si se quiere comprender en toda su dimensión existencial el estatuto que la fe guarda en Descartes (Moreno Romo, 2011: 157 s.).

El comienzo de la tercera parte del *Discurso del método* puede sonar, en primer término, a una suerte de contrapeso que para algunos podría resultar acaso un freno al entusiasmo inicial con el que el proyecto cartesiano es identificado al inicio de la “Meditación primera”, es decir: con el objetivo de “empezar todo de nuevo desde los fundamentos” (Descartes, *AT, IX*: 13 / *AI, II*, 404) y que lleva a Descartes, al final de la misma, a “suspender el juicio” (Descartes, *AT, IX*: 18 / *AI, II*, 412). La razón fundamental de este paso descansa, esencialmente, en el hecho de que, si bien la empresa cartesiana es —a diferencia de los *Ejercicios espirituales* de san Ignacio—, una meditación gnoseológica, ésta no puede ignorar que se lleva a cabo dentro de una dimensión existencial, lo cual marca una pauta diferente a las especulaciones reflexivas que el Caballero de la Turena realiza y deja al cartesianismo muy lejos de poder ser considerado como un procedimiento de aislamiento dubitativo estrictamente hablando.

Por el contrario, aunque la imagen del árbol del conocimiento con la que el propio Cartesio pretende ofrecernos un diseño de la totalidad de su filosofía, nos presenta a la moral (junto a la medicina y la mecánica) como las principales ramas que surgen de aquel tronco de la física que se levanta desde las raíces de la metafísica (Descartes, *AT, IX-B*: 14) y la moral es considerada, por ello, como la máxima expresión de la sabiduría en Descartes, no quiere decir, por ello, que con aquella famosa imagen, el autor de las *Meditaciones* esté trasladando la moral a un plano que estaría completamente alejado de la vida práctica. Por estar aquella ligada al problema de la certeza, tan inherente, inevitablemente, al asunto de la sabiduría.

El mismo Cartesio, distinguiendo lo anterior, va a escribir en aquella exposición escolar de su filosofía que pretendía que fueran los *Principia*, que

con el fin de evitar todo prejuicio a la verdad, suponiéndola menos cierta de lo que es, distinguiré dos tipos de certezas. La primera es denominada moral, es decir, suficiente para regular nuestras costumbres, o tan grande como la que tenemos acerca de las cosas de las que no tenemos costumbre de dudar en relación con la conducta de la vida, aun cuando sepamos que puede ser que, absolutamente hablando, sean falsas [...] La otra clase de certeza es la que tenemos cuando pensamos que no es en modo alguno posible que la cosa sea de otra forma a como la juzgamos. Esta certeza está fundamentada sobre un principio de la Metafísica muy asegurado y que afirma que, siendo Dios el soberano bien y la fuente de toda verdad, puesto que él es quien nos ha creado, es cierto que el poder o la facultad que nos ha otorgado para distinguir lo verdadero de lo falso, no se equivoca cuando hacemos un uso correcto de la misma y nos muestra evidentemente que una cosa es verdadera (Descartes, *AT, IX-2*: 323-325).

Esto quiere decir que, para Descartes, en la vida práctica el hombre sólo cuenta con certezas morales para poder actuar, para poder determinarse. Es precisamente en las primeras líneas de la Tercera

parte del *Discurso* donde el filósofo francés va a señalar con mayor precisión que las certezas morales están constituidas por opiniones prudentes, de las que no se puede prescindir hasta tener otras mejores, por lo que, si algo hay que evitar es la precipitación (Descartes, *AT, VI*: 17 / *AI, I*: 585). Aún hay más: el centro de la prudencia que Cartesio señala en los *Principios* como la regla de la certeza moral, está detalladamente presentada en esa sucinta y no obstante profunda descripción de la *moral par provision* en el *Discurso*. Juan Carlos Moreno Romo y Geneviève Rodis-Lewis nos animan a traducir «Moral de provisión» y no «moral provisional», poniendo el acento en la diferencia que existe entre «*provisionnelle*» y «*provisoire*» (Moreno Romo, 2011: 28, n.12; Rodis-Lewis, 1995: 288), pues parece ser, justamente, refugio, cobijo y sustento lo que representan para el proyecto en su totalidad, las “tres o cuatro máximas” (Descartes, *AT, VI*: 22 / *AI, I*: 592) de las que se compone la moral expuesta tan significativamente en un momento inmediatamente posterior a la exposición del método y justo antes del desarrollo de la duda hiperbólica. Así lo confirma la introducción a la descripción de aquellas máximas en donde Cartesio escribe:

Finalmente, como antes de comenzar a reconstruir la casa en la que habitamos no es suficiente destruirla y hacer provisión de materiales y de arquitectos, o ejercitarse uno mismo en la arquitectura, y haber trazado además cuidadosamente los planos, sino que es necesario también haberse provisto de otra, donde uno puede vivir cómodamente durante el tiempo de los trabajos; así, para no quedarme irresoluto en mis acciones mientras la razón me obligase en mis juicios, y no dejar por ello de vivir lo más feliz que pudiera, me formé una moral de provisión (Descartes, *AT, VI*: 22 / *AI, I*: 591-592).

El autor de las *Meditaciones* seguirá —nos anuncia en el *Discurso*— las costumbres del lugar en donde se halle, permaneciendo firme, eso sí, en la religión que fue la de sus padres y en la que Dios le concedió la gracia de haberse formado, mientras que, en la vida pública, de manera muy especial, habrá de seguir las costumbres más

moderadas, apartándose de todo extremo que pudiera exponerlo en demasía; así como también, por otro lado, una vez tomada una decisión, actuará con firmeza, tenacidad y sin vacilamientos; y procurará, finalmente, no pretender cambiar el rumbo del mundo sino, antes bien, vencerse a sí mismo antes que a la fortuna (Descartes, *AT, VI*: 23-28 / *AI, I*: 592-598).

Para el tema que aquí nos ocupa, que es el de aclarar cuál sea el talante o trasfondo espiritual de Descartes y, por ende, de su empresa filosófica, es la primera de las máximas la que mayor interés adquiere, puesto que al enunciar la intención de,

obedecer las leyes y costumbres de mi país, manteniendo con firmeza la religión en la que Dios me concedió la gracia de ser instruido desde mi infancia, y gobernándome en todo siguiendo las opiniones más moderadas y más alejadas del exceso, que fuesen comúnmente recibidas en la práctica por los más sensatos entre aquellos con quienes tendría que vivir (Descartes, *AT, VI*: 23 / *AI, I*: 592-593).

El discípulo de los jesuitas de la Flèche está concediendo que la Revelación, lo mismo que la autoridad de la Iglesia, puedan ser fuente de verdad y, sobre todo, refugio existencial, por más que fuese posible en lo sucesivo alcanzar claridad por medio de la luz natural de la razón.

El propio Henri Gouhier ha expresado la íntima relación que Descartes tejió entre metafísica, moral y propedéutica a la religión. Así, el profesor francés escribe en *La pensée religieuse de Descartes*, que “no podemos decir que Descartes haya encontrado en la metafísica una simple introducción a la ciencia: la cultiva en principio por ella misma y no deja de ver en ella una introducción a la religión” (Gouhier, 1924: 181). Esto lo apuntaba Gouhier, a propósito de un intento por explicar cómo es que del famoso árbol de la ciencia cartesiana emerge la rama dedicada a esa “moral más alta y perfecta, que, presuponiendo un conocimiento completo de las otras ciencias, es el último grado de la sabiduría” (Descartes, *AT, IX-B*: 14) y de la cual habla Cartesio en la “Carta a Picot”. Sin duda, el lugar que en la filosofía mecanicista de

Descartes tendría en realidad la moral ha sido siempre asunto polémico, así como también ha generado disputas el modo en el que se construiría la pretendida moral definitiva en el pensamiento cartesiano.

Antonio Marino, por ejemplo, ha subrayado que el sabio cartesiano sólo es posible si la ciencia fisicomatemática y la moral aseguran el dominio de la pasión. Esto es factible únicamente si la comunicación de las sustancias a este respecto es tal que el poder de la mente pueda establecer dominio sobre el cuerpo y viceversa. Así, Antonio Marino concibe la moral cartesiana como el antecedente y la fortaleza conceptual de la bioingeniería moral (Marino López, 2007: 203 s.). Ello supondría, entonces, que desde esta perspectiva la moral habría sido colocada en la cumbre del proyecto cartesiano no tanto porque ésta responda a una necesidad existencial como porque representa una posibilidad de la ciencia.

Sin embargo, aunque no compartimos con Antonio Marino el hecho de ubicar a Descartes en ese proceso de entronización del hombre que, generando su propio modo de entender la posibilidad de alcanzar una autarquía habría de convertirse en el señor de todo, sí convenimos con él en que la moral, al contrario de lo que piensa Jaspers, sí ocupa un lugar que se deriva, todo él, de los principios y la filosofía planeada por Descartes (Jaspers, 1973: 94 s.), pues para afirmar lo que el agudo e intenso pensador alemán señala de la moral cartesiana, habría que asumir que el todo de la filosofía de Cartesio está edificado fuera de la existencia misma, y que no responde, entonces, a indigencia alguna, lo cual, si hacemos caso a esa intrincada liana que une íntimamente la obra de Descartes con su discutida biografía, está muy lejos de poder parecernos cierto.

La correspondencia con Elisabeth de Bohemia y con Cristina de Suecia dará razón, precisamente, de que la moral cartesiana arraiga profundamente en una situación humana a la que el autor del *Discurso* pretende dar cauce de forma radical. Constantemente insistirá Descartes en que el fin último del hombre descansa en dar alcance a la perfección a través del ejercicio del libre albedrío (Descartes, *AT*, *IV*: 305; *AT*, *V*: 82). Por ello, no podemos afirmar que el cartesianismo vea en el hedonismo de la Modernidad «consumada» la finalidad de su proyecto. Tampoco podríamos asentir a la afirmación de que

la moral que construye Descartes sea agregado que no responde a una necesidad primigenia del proyecto de su pensamiento o que no emerge como respuesta a una cierta pobreza de certidumbre en relación a los asuntos de la vida diaria —sin llegar, no obstante, a publicar jamás un tratado dedicado a este asunto, que dejara del todo saldada su posición al respecto—.

Octave Hamelin supo condensar esta reflexión que aquí planteamos, al afirmar que, en Descartes, “el placer, siendo signo y efecto de la perfección, debe estimarse por su causa” (Hamelin, 1949: 379). El gran especialista subraya en *Le système de Descartes* que, en el centro de lo que se considera «la moral definitiva» contenida en las cartas a Elisabeth, persiste lo que el autor de las *Meditaciones* expuso en la moral de provisión, “pues aunque el género humano hubiera dado término a la tarea de la ciencia, siempre subsistiría para el individuo el deber de asimilársela” (Hamelin, 1949: 378). El propio Hamelin se pregunta si la ausencia de un tratado dedicado a la moral en la filosofía cartesiana se debe a que aquella no representaba un interés real para Cartesio, para responder que no: a su juicio, la verdad sobre el asunto es más simple, pues “Descartes tuvo el sentimiento pleno —dice el profesor francés— de que la última de las ciencias, aunque la más urgente, era también la más compleja: no se ocupó de ella porque no disponía del tiempo suficiente para elaborar su física y, menos aún, para terminar su mecánica y su medicina, que eran las primeras aplicaciones de la física” (Hamelin, 1949: 378).

El mismo autor del *Discurso* nos da una razón más para no componer un tratado sobre moral, pese a reconocer en la “Carta a Chanut del 1 de noviembre de 1646” que, de haberlo hecho, su obra le habría agradado aún más a la Reina de Suecia pues, dada la situación de censura que lo rodeaba y la reciente “Querrela de Utrech”, por ejemplo,

sería una imprudencia hacerlo —le dice en esa misma carta a Chanut—. Los Señores Regentes están tan en contra mío a causa de los inocentes principios de Física que han visto que, si después de eso tratara de la Moral, no me dejarían en paz. Si un P. Bourdin creyó encontrar motivo suficiente para acusarme de escepticismo, por mi afán de refutar a los escépticos, y si un

Ministro se ha puesto a persuadir a la gente de que yo era ateo sin alegar más razón que mi intento de demostrar la existencia de Dios, ¿qué no dirían si yo tratara de examinar cuál es el valor justo de las cosas que pueden desearse o temerse, cuál será el estado del alma después de la muerte, hasta qué punto debe amarse la vida y cómo debemos ser para que no nos intimide la idea de perderla? En vano tendría yo las razones más conformes a la Religión y las más útiles posibles al bien del Estado; insistirían en hacerme creer que son contrarias tanto a una como a otro. Por eso, creo yo que lo mejor que puedo hacer de hoy en adelante es abstenerme de escribir libros y no comunicar mis pensamientos sino a aquellos con los que pueda conversar en privado (Descartes, *AT, IV*: 536 s.).

Aunque podría parecer mezquina la razón que da Descartes para abstenerse de abordar los asuntos concernientes a la moral, sin embargo como bien se ocupa de subrayar en la citada misiva a Chanut, supone que el solo intento le generaría conflicto, entre otras cosas, por hacer coincidir con el orden de la Revelación, el todo de sus reflexiones al respecto; y es quizá esa misma la razón por la cual la llamada «moral definitiva» quede solamente expresada en su correspondencia con Elisabeth y Cristina y que, como hemos visto, guarde en lo general la misma forma que la «moral provisoria» — como prefiere llamar Hamelin a la exposición de la tercera parte del *Discurso*. Pues en tanto que era creyente, a Descartes parece no resultarle un enfado sino, por el contrario, un gusto, abandonar a la religión la dirección de la vida, muy lejos, entonces, de Spinoza, por ejemplo, ese primer gran moralista moderno sin confesión aparente, quien, a fuer de tallar conceptos se hizo un por qué geométrico que respondiera esas vicisitudes diarias que tiene la vida (Hamelin, 1949: 383), aunque esta postura se encuentra también muy lejos de Pascal, para quien la meditación sobre la muerte, el dolor y la indigencia humana, la pequeñez de nuestra naturaleza y el abismal infinito en medio del cual se encuentra el hombre impedían tener tranquilidad ninguna en ese aspecto, hasta llevarle a escribir a manera de *summa* sobre aquel sentimiento, que:

Todo este mundo visible no es más que un trazo imperceptible en el amplio seno de la naturaleza. No hay idea que se le aproxime. En vano hinchamos nuestras concepciones, más allá de los espacios imaginables; sólo engendramos átomos, en comparación con la realidad de las cosas. Es una esfera cuyo centro está en todas partes, cuya circunferencia no está en ninguna. En fin, es la mayor señal de la omnipotencia de Dios, que nuestra imaginación se pierda en ese pensamiento (*Pensamientos*: 199-72a).

En muchos sentidos, en este pasaje suena ya la desesperación desde la que escriben Kierkegaard, Jaspers e, incluso, Karl Barth, quienes indefectiblemente se asemejan en ello por completo a Lutero, a cuyo talante, como hemos visto en otra parte, se parece tanto el de Pascal. Borges ha sabido resumir con altísima precisión el sentimiento religioso pascaliano al decir que el autor de los *Pensamientos*

aborrecía el universo y hubiera querido adorar a Dios, pero Dios, para él, era menos real que el aborrecido universo. Deploró que no hablara el firmamento, comparó nuestra vida con la de náufragos en una isla desierta. Sintió el peso incesante del mundo físico, sintió vértigo, miedo y soledad (2000: 162).

En este pasaje no resulta difícil encontrar un «sentimiento trágico de la vida» —para usar la expresión unamuniana— nacido de un *pathos* muy lejano a la tranquilidad con la que Descartes afronta situaciones del mismo orden, tal como apuntaba en su estudio sobre el problema de la fe en Descartes, el profesor Denis Kambouchner (2008: 262), aunque la que más suele reclamar a Descartes no desesperar en el tránsito de la duda metódica y en todo ese ejercicio gnoseológico que relatan las *Meditaciones* es, precisamente, la tradición luterana en la que se inscriben Sören Kierkegaard, Karl Jaspers y Karl Barth, donde incluso habría que apuntar al «católico de talante protestante» que, a decir de José Luis L. Aranguren, sería Pascal. El gran filósofo de la existencia que fuera Karl Jaspers es contundente en su reproche al señalar que “Esa duda —refiriéndose a la duda metódica— no es la desesperación por medio de cuya crisis puede

nacer la certeza de una verdad sobre la cual asiento mi vida” (Jaspers, 1973: 25). En efecto, el autor de *La fe filosófica* tiene razón: no es la desesperación el punto de partida ni mucho menos el puerto adonde ancla la aventura cartesiana.

La situación que circunda a la puesta en marcha de la duda dentro de las *Meditaciones* mismas, está en franca tensión con la actitud escéptica que Richard Popkin ha sabido exponer con oportuna claridad (Popkin, 1983: 259 s.), y es por ello que este momento fundamental de la aventura cartesiana, por un lado, pero también de la Modernidad completa, por otro, las preocupaciones de orden puramente espiritual o religiosas en el sentido más existencial del término, quedan abrazadas al interior de la primera de las máximas de las «moral de provisión», en la que Descartes entrega por entero a “la religión en la que Dios le ha hecho la gracia de ser instruido desde su infancia” (Descartes, *AT, VI*: 23 / *AI, I*: 592) la ocasión de aclararle la densa serie de problemas que en orden de lo existencial pudiera acarrear el poner en marcha el procedimiento de la duda hiperbólica. Se trata, pues, de una duda que no duda de la fe, en el sentido en que hemos querido exponerla desde los textos cartesianos más arriba expuestos. La duda metódica de Cartesio no es en efecto el abandono al abismo espiritual al que invita por ejemplo Lutero, quien, por donde queramos buscar, es el genio tutelar de las acusaciones al cartesianismo que hemos glosado aquí. Por el contrario, e incluso pese a Kierkegaard, Descartes prefiere distinguir entre teoría dubitante y praxis no dubitante, lo que al talante luterano del gran pensador danés no le parece consecuente.⁵

Aunque en Descartes no podría ser de otra manera, en tanto que el caballero francés insiste constantemente en la confianza (*confidimus*) que creer en Dios otorga. En efecto, la confianza es una noción recurrente no sólo en las *Respuestas a las «Segundas Objeciones»*, sino, sobre todo, en lo que puede ser una suerte de adenda a aquellas, y que es la “Carta a Hyperaspistes de agosto de 1641” (Descartes, *AT*,

5 Hans Küng comenta la posición de Sören Kierkegaard (*Johannes Climacus*) en relación a la posibilidad de llevar a cabo radicalmente y a nivel existencial, la duda metódica de Descartes, sin apoyarse en seguridad alguna (2005).

III: 426 / *Al*, II: 363), ya que aplica lo mismo a la Revelación que a la necesidad de creer, según sea el texto de que se trate, como subraya Denis Kambouchner (Kambouchner, 2008: 263), pues si es justamente esa confianza lo que la tradición de talante luterano le reprocha a Descartes en tanto que aquella supone un antídoto contra la desesperación —“tan cercana ella misma de la Gloria” (Lutero, 1988: 115), como dice Lutero—, entonces estamos también frente a una situación o trasfondo espiritual muy distinto en un caso y otro. Es precisamente la identificación de éste lo que nos permite comprender en «otra» dimensión, o en «toda» su dimensión, una posición filosófica determinada. Como escribe Aranguren: “Con la filosofía, con la buena filosofía, acontece [...] que reposa sobre un talante determinado y, a la vez, termina suscitándolo” (Aranguren, 1998: 14). El talante en el que reposa el cartesianismo y que al mismo tiempo suscita la lectura de Descartes es un *ethos* más propiamente católico. “No hay, pues, un único estado de ánimo apto para el conocimiento —subraya el propio Aranguren—, pero sí hay una jerarquía de estados de ánimo y, en lo alto de ella, están (buen talante): la esperanza, la confianza, la fe, la paz” (1998, 16).

La confianza es lo que sostiene, desde la «moral provisoria», la empresa cartesiana. Sólo se alcanza la confianza, antípoda de la desesperación, en un *ethos* espiritual que, alejado del «talante protestante» se halla sereno ante el irresoluble misterio de la salvación postrera —significativamente distanciado de las posibilidades de la razón, la gracia, que también tiene lugar en la carne, muy específicamente en la libre voluntad humana—, no está angustiado a ese respecto, tal como acontece en el «talante católico», en el que la comunidad es el auxilio y los sacramentos, muestra viva de que la gracia tiene lugar en y gracias a la naturaleza de la que surge la tan mencionada «confianza», que también deja lugar a la razón, y no solamente a la fe. Como hacía notar Descartes en 1648, en un fragmento de las *Observaciones sobre el Programa de Regius*:

deben ser distinguidas tres clases de cuestiones: unas son creídas en virtud de la fe, como los misterios de la Encarnación, de la Trinidad y semejantes; las segundas, por el contrario, aunque

conciernen a la fe, también pueden ser examinadas mediante la razón; los teólogos ortodoxos suelen enumerar entre éstas las relacionadas con la existencia de Dios y la distinción del cuerpo del alma. Finalmente, se da un tercer tipo de cuestiones que se relacionan únicamente con la razón humana, y de ninguna forma con la fe, como por ejemplo el problema de la cuadratura del círculo, la posibilidad de obtener oro por medio del arte químico y otras semejantes (Descartes, *AT, VIII-B*: 353).

Cabe señalar, entonces, que llevar a la razón a su máxima tensión en consonancia con las fuerzas del espíritu y mantener, no obstante, la tranquilidad que en ello se manifiesta, es posible en el cartesianismo gracias a lo que, a propósito de todo esto, se manifiesta: el catolicismo de Descartes que es, en sentido existencial, el trasfondo espiritual sobre el que descansa la gran aventura de la «luz natural de la razón» expuesta fundamentalmente en las *Meditaciones*, pero que, acompañada de aquella serenidad, va cruzando a galope el todo del sistema de Cartesio; un talante espiritual que se revela tanto más claro cuanto más férreos son los ataques que, desde el protestantismo, reciben la confianza y la serenidad con la que Descartes afronta los desafíos de la razón. Más aún careciendo de toda claridad, no se trata, desde luego, solamente de creer. Como expone el Caballero de la Turena en las *Segundas Respuestas*:

me atrevo a afirmar sin rodeos que un infiel desprovisto de toda gracia sobrenatural, y del todo ignorante de que han sido reveladas por Dios las cosas en que creemos «nosotros los cristianos», si, con todo, atraído por algún falso razonamiento, se inclinase a creer esas mismas cosas —que para él serían oscuras—, no por ello dejaría de ser infiel, sino que más bien pecaría al no usar de su razón como es debido (Descartes, *AT, IX*: 16 / *Al, II*, 574).

Tales son las condiciones del talante católico de René Descartes, quien, al concentrar en torno a su figura y justo en los albores de la Modernidad, buena parte de los clásicos problemas que suscitan las relaciones entre fe y razón, conduce también, como consecuencia, al

hecho de que meditar sobre las dimensiones espirituales de la filosofía triunfante en la Modernidad «realizada» y en los enfrentamientos que se libran a propósito de la persona y la filosofía de quien quizá fuera en último gran filósofo de la frontera que separa al talante protestante del católico, no sea, pues, una cuestión baladí, sino que, por el contrario, sea un asunto que recobra especial importancia cuanto más nos aclara el panorama de la filosofía contemporánea. Si Pascal, en los *Pensamientos*, reprocha a Descartes el utilizar en demasía la razón (*Pensamientos*: 553-76) y, específicamente, en relación con asuntos en los que solo debería intervenir la fe, con mayor razón aun es que resulta imprescindible discutir cómo es posible entonces que tenga lugar aquello en el pensamiento de Cartesio y de qué modo ocurre que el tan traído y tan llevado “padre de la Modernidad” ofrece respuesta a ello.

Referencias bibliográficas

- Aranguren, J.L.L. 1998. *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Borges, J.L. 2000. “La esfera de Pascal”. En *Nueva antología personal*. México: Siglo XXI Editores.
- Descartes, R. 1996. *Oeuvres de Descartes*. C. Adam, P. Tannery (eds.). París: Librairie Philosophique J. Vrin.
- Gouhier, H. 1924. *La pensée religieuse de Descartes*. París: Vrin.
- Gueroult, M. 1953. *Descartes selon l'ordre de les raisons*. París: Aubier.
- Hamelin, O. 1949. *El sistema de Descartes*. AH Raggio, (ed.). Buenos Aires: Losada.
- Jaspers, K. 1973. *Descartes y la filosofía*. Buenos Aires: La Pléyade.
- Kambouchner, D. 2008. *Descartes et la philosophie morale*. París: Hermann Éditeurs.
- Küng, H. 2005. *¿Existe Dios? Respuesta al problema de Dios en nuestro tiempo*. JM Bravo Navalpotro (ed.). Madrid: Trotta.
- Laporte, J. 1945. *Le rationalisme de Descartes*. París: PUF.
- Lutero, M. 1988. *Escritos reformistas de 1520 (A la nobleza cristiana de la nación alemana acerca del mejoramiento del Estado cristiano / La cautividad babilónica de la Iglesia /*

- La libertad cristiana*). H. Martínez (selecc., pról., notas). México: Secretaría de Educación Pública.
- Marino López, A. 2007. “La metafísica de la generosidad cartesiana”. En JC Moreno Romo (coord.). *Descartes vivo. Ejercicios de hermenéutica cartesiana*. Barcelona: Anthropos/UAQ.
- Moreno Romo, JC. 2011. *Vindicación del cartesianismo radical*. Barcelona: Anthropos.
- Nancy, J.L. 2007. *Ego sum*. JC Moreno Romo (trad.). Barcelona: Anthropos-UAQ.
- Pascal, B. 1963. *OEuvres complètes de Blaise Pascal*. H. Gouhier (pról.), L. Lafuma (notas). París: Editions du Seuil.
- Popkin, R.H. 1983. *La historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Ricci, C. 1937. “Descartes y el problema religioso”, En: JL Guerrero (ed.). *Homenaje en el tercer centenario del Discurso del método*, Vol. II. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires.
- Rodis-Lewis, G. 1995. *Descartes. Biographie*. París: Calmann-Lévy.

Contingencia y finalidad. Kant y la perspectiva reflexiva sobre la naturaleza

Contingence and Teleology. Kant and the Reflective Perspective on Nature

Alejandro G. Vigo
Universidad de Navarra, España
avigo@unav.es

Recibido: 14/04/2016 • Aceptado: 11/08/2016

Resumen

Este trabajo sigue de cerca la exposición de la segunda parte de la *Crítica del juicio* de Immanuel Kant para valorar la novedad que supone la aportación de su peculiar exposición de la necesidad y la contingencia, en la que en vez de enfrentarse, cabe su coincidencia en la consideración de la naturaleza como un sistema de fines, al tiempo que como un mecanismo movido por causas eficientes. En efecto, al contemplar la posibilidad de la concordancia, en la naturaleza, entre las leyes, objetivas, y las máximas, subjetivas, el juicio reflexivo de la facultad de juzgar permite tratar la naturaleza como si fuera un sistema de fines, en analogía con la teleología propia de la humana libertad. Semejante tratamiento de la teleología permite a Kant plantear una teología en concordancia con la tradición filosófica clásica.

Palabras clave: facultad del juicio, juicio reflexivo, Kant, teleología, teología.

Abstract

This work follows closely the second part of Immanuel Kant's *Critique of Judgement* to value the novelty of his peculiar approach to necessity and contingency, which he does not think of as opposed, but as coincident in relation to the consideration of Nature as a system of endings; while, at the same time, he thinks of it as a mechanism driven by efficient strengths. Indeed, when considering the possibility of concordance between objective laws and subjective maxims, in Nature, the reflexive judgement of the

faculty of judgment allows to treat it as if it was a system of endings, in analogy with a theology adequate for human freedom. Such an approach to teleology allows Kant to draw a Theology in accordance with the classical philosophical tradition.

Keywords: judgment, Kant, reflective judgments, teleology, Theology.

Introducción

En el presente trabajo tomaré en consideración un aspecto específico de la concepción del juicio teleológico presentada por Kant en la segunda parte de *Kritik der Urteilkraft* (*KU*) (Kant, 2001).¹ Se trata, concretamente, del aspecto que concierne a la aportación que realiza el juicio reflexivo en la consideración de la naturaleza, desde la perspectiva propia que corresponde a lo que Kant denomina un «enjuiciamiento teleológico» (*teleologische Beurteilung*). A este aspecto preciso alude el subtítulo del trabajo. El título refiere, en cambio, a la conexión entre contingencia y finalidad. Ello se debe al hecho de que, a diferencia de muchas de las concepciones más difundidas, que suelen establecer un contraste irreconciliable, o poco menos, entre contingencia y finalidad, Kant establece cierto tipo de conexión estructural entre ambas, pues constata que una determinada forma de experiencia de la contingencia se encuentra, por así decir, en la base del peculiar tipo de reflexión que se orienta por medio de la referencia a fines y, en cierto modo, la motiva y la inicia o dispara. Como se verá, este modo de afrontar el problema permite dar cuenta incluso de la dimensión teológica que en último término, y solo en último término, alcanza necesariamente, a juicio de Kant, la consideración teleológica de la naturaleza.

Dividiré la discusión de la concepción elaborada por Kant en tres partes. En primer lugar (sección 3), presentaré el modo en el que Kant piensa la conexión entre contingencia y finalidad. A continuación (sección 4), consideraré la posición de Kant respecto de la estructura, la función y el alcance que posee el enjuiciamiento teleológico, allí donde se trata de dar cuenta de la posibilidad y la presencia en la naturaleza de lo que el propio Kant denomina «fin(es) de la

1 Cito la obra por la paginación de la segunda edición del texto original, publicada a fines de 1792, con fecha de 1793.

naturaleza» (*Naturzweck(e)*). Por último (sección 5), haré unas pocas referencias, muy breves, a la cuestión relativa a la dimensión teológica que adquiere la consideración teleológica de la naturaleza. Pero, antes de abordar el texto de Kant, comenzaré con algunas indicaciones, muy generales, sobre el problema que plantea la oposición de contingencia y finalidad, tal como ha sido abordado en la tradición filosófica que remonta a Platón y Aristóteles (sección 2).

El problema de la relación entre contingencia y finalidad

Simplificando mucho las cosas, se puede decir que hay un modo tradicional, dominante incluso hasta el presente, de abordar el ámbito de problemas vinculado con las nociones de contingencia y finalidad, que asume el carácter poco menos que irreconciliable de ambos términos, como si la suposición básica de la que se partiera aquí fuera más o menos la siguiente: “donde hay contingencia y, en particular, azar, allí no hay finalidad, y viceversa, donde hay finalidad, allí no hay contingencia ni azar”. Naturalmente, esto está dicho aquí sin los necesarios matices, pues muchas veces se intenta mitigar el contraste así establecido introduciendo restricciones, ya sea de grado o bien de alcance, de los ámbitos propios de la contingencia y el azar, por un lado, y de la finalidad, por el otro. Por caso, se suele admitir que en el ámbito del obrar humano tenemos, ciertamente, fenómenos teleológicos específicos, vinculados con el carácter intencional de la acción humana. Éstos aparecen conectados, sin embargo, con una multitud de factores contingentes y azarosos, en la medida en que el obrar humano debe realizarse en un mundo exterior que le viene dado de antemano, y que está poblado de una inmensa variedad de factores causalmente eficaces, que escapan, en gran medida, cuando no totalmente, al control consciente por parte de los agentes humanos. La confrontación con la contingencia y el azar constituye, como a nadie escapa, una de las marcas estructurales de la praxis humana, en sus diversas posibles formas, de modo que la presencia de tales factores se revela, pues, con particular nitidez justamente en aquel

dominio en el cual la reflexión orientada a fines adquiere un protagonismo central.

Por su parte, en el caso de la naturaleza, no resulta, en modo alguno, incontrovertible que la finalidad tenga o pudiera tener algún papel en ella. De hecho, desde comienzos de la Modernidad, y de modo creciente hasta nuestros días, la posición que asume la presencia de algún tipo de nexo teleológico en la naturaleza se ha visto siempre o casi siempre en la situación de tener que asumir la carga de la prueba. Pero, como quiera que sea que se afirme la presencia de determinado(s) tipo(s) de nexos teleológicos en la naturaleza, lo habitual es que dicha asunción aparezca combinada, de uno u otro modo, con una serie de restricciones destinadas a hacer lugar a la presencia de un rango más o menos amplio de fenómenos que se resisten a ser puestos en conexión, al menos, de modo directo, con consideraciones referidas a lo que serían fines propios de la naturaleza misma. Como lo muestra suficientemente a lo largo de su propia historia la experiencia de la conciencia filosófica, el precio a pagar, allí donde no se está dispuesto a hacer tal tipo de concesiones restrictivas, para persistir obstinadamente en la pretensión de un «teleologismo» o, si se prefiere, un «teleonomismo» integral de carácter burdamente objetivista, no suele ser otro que la lisa y llana reducción al absurdo del propio abordaje teleologista o teleonomista. El veredicto inapelable por medio del cual la conciencia filosófica moderna ha dado cuenta de esta situación frente a los abusos del teleologismo/teleonomismo objetivista, en sus variantes más extremas y también más ingenuas desde el punto de vista metódico, es bien conocido: el pretendido recurso a la explicación por referencia a fines no sería otra cosa, en definitiva, que el *asylum ignorantiae*, que hace su aparición recién allí donde no se cuenta ya con una genuina explicación, vale decir, con una explicación mecánica para aquello que se pretende explicar en cada caso. La huida hacia dicho refugio no vendría a representar, pues, en último término, sino una consecuencia visible del poder que despliega un *pathos* no menos conocido: el *horror vacui*.

Más allá de las peculiaridades que presenta la crítica al teleologismo/teleonomismo practicada por algunos de los más connotados

filósofos de la Modernidad, el problema que se plantea aquí parece bastante claro, a saber: por un lado, un teleologismo/teleonomismo objetivista de carácter pretendidamente omnicomprendido se enfrenta con el riesgo de su propia supresión por vía de autorrefutación, más precisamente, con el riesgo de su propia reducción al absurdo; por otro lado, un enfoque teleológico/teleonómico de la naturaleza, que merezca realmente el nombre de tal, no podría renunciar, sin más, a toda pretensión de carácter arquitectónico, sin perder al mismo tiempo su propia razón de ser. Por lo tanto, todo parece indicar que la sostenibilidad de tal tipo de enfoque dependerá en gran medida del éxito con que se afronte, en cada caso, el incómodo desafío de tener que compatibilizar la consideración teleológica/teleonómica con la admisión de la existencia de ámbitos, incluso muy vastos, que parecen quedar reservados al juego de aquello que no puede ser visto más que como contingente o azaroso. Por su parte, el temible rival de todo teleologismo/teleonomismo, esto es, el mecanicismo, incluso el más radical, no presenta los mismos problemas internos, pues su ambición totalizadora podrá verse, tal vez, como una esperanza utópica de imposible realización, al menos, a los ojos de quienes defienden la necesidad del enfoque teleológico/teleonómico, pero no por ello como el reflejo de una ambición conducente, de suyo, a la supresión de aquello mismo que la anima desde su origen. La viabilidad del enfoque teleológico/teleonómico parece tener que ser defendida, pues, en dos frentes diferentes: por un lado, frente a la amenaza de un mecanicismo integral que lo hiciera, sin más, superfluo; por otro, frente a su propia exposición a la posibilidad de autosupresión, allí donde no logre poder dar cuenta satisfactoriamente de su vinculación con la dimensión de la contingencia, la accidentalidad y el azar. En suma, se tiene aquí una situación asimétrica, en la cual no es precisamente el teleologismo/teleonomismo, sino, más bien, el mecanicismo, la posición que parece contar con una ventaja inicial nada desdeñable, al menos, en el plano puramente argumentativo.

Ya las concepciones de la teleología/teleonomía natural elaboradas en la Antigüedad, al menos, las más refinadas y más influyentes, intentaron hacerse cargo, a su modo, del conjunto de problemas que

he intentado delinear brevemente en lo anterior. Tal es el caso, por ejemplo, de Platón. Ya desde *Fedón* y especialmente en *Timeo*, Platón buscó elaborar una concepción de la teleología/teleonomía natural que pudiera satisfacer dos exigencias fundamentales: por un lado, la necesidad de compatibilizar la reflexión teleológica/teleonómica con la explicación mecánica, tal como Platón la contempla en el desarrollo del modelo compatibilista de explicación causal presentado en *Fedón* 99b ss.; por otro lado, la necesidad de reconocer la presencia de factores que, lejos de cooperar a la realización de los correspondientes ordenamientos teleológicos/teleonómicos, aparecen más bien, desde el punto de vista que abre la referencia a fines, como factores de interferencia o impedimento, tal como, por ejemplo, la llamada “causa errante” (*planōméne aitía*), introducida en *Timeo* 46c ss. Por su parte, Aristóteles prolonga esta línea de consideración, puesto que, en su concepción de la causalidad natural, incorpora tanto el motivo compatibilista de Platón —sobre todo, a través de la concepción relativa a la necesidad hipotética de la materia, desarrollada en *Física* II 8—, como también la referencia a factores de interferencia o impedimento que, en ocasiones, pueden alterar el curso o el resultado de determinados procesos, tal como éste es esperable en el nivel tipológico de consideración. Habitualmente, Aristóteles se refiere de modo global a estos factores por medio del empleo de cláusulas del tipo *ceteris paribus*, tales como “si nada lo impide” y otras semejantes, y elabora, de modo complementario, también una concepción positiva de la causalidad accidental destinada, entre otras cosas, a hacer justicia al tipo peculiar de explicación que debe darse en el caso de resultados que no pueden ser reconducidos, sin más, al nivel tipológico de consideración.² Pero, además, en su concepción relativa a las conexiones entre contingencia y finalidad, Aristóteles, da todavía un paso más, que tiene un alcance gigantesco, desde el punto de vista sistemático, pues, al menos, para el caso de la causalidad accidental que pertenece al ámbito de la acción propiamente

2 Para una discusión más amplia del papel que Aristóteles concede a los factores de impedimento en su concepción de la causalidad, en conexión con el empleo de las cláusulas mencionadas, puede consultarse Vigo, 2010. Para una reconstrucción de conjunto de la concepción aristotélica de la causalidad accidental, se puede consultar Rossi, 2011.

humana, reconoce la dependencia estructural del tipo de contingencia que corresponde a lo que en sentido estricto denomina el «azar» (*týche*), concebido como un modo peculiar de la causalidad accidental, respecto de la teleología propia del obrar humano: según esto, al menos, en el ámbito de la acción humana, el azar no constituye, a juicio de Aristóteles, el polo opuesto a la teleología, sino, más bien, un caso peculiar de ésta o, si se prefiere, un fenómeno parasitario de la teleología en su significado más básico, que presenta la forma de lo que, siguiendo a Kant, puede llamarse una “teleología como si” (*Als-ob-Teleologie*).³

Pero también en Kant la teleología/teleonomía aparece, por sorprendente que pudiera parecer a primera vista, estructuralmente conectada con la dimensión de la contingencia y el azar, aun cuando, al tematizar dicha conexión estructural, Kant pone la mira en un aspecto diferente del que tiene en vista primariamente Aristóteles. En el caso de Kant se trata, sin embargo, como se verá más abajo, de un modo complementario de articular una misma intuición de base, según la cual es justamente la experiencia del carácter contingente o azaroso de determinados fenómenos la que gatilla, por así decir, cierto tipo de reflexión que posee un carácter irreductiblemente teleológico. Por cierto, no hace falta aclarar que subsiste una diferencia básica e irreductible entre las posiciones de ambos autores, en la medida en que, para Kant, toda forma de explicación teleológica/ teleonómica implica un tipo de consideración que solo resulta posible en el modo del «como si», mientras que, para Aristóteles, solo el «azar» (*týche*), como forma de la causalidad accidental, posee un carácter parasitario, en el modo del «como si», pero no la teleología/teleonomía de primer orden, vinculada con la causalidad *per se*, tal como ésta se da en el ámbito de la naturaleza y también de la acción humana. Esta diferencia no es sino el reflejo de superficie de la tesis fundamental de Kant, según la cual el principio del enjuiciamiento teleológico solo puede cumplir una función regulativa, y

3 La caracterización de la concepción aristotélica del azar como una forma de *Als-ob-Teleologie* ha sido propuesta originalmente por W. Wieland, en su clásico libro sobre la física aristotélica (1970: p. 254 ss.).

no una función constitutiva. Pero, por importante que pueda ser en otros aspectos, la diferencia señalada no debería impedir reconocer las importantes afinidades estructurales que exhiben las posiciones de ambos autores, allí donde se trata de los aspectos específicamente referidos a la conexión entre contingencia y finalidad.

Contingencia y finalidad en Kant

Sobre la conexión estructural entre contingencia, en el sentido de lo accidental o azaroso (*Zufälligkeit, zufällig*) y finalidad, Kant insiste en una considerable cantidad de pasajes de *KU*. Se trata aquí, más precisamente, de un tipo peculiar de accidentalidad/contingencia de origen, que afecta la relación entre el orden natural dado en la experiencia y las capacidades cognoscitivas de nuestro entendimiento. La conexión es enfocada, según los casos, desde uno u otro de dos lados diferentes, a saber: ya desde el lado “subjetivo”, ya desde el lado “objetivo”, para decirlo por medio de un contraste del que Kant mismo se vale asiduamente. Comento ahora brevemente lo referido a cada uno de esos dos modos de consideración.

a) El lado subjetivo

Para la discusión de este punto, el pasaje más importante se halla en la sección V de la “Introducción” a la obra, que trata del principio de la «conformidad formal a fines de la naturaleza» (*Prinzip der formalen Zweckmäßigkeit der Natur*), concebido como un principio trascendental de la «facultad del juicio» (*Urteilkraft*). Dicho principio, explica Kant, es un principio trascendental, y no metafísico, porque apunta a una condición bajo la cual únicamente las cosas pueden llegar a ser objetos de nuestro conocimiento, sobre la base de un concepto empírico ya dado, pero sin poder trasponer a los objetos mismos la regla correspondiente a dicho principio. Así, un principio que admite uso constitutivo, como el principio de causalidad, puede ser interpretado ya en sentido trascendental, cuando se aplica a la idea de un objeto en general, y no a un objeto concreto a través de un concepto

empírico (*vgr.* “todo cambio en la determinación de un objeto tiene una causa”), ya en sentido metafísico, cuando se aplica a un objeto determinado a través del correspondiente concepto empírico (*vgr.* “todo movimiento de un cuerpo debe tener una causa externa”). En cambio, el principio de la «conformidad formal a fin(es) de la naturaleza», que no posee uso constitutivo, solo admite el primer tipo de interpretación, pero no el segundo (*KU: xxx*). Dicho principio adquiere expresión en máximas de la facultad del juicio tales como “la naturaleza sigue el camino más corto” (*lex parsimoniae*), “la naturaleza no da saltos” (*lex continui in natura*), “la naturaleza subsume la multiplicidad diversa bajo pocos principios” (*principia praeter necessitatem non sunt multiplicanda*), pero no dice cómo son las cosas en concreto, ni tampoco indica cómo proceden efectivamente nuestros poderes cognitivos a la hora de juzgar, sino que señala tan solo cómo «deben» hacerlo (*KU: XXXI*). Por lo mismo, vale decir, en virtud de su carácter apriorístico, reclama una deducción de su pretensión de validez. Reconstruida en sus pasos fundamentales, la “deducción” procede como sigue:

i) en los fundamentos de la posibilidad de una experiencia, hay algo necesario, a saber: leyes universales, sin las cuales la naturaleza, en general, no puede ser pensada como objeto de los sentidos. Tales leyes se fundan en categorías, aplicadas a las condiciones formales de la intuición sensible (*KU: XXXII*);

ii) bajo dichas leyes, la facultad del juicio tiene un uso meramente determinante, es decir: se limita a subsumir lo dado en la intuición bajo leyes que están dadas de antemano. Así ocurre, por ejemplo, con la aplicación del principio de causalidad: dado el principio del entendimiento (*Verstand*), se busca la condición de la subsunción de lo dado bajo dicho principio, en este caso, la sucesión de una serie de determinaciones en una y la misma cosa (*KU: XXXII*);

iii) junto a la determinación formal correspondiente a las leyes del entendimiento —que, desde el punto de vista constitutivo, dan cuenta de lo que en la “Deducción Trascendental” de la segunda edición de *Kritik der reinen Vernunft (KrV)* se denomina la “naturaleza considerada desde el punto de vista de la forma” (*natura formaliter spectata*) (*KrV, DTB § 26, B 165*)— hay también otros modos en los que

son determinados (o determinables) los objetos del conocimiento empírico: además de lo que corresponde a la naturaleza, en general, hay otras «naturalezas» (*Naturen*), específicamente diferentes entre sí, y cada una de esas especies (*Arten*) «debe» poseer su regla, la cual es una ley, y como tal, «necesaria», aun cuando nosotros no podamos llegar a «comprender» (*einsehen*) esa necesidad, pues esta exigencia no es sino una especificación de la exigencia general que plantea el principio de causalidad (*KU*: XXXII s.);

iv) por lo tanto, tenemos que pensar en la naturaleza, en lo que concierne a sus leyes empíricas, la posibilidad de una multiplicidad infinita de tales leyes, que resultan, como tales, accidentales/contingentes (*zufällig*) respecto de nuestra capacidad de conocer, en la medida en que no pueden ser conocidas *a priori*, por cuanto tampoco tienen su origen en dicha capacidad. Ahora bien, es por referencia a tales leyes como juzgamos la “unidad de la naturaleza” (*Natureinheit*), según leyes empíricas, y también la posibilidad de la unidad de la experiencia, en tanto «sistema de la experiencia», como una unidad meramente accidental/contingente (*zufällig*) (*KU*: XXXII, s.), aunque ello en nada cambia el hecho de que tal unidad debe ser necesariamente supuesta, pues, de lo contrario, no habría algo así como una conexión integral (*durchgängiger Zusammenhang*) de los conocimientos empíricos, tal que éstos queden vinculados en una totalidad (*KU*: XXXIII);

v) por consiguiente, la facultad del juicio debe suponer *a priori*, como el principio que guía su uso, que aquello que aparece como accidental/contingente para la comprensión (*Einsicht*) humana, en las diversas leyes empíricas de la naturaleza, contiene, sin embargo, una cierta «unidad legal» (*gesetzliche Einheit*) —que, para nosotros, es insondable (*unergründlich*), pero, sin embargo, pensable (*denkbar*)— en el «enlace» (*Verbindung*) de su diversidad, en una experiencia posible en sí misma (*KU*: XXXIII);

vi) se sigue que, puesto que la unidad legal presente en tal enlace, que el propio entendimiento exige, *no* deriva del propio entendimiento, pues se le aparece a éste como accidental/contingente en su origen, *debe* entonces ser representada como una «conformidad a fin(es)» *de* los propios objetos de la naturaleza (*KU*: XXXIV): la

facultad del juicio —que respecto de tales objetos, en tanto correspondientes a determinadas leyes empíricas, opera de modo meramente reflexivo— *debe* representarse, pues, la naturaleza, en lo concerniente a tales leyes empíricas, según un principio de «conformidad a fin(es)», con referencia a nuestras capacidades de conocer (KU: XXXIV);

vii) tal concepto trascendental de «conformidad a fin(es) de la naturaleza» no es, como tal, ni un «concepto de la naturaleza» (*Naturbegriff*) ni un «concepto de la libertad» (*Freiheitsbegriff*), y no puede ser aplicado, por tanto, a ningún objeto de la naturaleza; vale decir: no tiene un ámbito de referencia (*Gebiet*). Se trata, meramente, del único modo en el cual podemos aproximarnos a una «experiencia integralmente conexa» (*durchgängig zusammenhängende Erfahrung*), en la reflexión sobre los objetos de la naturaleza. Vale decir: en el caso del mencionado principio de «conformidad a fin(es)» de la naturaleza, se trata de un principio de alcance meramente subjetivo, de una «máxima» de la facultad de juicio, y no de una «ley» de la propia naturaleza (KU: XXXIV).⁴

Así elaborada, la «deducción» da cuenta, pues, de la validez *a priori*, en tanto originada en el modo en el que la facultad del juicio especifica los principios del entendimiento para el caso de las leyes empíricas, de la exigencia de «orden» de la naturaleza en sus leyes específicas o particulares: empíricas. Sin esta presuposición, no se podría pasar de la analogía general de una experiencia posible a su especificación para el caso de las leyes específicas o particulares de dicha experiencia. Pero es el propio entendimiento el que, a través de la instancia de aplicación provista por la facultad del juicio, exige dicho tránsito y reclama el orden de la naturaleza, *también* según sus leyes empíricas, aun cuando el propio entendimiento nunca podría comprender de antemano dicho orden ni expresarlo de modo exhaustivo, a través de leyes apriorísticas a las que él mismo diere origen (KU: XXXV). Para poder buscar tal orden unitario en la

4 Para la diferencia entre «máximas» (*Maxime*), como principios subjetivos de determinación, y «leyes» (*Gesetze*), como principios objetivos de determinación, en el caso concreto de la determinación de la voluntad, puede leerse el primer párrafo de (Kant, 1990: § 1, pp. 35 ss).

multiplicidad de las leyes empíricas de la naturaleza, hay que presuponer, pues, un principio apriorístico, a saber: que tales leyes empíricas dan lugar a un «orden reconocible» (*erkennbare Ordnung*) de la naturaleza, al menos, como un orden posible (*KU: XXXV*). Esta «concordancia» (*Zusammenstimmung*) de la naturaleza con nuestra capacidad de conocer es algo que la facultad del juicio presupone *a priori*, como auxilio o guía para la reflexión sobre la naturaleza, en lo que concierne a la multiplicidad de sus leyes empíricas: el entendimiento reconoce tal concordancia, al mismo tiempo, como «objetiva» (*objektiv*) y, sin embargo, accidental/contingente (*zufällig*), respecto del propio entendimiento, en la medida en que no tiene su origen en él. La facultad del juicio la atribuye, por tanto, a la naturaleza misma, pero ello solo de modo reflexivo y siempre en relación con la capacidad de conocer propia del sujeto (*KU: XXXVI*).⁵ De este modo, se obtiene un «hilo conductor» (*Leitfaden*) para la búsqueda de unidad sistemática, en la multiplicidad de las leyes empíricas de la naturaleza. Se sigue, pues, que también la facultad del juicio tiene un principio *a priori* que le es propio, y que da cuenta de la posibilidad de una naturaleza, pero solo en dirección subjetivo-reflexiva: la facultad del juicio no prescribe dicho principio a la naturaleza (*Autonomie*), sino, más bien, «a sí misma» (*Heautonomie*), y ello, más precisamente, con vistas a la reflexión «sobre» la naturaleza. Se trata, más precisamente, de lo que Kant denomina la “ley de especificación de la naturaleza con respecto a sus leyes empíricas” (*Gesetz der Spezifikation der Natur*

5 Es importante advertir aquí que la referencia a la reflexión está internamente conectada con la referencia a la conciencia del carácter subjetivo del principio empleado. Todo parece indicar que se tiene aquí un caso de «reflexión trascendental», en el sentido específico que Kant asigna a la noción en el tratamiento de la “Anfibología de los conceptos puros de reflexión” en *KrV* (A 260-268 / B 316-324). En efecto, se trata, en el caso del principio de la facultad del juicio, de una reflexión en la cual la consideración de la correspondencia del concepto comparado con la facultad a la que dicho concepto pertenece originariamente no puede estar ausente. Una cuestión diferente, en la cual no resulta posible entrar aquí, concierne al modo en que debe entenderse la correspondiente exigencia de comparación, según se trate del mero empleo de la reflexión a la hora de indagar la naturaleza o bien de la teoría que tematiza las prestaciones reflexivas que corresponden a la función del juicio teleológico. La misma cuestión se plantea, de modo análogo, también en el caso del tratamiento de los conceptos de reflexión de la «Anfibología». Para una discusión de algunos de estos aspectos, me permito remitir al tratamiento en Vigo, 2006: 27-64.

in Ansehung ihrer empirischen Gesetze) (KU: XXXVII). A través de tal «ley» ni se prescribe nada a la naturaleza misma, ni se aprende de ella algo por observación, aun cuando la observación confirme la aplicabilidad y la validez de la ley (KU: XXXVIII).

En tal sentido, en la sección inmediatamente siguiente, destinada a establecer la conexión con el sentimiento de placer (sección VI), Kant enfatiza el aspecto vinculado con el papel de la contingencia: la «concordancia» o «adecuación» (Übereinstimmung) de la naturaleza, en la multiplicidad de sus leyes particulares, con nuestra «necesidad» (*Bedürfnis*) de encontrar para dicha multiplicidad una cierta universalidad en los principios aparece, a la vez (*zugleich*), como «accidental/contingente» (*zufällig*) y como «imprescindible» (*unentbehrlich*) para nuestra «necesidad de comprensión» (*Verstandesbedürfnis*). Por ello, la «conformidad a fin(es)» de la naturaleza consiste en la concordancia de la naturaleza, en cuanto conforme a fines, con nuestra «intención» (*Absicht*) dirigida al conocimiento (KU: XXXVIII). Las leyes universales del entendimiento, que a la vez son leyes de la naturaleza, son tan necesarias como las leyes del movimiento de la materia. Pero su producción (*Erzeugung*) no presupone ninguna intención relativa a nuestra facultad de conocer, sino que simplemente interviene de modo necesario en la constitución de la naturaleza «como objeto» (KU: XXXVIII-XXXIX). Solo el «orden» (*Ordnung*) de la naturaleza, en sus leyes particulares, se nos aparece como accidental/ contingente. El hallazgo de tal orden y su principio es, pues, una tarea para el entendimiento, el cual opera con vistas a un «fin» (*Zweck*) que la facultad del juicio le adscribe a la propia naturaleza, por cuanto el entendimiento mismo no puede aportar aquí ninguna ley que tuviera su origen en él mismo (KU: XXXIX).

b) El lado objetivo

Ahora bien, lo comentado hasta aquí concierne tan solo a uno de los dos aspectos que Kant pone de relieve, cuando se trata de la conexión entre contingencia y finalidad, a saber: la accidentalidad/ contingencia del orden de la naturaleza, en sus leyes particulares

(empíricas), «respecto de la función constitutiva del entendimiento». Se trata, por tanto, de lo que he llamado el lado «subjetivo» del problema. El segundo aspecto, igualmente importante, concierne al lado «objetivo» de la cuestión. Se trata, en este caso, del hecho de que la consideración teleológica de los objetos naturales, más precisamente, de aquellos que pueden ser vistos como «productos de la naturaleza» y, a la vez, como sus «fines» (*Naturzwecke*), trae necesariamente consigo un modo peculiar de consideración de lo que naturaleza tiene de mero mecanismo. Tal modo de consideración pone de relieve lo que sería la esencial accidentalidad/contingencia de lo que aparece como mero producto del mecanismo natural. Kant pone de relieve este segundo aspecto en el comienzo mismo de su tratamiento de la «conformidad a fin(es)» objetiva (*objektive Zweckmäßigkeit*) de la naturaleza, más precisamente, en los párrafos 61-63 de *KU*.

En el § 61, dedicado a introducir la noción misma de la «conformidad a fin(es)» objetiva de la naturaleza, Kant explica que este tipo de «conformidad a fin(es)» debe distinguirse nítidamente de aquella otra, de carácter puramente subjetivo, tratada en la primera parte de *KU*, que concierne a la relación de las formas (bellas) de la naturaleza con nuestras facultades cognitivas. En efecto, la situación es ahora completamente diferente, ya que no se trata de la relación que dichas formas naturales mantienen con nuestras facultades de conocer, sino, más bien, de las relaciones que mantienen ellas mismas, cada una en su propia constitución interna y también entre sí (*KU*: 267 s.). Kant explica, en este sentido, que la «conformidad a fin(es)» objetiva, considerada como principio de la posibilidad de las cosas de la naturaleza, está muy lejos de mantener una conexión necesaria (*notwendig*) con el propio concepto de naturaleza. Dicho de otro modo: a la «conformidad a fin(es)» de carácter objetivo se apela, sobre todo, allí donde se pretende probar a partir de ella precisamente la accidentalidad/contingencia (*Zufälligkeit*) de la naturaleza y su forma, tal como ésta se da de modo efectivo, vale decir, de un modo que hubiera podido ser también de otra manera. Así, por ejemplo, cuando se explica el modo en el cual está constituida la anatomía de un ave y se indica, por caso, que el largo sus de alas se adapta a tal o cual función, se está asumiendo a la vez que, según la mera conexión

de causas eficientes (*nexus effectivus*) dada en la naturaleza, es decir, sin considerar la peculiar forma de enlace que corresponde al nexo de finalidad (*nexus finalis*), todo lo así constituido resulta accidental/contingente (*zufällig*), en el más alto grado. En efecto, considerada como mero mecanismo, la naturaleza se podría haber configurado de otros incontables posibles modos. En el mero mecanismo natural no podría encontrarse, pues, ninguna razón para introducir un principio como el que corresponde al nexo de finalidad (*KU: 268 s.*).

Ahora bien, lo anterior no impide en modo alguno, explica Kant, que el enjuiciamiento teleológico (*die teleologische Beurteilung*) pueda ser empleado con derecho (*mit Recht*) en la investigación de la naturaleza, al menos, a título problemático (*problematisch*), vale decir, hipotético, pero ello tan solo en razón de la analogía con la causalidad según fines (*nach der Analogie mit der Kausalität nach Zwecken*), y al solo efecto de poner la investigación de la naturaleza bajo principios de la observación y la indagación (*unter Prinzipien der Beobachtung und Nachforschung*), vale decir, sin la pretensión de explicar (*erklären*) la naturaleza de ese modo. El enjuiciamiento teleológico pertenece, pues, a la función reflexiva de la facultad del juicio, y no a su función determinante (*KU: 269*). El concepto de enlaces y formas naturales que responden a ciertos fines (*nach Zwecken*) proporciona, al menos, un principio adicional (*mehr*), que permite poner los fenómenos naturales bajo reglas (*unter Regeln*), allí donde las leyes de la causalidad de carácter puramente mecánico ya no resultan suficientes. En efecto, introducimos un fundamento teleológico (*teleologischer Grund*) allí donde a un cierto concepto del objeto, considerado «como si» (*als ob*) estuviera dado en la naturaleza, y no en nosotros mismos, le atribuimos causalidad respecto del correspondiente objeto, o bien allí donde nos representamos la posibilidad del objeto según la analogía con una causalidad como la que encontramos en nosotros mismos, y pensamos entonces la naturaleza “como (si fuera) algo de carácter técnico” (*als technisch*), en virtud de su propia capacidad (*durch eigenes Vermögen*) (*KU: 269 s.*).

Obviamente, el principio empleado en tal modo de proceder posee, a juicio de Kant, un alcance puramente regulativo (*ein regulatives Prinzip*), pues se emplea para el mero enjuiciamiento (*für die*

bloße Beurteilung) de los fenómenos. Tal uso no implica una genuina atribución a la naturaleza de causas que operan de modo intencionado (*absichtlich wirkende Ursachen*), esto es, de genuina «teleología» (*Teleologie*), en el sentido estricto de la expresión que supone la mediación de un cierto *logos* referido al *telos*. Si, en cambio, se pretendiera darle a dicho principio de enjuiciamiento el carácter de un principio constitutivo que da cuenta de la derivación (*Ableitung*) de los correspondientes productos (*Produkte*), a partir de las correspondientes causas, entonces el concepto de «fin de la naturaleza» (*Naturzweck*) pertenecería a la función determinante de la facultad del juicio, y no a la función reflexiva (*KU*: 270). Pero, entonces, dicho principio no pertenecería propiamente a la facultad del juicio, ya que, en su función determinante, ésta toma el principio que debe aplicar de otras facultades. Más precisamente, se trataría, en tal caso, de un concepto de la razón (*Vernunftbegriff*), que introduciría un nuevo tipo de causalidad en la ciencia de la naturaleza: un nuevo tipo de causalidad que tomaríamos de nosotros mismos y que aplicaríamos, sin embargo, a seres diferentes de nosotros mismos, sin poder suponer que éstos tienen el mismo modo de ser (*gleichartig*) que nosotros (*KU*: 270). Como es obvio, esto último es imposible.⁶

6 Es importante hacer notar que incluso en el caso de la «conformidad a fin(es)» objetiva de tipo puramente formal, tal como se da en el ámbito de los objetos matemáticos, Kant pone de relieve el papel que desempeña el componente de la accidentalidad/contingencia que pone de manifiesto lo producido, aunque se trate aquí de objetos contruidos según reglas del entendimiento. En este caso, el factor de sorpresa e inagotabilidad, por así decir, se vincula con el papel que Kant asigna a la intuición pura en la construcción de los conceptos. En efecto, en la discusión llevada a cabo en el § 62 de *KU*, Kant explica que la «conformidad a fin(es)» de carácter objetivo, pero meramente formal, motiva con razón nuestra admiración, a pesar de no poseer ella misma un carácter real. Ello se explica por el peculiar carácter de productividad que muestran las correspondientes reglas conceptuales, allí donde se aplican a la determinación de la intuición pura. Puesto que la construcción matemática no es un procedimiento a través de meros conceptos, sino que involucra la forma de la intuición, de modo tal que posee carácter sintético, y no meramente analítico, se comprende que pueda dar lugar a un peculiar tipo de experiencia de accidentalidad/contingencia: la concordancia (*Übereinstimmung*) del objeto con la necesidad (*Bedürfnis*) de reglas que es propia del entendimiento aparece, en sí misma (*an sich*), como accidental/contingente (*zufällig*), respecto del propio entendimiento, y, por lo mismo, como posible tan solo en razón de la referencia a un correspondiente fin (*KU*: 275 s.). Ahora bien, esto indicaría que el caso de los objetos matemáticos es diferente, en este punto, del caso del esquematismo de

Paso ahora al segundo de los puntos mencionados al comienzo, a saber: el referido a la estructura, la función y el alcance que Kant asigna al enjuiciamiento teleológico, allí donde se trata de dar cuenta de la posibilidad y la presencia de «fin(es) natural(es)» o «fin(es) de la naturaleza» (*Naturzweck(e)*). Para el tratamiento de este punto, hay que acudir a la discusión que Kant elabora en los párrafos 64-66 de *KU*, donde el caso focal en el que se centra la consideración de los «fines de la naturaleza» viene dado, como se sabe, por los «organismos», o bien «seres organizados» (*organisierte Wesen*), como los llama Kant.⁷ Paso revista brevemente a los aspectos centrales del tratamiento que Kant lleva a cabo.

a) Los requerimientos del empleo de la noción de «fin(es) de la naturaleza» (*KU*: § 64)

La existencia de «seres organizados» provee el fundamento empírico de la necesidad de recurrir al peculiar tipo de consideración y enjuiciamiento en el que se basa el modo de hablar que hace referencia a «fines de la naturaleza». La legitimidad de dicho modo de consideración tiene, según Kant, requerimientos iniciales que no pueden ser pasados por alto. En efecto, para reconocer que una cosa solo puede ser posible como «fin de la naturaleza» —es decir, para reconocer que la causalidad de su origen (*Ursprung*)—, hay que buscarla no en el mecanismo de la naturaleza, sino, más bien, en su capacidad de operar por medio

los conceptos puros del entendimiento, pues en este caso tenemos solo una aplicación cuasi-mecánica de unas pocas reglas conceptuales a la intuición pura del tiempo, y no una inmensa variedad de reglas generables espontáneamente que, luego, encuentran la confirmación de su constructibilidad en su aplicación a la intuición pura. Tal diferencia explica por qué, en el ámbito matemático, hay, por así decir, ocasión de hacer experiencia de descubrimiento. El tipo de admiración que se produce aquí tiene que ver, pues, con la reiterada experiencia de la concordancia y la compatibilidad de entendimiento e intuición, experimentada como tal, una y otra vez, con ocasión de la lograda construcción/exhibición del correspondiente concepto en la intuición pura (1973: 277).

7 La palabra «organismo», propia de la biología del siglo XVII, no es empleada por Kant, que habla, en cambio, de «ser(es) organizado(s)» (*organisierte(s) Wesen*).

de conceptos. Se requiere que su forma no sea posible según meras leyes naturales —vale decir: aquellas según leyes que pueden ser aplicadas a los fenómenos de los sentidos por medio del entendimiento—, sino, más bien, que incluso su conocimiento empírico, según causa y efecto, presuponga ya conceptos de la razón (KU: 284 s.).

Ahora bien, explica Kant, hay en todas las leyes empíricas una accidentalidad/contingencia (*Zufälligkeit*) de la forma del objeto correspondiente respecto de la propia razón. En efecto, la razón debe (re)conocer la necesidad (*Notwendigkeit*) en la forma de un producto de la naturaleza, cualquiera sea dicha forma, si ha de poder comprender las condiciones conectadas con su producción. Pero, en el caso de las leyes empíricas, la razón, como se vio, no puede suponer dicha necesidad en una forma cualquiera dada. Sin embargo, justamente esta accidentalidad/contingencia con relación a la razón provee ya ella misma un motivo o fundamento (*Grund*) para asumir la causalidad del correspondiente objeto «como si» (*als ob*) ella fuera posible solo a través de la razón. En este caso, la razón es la facultad de obrar según fines (voluntad), y el objeto, que solo puede representarse como posible a partir de dicha facultad, solo podría ser representado como posible en calidad de fin (*als Zweck*) (KU: 285). Así ocurre, por ejemplo, en el caso de los productos del arte: un círculo trazado en la nieve se representa como fin, pero no como fin de la naturaleza, sino como producto del arte, y como vestigio del obrar humano (*vestigium hominis video*) (KU: 285 s.). En el caso de los productos de la naturaleza, para poder considerarlos, a la vez, como «fines de la naturaleza», se requiere más, a saber: una cosa existe como fin de la naturaleza, cuando ella misma constituye, a la vez, su propia causa y su propio efecto, tomadas las expresiones «causa» y «efecto», en cada caso, en un sentido diferente. Aquí se introduce una forma peculiar de causalidad que no puede ser conectada con el mero concepto de naturaleza, sin presuponer en ella la referencia a un cierto fin, pero que, una vez introducida dicha referencia, puede ser pensada (*gedacht*) sin contradicción, aun cuando no pueda ser propiamente conocida por medio de conceptos (*begriffen*) (p. 286). Lo que Kant tiene en vista aquí es el carácter auto-productivo de los seres vivos organizados, que son los únicos genuinos «fines

de la naturaleza».⁸ Así, por ejemplo, un árbol, se “produce o genera (*erzeugen*) a sí mismo” en tres sentidos diferentes, a saber: i) según la especie, un árbol genera un árbol de la misma especie; ii) según el individuo, un árbol se genera o produce a sí mismo, en cuanto es capaz de crecimiento, un fenómeno especialísimo del ámbito de la vida, para el cual no hay nada ni de lejos parecido en ningún arte; y iii) según sus partes, cada parte del ser viviente organizado se genera a sí misma de tal modo que la conservación de una parte depende recíprocamente de la conservación de otra (*KU*: 286-288).

b) Mecanismo y teleología: el modelo causal compatibilista (*KU*: § 65)

La consideración del organismo como «fin de la naturaleza» en el § 65 apunta a precisar el peculiar modelo de causalidad anticipado en el párrafo anterior, a saber: una causalidad en razón de la cual la misma cosa es causa y efecto de sí misma, aunque en un sentido diferente de la expresión en cada caso. Para ello, Kant comienza por establecer una distinción entre i) causalidad eficiente y ii) causalidad final. En primer lugar, i) el enlace causal (*Kausalverbindung*), tal como lo establece el entendimiento, es un enlace que constituye una serie de causas y efectos de carácter esencialmente retrospectivo, en la medida en que va siempre del efecto a la causa, de modo tal que, en la serie así constituida, nada que sea efecto de una cosa puede ser, a la vez, causa de esa misma cosa.⁹ Este tipo de enlace causal es el que

8 Para el contexto histórico del tratamiento kantiano del organismo, puede verse la buena discusión en (McLaughlin, 1989: cap. 1). McLaughlin presenta el modo en el que Kant recibe la teoría biológica del organismo, tal como se había desarrollado hacia 1750, y la teoría biológica del siglo XVIII, y discute también el fracaso de la teoría mecanicista, basada en el concepto de “preformación”, que pretendía explicar el desarrollo de los organismos vivientes a partir de la disposición de sus partes, tal como ocurre en el caso del movimiento de una máquina como un reloj (y para el desarrollo de esta misma idea en Descartes: Des Chene, 2001: caps. 4-6). McLaughlin considera también el así llamado «newtonianismo biológico», que Kant, como se sabe, rechaza.

9 No se considera aquí el caso de la «acción recíproca» o «comunidad», en el cual se enlazan causalmente dos sustancias a través de sus respectivos estados, de tal modo que una es causa del estado de la otra, y viceversa. Sin embargo, esto no constituye excepción a lo dicho sobre el carácter irreversible del nexo causal de eficiencia, pues se trata, en estos casos, de sustancias y estados diferentes.

se llama el «enlace de las causas eficientes» (*Verbindung der wirkenden Ursachen, nexus effectivus*). En cambio, ii) se puede pensar un enlace causal según un concepto de la razón (*nach einem Vernunftbegriff*) referido a fines (*von Zwecken*), de modo tal que la correspondiente serie de causas y efectos envuelve relaciones de dependencia que van en las dos direcciones, por así decir, de arriba abajo y de abajo arriba: la cosa que es considerada como efecto, aparece, considerada en la otra dirección, como causa de aquello de lo cual ella misma es efecto. Dicho de otro modo: la serie correspondiente al nexo de causalidad final representa la inversión de la serie que presenta el correspondiente nexo de causalidad eficiente, pues lo que en el nexo de causalidad eficiente aparece como efecto es considerado, a la vez, como causa de aquello mismo que lo produce, cuando es considerado como fin. Como explica Kant, en el dominio del arte es muy fácil encontrar este tipo de enlace, por caso: la casa es, en un sentido amplio que remite al nexo de causalidad eficiente, la causa del dinero que se obtiene de ella al darla en alquiler, pero el dinero a obtener muy bien puede haber sido, a su vez, la causa de la construcción de la casa, en el sentido que corresponde al nexo de causalidad final (*KU: 289 s.*). Kant sugiere que una denominación alternativa para ambos tipos de causalidad sería i) el enlace de las «causas reales» (*reale Ursachen*) y ii) el enlace de las «causas ideales» (*ideale Ursachen*), y señala que éstas son las dos únicas posibles formas de causalidad con las que es posible contar (*KU: 290*).

Formulado en los términos de la anterior distinción, el problema sistemático a abordar es, pues, el de cómo puede aplicarse la «causalidad final/ideal» en la naturaleza, que es, en principio, el dominio de la «causalidad eficiente/real», y que es, además, algo a lo cual no puede atribuírsele propósito consciente, lo que marca un límite interno de toda posible analogía con el caso del arte. En este respecto, la primera pregunta es la de cómo puede ser algo considerado, en general, como un «fin de la naturaleza». Ante todo, se exige aquí que las partes de la cosa, tanto en su existencia como según su forma, solo sean posibles en virtud de su relación con el todo. Que la cosa es un «fin» significa que queda comprendida bajo un concepto o una idea (*Idee*), que determina *a priori* todo lo que

debe estar contenido en ella. Ahora bien, en la medida en que una cosa sea pensada como posible solo de ese modo, constituye meramente una obra o producto del arte (*Kunstwerk*): un producto de una causa racional diferente de la propia materia de la cosa, una causa inteligente que, en la producción y la conexión de las partes de la cosa, es determinada por la idea que ella misma posee de un posible todo que surge en virtud de tal conexión de partes. Tal todo no es, pues, causado por una naturaleza exterior a él mismo (*KU*: 290). En cambio, para que la cosa, vista como un producto de la naturaleza, contenga en sí una referencia a fines, vale decir, para que sea posible solo como «fin de la naturaleza» y sin referencia a la causalidad de los conceptos perteneciente a seres racionales diferentes de ella, se exige «además» que las partes de la cosa se vinculen en la unidad del todo de modo tal que ellas mismas sean recíprocamente causa y efecto de su propia forma. En efecto, ésta es la única manera de que la idea del todo determine la forma y el enlace de todas las partes, a saber: no como causa, pues entonces la cosa sería un producto del arte, sino como «fundamento del conocimiento» (*Erkenntnisgrund*) de la unidad sistemática de la forma y el enlace de toda la multiplicidad contenida en la materia, para aquel que somete a enjuiciamiento dicha totalidad (*KU*: 290 s.). Para que un cuerpo pueda ser enjuiciado en sí y en su posibilidad interna como un «fin de la naturaleza», se exige, pues, que todas sus partes, tanto en su forma como en su enlace, se produzcan de modo recíproco a partir de su propia causalidad, y den lugar así una totalidad, cuyo concepto, a su vez, pueda ser considerado, en un ser que poseyera el tipo de causalidad por conceptos apropiado para dar lugar a tal producto, como causa de esa misma totalidad, según un determinado principio. Por tanto, el enlace de las causas eficientes debe poder ser enjuiciado aquí, al mismo tiempo (*zugleich*), como un efecto obtenido por medio de causas finales (*Wirkung durch Endursachen*) (*KU*: 291).

En un producto de la naturaleza que posee tal índole, cada parte debe ser pensada como existente «con vistas» (*um... willen*) a las otras, esto es, como «órgano». Para ello, no bastaría que cada parte fuera un mero instrumento del arte, sino que debe ser ella misma un órgano «productor» (*hervorbringendes Organ*) de las otras partes. Algo

así solo puede ser un producto de la naturaleza, que provee la materia para todos los instrumentos del arte, y no uno de tales instrumentos. Solo un producto natural de tal índole, en tanto ser organizado que se organiza a sí mismo (*als organisiertes und sich selbst organisierendes Wesen*), puede ser denominado un «fin de la naturaleza» (*Naturzweck*) (*KU*: 292 s.). En un artefacto, por caso, un reloj, las partes no se autoproducen ni se producen recíprocamente, de modo tal que la causa productora no reside en el propio artefacto, sino en un ser inteligente diferente de él. Un «ser organizado» no es, pues, una mera máquina, pues posee no solo fuerza motora (*bewegende Kraft*), sino también fuerza formadora o configuradora (*bildende Kraft*), que es capaz de comunicar incluso a materiales que por sí mismos no la poseen, tal como ocurre en el proceso de la reproducción. Nada de esto puede ser explicado en términos de mero mecanismo (*KU*: 293).¹⁰

10 Respecto de la analogía entre el arte y la naturaleza, Kant explica que se queda siempre muy corta, pues el artista se piensa como algo exterior a la naturaleza misma. De este modo, no se hace debida justicia al aspecto de autoorganización que caracteriza a la producción de las formas naturales, su distinción en especies, sus diferenciaciones con vistas a la conservación, etc. Más ajustada es la comparación de esta "propiedad insondable" (*unergründliche Eigenschaft*) con el fenómeno de la vida, pero esta comparación también entraña peligros, pues o bien se anima la materia al modo del hilozoísmo, o bien se le atribuye un principio que la acompaña y da cuenta de su actividad (un alma) y, en este último caso, o bien se presupone ya la propia organización de la materia, que cumple entonces la función de instrumento del alma, o bien se piensa el alma misma como una especie de artesano, de modo tal que el producto ya no le pertenece a la propia naturaleza, aunque forme parte de ella. En rigor, la organización de la naturaleza no tiene genuino análogo en ninguna otra forma conocida de causalidad, y tal vez la única analogía un poco más aceptable, dentro de sus claros límites, es la que se deriva del empleo de la noción de organización en el ámbito de las instituciones políticas (*KU*: 293 s.). En su importante libro *The Genesis of Kant's Critique of Judgement* (1992) Zammito ha mostrado la importancia de la confrontación con las tesis del *Sturm und Drang* y con los debates en torno al panteísmo, vinculados con el giro romántico del pensamiento, cuando se trata de explicar el giro que experimenta el pensamiento de Kant en *KU*. Según Zammito, al elaborar la concepción de *KU*, Kant no solo está preocupado de clausurar su propio programa crítico, sino, a la vez, también de tomar posición en los debates que dominan su época. Zammito muestra, en particular, que la rivalidad con Herder, defensor de un inaceptable «hilozoísmo panteísta», y la adhesión a las ideas cristianas tradicionales relativas a Dios y la libertad humana, juegan un papel decisivo para explicar el modo en el que Kant intenta situarse por medio de la concepción elaborada en *KU*: la continuación del programa de la *Aufklärung* termina aquí por confluir con una defensa de la concepción cristiana tradicional, frente al desafío planteado por las tendencias panteístas del romanticismo, que, en cierto modo,

c) Caracterización del «ser organizado» como «fin de la naturaleza» (*KU*: § 66)

De acuerdo con lo establecido, la definición del principio de enjuiciamiento de la «conformidad a fin(es)» de carácter objetivo e interno, tal como ésta se da en los «seres organizados», establece que “un producto organizado de la naturaleza es aquel en el cual todo es fin y recíprocamente también medio”, de modo tal que nada es aquí «en vano» (*umsonst*) o «carente de fin» (*zwecklos*) o meramente atribuible al ciego mecanismo de la naturaleza (*KU*: 295 s.). La ocasión (*Veranlassung*) para la derivación de este principio la provee la experiencia; más precisamente, aquel tipo de experiencia que se lleva a cabo de modo metódico, es decir, la observación (*Beobachtung*) de la naturaleza. Sin embargo, la universalidad y la necesidad que el principio atribuye a tal forma de la «conformidad a fin(es)» no puede apoyarse en meros fundamentos empíricos, sino que debe tener en su base un principio *a priori*, aun cuando éste posea un alcance meramente regulativo, y aun cuando los correspondientes fines estuvieran en la idea del que lleva a cabo el enjuiciamiento, y no en una causa operante determinada. En tal sentido, puede decirse, explica Kant, que el mencionado principio constituye una «máxima de enjuiciamiento» (*Maxime der Beurteilung*) de la «conformidad a fin(es)» de carácter objetivo e interno, que es propia de los «seres organizados» (*KU*: 296). Es en el enjuiciamiento de los «seres organizados» y sus partes donde encuentra, pues, su genuino ámbito de aplicación la máxima tradicional de la filosofía natural según la cual la naturaleza no hace nada en vano (*KU*: 296 s.).

El concepto de un «fin de la naturaleza», empleado como hilo conductor en el enjuiciamiento de los seres organizados, conduce a la razón a un orden de cosas totalmente diferente del que corresponde al mero mecanismo de la naturaleza, el cual, en este preciso contexto explicativo, ya no resulta, como tal, suficiente. En la base

pueden verse como una recaída en el spinozismo. En este sentido, piénsese en el papel que el pensamiento de Spinoza jugará nuevamente en el caso de autores como Fichte y Hegel.

de la posibilidad del producto de la naturaleza hay que colocar, pues, una idea. Ésta constituye una «unidad absoluta» (*absolute Einheit*) de la representación, mientras que la materia representa una multiplicidad de cosas que, por sí misma, no puede proveer ninguna unidad de composición (*Einheit der Zusammensetzung*). Por tanto, si la unidad de la idea ha de servir incluso como fundamento apriorístico de determinación de una ley natural de la causalidad que pertenece a la forma respecto del compuesto, se sigue entonces que el «fin de la naturaleza» debe ser extendido a todo aquello que está contenido en su producto. En efecto, una vez que hemos referido tal efecto, en su totalidad, a un fundamento de determinación suprasensible, yendo más allá del ciego mecanismo de la naturaleza, debemos enjuiciar a ésta, en todo sentido, de acuerdo con dicho principio. Y no hay ninguna razón para hacer a la forma de la cosa dependiente de ella, siquiera parcialmente, pues entonces la mezcolanza de principios resultante no proveería ya ninguna regla segura de enjuiciamiento (*keine sichere Regel der Beurteilung*) (*KU*: 297). Así, por caso, siempre será posible que determinadas partes de un cuerpo animal (*vgr.* piel, huesos, pelos) puedan ser concebidas como resultantes de meras leyes mecánicas. Pero la causa que provee la materia adecuada para ellas, que las modifica, les da forma y las coloca en el lugar apropiado, debe ser enjuiciada siempre en términos teleológicos. Por lo mismo, en el cuerpo del animal, todo debe ser considerado como organizado, y todo es también órgano, al menos, en cierta relación respecto de la cosa (*KU*: 298).

d) El enjuiciamiento de la naturaleza como «sistema de fines»
(*KU*: § 67)

Ahora bien, a diferencia de lo que ocurre en el caso de la «conformidad a fin(es)» de carácter interno, en el caso de la «conformidad a fin(es)» de carácter meramente exterior, no hay suficiente derecho (*keine hinreichende Berechtigung*) para valerse de las cosas naturales, al mismo tiempo, como «fines de la naturaleza», que proveyeran fundamentos de la explicación (*Erklärungsgründe*) de su propia existencia, ni tampoco para valerse de aquellos de sus efectos que resulten,

de modo accidental/contingente (*zufällig*), «conformes a fines» en la idea (*in der Idee*), como fundamentos de la existencia de esos objetos, según el principio de las causas finales. Vale decir: en aquellas cosas de las cuales no se tiene razón para considerar a ninguna de ellas, por sí misma, como un fin, las relaciones exteriores que mantienen entre sí solo pueden considerarse «conforme a fin(es)», a título meramente hipotético (*KU*: 298 s.).

En efecto, es diferente enjuiciar una cosa como «fin de la naturaleza» en razón de su forma interna, por un lado, y considerar la existencia misma de esa cosa como un «fin de la naturaleza», por el otro. Para lo segundo, no solo se necesita el concepto de un posible fin, sino también el conocimiento del «fin final» (*Endzweck, scopus*) de la naturaleza misma. Esto reclama una referencia de la naturaleza a algo suprasensible, lo cual sobrepasa por mucho todo nuestro conocimiento teleológico de la naturaleza: el fin de la naturaleza, como un todo, debe ser buscado más allá de la propia naturaleza (*KU*: 299). Por ello, cuando dejamos atrás el enjuiciamiento de algo como «fin de la naturaleza» según su forma (*vgr.* el pasto) y pasamos a la consideración de las diversas relaciones de «conformidad a fin(es)» de carácter externo en las que puede quedar incluido (*vgr.* su utilidad como alimento del caballo, el cual sirve, a su vez, para que el hombre haga tal o cual cosa, etc.), solo podemos llegar a fines hipotéticos, no categóricos. En efecto, toda relación de «conformidad a fin(es)» se funda siempre, en estos casos, en alguna otra condición adicional, y la cadena entera de condiciones no puede cerrarse, a menos, que se dé con algo cuya existencia aparezca como incondicionada, vale decir, a menos que se halle algo que existiera como un «fin final» (*Endzweck*). Pero algo así tiene que estar situado, como tal, fuera del ámbito que abarca la consideración físico-teleológica del mundo. Por lo mismo, tal cosa no puede ser un «fin de la naturaleza», en el sentido más estrecho del término, pues esa misma cosa (o su especie) no podría ser considerada ya como un producto de la propia naturaleza (*KU*: 300).

Atendiendo a esto último, hay que decir, pues, que solo la materia, en la medida en que se presenta como organizada, trae consigo la necesidad de concebirla como un «fin de la naturaleza», y ello

justamente porque su forma específica, en cada una de sus diferentes configuraciones organizadas, constituye ella misma, a la vez, un producto de la propia naturaleza. Ahora bien, este mismo concepto de «fin de la naturaleza» conduce necesariamente a la idea de la naturaleza entera como un “sistema constituido de acuerdo con la regla de los fines” (*ein System nach der Regel der Zwecke*), y a dicha idea debe quedar subordinado todo mecanismo de la naturaleza según principios de la razón, cuando menos, a los fines de la indagación de los fenómenos naturales. Sin embargo, con respecto a la naturaleza misma, el principio de la razón solo tiene validez en calidad de principio subjetivo, vale decir, como una máxima que permite orientar la indagación, a saber: “todo en el mundo es bueno para alguna cosa, nada en el mundo es en vano”. En virtud del ejemplo que provee la naturaleza con sus productos organizados, se está habilitado (*berechtigt*), e incluso llamado (*berufen*), explica Kant, a no esperar de ella y sus leyes nada que no sea, en general (*im ganzen*), «conforme a fin(es)» (*KU*: 300 s.). Obviamente, no se trata en este caso de un principio para el uso determinante de la facultad del juicio, sino solo para su uso reflexivo. El uso de tal principio es, pues, meramente regulativo, y no constitutivo: por medio de él solo obtenemos un «hilo conductor» (*Leitfaden*) para considerar las cosas naturales con arreglo a un nuevo ordenamiento legal, y por referencia a un fundamento de determinación ya dado. De este modo, podemos ampliar el estudio de la naturaleza (*Naturkunde*) según un nuevo principio, el de las causas finales, pero dejando intacto (*unbeschadet*) el principio del mecanismo de la causalidad natural. Además, de esta forma no se decide todavía la cuestión de si alguna cosa que enjuiciamos según ese principio es o no «intencionalmente» (*absichtlich*) un «fin de la naturaleza»; por caso, la cuestión de si el pasto «existe» para el caballo o el buey o la oveja, o si esas y todas las demás cosas «existen» para el ser humano (*KU*: 301). Por último, también la belleza de la naturaleza, es decir, su concordancia (*Zusammenstimmung*) con el juego libre de nuestras facultades cognitivas, en la aprehensión y el enjuiciamiento de su manifestación fenoménica, puede ser considerada en el modo de la «conformidad a fin(es)» objetiva externa de la naturaleza en su conjunto, vista como un sistema del cual el ser

humano mismo es un miembro. Esto resulta posible, una vez que el enjuiciamiento teleológico de la naturaleza, a través de los fines de la naturaleza provistos por los seres organizados, nos ha dado ya derecho a valernos de la idea de un gran sistema de fines de la naturaleza. Sobre esta base, podemos considerar como un «favor» o una «dádiva» (*Gunst*) de la naturaleza para con nosotros el hecho de que, además de lo que es útil, distribuya tan abundantemente belleza y estímulos (*Reize*), y podemos amarla por ello, a la vez que la consideramos con respeto, por causa de su inmensidad, y nos sentimos nosotros mismos ennoblecidos (*veredelt*) en tal contemplación: todo se presenta ante nosotros como si (*als ob*) la naturaleza hubiera instalado y adornado su grandioso escenario, precisamente, con esa misma intención (*eigentlich in dieser Absicht*) (*KU*: 303 s.).

En suma: en la naturaleza descubrimos una capacidad (*Vermögen*) de producir (*hervorbringen*) productos que solo podemos pensar por medio del concepto de causa final. Pero, una vez descubierta dicha capacidad, nos vemos impulsados necesariamente a ir más allá y consideramos como pertenecientes a un sistema integral de fines incluso aquellos fenómenos que, tomados por sí mismos, no reclamarían otra explicación que la que puede darse en términos del mero mecanismo ciego de la naturaleza. Y, dado que la primera idea, en lo que toca a su fundamento, ya nos conduce más allá del ámbito de lo sensible, ocurre entonces que la unidad del principio suprasensible exige que se lo aplique no solo a ciertas especies de seres naturales, sino que se lo extienda también a la naturaleza como un todo, considerada como sistema (*KU*: 304). Dicho de otro modo: el mismo tipo de extensión del enjuiciamiento teleológico que se hacía necesario en la consideración del organismo particular, en virtud de la cual *todas* sus partes quedaban comprendidas en el enjuiciamiento teleológico, tiene lugar también en el plano correspondiente a la consideración de la naturaleza como un todo, y por los mismos motivos. La unidad del principio suprasensible que pone en juego tal tipo de enjuiciamiento no admite más que una aplicación integral a todo cuando forma parte de la totalidad que puede ser comprendida por referencia a dicho principio.

e) Excurso: el alcance «hermenéutico» de la concepción kantiana

Para concluir con esta parte del tratamiento, quisiera llamar brevemente la atención sobre la conexión que vincula, en el empleo kantiano, la noción de enjuiciamiento teleológico, por un lado, y el vocabulario de la comprensión, por el otro. En el tratamiento del principio de la «conformidad a fin(es)» de la naturaleza de *KU*, Kant se vale en ocasiones de expresiones tales como «conocimiento» (*Erkenntnis*) y «fundamento de conocimiento» (*Erkenntnisgrund*). Sin embargo, la noción de conocimiento no está empleada en tales casos en el sentido más propio y más estrecho, tal como es tematizado y reconstruido en el marco de la teoría de la constitución de la experiencia presentada en *KrV*. De hecho, buena parte del esfuerzo de Kant en el tratamiento de la reflexión y el enjuiciamiento teleológico en *KU* está dirigida, precisamente, a enfatizar el hecho de que el principio de «conformidad a fin(es)» de la naturaleza no puede ser objeto de un uso constitutivo, sino que posee siempre un uso meramente heurístico y regulativo. Con todo, el empleo ampliado de la noción de conocimiento, en un contexto en el cual justamente lo que se tiene en vista no son prestaciones cognoscitivas, en el sentido más propio del término, no puede sorprender demasiado, si se tiene en cuenta que también en otros casos Kant se vale de la noción de conocimiento en un sentido amplio, que no trae consigo las exigencias que establece la concepción elaborada en *KrV*. Piénsese, en este sentido, en el empleo de la noción de «conocimiento práctico» (*praktische Erkenntnis*) en el marco del tratamiento de la determinación apriorística de la voluntad (*Wille*) por la razón (pura) práctica (*praktische Vernunft*), tal como se lleva a cabo en *Kritik der praktischen Vernunft* (por ejemplo: *KpV* § 1 Anm.: 36).¹¹

Ahora bien, aunque no se trata ni podría tratarse de lo que Kant llama conocimiento, en sentido estricto, no menos cierto es que el peculiar modo de acceso a los «fines de la naturaleza» que facilita la reflexión, a través del enjuiciamiento teleológico, le permite a

11 Cito la obra por la paginación de la edición original.

Kant avista un tipo de estructura de comprensión que posee, sin duda, un alcance mucho más general. Así lo muestra el hecho de que, en diversas variantes, resulta recurrente también en el tratamiento ampliado y radicalizado de los fenómenos de comprensión que llevan a cabo posteriormente autores situados en la perspectiva propia de la tradición hermenéutica, desde Schleiermacher y el romanticismo alemán hasta el pensamiento contemporáneo, en particular, en autores como Heidegger y Gadamer. En efecto, lo que Kant tematiza en el tratamiento de *KU*, a partir del caso específico de los «fines de la naturaleza», es una estructura de comprensión de carácter proyectivo-anticipativo que muestra importantes analogías con lo que, en sus diferentes posibles versiones, se conoce habitualmente bajo la denominación de «círculo del comprender» o bien del «círculo hermenéutico». El enjuiciamiento teleológico, sobre la base de la referencia proyectiva a la totalidad anticipada en la idea y a la luz de lo así anticipado, permite, advierte Kant, un nuevo tipo de consideración que es el que hace posible el acceso comprensivo a aquello que, como la totalidad organizada constitutiva del ser vivo, jamás podría ser adecuadamente concebido en términos puramente mecánicos. En rigor, hay que hablar aquí de una peculiar «ida y vuelta» entre lo proyectivamente anticipado en la idea y lo dado en el acceso perceptivo-constatativo. En efecto, como Kant enfatiza reiteradamente, allí donde se trata de dar cuenta del peculiar tipo de causalidad que corresponde al nexo de finalidad, lo que aparece como causa en un primer nivel de consideración, el que corresponde al nexo de eficiencia, es lo mismo que es visto como efecto y medio, en el segundo nivel de consideración, abierto por la referencia proyectivo-anticipativa a aquello que ha de contar como su causa y su fin.

Dada la peculiaridad del tipo de acceso que tiene aquí en vista, no resulta, en modo alguno, sorprendente que Kant se vea llevado a introducir en el tratamiento del principio de la «conformidad a fin(es)» de la naturaleza de *KU* todo un vocabulario asociado con la idea de comprensión, que no puede ser inmediatamente vinculado con la terminología técnica del conocer que predomina en el tratamiento de *KrV*. Términos como *einsehen* y *Einsicht* juegan aquí

un papel bastante destacable. Aunque no llegan a constituirse propiamente en términos técnicos, resulta altamente llamativa la frecuente recurrencia de su empleo, en contextos en los cuales se trata de dar cuenta del tipo de acceso a la naturaleza que hace posible, en la reflexión, el enjuiciamiento teleológico, marcando, a la vez, el contraste con el conocimiento propiamente dicho y enfatizando los límites de las capacidades cognoscitivas del ser humano.¹² A ello habría que añadir el amplio uso no terminológico de expresiones como *begreifen*, *verstehen* e incluso *Verstand*, dotadas de un significado que no remite al tipo específico de prestación que Kant conecta con la noción de conocimiento, tomada en su sentido estricto.¹³ Las peculiaridades vinculadas con este empleo del vocabulario de la comprensión en el tratamiento de *KU* han pasado ampliamente inadvertidas en la investigación especializada y su estudio detallado es tarea que quedaría aún por hacer. Dicha inadvertencia puede no estar desvinculada del hecho, en sí mismo bastante sorprendente, de que el intento, no pocas veces reiterado, de hallar en *KU* algo así como el «Kant hermenéutico» haya buscado orientación, predominantemente, a partir del tratamiento del juicio de gusto llevado a cabo en la primera parte de la obra, en particular, al hilo de nociones como la de gusto, la de sentido común, etc., y no, en cambio, a partir del tratamiento del juicio teleológico de la segunda parte, donde la discusión hace aflorar con mucho mayor nitidez algunas de las estructuras más características del acceso comprensivo al mundo.¹⁴

12 Así, para el empleo de *einsehen* en el marco del tratamiento del juicio teleológico, véase, por ejemplo, § 62 p. 275, § 64, p. 284, § 65 p. 295, § 66 p. 296, § 68 p. 306, § 71 p. 317, § 73 p. 327, § 77 p. 350, § 78 p. 362, § 84 p. 396 nota, § 91 p. 465; para *Einsicht*, véase § 72 p. 323, § 75 p. 338, § 77 p. 353, § 78 p. 354, § 80 p. 368, § 85 p. 401, § 87 p. 422 nota, § 89 p. 442, § 91 p. 464.

13 Para el empleo de los términos *verstehen* y *Vertand* en el sentido amplio que remite a la noción de comprensión, en el marco del tratamiento del juicio teleológico, véase, por ejemplo, § 72 p. 323, § 77 p. 345 ss., etc.

14 En su valiosa investigación sobre el papel de la imaginación en la concepción de *KU*, R. Makreel ha llamado la atención sobre el papel que juega la anticipación imaginativa de totalidad en el ámbito específico de la experiencia estética (Makreel, 1990: caps. 3-5). El abordaje de Makreel tiene la rara virtud de poner de relieve un importante elemento de continuidad entre el tratamiento del juicio de gusto y el tratamiento del juicio teleo-

El nexa entre teleología y teología

Para terminar, añado una breves indicaciones acerca del modo en el que Kant intenta hacer justicia a la dimensión propiamente teológica que la consideración teleológica de la naturaleza acarrea consigo necesariamente, allí donde, proyectada más allá del ámbito de competencia propio de la ciencia natural (*Naturwissenschaft*), es llevada a su término último en la reflexión.

En el § 68 de *KU*, Kant distingue dos tipos de principios de una ciencia, a saber: principios internos (*innerlich, einheimisch, principia domestica*), y principios fundados en conceptos que encuentran su lugar fuera de esa ciencia, es decir, principios externos (*auswärtig, principia peregrina*). Las ciencias que contienen principios del último tipo asumen, como base de sus «proposiciones doctrinales» (*Lehrsätze*), ciertas «proposiciones subsidiarias» (*Lehnsätze, lemmata*), lo cual quiere decir que adoptan de una ciencia diferente un determinado concepto y, con ello, también un cierto fundamento de su propio ordenamiento (*KU*: 304 s.). Ahora bien, cada ciencia debe configurar por sí misma, explica Kant, un sistema y, como tal, debe presentar una cierta unidad arquitectónica. Por lo mismo, una determinada ciencia no puede ser presentada como mera parte de una ciencia diferente, sino que cada una debe constituir primero una cierta totalidad, para que luego, en un segundo momento, se pueda dar cuenta de los puentes que permiten vincular, en ambas direcciones, dos o más ciencias diferentes (*KU*: 305). En el caso concreto que concierne a las relaciones entre ciencia natural y teología, lo dicho basta para descalificar, piensa Kant, el socorrido procedimiento de doble vía en virtud del cual, por una parte, se introduce el concepto de Dios en la ciencia natural, con el objetivo de hacer explicable la presencia de la

lógico, que concierne, justamente, a la presencia, en uno y otro caso, de prestaciones comprensivas que poseen una estructura análoga, al menos, desde el punto de vista que se vincula con la función posibilitante que desempeña el momento proyectivo-anticipativo. En cambio, en su influyente discusión crítica de la concepción de *KU*, H.-G. Gadamer no ha explotado especialmente estas posibilidades interpretativas, al poner el énfasis, sobre todo, en lo que sería la indebida “subjetivización” de la experiencia estética (supuestamente) llevada a cabo por Kant (Gadamer, 1990 [1960]: 48 ss. [39 ss.])

«conformidad a fin(es)» en la naturaleza, mientras que, por la otra, se echa mano de esa misma «conformidad a fin(es)» presente en la naturaleza, para probar la existencia de Dios. Con tal modo de proceder, se priva a ambas ciencias de la necesaria consistencia interna y, a través de un razonamiento engañoso, se introduce inseguridad en ellas, al desdibujar los límites que las separan (*KU*: 305).

Por el contrario, explica Kant, la expresión «fin de la naturaleza» tendría la ventaja de prevenir esa posible confusión, en la medida en que evita la superposición del enjuiciamiento teleológico de los objetos de la naturaleza, a la que da lugar la propia ciencia natural, con la consideración de Dios, más precisamente, con lo que sería una «derivación teológica» (*theologische Ableitung*) del orden presente en la naturaleza (*KU*: 305). La confusión derivada de superponer lo que mienta la expresión «fin de la naturaleza» con lo que sería la presencia de un «fin» u «objetivo» divino (*göttlicher Zweck*) en el ordenamiento natural no resulta irrelevante desde el punto de vista epistemológico. Tampoco se justifica por razones de mayor utilidad y adecuación a lo que se esperaría de un alma piadosa (*fromme Seele*), dado que, en definitiva, no se trataría sino de poder derivar la presencia en la naturaleza de formas «conformes a fin» a partir de un creador del mundo que obra sabiamente (*weiser Welturheber*) (*KU*: 305 s.). Por el contrario, desde el punto de vista metódico, hay que proceder aquí, piensa Kant, según una secuencia de pasos bien diferenciados. En primera instancia, hay que atenerse al sentido propio de la noción de «fin de la naturaleza», pues, antes de preguntarnos por la causa de la naturaleza misma, ya encontramos en ella y en el curso de su despliegue generativo “productos” de esa índole, que son producidos según leyes empíricas conocidas. La ciencia natural debe enjuiciar los objetos presentes en ella según esas leyes y, por lo mismo, debe buscar también en la propia naturaleza la causalidad que da cuenta de ellos, según la regla de los fines (*nach der Regel der Zwecke*). En consecuencia, la ciencia natural no debe sobrepasar su límite, para dar cabida en su interior, en calidad de principio, a aquello a cuyo concepto no puede adecuarse jamás ninguna experiencia y a lo cual solo se puede recurrir legítimamente, una vez que la propia ciencia natural ya está completada (*KU*: 306).

Para mantenerse en sus propios límites, por tanto, la física hace completa abstracción de la pregunta de si los fines de la naturaleza son fines intencionales o no-intencionales (*absichtlich oder unabsichtlich*), porque, de lo contrario, se entrometería en un asunto ajeno, a saber: el asunto propio de la metafísica (*KU*: 307). Inversamente, cuando se habla de la «conformidad a fin(es)» de la naturaleza y la materia «como si» fuera intencionada, no se trata tampoco de una genuina atribución de intenciones a algo que es inanimado o privado de voluntad, sino que tal modo de hablar hace referencia tan solo a la función de un principio de la facultad del juicio en su uso reflexivo, y no determinante: el recurso a dicho principio no implica, por tanto, la introducción efectiva de un nuevo tipo de causalidad, sino que solo hace posible, desde el punto de vista del uso de la razón, un nuevo tipo de indagación, diferente de aquella que se vale exclusivamente de leyes mecánicas (*KU*: 308). Por ello, en la física, cuando se recurre a la reflexión teleológica, se habla legítimamente de cosas tales como la «sabiduría» de la naturaleza, de su «austeridad» (*Spar-samkeit*), de su «cuidado previsor» (*Vorsorge*), de su «carácter benefactor» (*Wohltätigkeit*), etc., sin que ello pretenda convertirla en un ser dotado de entendimiento, pero sin aventurarse tampoco, por ese modo mero de hablar, a postular otro ser diferente, dotado de entendimiento, que fuera su autor (*Werkmeister*). Esto último sería sencillamente desmesurado (*vermessen*), pues con el mencionado modo de hablar solo se pretende designar un tipo diferente de causalidad de la propia naturaleza, por medio de una analogía con la causalidad que nosotros mismos poseemos en el uso técnico de la razón, y con el solo fin de tener presente la regla según la cual debe proceder la indagación de determinados productos de la naturaleza (*KU*: 309).

La razón por la cual la teleología habitualmente no se incluye como parte de la ciencia teórica de la naturaleza, sino que se emplea, más bien, como propedeútica o tránsito a la teología tiene, por lo tanto, un alcance fundamentalmente metódico: se trata de mantener la consideración estrictamente física dentro los límites de lo que puede ser observado y experimentalmente constatado. Sin embargo, la organización de los seres organizados, en tanto fin interno de la naturaleza, sobrepasa ya infinitamente toda posibilidad

de una exposición semejante por medio del arte. Y en el caso de las configuraciones o procesos naturales que —se supone— poseen una «conformidad a fin(es)» exterior, tales como los vientos, las lluvias, etc., la física se limita a explicar su mecanismo, pero no puede exhibir su referencia a fines, en la medida en que ésta tuviera que ser una condición que pertenece necesariamente a la correspondiente causa, ya que la necesidad del nexo (*Verknüpfung*) concierne, en este caso, exclusivamente al enlace (*Verbindung*) de nuestros conceptos, y no a la propia hechura (*Beschaffenheit*) de las cosas (*KU*: 310). Esta restricción metódica del ámbito de competencia propio de la ciencia natural, a juicio de Kant, no solo no limita a la reflexión teleológicamente orientada en sus posibilidades de despliegue, sino que, en rigor, más bien, la libera, para que pueda seguir así su propia línea de desarrollo natural, pero sin pretender por ello alcanzar un tipo de conocimiento que ya no resulta posible, como tal, más allá del ámbito de la experiencia. En rigor, la facultad del juicio se ve impulsada, siguiendo su propia máxima, a proseguir su camino de despliegue, porque la naturaleza misma le proporciona la ocasión para ello. La mera máxima de la facultad del juicio, explica Kant en el § 72 de *KU*, donde evalúa críticamente las posibilidades del realismo y el idealismo como sistemas de la teleología, nos basta ya para poder seguir adelante con la indagación de la naturaleza, tratando de llegar, dentro de los límites de las fuerzas humanas, hasta sus secretos más escondidos (*KU*: 319 s.). Pero, justamente, este mismo hecho, es decir, el hecho de que podamos progresar de ese modo en la indagación de la naturaleza, puede verse ya, al mismo tiempo, como un cierto barrunto (*Ahnung*) de nuestra razón o bien como un «guiño» (*Wink*) de la propia naturaleza: nos permite advertir que, por medio del concepto de causas finales, podemos ir más allá de la naturaleza misma y conectarla con el punto más alto de la serie de las causas, si dejáramos de lado, al menos, por un momento, la investigación de la propia naturaleza, para averiguar a dónde nos conduce ese «forastero» (*Fremdling*) que irrumpe en el mismo seno de la ciencia natural: el concepto de los «fines de la naturaleza» (*KU*: 320).

El cambio de dirección en la indagación que da cuenta del tránsito desde la ciencia natural hacia la metafísica y la teología, siguiendo

el hilo de la reflexión teleológica, viene, pues, sugerido e incluso motivado por una toma de conciencia que presenta dos aspectos, como su anverso y su reverso, a saber: el referido al carácter trascendente de algunos de los conceptos a los que debe recurrir necesariamente la propia indagación de la naturaleza, y el referido a los límites internos que le están trazados de antemano a la propia ciencia natural, en su campo de competencia. Como lo muestra el posterior desarrollo de la argumentación en el § 75, Kant asume, en definitiva, que la única manera de hacer comprensible, en su origen, el orden de la naturaleza, que en su existencia misma se revela como accidental/contingente, reside, tanto para el entendimiento vulgar como para el filosófico, en la referencia a un ser que existe fuera del mundo y que es su causa inteligente. La reflexión teleológica no puede hallar, pues, ninguna otra vía de clausura para su movimiento de despliegue que la que conduce a la teología (*KU*: 335). Por lo mismo, todo aquello que, en el marco de la consideración meramente física, puede tratarse en términos de simple teleonomía, dejando metódicamente fuera de consideración la pregunta por su origen último, no puede ser comprendido cabalmente sino cuando se lo reinterpreta, en la reflexión, en términos de las condiciones que exige una genuina teleología. Y ello, ya por la sencilla razón de que una genuina comprensión del orden natural que se ofrece en la experiencia no puede eludir jamás, de modo definitivo, la pregunta por el origen último de dicho orden. Más aún, el posterior tratamiento del problema de la existencia de Dios, por medio de la discusión del argumento físico-teológico (§84-§86) y el argumento ético-teológico (§86-§89), muestra que, bajo debida consideración de los límites propios de la peculiar forma del «tener por verdadero» (*Fürwahrhalten*) que caracteriza a lo que llama el «creer práctico» (*praktischer Glaube*) (§90-§91), Kant no abandona jamás la convicción fundamental que lo sitúa, de hecho, en el seno de la corriente central del pensamiento metafísico y teológico tradicional, a saber: la convicción de que solo una perspectiva reflexiva radicalmente ampliada, que incluya también la referencia al orden suprasensible correspondiente a los fines de la moralidad, puede hacer posible una comprensión radical del orden natural dado en la experiencia sensible. Tal orden

se presenta así, ante la reflexión, como un sistema de fines que queda necesariamente vinculado, en su origen y su razón últimos, a un intelecto creador infinito, que, como tal, debe poseer también necesariamente todas las características propias de la personalidad moral.

Referencias bibliográficas

- DesChene, D. (2001). *Spirits and Clocks. Machine and Organism in Descartes*. Ithaca-London: Cornell University.
- Gadamer, HG. (1990). *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. 6ta. ed. Tübinga: Mohr Siebeck.
- Kant, I. (1990). *Kritik der praktischen Vernunft*. H. Klemme y K. Vorländer, eds. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- . (2001). *Kritik der Urteilskraft*. H. Klemme y P. Giordanetti, eds. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Makreel, R. (1990). *Imagination and Interpretation in Kant. The hermeneutical Import of the Critique of Judgement*, Chicago: University of Chicago Press.
- McLaughlin, P. (1989). *Kants Kritik der teleologischen Urteilskraft*. Bonn: Bouvier Verlag.
- Rossi, G. (2011). *El azar según Aristóteles. Estructuras de causalidad accidental en los procesos naturales y en la acción*. Sankt Augustin, Alemania: Academia Verlag.
- Vigo, A. (2006). “Reflexión y juicio”. En *Diánoia* LI (57): 27-64.
- Vigo, A. (2010). “Explicación causal y holismo de trasfondo en la filosofía natural de Aristóteles”. En *Kriterion* 51 (122) (Bello Horizonte): 587-615.
- Wieland, W. (1970). *Die aristotelische Physik. Untersuchungen über die Grundlegung der Naturwissenschaft und die sprachlichen Bedingungen der Prinzipienforschung bei Aristoteles*. 2a ed. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Zammito, J. (1992). *The Genesis of Kant's Critique of Judgement*. Chicago-London: The University of Chicago Press.

Orígenes de la crítica nietzscheana del conocimiento a partir del lenguaje

Origins of the Nietzschean Critique of Knowledge from the Language

Fernando Fava
Universidad Nacional de Entre Ríos, Argentina
ferjfava@hotmail.com

Recibido: 12/05/2015 • Aceptado: 09/02/2016

Resumen

Este artículo pretende establecer la génesis de la concepción tropológica del conocimiento en Nietzsche, desde un abordaje histórico-genealógico de los *Nachgelassene Fragmente* comprendidos entre 1869 y 1873. Entendemos este trabajo como novedoso, ya que hasta donde alcanzamos a conocer, si bien han sido señaladas por diversos especialistas la centralidad del lenguaje en la comprensión de la crítica nietzscheana a la metafísica y la relevancia del período de juventud para su hermenéutica, no se ha abordado dicha problemática desde un tratamiento de las obras póstumas, tal como aquí se propone. Desde este ángulo, se aprecian nuevas perspectivas para enriquecer los estudios nietzscheanos.

Palabras clave: conocimiento, extramoral, lenguaje, metáfora, Nietzsche.

Abstract

This article seeks to establish the genesis of Nietzsche's tropological conception of knowledge, from both a historical and a genealogical approach to the *Nachgelassene Fragmente* between 1869 and 1873. We understand this work as somehow original, for as far as we know, even if several scholars have pointed out the centrality of language in order to understand Nietzsche's critique to the Metaphysics, as well as the relevance of his early years corpus in his hermeneutics, this issue has not yet been approached

from the perspective of the posthumous works, as we propose here. From this point of view, new perspectives arise to enrich nietzschean studies.

Keywords: extramoral, knowledge, language, metaphor, Nietzsche.

Introducción

Atendiendo a los *Nachgelassene Fragmente* más juveniles se puede observar el modo en que Nietzsche entendió, tempranamente, que el conocimiento estaba en gran medida vinculado al lenguaje. Fue asumiendo paulatinamente que, para entender el desarrollo histórico de la filosofía, el carácter propio de la cultura y aún la posibilidad misma de conocer, era de vital importancia ocuparse del lenguaje, de su origen, transformación, naturaleza y posibilidades

El siguiente trabajo se introduce en la genealogía de la concepción tropológica del conocimiento, a partir de los *Nachgelassene Fragmente de 1869-1873*. De este modo, el desarrollo de dicha génesis se estructura en cuatro apartados: en el primero (de 1869 a mediados de 1872), se recogen las primeras preocupaciones en torno al lenguaje fuertemente influenciadas por pensadores enmarcados en el legado del criticismo kantiano; en el segundo (correspondiente al verano de 1872), se observa la búsqueda de un lenguaje propio, problematizando el lenguaje-conocimiento desde su carácter artístico-antropomórfico-superficial; en el tercero (relativo al otoño de 1872), se intenta mostrar la incorporación del paradigma lingüístico como estrategia antimetafísica; en el cuarto (del invierno de 1872 a 1873), se explicita el escenario a partir del cual Nietzsche asume el paradigma tropológico del conocimiento.

Origen de la preocupación en torno al lenguaje-conocimiento. Nachgelassene Fragmente de 1869 a mediados de 1872

Muy tempranamente, en los primeros *Nachgelassene Fragmente*,¹ de 1869, encontramos —a partir de la preocupación del joven Nietzsche

¹ Las obras de Nietzsche, y los fragmentos póstumos se citan según la edición digital corregida que sigue a la de 1967, con las siglas y referencias usadas en sus aparatos

en torno a la tragedia griega y su posibilidad de continuidad en el drama— una estructura de abordaje al problema gnoseológico-lingüístico que remite directamente a pensadores inscriptos en el espacio abierto en la filosofía por el criticismo kantiano,² tales como Hartmann, Schopenhauer o Lange.³ Una incursión al problema de la función representativa del lenguaje, que en términos generales Nietzsche esquematiza desde dos instancias o niveles: el *nivel primario* de carácter inconsciente, en el que se asienta el impulso creador y artístico (lo dionisiaco), y el *nivel secundario* de la conciencia (lo apolíneo). Tal estructuración le permitirá establecer como principio que el lenguaje no encuentra su origen en la conciencia, sino en un nivel oscuro y profundo que la condiciona como lo más real.

Una de las primeras y principales preocupaciones de Nietzsche en la etapa denominada por la crítica como de juventud o «período de Basilea», es que el lenguaje recupere su fuerza vital. Su capacidad de comunicación de los aspectos más profundos de la vida; una riqueza perdida que espera evidenciar desde el abordaje de su aspecto musical, figurativo y gestual.⁴

críticos. Así, cuando se cita una obra, a cada sigla sigue, en cada caso, un número que indica el capítulo o el aforismo correspondiente; o bien, en los casos de los fragmentos póstumos, la sigla es sucedida por el año y la numeración del fragmento. Hay una edición digital corregida disponible en: <http://www.nietzschesource.org/>

2 Sobre el carácter de la inclusión del pensamiento nietzscheano dentro del espacio abierto por la crítica kantiana, cabe consultar a Jesús Conill (1997) y a Jürgen Habermas (1982).

3 En referencia a la relación Lange-Nietzsche, seguimos los lineamientos interpretativos establecidos por el estudio comparado de los textos que ha realizado Sergio Sánchez (1999), el cual asume y, a la vez, nos remite a los trabajos de Jörg Salaquarda Jörg (1979), George Stack (1983) y los de Giuliano Campioni y Aldo Venturelli (1992).

Asimismo, y dados los límites de este trabajo, para el estudio de la vinculación entre el pensamiento del joven Nietzsche y el pensamiento de Schopenhauer, referimos al excelente y sintético planteamiento de las diversas líneas de investigación que el estudio de dicha relación ha producido: Manuel Barrios Casares (2002) y la precisa y acotada síntesis de dicho influjo referida por Rüdiger Safranski (2001).

Sobre la influencia de Hartmann en la filosofía de Nietzsche durante el período de Basilea, se puede consultar con provecho a Gerratana (1988) quien, a su vez, nos conduce a su vez a los prestigiosos estudios de Claudia Crawford (1988) y a los de Mittasch (1952).

4 Para una exposición del contexto social y político del joven Nietzsche y para una profundización de sus jóvenes inquietudes en torno a la cultura y a la educación (fuertemente vinculadas al proyecto cultural wagneriano), desde la problematización de la

Se puede observar cómo, desde los escritos más tempranos, Nietzsche comienza precisando, ante quienes reducen el lenguaje a su dimensión meramente conceptual, que si bien respecto a la lengua objetiva, escrita, “el lenguaje significa solo mediante concepto”, existe una dimensión de la palabra que “pertenece al mismo tiempo a la música” (eKGWB/NF-1869, 2[10]).

Prestar atención al sonido, ritmo, tiempo e intensidad de las palabras en el lenguaje hablado en el marco de la ópera trágica le permite observar que el lenguaje revela en su faz simbólica el contenido de los sentidos. En la palabra-*símbolo* hay una traducción o representación de esa melodía originaria que tiene su raíz en los propios afectos, una “transposición de una cosa a una esfera completamente distinta” (eKGWB/NF-1869, 3[20]), una puerta de entrada a los contenidos de los sentimientos (eKGWB/NF-1869, 2[10]). La palabra objetiva-conceptual como “superficie del mar agitado, que es turbulento en las profundidades” se limita a sugerir, a explicitar, la música. A presentarse como un deficiente signo que necesita de la música para expresar el alma de la acción. Las palabras son el lenguaje de la razón, pero la música es el lenguaje que expresa el *pathos* más íntimo de nuestro ser.

Así, problematizando la capacidad representativa del lenguaje, desde la relación entre lo mimético gestual o lo imaginativo conceptual y el sustrato sonoro-musical de la naturaleza, sostendrá que “la intuición es un producto del instinto” que hunde sus raíces en la sensación (eKGWB/NF-1870, 7 [16]). El carácter figurativo del lenguaje, el ámbito del concepto “es el residuo de la objetivación apolínea de lo dionisiaco” (eKGWB/NF-1871, 9[13]).

El conocimiento se consigue a través de una fuerza inconsciente, de la capacidad artística de constituir formas (eKGWB/NF-1871, 16 [13]), de trasponer a partir de los estímulos, no a partir de los conceptos (eKGWB/NF-1871, 16 [6]). El lenguaje se presenta como una suma de conceptos que se revelan como un fenómeno artístico, como la simbolización de exuberantes apariencias, como reflejos

capacidad representativa del lenguaje, se puede consultar a José E. Esteban Enguita (2004), a Paul Janz Curt (1984) y a Rüdiger Safranski (2001).

apolíneos de un fondo dionisiaco; por lo tanto, siempre una imagen en lugar de la cosa:

Así comienza el hombre con estas *proyecciones de imágenes* y símbolos. Todas las imágenes artísticas no son más que *símbolos*, en la pintura, la superficie (eKGWB/NF-1870,8[41]).

Y también:

Pero ¿qué es lo que simboliza la palabra? Pues, por cierto, nada más que representaciones, sean éstas conscientes o, como sucede la mayoría de las veces, inconscientes: ¿cómo podría corresponder una palabra-símbolo con esa esencia interior, de la que nosotros mismos y el mundo somos imágenes? Ese núcleo solo lo conocemos en forma de representaciones, y únicamente nos es familiar en sus expresiones simbólicas: fuera de esto no hay ningún puente directo que nos conduzca hasta el mismo (eKGWB/NF-1871, 12[1]).

La palabra no traspasa la esfera de la apariencia, sino que, como eco, rebota en la epidermis de dicha esfera: “Pensar y ser no son en absoluto lo mismo. El pensamiento debe ser incapaz de aproximarse al ser y apropiarse de él” (eKGWB/NF-1870,5[92]). Es decir, “Para el hombre *no hay ningún camino que lleve a lo Uno primordial*. Él es completamente apariencia” (eKGWB/NF-1870, 7 [170]). Pero en el hombre lo Uno primordial vuelve a contemplarse a sí mismo a través de la apariencia. La apariencia revela su esencia. ¿Qué carácter tiene entonces esta relación?

El lenguaje de los conceptos solo refiere al mundo de la apariencia y son ilusiones-símbolos del impulso original que el Uno primordial, la vida, ejerce en los fenómenos, en la naturaleza, para hacer más confortable la existencia.⁵ Esta es la forma originaria de la

⁵ En consonancia con las tesis heredadas de Lange y Schopenhauer, Nietzsche leerá el mundo ilusorio-apariencial desde la óptica de la vida. De este modo, la vida, mediante el impulso artístico original, genera organismos o formas intelectuales que le permiten afianzarse a sí misma: “Este impulso debe haber dado lugar, en última instancia, a la

apariencia, un proceso histórico de la voluntad, que desde su escala de sensaciones de placer y displacer aspira a describir la música en imágenes; un proceso que va de los sentidos (sonido) al concepto (imagen) de carácter histórico, que se encuentra prefigurado en el lenguaje.

Ubicando al hombre en el plano de la naturaleza, el de lo fenoménico-apariencial, plano compartido con el resto de los animales y plantas, Nietzsche observa que tanto “las flores de colores y la cola del pavo real se relacionan respecto a su origen lo mismo que la armonía con ese punto de indiferencia, es decir, como la obra de arte con su origen negativo” (eKGWB/NF-1870,7[117]).

La voluntad se expresa mediante la misma «fuerza artística», tanto en el hombre como en la naturaleza en general. Así, como la voluntad genera la belleza en la naturaleza para su conservación y reproducción, también crea en el hombre la belleza de la armonía, de la determinación, de las formas.

La voluntad crea a través del genio artista. “Entonces, todo lo que existe es una imagen de la voluntad, también en la fuerza artística” (eKGWB/NF-1870, 7[117]). En este sentido la “voluntad única del mundo es al mismo tiempo autointuición” (eKGWB/NF-1870,7[168]).

Siguiendo muy de cerca a su maestro Schopenhauer en relación con la intuición artística como creadora de las ilusiones necesarias para la vida, se desmarca de éste negándole incluso al genio el acceso al reino primordial:⁶

El placer solo es posible en la apariencia y en la intuición. El sumergirse completamente en la apariencia —es el fin supremo de

estructura del ojo. El intelecto se revela como una *consecuencia* de un aparato ante todo artístico. El despertar del impulso artístico diferencia a las criaturas animales. Nosotros no compartimos con ningún animal, el hecho de que nosotros veamos, así, la naturaleza artísticamente. Pero hay también una gradación artística de los animales. Ver formas —es el medio de escapar del sufrimiento continuo del impulso. Se crean órganos” (eKGWB/NF-1871,16[13]).

6 “Mi filosofía es un *platonismo invertido*: cuanto más lejos se está del ente verdadero, tanto más pura, bella y mejor es la vida. La vida en la apariencia como meta” (eKGWB/NF-1870,7 [156]).

la existencia: allí donde el dolor y la contradicción no aparecen como existentes—. *Nosotros* reconocemos la voluntad primordial solo a través de la apariencia; es decir, *nuestro conocimiento mismo es un conocimiento representado*, o sea, un espejo de un espejo. El genio es *lo representado como ejerciendo una pura intuición*: ¿qué es lo que intuye el genio? El muro de las apariencias, puramente como apariencias. El hombre, el no-genio, intuye la apariencia como realidad o *es representado así*: la realidad representada —como el ente representado— ejerce una fuerza semejante a la del ser absoluto: dolor y contradicción” (eKGWB/NF-1870, 7[172]).⁷

De este modo, los elementos que, subrayados de diversas maneras, se mantienen constantes durante este período (del año 1869 a mediados de 1872) se pueden discriminar con claridad desde la idea general de una crítica a la cultura y a la filosofía que, ejercitadas desde la problemática lingüística-epistémica, nos descubren el interés del joven Nietzsche por el arte, la música y el símbolo.

Las posibilidades y limitaciones del lenguaje son abordadas desde una línea romántica que no pudiendo aún despedirse del todo de la «teoría de los dos mundos» conserva aún ciertos parámetros y limitaciones de una perspectiva representacional-correspondentista. Si bien, niega expresamente cualquier posibilidad de conocimiento conceptual de lo «en sí», aún mantiene —con cierta ambigüedad y

7 En este sentido, debemos señalar aquí que, contradiciendo una de sus intuiciones más fuertes en relación al origen del concepto-palabra, Nietzsche no parece poder abandonar el influjo del maestro. Dos fragmentos más abajo, expresa: “El fin del conocimiento es, por consiguiente, un fin estético. Los instrumentos del conocimiento son las imágenes ilusorias”. Hasta aquí mantiene una perspectiva compatible con la anterior. Y continúa «retrocediendo» hacia la actitud ascética-contemplativa de las intuiciones, que luego atacará con virulencia: “El fin del mundo es la intuición sin dolor, el placer puramente estético: este mundo de la apariencias se contrapone al mundo del dolor y de la contradicción. Cuanto más profundamente penetra nuestro conocimiento en el ser primordial —que nosotros *somos*— tanto más se produce también en nosotros la intuición pura de lo Uno primordial. El instinto apolíneo y el dionisiaco están en continuo progreso, el uno toma siempre el estadio del otro y provoca un nacimiento más profundo de la intuición pura” (eKGWB/NF-1870, 7[174]); tesis a la que no volverá e inmediatamente rebatirá, pero que nos ayuda a visualizar el ejercicio de búsqueda que Nietzsche realiza desde los póstumos.

en sentido negativo— una instancia supra-sensible en el terreno de la estética. La música como arte por excelencia es el principio mismo de toda simbolización que nos habla de un modo generalizado del fondo primordial de la existencia. La «doble naturaleza del lenguaje» suple la inaccesibilidad de la «cosa en sí» por parte del lenguaje conceptual mediante la dimensión sonora del mismo. La más alta posibilidad de significación del lenguaje la tiene el lenguaje de los sonidos simbolizados bajo la figura de Dionisos, cuya expresión más inmediata es la música.

El carácter artístico-antropomórfico del conocimiento. Nachgelassene Fragmente del verano de 1872. Fragmentos 1-173

Nietzsche comprende que, para entender la cultura, el conocimiento y sus posibilidades era necesario enmarcar la problemática en el *pathos* del hombre teórico (*vernünftige Mensch*) y su impulso ilimitado de conocimiento; penetrar en las fuentes de un impulso (*trieb*) que, en su querer saber a toda costa, termina aniquilando la vida. Busca, pues, evidenciar el carácter propio del hombre de ciencias que, continuando los lineamientos de la denominada por Kant «filosofía dogmática», aplica indebidamente las categorías del pensamiento al terreno de lo nouménico, transgrediendo los límites del saber e incurcionando indebidamente en el ámbito de la creencia, de la fe.

El interés de este impulso por determinar más allá del campo fenoménico un objeto de culto, de erigir en el vacío cualquier determinación rectora, se presenta como el signo de una vida envejecida, caduca y mezquina (eKGWB/NF-1872, 19[21]) que ha escindido, a partir de Sócrates, la vida en dos mundos.⁸

8 Nietzsche cree ver en Sócrates un «síntoma», un tipo de forma de existencia nunca antes vista: la del «hombre teórico» que se recrea con el velo arrojado y tiene por alta meta los procesos de desvelamiento logrados por su propia fuerza. El saber y el argumento liberan al hombre de lo «espantoso y absurdo del ser»; haciendo aparecer inteligible y, por tanto, justificada la existencia, constituye el prototipo del optimismo teórico que, en su creencia en la posibilidad de escrutar la naturaleza de las cosas, concede al saber y al conocimiento la fuerza de una medicina universal y ve en el error un mal «en sí». Esta representación ilusoria que vino al mundo por primera vez en la persona

Sócrates rompe con la experiencia mítica del mundo, en la que reina lo inmediato; en lenguaje de Schopenhauer, la «voluntad», reino en el que el hombre se encuentra inmerso en una «única realidad» sin la mediación de una reflexión o crítica. A partir de Sócrates, el mundo se escinde, se crean criterios suprasensibles e inteligibles que conducen la vida y se los ontologiza en un no-lugar. El mundo pierde su carácter inmediato y el hombre empieza a regirse por mediaciones reflexivas ideales.

La razón socrática, que se impone como negación de la vida es responsable del olvido y de la degeneración de los impulsos vitales y de la pérdida de la realidad por parte del lenguaje. Esta crisis muestra cómo el lenguaje es un producto de la metafísica y el lugar en el cual mayormente se manifiesta y estratifican los efectos de la razón como oposición a la vida.

El filósofo del conocimiento trágico como instrumento de la cultura deberá domar el impulso de conocimiento desenfrenado de saber. No mediante una nueva metafísica, ni estableciendo ninguna nueva fe, sino restableciendo los derechos del arte; (eKGWB/NF-1872,19[35]) la capacidad de la «fuerza artística» del «último filósofo» (eKGWB/NF-1872,19[24,27,28,34,35,36]) para dirigir el arte contra el saber: para volver a la vida (eKGWB/NF-1872, 19.[38, 52, 38, 39, 62, 64, 76, 73]).

Contra el pesimismo del saber absoluto del hombre teórico, el filósofo –tal como posteriormente definirá a modo de médico de la cultura– emplea el antídoto del arte (eKGWB/NF-1872,19[52]).

Destacando especialmente la superficialidad y el antropomorfismo como características constitutivas de nuestro entendimiento, a la vez que su incapacidad de rebasar el orden de lo cuantitativo, el joven Nietzsche empieza a experimentar con distintas formas,

de Sócrates, Nietzsche lo expresa magistralmente en su obra acabada de publicar *Die Geburt der Tragödie aus dem Geis der Musick*, cuyos ecos llegan hasta estos póstumos: “aquella inconcusa creencia de que, siguiendo el hilo de la causalidad, el pensar llega hasta los abismos más profundos del ser, y que el pensar es capaz no sólo de conocer, sino incluso de «corregir» el ser. Esta sublime ilusión metafísica le ha sido añadida como instinto a la ciencia y una y otra vez la conduce hacia aquellos límites en los que tiene que transmutarse en arte: en lo cual es en el que tiene puesta propiamente la mirada este mecanismo” (eKGWB/GT-15).

buscando precisar y describir las diferentes instancias del proceso del conocimiento.

A partir de la dirección marcada por su maestro Schopenhauer en el ámbito del conocimiento: de los sentidos a los conceptos, Nietzsche retrotrae todo el mundo intelectual hasta el estímulo y la sensación. Tratará de explicar el surgimiento de los procesos conscientes de conocimiento desde la instancia elemental de los sentidos.

Nietzsche retrotrae todo el mundo intelectual hasta el estímulo y la sensación a partir de la dirección marcada por su maestro Schopenhauer en el ámbito del conocimiento: de los sentidos a los conceptos. Tratará de explicar el surgimiento de los procesos conscientes de conocimiento desde la instancia elemental de los sentidos.

El entendimiento como «fuerza artística» superficial, produce las formas mediante la clasificación, el etiquetado y cálculo; midiendo y comparando el material de los sentidos. Componiendo desde “las superficies de las cosas resumidas en el espejo del ojo”⁹ permanece ajeno al reino de las cualidades, a cualquier instancia formal, «pura» o esencial (eKGWB/NF-1872, 19[140]). La conciencia, lejos de adentrarse en el ámbito de las cualidades, se limita al campo de las ilusiones, a rozar la superficie.¹⁰ “Las *formas* del intelecto se originan a partir de la materia muy lentamente” (eKGWB/

9 En este sentido, podemos leer:

Nuestro entendimiento es una fuerza de superficie, es *superficial*. A eso se le llama también «subjetivo». El entendimiento conoce mediante *conceptos*: eso quiere decir que nuestro pensamiento consiste en clasificar, en etiquetar. Por lo tanto, se trata de algo que se reduce a una arbitrariedad del hombre y no a la cosa misma. Solo en el *cálculo*, y solo en las formas del espacio, el hombre alcanza un conocimiento absoluto, es decir, los límites últimos de todo lo cognoscible son cantidades, y el hombre no *comprende* ninguna cualidad, sino sólo una cantidad.

¿Cuál puede ser el fin de una tal fuerza de superficie?

Al concepto le corresponde en primer lugar la imagen, las imágenes son pensamientos primordiales, es decir, las superficies de las cosas resumidas en el espejo del ojo.

La *imagen* es una cosa, la *operación aritmética* otra.

¡Imágenes en el ojo humano! ¡Esto es lo que domina todo ser humano: desde el ojo! (eKGWB/NF-1872,19 [66]).

10 “Se ha de establecer este principio –vivimos sólo mediante ilusiones– nuestra conciencia roza la superficie” (eKGWB/NF-1872,19[48]).

NF-1872,19[153]), gracias al operar de una «fuerza artística» que crea la secuencia inferencial, eslabón a eslabón, de la compleja cadena que va del evento más inmediato y elemental de la sensación a las formas abstractas del concepto.

Reproduce una configuración que deja adivinar el modelo schopenhaueriano de los conceptos como «representaciones de representaciones», en el que las últimas –las representaciones intuitivas, es decir: por representaciones abstractas o conceptos– son ya una instancia diferenciada, diferida y radicalmente diversa de la cosa en sí. Nietzsche afirma:

El pensamiento consciente no es más que una selección de representaciones. Hay un largo camino hasta la abstracción. 1) La fuerza que produce la profusión de imágenes, 2) La fuerza que elige y acentúa las imágenes semejantes (eKGWB/NF-1872,19[78]).

De este modo, se dan dos tipos de potencia artísticas: la que produce imágenes y la que las elige. Este tránsito de una imagen a otra, la transición de las fases inconscientes (intuiciones) al plano de las reflexiones conscientes (conceptos) no es caótico ni arbitrario, sino que está absolutamente determinado y es necesario desde el punto de vista fisiológico.¹¹ Nietzsche, siguiendo a la estela compuesta por Lange y negando por lo tanto el recurso kantiano a formas *a priori* como principios no sensibles de coordinación entre las sensaciones,

¹¹ “Se dan dos tipos de fuerzas artísticas: la que produce imágenes y la que las elige. Esto se demuestra con el mundo onírico: aquí el hombre no continúa hasta la abstracción, o: no es dirigido ni modificado por las imágenes que irrumpen a través del ojo.

Si se considera esta fuerza más de cerca, entonces se ve que tampoco aquí se da un descubrimiento artístico completamente libre: eso sería algo arbitrario, por consiguiente imposible. Pero vista sobre una superficie las irradiaciones más sutiles de la actividad nerviosa: se comportan como las figuras acústicas de Chladni respecto al mismo sonido: tal es la relación entre estas imágenes y la actividad nerviosa que se agita en su base. ¡La vibración y el estremecimiento más delicado de todos! El proceso artístico está absolutamente determinado y es necesario desde el punto de vista fisiológico. Todo pensamiento nos parece a primera vista arbitrario, como sometido a nuestro gusto: no observamos la actividad infinita” (eKGWB/NF-1872, 19[79]).

hablará de mecanismos inherentes a nuestra organización psicofísica, a la propia fisiología de nuestro aparato perceptivo.¹²

El carácter arbitrario del conocimiento, del pensamiento consciente, se reduce al ámbito de las operaciones de la segunda fuerza artística, al terreno de las designaciones; a la actividad del cerebro que, en relación a la memoria y al material de los sentidos: valora, realza, elige y acentúa las imágenes semejantes. Pero esto es solo la superficie de una actividad nerviosa infinita que se agita en su base. El proceso de génesis de dichas imágenes-conceptos discurre necesariamente desde una especie de «raciocinios inconscientes» que, desde el plano de las intuiciones, de las sensaciones básicas de placer y displacer, extrapolan, concatenan, imágenes, desde un plano fisiológico común y necesario.¹³

12 Es importante, además, tener en cuenta que Nietzsche recoge aquí el problema de la fisiología de los órganos sensoriales; un tema que ocupó a los científicos de la época como Helmholtz, Wundt y Zöllner, y a los que había tenido acceso gracias a la lectura de Lange. Siendo precisamente en Zöllner desde donde el joven Nietzsche se inspira para sus tesis sobre la «sensación».

13 Nietzsche considera de diversas maneras la hipótesis de operaciones de inferencia producidas por las relaciones entre sensaciones, como explicación de la transición de las fases sensoriales inconscientes al plano de la reflexión consciente. Parece no poder encontrar aún una fórmula desde donde poder expresar y esclarecer sus intuiciones más profundas. Observa que hay cierta regularidad en la inconsciencia que no pudiendo atribuirla ni al reflejo de una instancia supra-sensible, ni a la aplicación de cualquier estructura categorial-formal, se inclina, de momento, a atribuirla a la constitución fisiológica de los seres vivos. Pero estas regularidades de cierto carácter lógico, estas determinaciones instintivas-inconscientes de las representaciones de la conciencia, también son objetos de sus más serias dudas. Sospecha de esa regularidad fisiológica. Sospecha acerca de la posibilidad de un planteamiento meramente fisiológico-materialista del conocimiento, pues este, llevado a sus últimas consecuencias no parece ser otra cosa que la transferencia o la reducción a un plano individual de la misma estructura del paradigma contemplativo-representacional del hombre teórico. Parece entender que una reducción de los procesos de formación de las representaciones al plano materialista-fisiológico, no es una alternativa a la propuesta dogmática. Si bien desde aquí se elimina cualquier instancia «en sí» supra-histórica, sigue habiendo una instancia, ahora, instintiva-inconsciente, con las mismas pretensiones de objetividad y determinación.

En consecuencia con estas dudas, Nietzsche expone parte del problema del siguiente modo:

Los «raciocinios» inconscientes despiertan mis sospechas: se tratará de ese tránsito de una *imagen a otra*: la última imagen alcanzada actúa entonces como estímulo y motivo.

El pensamiento inconsciente debe realizarse sin conceptos, y por lo tanto por «intuiciones».

Esta fuerza artística-creativa de determinación fisiológica es atribuida por Nietzsche a la naturaleza en general (eKGWB/NF-1872,19.[56, 156,158]). Incluso se plantea su posibilidad en la materia inorgánica (eKGWB/NF-1872,19. [54]), reservando la instancia de la segunda fuerza artística para la actividad de lo propiamente humano, para el juego artístico entre las sensaciones, la memoria y el cerebro:

El verdadero material de todo conocimiento está constituido por las más delicadas sensaciones de placer y displacer: el verdadero secreto se encuentra en aquella superficie en la que la actividad nerviosa, consistente en placer y en dolor, señala formas: aquello que es una sensación proyecta al mismo tiempo formas, que luego vuelven a producir nuevas sensaciones.

La esencia de la sensación de placer y displacer se ha de expresar en movimientos adecuados: debido a que estos movimientos adecuados estimulan a otros nervios para la sensación, surge la sensación de la «imagen» (eKGWB/NF-1872,19[84]).

El extraordinario consenso de los hombres sobre las cosas, lejos de comprobar el acceso a cualquier cualidad o la aplicación de

Pero éste es el procedimiento deductivo del filósofo contemplativo y del artista. Éstos hacen lo mismo que cada uno hace en sus movimientos fisiológicos personales, pero trasfiriéndose a un mundo impersonal.

Esta manera de pensar con imágenes no es desde el principio de naturaleza estrictamente lógica, pero sí más o menos lógica. El filósofo se esfuerza entonces en poner en lugar de un pensamiento de imágenes un pensamiento conceptual. Los instintos parecen ser también un tal pensamiento de imágenes, que en definitiva se convierte en estímulo y motivo (eKGWB/NF-1872, 19[107]).

En la misma sintonía, y en referencia a la irreductibilidad de los procesos de formación de los conceptos-palabra al plano meramente materialista-fisiológico, y empezando a intuir la importancia de lo histórico-social (espiritual) en el proceso de formación de los conceptos, leemos: "Pero el lenguaje no ha surgido de repente, sino que es el resultado «lógico» de períodos de tiempo infinitamente más largos. Aquí hay que pensar en el origen del instinto: se desarrolló con mucha lentitud.

La actividad espiritual de milenios depositada en el lenguaje" (eKGWB/NF-1872, 19[117]).

un marco categorial puro de la razón,¹⁴ demuestra “la perfecta homogeneidad del aparato receptor” (eKGWB/NF-1872, 19[157]). Lo artístico comienza en lo orgánico: “la verdad y la mentira son de orden fisiológico” (“Wahrheit und Lüge physiologisch”) (eKGWB/NF-1872, 19[102]).

El elemento antropomórfico en todo conocimiento hace ahora su aparición. “Nuestra salvación no está en el *conocer*, sino en el *crear*” (eKGWB/NF-1872, 19[125]). Nuestras representaciones, más allá de las cuales no podemos ir con nuestro intelecto, acentúan lo relativo y antropomórfico, así como la fuerza universalmente dominante de la ilusión (eKGWB/NF-1872, 19[37]).¹⁵ No es solo la vida o la cultura, la que descansa sobre ilusiones, sino también el conocimiento las necesita. La naturaleza de superficie de nuestro intelecto nos revela que “toda figura es algo que pertenece al sujeto” (eKGWB/NF-1872, 19[140]), que “todas las construcciones del mundo son antropomórficas” (eKGWB/NF-1872, 19[125]) que “el filósofo es la prolongación del impulso, con el que nosotros, mediante ilusiones antropomórficas, nos relacionamos constantemente con la naturaleza (eKGWB/NF-1872, 19[134]).

Al prestar atención a todos estos fragmentos, se advierte que la preocupación de Nietzsche se concentra en el problema de determinar en sus detalles los complejos mecanismos de la génesis de nuestras representaciones, sin encontrar, al parecer, una fórmula satisfactoria y definitiva. Cabe, no obstante, discriminar con claridad

14 En este sentido, escribe Nietzsche: “El tiempo en sí es absurdo: solo hay tiempo para un ser que siente. Lo mismo hay que decir del espacio. Toda figura es algo que pertenece al sujeto” (eKGWB/NF-1872, 19[140]).

15 En este sentido, Nietzsche afirma:

Nada podemos afirmar respecto a la cosa en sí, porque hemos quedado bajo nuestros pies el punto de vista del sujeto que conoce, es decir, del que mide. Una cualidad existe *para nosotros*, es decir, se mide en nosotros. Si eliminamos la medida, ¿qué queda de la cualidad?

Lo que *son* las cosas, sin embargo, solo se puede demostrar mediante un sujeto que está junto a ellas y las mide. Sus propiedades no nos interesan en sí mismas, sino en cuanto actúan sobre nosotros.

Ahora hay que preguntar: ¿cómo ha surgido un tal ser que mide?

La planta es también un *ser que mide* (eKGWB/NF-1872, 19[156]).

tres elementos que, subrayados de diversas maneras, permanecen constantes: *i*) la inaccesibilidad de la cosa en sí; *ii*) el carácter artístico y arbitrario de los procesos de nuestro conocimiento consciente se asienta sobre un suelo fisiológico común y necesario; y *iii*) la ilusoriedad, superficialidad, antropomorfismo de la realidad que conocemos.

Incorporación del paradigma lingüístico. Nachgelassene Fragmente de Otoño de 1872: Fragmentos 174-330

Es notable cómo a partir del fragmento 174, el influjo de la lectura de *Die Sprache als Kunst* de Gustav Gerber, reorienta la reflexión nietzscheana;¹⁶ la determinación de las distintas fases de la génesis del conocimiento, su posibilidad y determinaciones, son ahora, abordadas, desde una creciente atención al lenguaje y sus formas. Poco a poco, empezará a apropiarse del paradigma retórico-lingüístico como modelo heurístico de su estrategia antimetafísica.¹⁷

De este modo, retomando la problemática desde los mismos parámetros de análisis que le ocuparan anteriormente, vuelve, otra vez, a ocuparse del escenario que propició el impulso de conocimiento y a abordar el proceso de formación de las representaciones pero desde las fórmulas del lenguaje; del lenguaje entendido como proceso retórico-artístico.

La caracterización del impulso de conocimiento como *pathos* del hombre teórico es ahora matizada desde el esclarecimiento de su fuente moral (eKGWB/NF-1872, 19[175, 218, 219]).

Por naturaleza, el hombre no existe para conocer, “el hombre *se ha convertido casualmente en un ser que conoce*” (eKGWB/NF-1872, 19[179]).

16 Según figura en el registro de préstamos de la Biblioteca de Basilea, a la cual el joven docente de filología acudía asiduamente durante este período, Nietzsche leyó el primer volumen de la obra de Gerber en el mes de septiembre de 1872 (Sánchez, 1999: 45; Oehler, 1942: 51).

17 Como oportunamente lo señala Luis de Santiago Guervós, “con el descubrimiento de la retórica a Nietzsche se le abría un nuevo camino a modo de crítica antimetafísica frente al conocimiento y al lenguaje conceptual” (2013: 13).

Dos propiedades necesarias para fines distintos —la «veracidad» y la «metáfora»— han producido la tendencia por la verdad. Por tanto, un fenómeno moral, universalizado estéticamente, produce el impulso intelectual. (eKGWB/NF-1872,19[178]).

La creencia en la verdad se funda en una necesidad de orden social, y en un proceso de construcción de orden estético-fisiológico y de inferencia por analogía, cuyo carácter principal consiste en que lo semejante evoque a lo semejante.

El olvido de que todo conocimiento surge de un endurecimiento y consolidación de un modo de actuar y de pensar surgido de la obligación de ser veraz y universalizado estéticamente desde la metáfora, le ha llevado al hombre a creerse señor del universo.

El impulso de conocimiento surge de la necesidad que impone la sociedad de ser veraces, su origen es casual, no tiene fines universales últimos (eKGWB/NF-1872,19[180, 181]):

El «impulso de verdad» comienza con la observación intensa de cómo se contraponen el mundo verdadero y el de la mentira, y cómo toda vida humana es insegura, cuando la verdad-convencción no tiene validez en absoluto: es una convicción moral de la necesidad de una convención fija para que pueda existir una sociedad humana. Si el «estado de guerra» debe cesar en cualquier parte, entonces debe comenzar con la fijación de la verdad, es decir, con una designación válida y vinculante de las cosas.

El mentiroso usa las palabras para hacer que lo irreal aparezca como real, es decir, hace un uso impropio del fundamento sólido (eKGWB/NF-1872,19 [230]).

En este sentido, lenguaje y arte tendrían la misma función vital, es decir, servir y estimular la vida. La verdad, el concepto, nace del acuerdo, del tratado de paz entre los hombres que hace posible la existencia. Por lo tanto, los criterios que rigen el lenguaje y la realidad no son criterios metafísicos, sino más bien antropomórficos y

pragmáticos. El hombre no quiere la verdad, sino la fe, la confianza en algo (eKGWB/NF-1872, 19 [244]), la verdad sin consecuencia le es indiferente,¹⁸ le importa más la certeza. “La verdad es fría, la fe en la verdad es poderosa”.¹⁹

El antropomorfismo inherente a todo conocimiento, su superficialidad, y la fuerza o el carácter de traslación implícito en todo conocimiento, es abordado ahora, desde las fórmulas del lenguaje, desde las figuras de los *tropos*, principalmente desde la «metáfora» y la «sinécdoque».

El modelo representacional del conocimiento, como el camino seguro de la abstracción lógica-necesaria, comienza a ser desplazado por el modelo lingüístico-retórico: artístico y arbitrario.

Nietzsche observa que el proceso de formación de las representaciones puede entenderse a la luz del procedimiento retórico de la traslación de sentido. Desde una transposición de rasgos de nuestra esfera a la esfera de las cosas del mundo:²⁰

El único modo de vencer la multiplicidad es que nosotros establezcamos géneros, por ejemplo, clasificar de «audaces» a toda una cantidad de formas de actuar. Nosotros nos las explicamos al ponerlas bajo el título de «audaz». Todo explicar y conocer no son propiamente más que clasificar. –Después de un salto audaz:

18 “La verdad es indiferente al hombre: eso lo demuestra la tautología, como la única forma accesible de la verdad. Así pues, buscar la verdad quiere decir también clasificar correctamente, es decir, subordinar a un concepto dado los casos individuales. [...] Subsumir el mundo entero bajo conceptos correctos no significa otra cosa que ordenar las cosas singulares bajo las formas originariamente humanas más generales de la relación: Así pues, confirmar sólo los conceptos, buscar de nuevo en ellos lo que nosotros ya pusimos en ellos –por lo tanto, esto también es en el fondo una tautología” (eKGWB/NF-1872, 19 [258]).

19 En este sentido, Nietzsche sentencia, textualmente:

¿El filósofo busca la verdad?

No, pues le importaría más la certeza.

La verdad es fría, la fe en la verdad es poderosa (eKGWB/NF-1872, 19 [254]).

20 “El filósofo no busca la verdad, sino la metamorfosis del mundo en los hombres: lucha por comprender el mundo con autoconciencia. Lucha por una «asimilación»: está satisfecho cuando ha dispuesto cualquier cosa antropomórficamente” (eKGWB/NF-1872,19[237]).

se protege la pluralidad de las cosas, cuando las consideramos al mismo tiempo como acciones innumerables de *una* cualidad, por ejemplo, como acciones del *agua* de Tales. Aquí tenemos nosotros una transposición: una abstracción abarca innumerables acciones y vale como causa. ¿Cuál es la abstracción (propiedad), que abarca la pluralidad de todas las cosas? La cualidad “acuoso”, “húmedo”. El mundo entero es húmedo, *luego el mundo entero es húmedo*. ¡Metonimia! Una falsa inferencia. Se cambia un predicado con una suma de predicados (definición)

(...) Todas las *figuras retóricas* (es decir, la esencia del lenguaje) son *ratiocinios lógicos falsos*. ¡Con ellos comienza la razón! (eKGWB/NF-1872,19[215])

Toda nuestra conceptualización sobre el mundo y la vida, lejos de corresponder a un mundo esencial, es una creación no conducida por leyes lógicas. “Nuestras percepciones sensoriales no se basan en ratiocinios inconscientes, sino en tropos” (eKGWB/NF-1872,19[217]), en una traslación de sentido a través de lo análogo, de la metáfora.²¹ El proceso del conocimiento consiste en identificar lo semejante con lo semejante desde el fenómeno original de la «confusión». Los sentidos, a través de la metáfora, suscitan la representación de un nexo, una «visión de formas», una analogía (eKGWB/NF-1872,19 [226, 227, 228]). Una imitación (comparación) que presupone una recepción y, luego, una transposición continuada de la imagen recibida en mil metáforas. El inicio de un proceso de abstracción que, como la sinécdoque, reduce la pluralidad a la unidad conceptual:

Hacer caso omiso de lo individual nos proporciona el concepto y con ello comienza nuestro conocimiento: con la clasificación, con la formación de «géneros». Sin embargo, no hay una correspondencia con la esencia de las cosas, se trata de un proceso cognoscitivo que no afecta a la esencia de las cosas. Muchos rasgos

21 “«Metáfora» quiere decir que se trata como «idéntico» algo que se ha reconocido en un punto como *semejante*” (eKGWB/NF-1872,19 [249]).

particulares nos definen una cosa, pero no todos: la igualdad de estos rasgos nos induce a unir muchas cosas bajo un concepto.

Como «portadores de cualidades» producimos esencias y como causas de esas cualidades producimos abstracciones.

El hecho de que una unidad, un árbol, por ejemplo, se nos presente como una multiplicidad de cualidades, de relaciones, es antropomórfico en un doble sentido: en primer lugar, no existe esta unidad delimitada “árbol”, es algo arbitrario delimitar así una cosa (según el ojo, según la forma), toda relación no es la relación verdaderamente absoluta, sino que una vez más está teñida de antropomorfismos (eKGWB/NF-1872,19 [236]).

Todo conocimiento es una producción, una interpretación del mundo a partir de nuestras funciones sensitivas (eKGWB/NF-1872,19 [209]). La sensación más generalizada es ya una metáfora (eKGWB/NF-1872,19 [210]), el establecimiento de una relación, de una analogía. Que luego bajo el efecto de lo ilógico, el no saber y el saber erróneo, es extrapolada al reino de las cualidades (eKGWB/NF-1872,19 [242]) mediante el establecimiento de conceptos generales, los cuales se obtienen mediante la identificación de cosa que son disímiles, mediante el subrayado o realce, selección y clasificación de elementos, o de alguna característica común. Mediante una identificación de lo no-idéntico.

La incorporación del paradigma retórico-lingüístico le permite al joven Nietzsche, no solo exponer de un modo más eficaz la determinación lingüística del pensamiento, sino también realzar el carácter superficial, arbitrario y antropomórfico de todo conocimiento. Mostrando su origen inconsciente, su faz artística-creativa, comienza la reestructuración retórica del pensamiento lógico, el modelo representacional del lenguaje es desplazado por un modelo retórico del mismo y las cuestiones filosóficas se convierten en cuestiones retóricas.

La génesis tropológica del conocimiento. Nachgelassene Fragmente, semestre de invierno de 1873: Darstellung der antiken Rhetorik, Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne

La toma de contacto con la obra de G. Gerber: *Die Sprache als Kunst*, a la que acude, en septiembre de 1872 para preparar sus cursos universitarios; le supondrá el encuentro de nuevos argumentos con los que profundizar el quiebre con la impronta metafísica de su pensamiento a la sombra de Schopenhauer. Le proporcionará los medios para expresar sus reflexiones gnoseológicas, en términos que hacen del lenguaje un escenario privilegiado para la verificación de los procesos que llevan a la constitución del mundo como representación.

La tesis central sostenida por Gerber consistente en evidenciar desde el modelo tropológico del arte retórico, el origen sensible del lenguaje y su «esencialidad» metafórica, se le presenta al joven Nietzsche como un valioso instrumento crítico para desenmascarar la ilusión propia del conocimiento, a la vez que le permite una síntesis superadora de las diversas intuiciones y lecturas realizadas hasta el momento.

Para Gerber, la representación conceptual se manifiesta como una producción marcada por la libertad propia de la creación artística. El conocimiento, los conceptos con que opera el lenguaje, son originariamente «tropos», es decir: figuras retóricas, que en su nacimiento configuran una imagen (inapropiada, ilógica y artística), que luego será introducida y estabilizada en el lenguaje. Incluso los conceptos más abstractos se forman siguiendo este proceso que, partiendo de la «cosa en sí» (*Ding an sich*) alude al «impulso nervioso» (*Nervenreiz*) el cual provoca la «sensación» (*Empfindung*) que a su vez se transforma (como imagen externa) en «sonido» (*Laut*) y (como imagen interna) en «representación» (*Vorstellung*) mediante la agrupación de las distintas observaciones de la «cosa en sí». Así, ni aún en el origen del lenguaje, se nos mostraría una esencia de lo «en sí» (*an sich*) (1885: 333).²²

22 Para una mayor profundización en el estudio comparado de la obra de Gerber con los escritos nietzschianos de este período, se puede consultar a Martin Stingelin (1988), a Anthonie Meijers (1988) o a Sergio Sánchez (1999).

Muy apegado a estos postulados, Nietzsche ensaya desde los *Darstellung der antiken Rhetorik* tal preocupación por la génesis del lenguaje:

la retórica tiene una relación mínima con lo verdadero, con la *esencia* de las cosas; el lenguaje no quiere instruir sino transmitir (*übertragen*) a otro una emoción y una aprehensión subjetivas. El hombre que configura el lenguaje no percibe cosas o eventos, sino «impulsos» (*Reize*): él no trasmite sensaciones, sino sólo copias de sensaciones. La sensación, suscitada a través de una excitación nerviosa, no capta la cosa misma: esta sensación es representada externamente a través de una imagen. Pero hay que preguntarse, sin embargo, cómo un acto del alma puede ser representado a través de una imagen sonora (*Tonbild*). Para que tenga lugar una reproducción completamente exacta, ¿no debería ante todo ser lo mismo el material en el que debe ser reproducido que aquel en el que el alma trabaja? Sin embargo, puesto que es algo extraño —el sonido— ¿cómo puede entonces producirse algo más adecuado que una «imagen»? (De Santiago Guervós, 2013: 91-92).

Estas mismas cuestiones, fuertemente presentes en los *Darstellung der antiken Rhetorik*, aparecen más sintetizadas y plenamente asimiladas en el contexto de *Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*:

[el creador del lenguaje] se limita a designar las relaciones de las cosas con respecto a los hombres y para expresarlas acude a las más audaces metáforas. ¡En primer término, un estímulo nervioso traspuesto en una imagen! Primera metáfora. ¡La imagen transformada a su vez en un sonido! Segunda metáfora. Y, en cada caso, un salto total de una esfera a otra completamente distinta (eKGWB/WL-1).

Siguiendo los lineamientos básicos de la teoría de las afecciones: el sujeto es estimulado sensitivamente, y mediante analogías,

establece una «imagen» inadecuada de la cosa, una primera metáfora fruto de la experiencia particular y concreta, desde la cual se opera una segunda traducción a otro tipo de instancia, ya no de los sentidos sino del pensamiento abstracto-conceptual, el cual tiene por objeto la experiencia general. Este segundo universo metafórico sigue siendo una manera inadecuada (que no se presenta como la dogmática *adaequatio*), una transposición arbitraria, que progresivamente se aleja del canon de certeza, “la enigmática *x* de la cosa en sí se presenta, en principio como impulso nervioso, después como figura, finalmente como sonido” (eKGWB/WL1).

Comparando la esquematización del marco tropológico propuesto por Gerber y su recepción nietzscheniana observamos:

En el caso expuesto por Gerber, el proceso es el siguiente:

Cosa en sí (*Ding an sich*) → estímulo nervioso (*Nervenreiz*) → sensación (*Empfindung*) → sonido (*Laut*) [primera metáfora] → representación (*Vorstellung*) → raíz o radical [segunda metáfora] → palabra (*Wort*) → concepto (*Begriff*)

El proceso expuesto por Nietzsche:

Cosa en sí (*Ding an sich*) → estímulo nervioso (*Nervenreiz*) [primera metáfora] → sonido o palabra (*Laut* o *Wort*) [segunda metáfora] → concepto (*Begriff*).

Siguiendo la interpretación realizada por Sergio Sánchez, desde la línea hermenéutica de Meijers y Stingelin, destacamos una diferencia crucial entre las respectivas maneras de concebir y presentar las fases del proceso de génesis del lenguaje en la obra de Gerber y en *Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen*:

No es solo que Nietzsche presenta una serie más reducida o menos detallada de secuencias, sino que mientras Gerber sitúa la primera metáfora del proceso de génesis del lenguaje entre la sensación y el sonido, Nietzsche la retrotrae un paso más y la sitúa en el primer momento de la percepción, entre la «cosa en

sí» y el estímulo nervioso. Esto tiene al menos dos implicancias importantes en punto a apreciar la «originalidad» del texto de Nietzsche

1) Para Nietzsche la totalidad del proceso de génesis del lenguaje y no sólo sus fases más avanzadas, es de naturaleza metafórica

2) Lo que para Nietzsche pasa a ocupar el centro de la atención es el problema de la correspondencia o no correspondencia entre nuestro pensamiento y el mundo, esto es, precisamente, el problema de la verdad en sentido extramoral (Sánchez, 1999: 51).

De este modo, “nunca se capta la esencia de las cosas”, ni son las cosas las que penetran en la conciencia, sino que somos nosotros los que, estando frente a ellas, captamos mediante la sensación solo una señal (no las cosas mismas) que extrapolamos artísticamente, retóricamente, hacia la expresión lingüística. Así, la representación (como resultado de un proceso artístico-ilógico y arbitrario) está lejos de corresponder fielmente a la percepción originaria, pues constituye una imagen de una imagen de la misma. Pero semejante naturaleza del lenguaje permanece oculta en los usos conscientes-convencionales que hacemos de las palabras y los conceptos; de ahí que sea necesaria una consideración de las dimensiones inconscientes y vivas del lenguaje.

De este modo Nietzsche retrotrae el desarrollo del lenguaje hasta el plano más elemental de la sensación, la cual como resultado de un estímulo nervioso no re-presenta la percepción original, sino que es solo una imagen suya.

Enfrentándose a la teoría correspondentista del conocimiento, del significado de las palabras, Nietzsche plantea el surgimiento de la imagen conceptual desde un doble quiebre o desplazamiento que interrumpen la supuesta continuidad lineal planteada por la tradición. Para Nietzsche, el conocimiento, ya desde la palabra, es representación en el sentido de que no es una imagen-copia, un espejo o calco de la realidad, sino una nueva presentación, o producción del original.

Ambos pensadores tratarán de evidenciar a partir de dichos planteamientos el carácter artístico del lenguaje, su origen inconsciente y su naturaleza esencialmente metafórico-transpositiva. El lenguaje, las palabras, en su origen, son *tropos*, es decir, imágenes *inapropiadas* originadas artísticamente, a partir de un proceso no regido por leyes lógicas, sino, por el contrario, por saltos ilógicos, así como por extrapolaciones y equiparaciones esencialmente arbitrarias.²³

Es imposible, por lo tanto, llegar mediante el lenguaje a describir la realidad. El lenguaje no transmite más que un contenido subjetivo, la impronta del hombre que como «artífice del lenguaje», lejos de adentrarse a un mundo esencial, se maneja con sensaciones y copias de sensaciones.

El lenguaje es una obra de arte construida por «tropos» y figuras que establece el individuo y que luego mediante el uso común se estabilizan en figuras gramaticales, en conceptos abstractos:

Hablando con propiedad, todo lo que normalmente se llama discurso es figuración. El lenguaje es la creación de artistas individuales del lenguaje, pero lo que lo fija es la elección operada por el gusto de la mayoría (*Darstellung der antiken Rhetorik*: §427. En De Santiago Guervós, 2013).

Esquemas figurativos que no tienen por fin adentrarse en una verdad eterna, sino relacionar, estructurar, «dar sentido» a lo real. En definitiva, el lenguaje no transmite más que un contenido subjetivo; el hombre como «artífice del lenguaje», lejos de adentrarse a un mundo esencial, se maneja con sensaciones y copias de sensaciones. La verdad nace en la impresión subjetiva nerviosa siendo luego catapultada mediante la estructura del lenguaje a verdades lógicas conceptuales, a figuras gramaticales, que posteriormente avaladas por el consenso social, se constituirán en «verdad».

23 Luis de E. Santiago Guervós sintetiza la relación entre ambos pensadores del siguiente modo: “En resumen, se puede decir que las ideas fundamentales que Nietzsche sostiene con Gerber son: que el lenguaje es una especie de arte inconsciente; que la génesis del lenguaje va de imagen en imagen; la idea de que las palabras son desde el comienzo tropos; que el lenguaje es esencialmente metafórico y, finalmente, que es imposible que el lenguaje puede describir la realidad” (2013: 18).

Como hemos podido observar, las reflexiones de Nietzsche respecto al lenguaje se retrotraen o están presentes en el origen mismo de sus más tempranas meditaciones. De un modo muy intuitivo, con fórmulas heredadas, Nietzsche va combinando su bagaje cultural con lecturas de pensadores de cuño crítico como Lange o Hartmann; ensayando su propio pensamiento desde bocetos no exentos de vaguedades y contradicciones, como también repleto de intuiciones geniales. A partir del verano del 72, los *Nachgelassene Fragmente* exponen de una manera clara no solo cómo poco a poco se va difuminando el legado romántico, sino también el empleo de un lenguaje diferente. Incluso los temas, como el modo de radicalizar los problemas, denotan un cambio, un giro en sus consideraciones. El arte y la estética adquieren una nueva dimensión, la explicación del lenguaje desde el «símbolo», prácticamente, desaparece. Las oposiciones categoriales que, hasta ahora, habían contribuido a mantener el armazón central de sus ideas: Apolo/Dionisos, música/lenguaje, Verdad/apariencia, son mencionadas ya solo ocasionalmente, hasta desaparecer por completo. El problema del lenguaje, mientras tanto, adquiere un protagonismo especial, remarcando su dimensión fisiológica, ilusoria y artística, su «carácter de superficie», su antropomorfismo. Nietzsche comienza a esbozar los lineamientos generales de lo que luego se convertiría en método de análisis, indagación y auscultación de la cultura; se retrotrae genealógicamente al surgimiento de los elementos básicos de la conformación del conocimiento. Consecuentemente, sus notas se orientan hacia el esclarecimiento de los «procesos» de formación de las representaciones.

En el otoño del mismo año, profundiza dicha crítica desde la asunción del paradigma retórico-lingüístico como estrategia anti-metafísica que remite la verdad a su dimensión pragmática-social, asumiendo definitivamente, a partir del invierno 1872-1873, el paradigma tropológico del conocimiento a partir de la recepción de Gerber. De este modo, los fragmentos póstumos comprendidos entre el verano de 1872 y 1873, se nos presentan como la antesala

inmediata, el punto de inflexión, que nos conduce a lo que podríamos considerar una visión propiamente nietzscheana.

Referencias bibliográficas

- Barrios Casares, M. (2002). “La crítica de la «cosa en sí» en la filosofía del joven Nietzsche”. En *Voluntad de lo trágico. El concepto nietzscheano de voluntad a partir de El Nacimiento de la Tragedia*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Campioni, G. y A. Venturelli (eds.). (1992). “Nietzsche e Lange”. En *La «Biblioteca ideale» di Nietzsche*, pp. 19-43. Napoli: Guida.
- Conill, J. (1997). “Por los caminos del criticismo kantiano”. En *El poder de la mentira. Nietzsche y la política de la transvaloración*. Madrid: Tecnos.
- Crawford, C. (1988). *The Beginning of Nietzsche's Theory of Language*. Berlín: Walter de Gruyter.
- De Santiago Guervós, L.E. (2013). “Introducción”. En *Friedrich Nietzsche. Escritos sobre retórica*. Madrid: Trotta.
- De Santiago Guervós, L.E. (1994). *Nietzsche y la polémica sobre El Nacimiento de la Tragedia*. Málaga: Hybris.
- Esteban Enguita, J. (2004). “Influencia ideológicas sobre el pensamiento político del joven Nietzsche: La *Kultur* y la vanguardia intelectual de la burguesía alemana”. En *El joven Nietzsche. Política y tragedia*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Gerber, G. (1885). *Die Sprache als Kunst*, 2 vols. Bromberg: Mittler'sche Buchhandlung 1871-1874; 2da. ed. Berlín: R. Gärtner's Verlag.
- Gerratana F. (1988). „Der Wahn jenseit des Menschen, Zur frühen Eduard von Hartmann-Rezeption Nietzsche”. En *Nietzsche Studien*, XVII, pp. 391-433.
- Habermas, J. (1982). “La crítica nihilista del conocimiento en Nietzsche”. En *Sobre Nietzsche y otros ensayos*. Madrid: Tecnos.
- Janz, C.P. (1981). *Friedrich Nietzsche Vol I: Infancia y juventud*. Madrid: Alianza.
- Oehler, M. (1942). “Apéndice 2”. *Verzeichnis der von Nietzsche aus der Universitätsbibliothek in Basel 1869-1879*. En *Nietzsche Archivs*, 51.
- Meijers, A. (1988). „Gustav Gerber und Friedrich Nietzsche. Zum historischen Hintergrund der sprachphilosophischen Auffassungen des frühen Nietzsche”. En *Nietzsche Studien*, 17, pp. 369-390.
- Mittasch A. (1952). *Nietzsche als Naturphilosoph*. Stuttgart: Alfred Kröner.

- Nietzsche, F. (1967). *Werke, Kritische Gesamtausgabe, herausgegeben von G. Colli und M. Montinari*. G. Colli, M. Montinari. Berlín: De Gruyter.
- Nietzsche, F. 1994. *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Madrid:Tecnos. Traducción de Luís Valdés y Teresa Orduña.
- Nietzsche, F. (2010). *Fragmentos póstumos I (1869-1874)*. L.E. Santiago de Guervós (trad.). Madrid:Tecnos.
- Safranski, R. (2001). *Nietzsche. Biografía de su pensamiento*. Barcelona:Tusquets.
- Salaquarda, J. (1979). „Der Standpunkt des Ideals bei Lange und Nietzsche”. En *Studi Tedeschi*, XXII(1) Napoli.
- Sánchez, Sergio. 1999. *El problema del conocimiento en el joven Nietzsche. Los póstumos del período 1867-1873*. Córdoba, Arg. Universitas.
- Stack, George. 1983. *Lange and Nietzsche*, Walter de Gruyter, Berlin-New York.
- Stingelin, Martin. 1988. „Nietzsches Wortspiel als Reflexion auf poet(olog)ische Verfahren”. En *Nietzsche Studien*, 17, pp. 337-349.

Tránsito de la fenomenología a la hermenéutica.
Heidegger lector de *Confesiones* X, 1-23

Transit from Phenomenology to Hermeneutics.
Heidegger reader of St. Augustine's *Confessions* X, 1-23

Claudio César Calabresse
Universidad Panamericana, México
ccalabrese@up.edu.mx

Recibido: 16/11/2015 • Aceptado: 01/09/2016

Resumen

En este artículo, hacemos un seguimiento de la lectura que hiciera el joven Heidegger del libro X (capítulos 1-23) de *Las Confesiones*; en ella se presenta, por un lado, la refutación de aquellos planteamientos que intentan alcanzar síntesis de épocas y que por ello desrealizan necesariamente el ahora y el yo de Agustín, en este caso. Luego seguimos de cerca los distintos pasos del procedimiento de lectura de Heidegger y sus resultados.

Palabras clave: Agustín de Hipona, agustinismo, fenomenología, hermenéutica, joven Heidegger.

Abstract

In this paper, we track the young Heidegger's reading on Book X (chapters 1-23) of *Confessions*; it shows, on the one hand, the refutation of those positions that seek to achieve a synthesis of different epochs and that, therefore, necessarily draw out of reality Augustine's «now» and his «self» in this case. Then, we follow closely the various steps of Heidegger's process of reading and its results.

Keywords: Augustine of Hippo, Augustinism, Hermeneutics, Phenomenology, Young Heidegger.

Introducción

En el presente trabajo, se considera la siguiente tesis: en la lectura del libro X de las *Confesiones* (capítulos 1-23),¹ Heidegger define el tránsito de la fenomenología a la hermenéutica. En este paso, en el que se despliegan las tensiones entre «objetivo» y «subjetivo» y la imposibilidad de una elección unilateral de uno u otro, se pone de manifiesto la importancia de la noción del «no-camino» (*die Umbeg*), uno de los modos de estar en relación con el mundo.

La argumentación en favor de la tesis tiene dos momentos: por un lado, presentamos el desmonte que efectúa Heidegger de la bibliografía más representativa de la época, en lengua alemana, dedicada a la comprensión de las obras y a la significación histórica de san Agustín; de este análisis hacemos un seguimiento literal, porque prepara y delimita la lectura propiamente dicha de san Agustín y los modos de su realización. Por otro lado, presentamos la experiencia de lectura de Heidegger y sus claves.

Si bien la mencionada lectura conlleva instancias de apropiación (tal como presentamos más adelante), en nuestro artículo nos detenemos en los intersticios que va dejando Heidegger cuando cita a san Agustín e introduce —entre paréntesis— un comentario o una glosa, o cuando el propio Heidegger realiza una síntesis ante el frecuente recurso estilístico de la amplificación.

Heidegger plantea su lectura como deslinde (Heidegger, 1995: 159), respecto de la particular concepción histórica y doctrinal de Ernst Troeltsch, Adolf von Harnack y Wilhelm Dilthey; todas ellas concuerdan en la alta valoración del papel asignado a san Agustín. Coinciden en que en él descansa la teología medieval y en que su recepción se dio como agustinismo o platonismo cristiano, es decir,

¹ En lo sucesivo, se abreviará: *Conf.*

como el entramado de interpretaciones de que fue objeto la obra de san Agustín a lo largo de la Edad Media, hasta el siglo XIII y, desde ahí, en intensa discusión con el aristotelismo, como una determinada concepción de la gracia. Estos autores comparten, aunque en distinto grado, el intento de objetivar el pensamiento de san Agustín, lo que trajo como consecuencia impedir o, al menos, dificultar lecturas renovadas.

En el segundo punto, el mencionado seguimiento de los distintos pasos de la lectura implica distinguir tres instancias: a) avanzar con el procedimiento de «la ejecución del acceso» (*Zugangsvollzug*); b) «el sentido de acceso» (*Zugangssinn*); c) «el saber gozoso» (*Gaudium de veritate*).

Este artículo pretende, entonces, seguir el rastro de una lectura de san Agustín original y profunda, ordenada por una intuición en la que el propio Heidegger anticipa aspectos de la metodología de *Ser y Tiempo*.

Los momentos previos de la interpretación: el triple deslinde de Heidegger

El texto de Ernst Troeltsch estudia a san Agustín desde el punto de vista de la filosofía de la cultura. “El problema de la cultura pasó a convertirse en el gran problema de los pensadores cristianos”, cita Heidegger a Troeltsch (1995: 160); para Heidegger, «el problema de la cultura» (*das Kulturproblem*) significa el modo en que el cristianismo asume los bienes de la cultura en el contexto de la noción de salvación.

El carácter acuciante del problema radica en que la respuesta implica la forma en la que el cristiano, individualmente, y la cristiandad, como paradigma, resuelven su relación con el mundo, dado que la propia noción de trascendencia había abierto una grieta en el corazón mismo del paganismo, pues éste, en el marco de sus grandes corrientes filosóficas, enfatiza la mutua dependencia entre cosmos-Bien con Platón, cosmos-Primer Motor con Aristóteles y cosmos-Uno con Plotino.

Heidegger alerta que la trascendencia teórica tuvo como correlato la declinación del valor de la experiencia (Flamarique, 2013:

116-117). La filosofía de la cultura será para el cristianismo, al menos a partir de san Agustín, el intento permanente de reconciliarse con el mundo como arquitectura del saber y como fuente de sabiduría.

Heidegger descalifica la interpretación de Troeltsch, pues este último entiende el problema de la cultura, en primer término, como orientación en la formación educativa y luego como expresión de una dogmática teológica; en efecto, este modo de comprensión no deja espacio para la interpretación fáctica, que es del interés de Heidegger; por ello, señala que su exposición tiene el defecto de la generalización (Heidegger, 1995: 162).

El segundo texto que revisa Heidegger es el de Adolf von Harnack: a su juicio, este autor tiene mayor familiaridad con los textos de san Agustín que Troeltsch y su modo de enfrentar el tema es más conciso: desde la historia de los dogmas.

Es evidente que el enfoque es más atractivo para el empeño de Heidegger, pues von Harnack percibe que lo más característico de san Agustín no consistió en configurar un nuevo sistema dogmático, sino en renovar la religiosidad mediante la piedad, es decir, puso la religiosidad en el centro de la comunidad y el cultivo de los corazones como don y tarea.

La noción de renovación de un sistema dogmático mediante la gracia concita el interés de Heidegger, en cuanto conlleva la tensión entre tarea del teólogo y existencia en la gracia, cuyo cometido es renovar la comprensión del mundo en el propio corazón y en la comunidad que lo vive (Caputo, 1999: 284).

La lectura de Heidegger se interesa en este paso, en cuanto lo interpreta en los términos de una religiosidad que busca vivir el dogma en el sujeto, pues en él se expresa el impulso hacia la plenitud de la auto-comprensión (Camilleri, 2008: 242).

En la visión de W. Dilthey, el cristianismo implica una notable novedad: la vida anímica se concentra en sí misma. ¿En qué consiste la vida nueva que trae el cristianismo? La ciencia antigua se había mantenido en los límites del mundo externo, pero ahora la vida anímica se convierte en problema (Stanley, 2010: 71-73).

Para Heidegger, la consecuencia central es que la revelación de Dios en Cristo (realidad histórica) sale de la trascendencia de claro

cuño platónico e ingresa de lleno en la experiencia (Heidegger, 1995: 164). Éste, para Dilthey, es el origen de la conciencia histórica.

Para el mismo autor, lo más significativo del aporte de san Agustín es que opuso la realidad de la experiencia interior al escepticismo. Pero este aporte queda, en buena medida, invalidado por el giro hacia la metafísica (en sentido clásico, que para Heidegger significa «platónico»): «las verdades eternas» son las ideas en la conciencia absoluta de Dios.

Para Dilthey, la búsqueda de Agustín se centra en hallar un fundamento por el cual el alma permanezca idéntica a sí misma y así sostenga y explique sus transformaciones; Heidegger rechaza completamente la afirmación que de aquí deriva Dilthey: esto no se logró hasta Kant y Schleiermacher.

La crítica a W. Dilthey conlleva plantear el problema de la objetividad histórica como condición de posibilidad de la conciencia histórica pues se trata, precisamente, de su formación. Aunque interpretándola a contraluz, la lectura de Dilthey ha resultado decisiva para Heidegger.

La pregunta acerca de cuál de las tres concepciones históricas de aproximación a san Agustín —cultural, dogmática o científica— sea la correcta desnaturaliza el planteo de la objetividad histórica. En efecto, no es posible inferir interpretativamente la concepción usual y acrítica de verdadero y falso en la historia (Heidegger, 1995: 165). Ello implica tanto desechar el relativismo que surge de la simple comparación de las distintas visiones y del escepticismo que se encuentra en su planteo. Dicho escepticismo se haría también presente en la decisión de declarar igualmente válidas las tres aproximaciones.

Se comprende así que el ordenamiento cronológico de los hechos acontecidos en el pasado no implica necesariamente la comprensión historiográfica de ellos: ¿cuál es la medida de los conocimientos heredados? La consecuencia inmediata de esta pregunta requiere fundamentar la objetividad histórica en la comprensión del despliegue de la conciencia histórica (Escudero, 2008: 52).

La decisión de Heidegger de no entregar las nociones de experiencia y conocimientos históricos a la mensura del conocimiento heredado le obliga a plantear su apropiación genuina; ello implica

la apertura del “sentido de la ejecución de la experiencia histórica operante” (Heidegger, 1995: 166).

Procedimiento que desmonta las lecturas de Troeltsch, von Harnack y Dilthey

Debemos preguntarnos sobre el alcance del término «ejecución» [*der Vollzug*], en el texto, según la acepción que se emplea para las obras musicales. Heidegger retoma este término, que proviene de la herencia fenomenológica de Husserl,² en quien representa el carácter realizativo de cada acto de conciencia (Heidegger, 1995: 274-297).

El primer paso de la fenomenología como hermenéutica consiste en considerar primero «el sentido del acceso» (*Zugangssinn*) y luego «la base motivacional para el enfoque y la ejecución del acceso» (*Motivbasis für Zugangsansatz und Zugangsvollzug*).

Si bien las «direcciones del acceso» (*Zugangsrichtungen*) son diversas (ética, religiosidad, fundamentación teórica), concuerdan en el sentido de ese acceso, es decir, la lectura de san Agustín se realiza desde los tres puntos de vista, cada uno de los cuales ordena su interpretación en un marco diverso.

La captación de las estructuras del ser es el objeto de la aplicación del modelo de lectura de Heidegger; la condición de posibilidad de alcanzar este objetivo radica en la capacidad de distinguir las categorías conceptuales que constituyen las diversas interpretaciones culturales y experienciales.

«La ejecución del acceso» (*Zugangsvollzug*) consiste en echar raíces en la vida; «ejecución» (*der Vollzug*), en efecto, es el punto de partida de la comprensión; ello implica que la realidad es resultado de

2 En E. Husserl, en la relación *Vollzug – Vorliegen* («efecto» – «efectuación»), el sujeto sale para captar el objeto en su propia identidad (la identidad que le es propia en cuanto objeto), en el sentido de que toda efectuación, en tanto proceso intencional, se orienta teleológicamente al objeto. *Vollzug* entraña la noción de «efecto», pues se encuentra en el núcleo propositivo de aquella identidad. (Held, 1995: II, 274-297; Toadvine, 2002: 282-286).

aquella efectuación y que tiene un claro sentido semántico, es decir, un volver a la co-pertenencia originaria del lenguaje y del ser, en el horizonte del interrogar la vida.

Se termina de definir aquí el hiato con la metafísica tradicional u objetiva: ésta descansa en la seguridad de poder descubrir lo constitutivo de la realidad mediante el lenguaje. Por el contrario, en el sentido que Heidegger plantea «ejecución» (*der Vollzug*) el obrar está sostenido en la semántica que el proceso implica. Esto significa, por un lado, que, en el caso de san Agustín, el acceso a la vida fáctica es textual y, por otro, que la puesta en marcha o ejecución del proceso consiste en interpretaciones que organizan un horizonte de sentido, pues no otra cosa implica establecer la vida fáctica en sí.

Para Heidegger, entonces, al ubicar Troeltsch a Agustín en el centro de la evolución cultural de la Antigüedad, su figura queda objetivada en la fijación de la ética cristiana; en este punto queda establecido su significado universal, en cuanto a la persona y en cuanto a sus obras y, a partir de allí, todo el marco interpretativo (Stanley, 2010: 77).

Se confronta así que lo esencial está dado por el marco filosófico-cultural: lo máximamente abarcador y, por ende, lo más diluido y escurridizo al intento de interpretación; la universalidad, que caracteriza el intento de Troeltsch, es un modo de coacción para la comprensión de la vida histórica genuina.

La opción historiográfica objetivante aspira a contener un determinado logro filosófico en estructuras necesariamente abstractas, que se colocan por encima de la consideración del trabajo mediante el cual se alcanzó aquel logro. El cierre de Heidegger es contundente: estudios de esta naturaleza encubren “una aguada reelaboración de bibliografía secundaria” (Heidegger, 1995: 167).

Alcanzar la vitalidad de las concepciones filosóficas implica encontrarse con formas previas de la experiencia del pensamiento, las que suelen pasar desapercibidas en los grandes textos. Se delimita así el campo donde no es posible la facticidad; se alerta sobre el riesgo permanente de que las estructuras teóricas tergiversen la experiencia, en la profundidad que ésta tenga. Por ello, la correlación entre vida fáctica, lenguaje y ser como esfera de copertenencia es un

recurso para poner a salvo la relación subyacente entre la vida como se vive y lo que permanece como experiencia en el sujeto (Campbell, 2012: 23 ss.).

La convicción de Troeltsch, la que se encuentra oculta tras sus frases y su vocabulario, busca rendir un servicio a la vida religiosa de su tiempo, al ofrecer una orientación general a través del seguimiento sobre cómo se han fijado lo que llamamos «valores culturales».

Luego, san Agustín como re-formador, entendiendo el término como la fijación del camino que toman las definiciones dogmáticas (von Harnack). Aquí la dirección del acceso es más acotada y, por lo tanto, permite una visión de san Agustín más finamente calibrada, en tanto podemos seguir sus pasos, su herencia intelectual, como Doctor de la gracia. Continúa, a pesar de ello, en el contexto que Heidegger ha especificado como objetivante. La convicción de von Harnack (Stanley, 2010: 6-7), teólogo luterano que marcó el tránsito del siglo XIX al XX con la idea de que el Evangelio se había desnaturalizado con la helenización operada por los teólogos del s. II, muestra la distancia que existe entre lo que Heidegger llama teología eclesial (la actual a su momento) y la orientación de la teología cristiano-protestante.

Por último, despacha a Dilthey en dos líneas, que tienen la misma dirección de lo dicho para von Harnack, pero hacia el desarrollo de las ciencias del espíritu: “Lo mismo vale para Dilthey” (Heidegger, 1995: 166).

Si bien las perspectivas analizadas carecen, para Heidegger, de un valor positivo en el avance de la investigación, en tanto que una reflexión histórico-objetivante no posibilita la comprensión efectiva y directa de lo estudiado, por el contrario sí permite, como envés de la misma trama, comprender que aquella investigación no puede estar desgajada de la vida.

Todas las dificultades de este intento quedan claramente expuestas en la superficie, pues el método fenomenológico mismo se resquebraja, si en su operar no emerge y se hace evidente la vida. Esta limitación de los procesos de objetivación no implica la solución simple de recorrer las posibilidades de un punto de vista subjetivo.

Una oposición de esta naturaleza como hipótesis de trabajo carece de sentido, pues «objetivación» y «punto de vista subjetivo» caminan una junto a la otra alejándose al mismo tiempo del objeto.

Desde el título de la obra, *Agustín y el Neoplatonismo*, tenemos clara su veta histórico-objetiva: la recepción de conceptos y términos del neoplatonismo, es decir: la materia y el medio que san Agustín fundió, en sus vertientes tanto filosófica cuanto teológica. Ésta resulta la trama visible de aquellos procesos en los cuales echa raíces el mundo que aún hoy vivimos o, en palabras de Heidegger, “el problema general” (Heidegger, 1995: 167).

Pero, si sólo ésta fuese la perspectiva, la que, en definitiva, observamos en los estudios anteriores, quedaríamos en los límites del problema tal como se planteaba en la década de los '20 y de los '30 del siglo pasado, deudora —a su vez— de los estudios histórico-dogmáticos de teólogos liberales del siglo XIX de la talla de Albrecht Ritschl, es decir, la relación entre Grecia y el cristianismo.

Aun aceptando que el cristianismo no se heleniza con san Agustín, sino que el Hiponense respira una atmósfera que había comenzado este proceso desde el s. II, el Neoplatonismo ofrecía las herramientas necesarias para una exposición de los contenidos de la fe.

Éste es el punto para Heidegger, pues la lectura de estos procesos desde una perspectiva histórico-objetiva o de reconstrucción vivencial (la vivencia como medio de conocimiento psicológico) conllevan la imposibilidad de comprender la «vida fáctica»; aplicado este giro a san Agustín, la fe ocupa el lugar central y debe ser presentada en términos de experiencia, es decir, en la fe misma y no en un puro sistema racional de referencias (Heidegger, 1995: 171-172).

Los momentos de la interpretación: la lectura de Conf. X, 1-23.

La interpretación tiene como punto de partida la lectura en clave hermenéutica del pasaje de *Retractationes* dedicado a *Confessiones*. Luego, lo que Heidegger considera la introducción al Libro X (capítulos primero a séptimo), es decir, los sentidos del confesar (*confiteri*) ante Dios y ante los hombres. Los capítulos octavo al decimonoveno

se ocupan del tema central de la memoria (quién soy para mí en los jalones de mis recuerdos y olvidos). Las consideraciones sobre la vida feliz [*vita beata*], a lo largo de los capítulos vigésimo a vigesimotercero, y su vínculo con el gozo de la verdad [*Gaudium de veritate*].

Las *Retractationes*³ implican para san Agustín una revisión o relectura que salve la unidad doctrinaria a lo largo de las distintas etapas de su vida intelectual: “corrijo mis errores” (*Retr.* 1). Este aspecto, que podría formar parte de la historia de los dogmas, en la vertiente objetivante señalada por Heidegger, no entra en el ámbito de la vida pues, puesta en contexto, se refiere al conjunto de sus escritos.

El examen se detiene en el párrafo siguiente, en el que san Agustín dará dos notas susceptibles del análisis existencial que Heidegger considera conveniente para el prólogo: por un lado, la cita del texto bíblico de Proverbios X, 19 (“En el mucho hablar no faltará el pecado”) y, por otro, la turbación profunda (*Retr.* 1) que el Hiponense experimenta ante sus escritos; y esto en un doble sentido: ante sus propios errores, que lo llevan a ocuparse de estas recensiones, y por los escritos que circulan a su nombre, pero que no han salido de su pluma, que, entonces, no forman parte de su entramado vital.

De los pasajes de *Retractationes* dedicados a *Confessiones* cita (Heidegger, 1995: 175):

Los trece libros de mis Confesiones alaban a Dios, justo y bueno, tanto por mis obras malas como por las buenas, y mueven hacia él el espíritu y el corazón humanos. Al menos en cuanto a mí, eso hicieron en mí cuando las escribí, y continúan haciéndolo cuando se leen. Qué piensan otros de ellas, allá ellos; sin embargo, sé que a muchos hermanos les han gustado mucho y continúan gustándoles. Tratan de mí desde el libro primero hasta el décimo; los tres restantes tratan de las Sagradas Escrituras, desde aquello “En principio Dios creó el cielo y la tierra”, hasta el descanso sabático (Gen. 21, 2).⁴

3 En lo sucesivo, *Retr.*

4 *Retr.*, 2: “Confessionum mearum libri tredecim, et de malis et de bonis meis Deum laudant iustum et bonum, atque in eum excitant humanum intellectum et affectum. In-

Heidegger no traduce a Agustín, pero introduce glosas que nos orientan en la dirección de su interpretación. “Los trece libros de mis *Confesiones*, tanto por mis obras malas como por las buenas [en mi ser, en mi vivir, en mi haber sido malas y buenas], alaban a Dios justo y bueno...” (Heidegger, 1995: 175-176).⁵

Veamos, entonces, cuál es la dirección de la comprensión, sus medios y los términos de la ejecución de la comprensión. El comentario o la exposición [*das Referat*] no es un nuevo texto que se sobrepone al anterior en términos de más completo, sino que implica el rodeo (*die Umweg*), es decir, el «no-camino», en el que el avanzar queda entorpecido y el único movimiento posible es profundizar; así entendemos la afirmación de Heidegger, según la cual no hay oposición entre objetivo-subjetivo como validación de procesos: no simple descripción orientada al objeto ni tampoco efusión de sentimientos. Esto nos da la dirección de la comprensión.

Así la direccionalidad coordina con los medios: lo que es propiamente discurso o aquello de lo que se habla, lo que realmente está ahí; se trata del presente de Agustín (deja atrás su pasado): “Lo que soy en el mismo momento de mis *Confesiones*” (Heidegger, 1995: 177); la declarada contemporaneidad implica una aproximación y un perfeccionamiento, que Heidegger lee como conexión entre el signo de la temporalidad agustiniana y el horizonte del sentido; sin duda, éste es un rastro que nos muestra con claridad el recorrido de la lectura de Heidegger, pues como dijimos, no traduce, sino que hace sucesivas compenetraciones del texto: sacar a luz la facticidad de la vida de san Agustín y mostrar así el «vivir en el mundo».

La ejecución de la comprensión: la alabanza (uno de los sentidos de «confesión») al Dios justo y bueno en la literalidad del ser dado al mundo y a su comprensión; de ahí la glosa del giro agustiniano ya

terim quod ad me attinet, hoc in me egerunt cum scriberentur et agunt cum leguntur. Quid de illis alii sentiant, ipsi viderint; multis tamen fratribus eos multum placuisse et placere scio. A primo usque ad decimum de me scripti sunt, in tribus ceteris de Scripturis sanctis, ab eo quod scriptum est: In principio fecit Deus caelum et terram (*Gen* 1, 1), usque ad sabbati requiem (*Gen*. 1, 2).“

5 “Confessionum mearum libri tredecim, et de malis et de bonis meis [in meinem bösen und guten Sein, Leben, Gewesensein] Deum laudant iustum et bonum...”

citado: “tanto por mis obras malas como por las buenas [en mi ser, en mi vivir, en mi haber sido malas y buenas], alaban a Dios justo y bueno” (“*et de malis et de bonis meis [in meinem bösen und guten Sein, Leben, Gewesensein]*”; las instancias del ser, del vivir, del haber sido malos o buenos recuperan la identidad y la unidad de la confesión, que se dirige a un Dios de perfección: “justo y bueno” [*iustum et bonum*]; nos queda, en el análisis, a contraluz de la vida divina, la pertenencia a la vida concreta, la profusión de su sentido en el tiempo (Heidegger, 1995: 177).

Aquí queda claro que no hay otra forma de poner atención en el ser humano que no sea histórica; en efecto, la historia personal no se opone a la perfección de Dios, en tanto dispone de su libertad; ésta es la vía que abre propiamente a la interpretación. Esta interpretación —para ser tal— debe constituirse en los términos de una decisión existencial.

Este acto esencial es el que conduce desde la subjetividad a la ejecución de la comprensión, pues al ser ejercida contiene y sobrepasa la visión objetivante, que no podía ser solo dejada de lado sino, en lo fundamental, asumida. Al hacer esto, funda su giro sobre sí misma y, por ello, la facticidad de la vida de san Agustín no es una tautología subjetiva (el riesgo permanente del interiorismo y de la interpretación de éste) sino auto-presencia originaria o unidad de la conciencia en acto (“tanto por mis obras malas como por las buenas”).

La introducción a la comprensión del Libro X tiene cuatro momentos: a) el encuadre general del «confesar» (*confiteri*) y su significado; b) el saber de sí mismo; c) la objetualidad de Dios; d) la esencia del alma.

¿Qué sentido tiene confesarse ante Dios, que en su infinita sabiduría todo lo sabe?

En principio, la confesión de Dios, en el sentido que conlleva el genitivo subjetivo, expresa un detenimiento o pausa e implica que la subjetividad está siempre medida por la conciencia de sí; en este sentido, subjetividad significa simplemente la aptitud para abrirse a la posibilidad de captación, como una conciencia que no siempre dispone de sí; por ello, al ponerse ante Dios, no la niega, sino que la

hace patente ante sí como subjetividad consciente. Se implica, entonces, una objetivación, en tanto se da en los términos de un hecho que define una determinada intimidad subjetiva-objetiva.

¿Qué significa confesarse ante el prójimo? En principio, un informe, [*ein Bericht*], sobre el ser ahora, sobre la actualidad de san Agustín, es decir, “dar cuenta de sí o confesar lo que sabe de sí mismo” (Heidegger, 1995: 178).

La primera fase de la confesión es “Me convertí en un problema para mí mismo” (*Conf. IV, 4, 9*) [*“Quaestio mihi factus sum”*] o captación de lo humano; se trata del ir a tientas de la autoconciencia subjetiva, inadecuada respecto de sí misma y, por ello, percibida como problema o percepción nítida del despliegue dificultoso propio de la existencia.

En otras palabras, se trata de la intimidad más profunda –hasta aquí– de la subjetividad: un cierto «modo en que soy», que sobrevuela los contenidos de la experiencia; en este agudizamiento sobre el mundo de la propia existencia se halla una tendencia originaria de la vida fáctica (Vélez López, 2014: 37).

Se abre camino así a la “tierra de la dificultad” que Heidegger coordina con “¿Qué amo, entonces, cuando te amo? (*Conf. X: 6, 8*) [*Quid autem amo, cum te amo?*]. Pasamos, entonces, a confrontar al yo en su captación de lo divino. Si bien la hermenéutica de Heidegger pasa por los contenidos de aquello que vive en Dios y que, en cuanto tal, es amado por el yo, se detiene breve, pero significativamente, en la conjunción temporal «cuando» (*cum*).

En efecto, si la primera persona del presente de indicativo pone en juego la experiencia de Dios (en el texto latino, san Agustín hace constante referencia a los contenidos de ver y oír respecto de Dios), le corresponde a la finitud la alabanza: “y sólo desde ahí, en el «cuando» anuncia el cielo y la tierra la alabanza de Dios, no ciertamente cuando mi disposición es la de quien está investigando científica y naturalmente” (Heidegger, 1995: 179).

La alabanza de Dios es justamente lo inverso de buscar inquisitivamente en la naturaleza. En efecto, el trascender requiere una determinada instancia de no-ser, es decir, el paso hacia la trascendencia; la limitación de la subjetividad radica en su finitud de ser.

Sin embargo, no resulta suficiente la limitación para trascender; debe también tener conciencia de esa limitación: la alabanza de Dios ocupa ese lugar en la interpretación de Heidegger, en tanto pone a Dios como lo absoluto que se confiesa. En esencia, este acto de trascender reclama que el yo carezca completamente de aquello que se alaba.

Por ello, la atención de Heidegger se dirige a la unidad que se genera entre ambos seres: uno finito e intencionalmente encaminado al segundo como su término (pasar por el mundo físico y prescindir de él) y el otro, el reconocimiento de Aquel que nos hizo.

Heidegger sigue el recorrido de san Agustín de lo exterior a lo interior, en la formulación de la pregunta «¿Qué debe inquirir?» Pero más aún en la respuesta que da con la cita de Agustín («lo mejor es interior»): «¡Preguntar siempre un «cómo»! Bajo un «cómo»»(Heidegger, 1995: 180, n. 11).⁶

Si la pregunta está siempre, aunque cada vez de una manera distinta, bajo un «cómo» y si la realidad es todo lo que no es un yo, esto significa que aquello que no es un yo no radica tanto en una determinada vivencia de lo otro, sino —más profundamente— en la diferenciación reflexiva que elabora la subjetividad en su finitud.

Por ello, el correlato entre la superioridad de lo que es interior y el preguntar en el cómo («bajo» [*unter*] = lo que subyace al preguntar mismo de la pregunta, lo que no se reconoce como tal en lo que denominamos, en el párrafo anterior, diferenciación reflexiva) se configura en la infinitud de su expresión y se confirma en las formas negativas o sub-yacentes de lo que se calla en lo que se expresa. La subjetividad pasa a ser, entonces, lo no limitado, lo que puede ser todas las cosas.

No se trata, claro está, de una lectura de signo aristotélico, cuya atención esté puesta principalmente en las operaciones cognoscitivas, sino que proporciona la contingencia de la subjetividad que se explicita en el significado de su expresión.

Como anota Heidegger (1995: 180), no hay un haber sido creado objetivo y luego la nueva dirección de la investigación, que el

⁶ "(*'melius quod interius'*): Immer ein *'Wie'* fragen! unter einem *'Wie'*".

autor presenta como «desplazamiento de la pregunta» [*die Verschiebung der Frage*]: tal desplazamiento se produce bajo la presión de los fenómenos, lo que literalmente significa para Heidegger: “ya no si Dios es esto o aquello, sino si yo «en ello» = «con ello» = «viviendo en ello» encuentro a Dios” (Heidegger, 1995: 181).⁷

¿En qué consiste, para Heidegger, este desplazamiento de la pregunta? En principio, toma la primera distancia de lo que más arriba ha denominado la tradición griega afincada en el cristianismo; de ahí el problema de la objetivación también antes mencionado. Solo referimos lo obvio: encontrar a Dios es saberse viviendo en Él.

Pero tratemos de avanzar en sus consecuencias. En principio, importa comprender el giro de la cuestión: la concepción agustiniana abandona las distintas experiencias lúcidamente descritas y comprendidas en favor de una objetivación que se connota en la noción de evidente.

En efecto, aquella noción de lo evidente solo puede aplicarse de derecho a lo que se plantea formalmente como objeto de conocimiento. Heidegger está dando el paso inverso en su lectura: lo evidente es el vidente en cuanto tal.

Si la auto-evidencia de la subjetividad resulta, en definitiva, su propia evidencia, entonces, su sentido no es hallable en la reflexión ni en los procesos de conocimiento. Solo cabe presentarla vivencialmente como tautología no objetivable.

¿Hasta qué punto se puede mentar tal inmediatez? En principio, una tautología no objetivable no requiere demostración alguna y, por ello, la afirma un juicio inmediato. La tautología que se pone de manifiesto en estos actos, no es ella misma un juicio, pero —esto es lo relevante— está conectada a todos los juicios.

Esto pone en marcha el camino de / hacia la memoria. El ponerse de camino [*progre*di] hacia la memoria debe estar acompañado por la certidumbre de que esta aproximación está determinada por las relaciones psicológicas que, en cuanto tales, es decir, en cuanto

7 “... nicht mehr, ob dies und das Gott ist, sondern ob ich „darin“ = „damit“ = „darin lebend“ Gott finde”.

hábitos de selección y de clasificación, resultan transmitidos por tradición (Heidegger, 1995: 181).

De ahí la pregunta sintética de Heidegger: “¿cómo abrirse paso y acceder a otra dación de sentido?” (1995:181) acerca de cómo quebrantar la taxonomía esclerotizada y hallar otro entendimiento, que sea nuevo (con el sentido aquí elidido de «viviente y verdadero» por contraposición a la gama de significados del adjetivo «heredado» (*überkommen*)).

Los momentos de la interpretación: el asombro ante la memoria

En la interpretación que sigue de la memoria, Heidegger intenta un primer paso hacia la superación existencial del orden de las relaciones y del sistema de referencias objetivo de la psicología. En este punto no nos detendremos fundamentalmente sobre la síntesis del texto de *Confesiones* sino, antes bien, en los comentarios que Heidegger suele realizar y colocar entre paréntesis, luego de una cita o de un análisis.

Lo primero que en el comentario se señala es la falta de continuidad de la exposición de san Agustín: no hay un todo ordenado linealmente, sino giros y retrocesos, que buscan ahondar los «enigmas de ejecución» (*Vollzugsrätseln*) y traer a cuenta contenidos que no habían sido tratados (Heidegger, 1995: 182).

En este sentido, Heidegger coloca entre paréntesis, luego de haber referido la dirección de san Agustín, lo siguiente: “Lo que Agustín trae a colación como fenómenos concretos desborda, desde el punto de vista del puro contenido, y atendiendo sobre todo a cómo explica los fenómenos, en qué nexos y determinaciones fundamentales —como, por ejemplo, *beata vita*—, el marco y la estructura del concepto usual” (1995: 182).⁸

El marco y la estructura del concepto usual [üblichen] quedan desbordados por el texto de san Agustín; esto es, precisamente, lo

8 „(Was Augustin an konkreten Phänomenen beibringt, rein inhaltlich, und vor allem wie er die Phänomene expliziert, in welchen Grundzusammenhängen und -bestimmungen —z. B. *beata vita*—, sprengt den Rahmen und die Struktur des üblichen Begriffes).“

que interesa a Heidegger. La noción de vida feliz constituye el ejemplo referenciado. Intentemos entender el motivo de ello.

La vida en cuanto feliz realiza su propio acto de conciencia y por ello resulta particularmente activa; la facticidad del yo es radical, pues se pone a sí mismo en el primer plano del acto de conciencia. En otros términos: el yo se encuentra siendo. Surge así la vida como verdad absoluta del yo, es decir, la aptitud de la subjetividad para tenerse a sí misma.

Este nivel, quizá el más hondo, el yo mismo constituido en sí, radica agustinianamente, en vida feliz, pues la subjetividad está en su propia conciencia y, por ello, es un hecho (en el sentido latino de *factum*), es decir, algo que no es pura objetividad, sino fundamentalmente un hacer de su ser un hecho puro.

Así se presenta san Agustín a Heidegger y por ello desborda la cota de los conceptos usuales: la continuidad inasible de un momento es más que la explicación conceptual.

Desde el momento que este proceso se transforma en «algo pensado» [*cogitatum*] que tiene la voluntad de esencializarlo, desaparece para esa subjetividad lo irreductible del «ser pensante» [*cogitans*] y queda, como remanente, un pensamiento pensado, objetivado.

“y (los hombres) se olvidan de sí mismos...” [...*et (homines) relinquunt seipsos*] cita Heidegger (1995: 182) a san Agustín, lo que significa que no se admiran de que hablan de ello (las montañas, el mar, los ríos, los astros), porque de algún modo los habita interiormente; por esta razón, el lector desprevenido queda desorientado por san Agustín al momento de realizar una consideración demasiado detallada de la memoria. Por eso, ha dicho antes el Hiponense —también citado por Heidegger—: “La admiración [*stupor*] se apodera de mí” (1995: 182).

¿Cómo llegan los objetos no sensibles a la conciencia (*ins Bewußtsein*)? (Heidegger, 1995: 184). En esta pregunta no está mentado el proceso en sí, sino su resultado en la memoria. Por el contrario, al reducir los hechos de conciencia al producto de la materia se dice, por un lado, que están ligados a procesos fisiológicos, y que, por otro, son algo diverso de hechos únicamente fisiológicos.

Complementariamente san Agustín se detiene en el correlato de la memoria (o «tener disponible para»: *praesto*), es decir, el olvido (*oblivio*); Heidegger calibra detenidamente la expresión agustiniana: “La memoria por la que recuerdo, el olvido que recuerdo” (*Memoria qua meminerim, oblivio quam meminerim*) (Heidegger, 1995: 188).

Primeramente se siente obligado a defender el modo de expresión, que podría considerarse un barroquismo: no se trata ni de un juego de palabras ni de sutilezas retóricas; por el contrario —acota Heidegger— el problema está planteado tan agudamente como es posible (Heidegger, 1995: 188).

Heidegger considera entonces que *praesto est* («tener como disponible» ha glosado poco antes) referencia —todavía de manera indiferenciada— el contenido y la ejecución de la representación (*Vergegenwärtigungsvollzug*) de memoria y olvido; por ello, el problema se mantiene en reconocer esta co-presencia, en tanto mantiene en pie la aporía, dado que no pueden convertirse mutuamente y estar presentes al mismo tiempo: para los que viven el olvido es posible mantenerse sin representación de ello.

Queda claro que, en esta circunstancia, la pregunta sobre qué es la memoria no es adecuada, aunque sí tiene un sentido preparatorio; el verdadero problema, el que es poco factible hallar con este modo de preguntar, tiene que ver con el movimiento de la memoria, lo que Heidegger intenta determinar como el contenido y como la ejecución de la representación.

Si la memoria se mueve en la existencia humana, lo que es concretamente, no debe buscarse en ella misma; su propósito, en efecto, está en su propio existir.

Con la finalidad de desocultar aquellas estructuras, constituye tres niveles de comprensión: a) el sentido referencial (*Bezugssinn*), b) su sentido de ejecución (*Vollzugssinn*), y c) el respecto de qué, la referencia o sentido de contenido (*Gehaltssinn*). El sentido de ejecución tiene un significado especial pues, a diferencia de la *nóesis* husserliana, no pone el acento únicamente en la forma cognoscitiva del acto.

La ejecución (*Vollzug*) es una expresión que connota cómo se realiza la vida, sin reducirla a los actos de conocimiento, aunque tampoco excluyéndolos. El sentido de ejecución (*Vollzugssinn*) tiene

una primacía sobre los demás en la medida que determina de qué modo concreto se realiza la referencia al objeto y cómo éste se hace presente. Los objetos no tienen un sentido independiente del modo como nos relacionamos o nos comportamos hacia ellos (De la Maza, 2005: 138).

Heidegger deja abierto el espacio sobre la aporía del olvido (*oblivio*) con la siguiente cita de san Agustín y dos glosas: “Y entonces (...) estoy seguro de que recuerdo el mismo olvido [«El tener olvidado»], mediante el cual se oculta lo que recordamos [«Lo que queremos tener presente»]” (Heidegger, 1995, 189).⁹

¿Qué se gana con la diversificación de la pregunta? En principio hay así una interconexión fenomenológica entre «amar»/«buscar» y la representación de los modos subjetivos de estar ante las cosas, que tiende a hacer comprensible la objetividad en sentido óntico.

Esto sucede por la misma validez de la subjetividad, cada vez que es también considerada como fenómeno; ello implica que la investigación (el buscar de Heidegger) tiene la dirección de cada uno de los modos en que aquella subjetividad está dada.

Lo que denominamos vivencia es, en realidad, un conjunto de vivencias en las que se distingue sucesivamente un antes y un después, pero en la unidad de la corriente. Es el espacio del mundo vital, tal como lo encontramos en Husserl (el vivir la actitud vital).

En este propósito de volver relativo todo intento de objetivismo, la subjetividad se comprende a sí misma como «presencia en sí», como el modo de percibirse ahí. Si consideramos temporalmente esta relación, hablamos del instante.

Por ello, ¿qué amo? o ¿qué busco? tiene una respuesta inmediata en san Agustín: la vida feliz. La dirección del buscar se sostiene ahora en una teoría general del acceso (Heidegger, 1995: 193).

¿A dónde conduce el acceso (*der Zugang*)? A concretar la pregunta sobre cómo se ha de buscar a Dios; por ello, la pregunta ha mutado del amar (*amare*) al buscar (*quaerere*); «mutar» significa transformarse manteniendo el primer estado, pues el amar está en el buscar

⁹ “Et tamen [. . .] ipsam oblivionem [das Vergessenhaben] meminisse me certus sum, quia id quod meminimus [was wir vergegenwärtigen wollen] obruitur.

y viceversa, en especial si el objeto es Dios. El centro del discurso retoma la noción de ejecución (*der Vollzug*).

Este giro implica que Heidegger ha puesto en relación el pasaje ya citado de *Conf.* (X, 6, 8) con otro del mismo libro, que abre el camino al giro que aludimos; nos referimos a X, 29: “Cuando te busco, Dios mío, busco la vida feliz. Te busco para que viva mi alma” (Heidegger, 1995: 192-193).¹⁰

En este sentido, Costantino Esposito (2006: 60) señala que buscar a Dios significa buscar la vida y buscar la vida tiene el significado de una preocupación en torno a la vida, es decir, aquella inquietud que es la vida misma como angustia.

En el cruce de textos que mencionamos, Heidegger recobra el significado de la vida feliz (*beata vita*) a partir de la experiencia del gozo (*gaudium*); se pone de manifiesto aquí un cambio profundo en la elucidación de lo que significa experimentar: no alcanzar un conocimiento, sino una identificación en el núcleo del sujeto en quien se da la experiencia. Así explica Heidegger la condición de *expertus*, de persona experimentada, que reclama para sí san Agustín (*Conf.* X, 30), en tanto disfruta de su yo.

Si la *vita beata* se reconoce en el regocijo del que percibe tal experiencia, entonces, se transforma en el camino de la alegría [*“in der Weise der Freude”*] y el modo en el que existe: “El deleite es el fin de la preocupación” (*“delectatio finis curae”*) (Heidegger, 1995: 196). Por ello, el estado de tristeza actual no es impedimento para cesar la actualidad de la alegría, pues la vida feliz [*vita beata*] no se circunscribe al feliz [*beatus*], sino que también incluye al desgraciado [*miser*] en cuanto es el tono en el que existe el existente.

Heidegger se preocupa en dejar claro que no se refiere a estados de ánimo en el sentido psicológico de la expresión. En efecto, si la felicidad es algo que está disponible (*verfügbar*), como el ambiente propio del *Dasein* y como lo que constituye significativamente su mundo, ésta le es accesible (*erreichbar*) (Heidegger, 1995: 196).

¹⁰ “*Cum enim te, Deum meum, quaero, vitam beatam quaero; quaeram te, ut vivat anima mea*”.

Ésta es la formalidad de la felicidad; lo que importa, sin embargo, es cómo se la apropia cada uno, pues en ese momento es real para cada uno. En este sentido, el estado de ánimo implica que el encuentro con la vida feliz no se limita necesariamente a ella, sino que se explica como toma de conciencia de ella.

El horizonte de la consideración se transforma en estos términos: si la felicidad es accesible en cuanto constituye su mundo como un giro sobre sí mismo, entonces, y de modo enfático, aquella es tautológica y heterológica (el yo sale al encuentro de algo que no se reduce a él).

El correlato feliz/desgraciado (*beatus/miser*) significa, en el presente contexto, que el *Dasein* conserva sus límites al referirse a estas vivencias reflexivamente, en tanto que objetivarlas resulta, en un sentido concreto, desposeerlas de su carácter originario de vivencia.

La relación de copertenencia previa a la objetivación es necesariamente imprecisa, porque es la posición del *Dasein* ante la totalidad del ser; es evidente que imprecisión no tiene aquí un sentido peyorativo o descalificador, sino que expresa la posición primigenia del *Dasein* frente al todo como todo. Para que se pudiera sostener un sentido descalificador de imprecisión se requeriría que lo puesto en consideración fuese claramente determinado en su entidad.

La vivencia originaria de quien sale al encuentro de la verdad se expresa en términos de alegría: allí donde la vida ha salido a nuestro encuentro, justamente allí experimentamos su verdad. En estas experiencias, en las que no queremos ser engañados, se produce el encuentro con la verdad.

Si se acepta que un modo de hablar es un modo de pensar, entonces, esta alegría nunca llega a un modo de «no ser», en el sentido de «no ser ya». La verdad que encuentra la vida feliz es la propia conciencia de sí y de Dios —“la vida de la vida” (VI, 10)—. Por ello, el recurso de la alegría le otorga al itinerario un dinamismo que no es de rígida unidad, sino de una corriente que vuelve al Otro y lo descubre como manantial.

Éste parece el sentido más intenso de la lectura para Heidegger: la memoria coloca al hombre frente a su propia existencia, haciendo un infinito del horizonte de posibilidad. Se vincula así la memoria,

que rescata la existencia de su propio fluir y que implica la idea de un tiempo originario, con la felicidad que goza de la verdad y de la propia verdad. La presentación que san Agustín hace de *memoria* y de gozo y la personalísima lectura de Heidegger abren una nueva forma de entender el tiempo (Dias, 2011: 71).

Sin embargo, hay una fragilidad intrínseca de la vida y de la memoria: la verdad puede caducar o tomar una dirección descendente, (*in der Abfallsrichtung*) (Heidegger, 1995: 199-201; Dahlstrom, 2010: 268). La alegría está acechada entre el ruido interior de la agitación y el alboroto, pero el tenue eco que se conserva en la memoria mantiene el reclamo de su existencia en relación a la verdad.

¿A qué se debe que la auténtica verdad no sea considerada sino odiada, si ésta está ahí naturalmente dada? La cita poco anterior de san Agustín dice: “Hay todavía un poco de luz [*modicum lumen*] en los hombres” (*Conf.* X, 23, 33) y luego la indicación sobre «un poco de luz»: tiene fundamentalmente un sentido de ejecución (*Vollzugsinn*) que se aplica a la experiencia fáctica, es decir, la dirección propia del experimentar (en el sentido que esto adquiere en la re-presentación de usar o considerar). Éste es el hilo conductor de su analítica de la facticidad, que, como tal, lo aleja de la consideración metafísica de la luz, pues se aplica al seguimiento de la vida en movimiento.

Todo fenómeno vital reside en un cierto impulso que lo delimita; tal delimitación comprende ese movimiento hacia la realidad que llamamos percepción. Implica un cierto estado de indigencia en comprender lo que es como tal; éste es el principio y el límite de la experiencia, que no pertenece propiamente a la esfera de la conciencia, en cuanto vivencia.

En razón de ello, el giro «mundo propio» (*Selbstweltlich*) (Heidegger, 1995: 219) es un modo de plantear la experiencia a partir de la actividad que implica la propia experiencia, antes que del contenido de conocimiento que pudiera expresar (Fischer, 2007: 338).

Consideramos que así se concentra el paso de la fenomenología a la hermenéutica, pues la pregunta sobre quién sobrelleva estos procesos posibilita el acceso al análisis de la experiencia vivida.

En la subjetividad como «ipseidad» echa raíces el dónde de la pregunta por el ser. El sentido de ejecución, al que nos referimos

más arriba, se completa y acrecienta en la sugerencia de Heidegger sobre el sentido de la luz: hilo temático de una filosofía de la vida inaccesible a la metodología fenomenológica, con el sentido que ésta tiene en Husserl, porque la habita el problema del sujeto.

En efecto, no se trata de fijar y, consecuentemente, de describir términos que expresan lo que Heidegger llama objetivar, sino de determinar qué se da en la facticidad del tiempo; lo que se da no es otra cosa que un momento (caracterizado, por consiguiente, por la parcialidad y la precariedad), factible de ser reconstruido de manera retrospectiva al interior de su devenir perpetuo (la totalidad de aquel momento).

Si la fenomenología descansa en que «fenómeno» es «aquello que simplemente se da», entonces, este darse se cumple necesariamente en un contexto determinado por el sentido, es decir, por la confluencia de tendencias y motivaciones.

Se impone la pregunta sobre el sentido: ¿qué organiza o estructura el mundo en que vivimos? Esta pregunta se desliza sobre dos cuestiones que resultan inescindibles de ella: a) ¿Cuál es el sentido de «origen»? y b) ¿Cuál es el origen del sentido? Esta segunda es la que resulta definitiva en la interpretación que nos ocupa (Villeveille, 2013: 90; Rodríguez, 1997: 28).

La importancia (*die Bedeutsamkeit*) (Heidegger, 1995: 219) del conjunto de la pregunta radica en que el núcleo de articulación de lo que se da en el mundo es la vida, según la semántica helénica de vida (*zoé*). En este sentido concreto, la fenomenología de cuño husserliano va camino a la hermenéutica de la facticidad o manifestación de la experiencia desde la que se forma un concepto (León, 2009: 3-4).

Ancla aquí la radicalidad de la dimensión semántica, pues ésta delimita el contexto de la experiencia originaria. Así como no expresamos lo que es el ser, sino lo que pensamos de él, queda claro que la facticidad requiere de un lenguaje que represente de manera creativa y lo más vivencialmente posible los conceptos intuidos en la experiencia. Esta relación debemos comprenderla siempre de manera provisional, al ser susceptible de permanente profundización.

Conclusión

En *Agustín y el Neoplatonismo*, Heidegger se ocupa de desmontar las interpretaciones que, desde distintos puntos de vista, objetivizan, es decir, abandonan a la irrealidad del desconocimiento su tema de estudio. Ello no implica retomar una senda subjetivante, pues sería tan improductiva como la primera; en efecto, en ambos casos, queda oculta la trama de la vida efectivamente vivida. Este es el sentido de llevar adelante la crítica a los autores estudiados y poner en evidencia que, en esos términos, la vida queda fuera del conocimiento histórico.

Para alcanzar efectivamente este objetivo, el primer paso consiste en considerar «el sentido del acceso» (*Zugangssinn*), que abre la discusión de las tres concepciones presentadas en la primera parte del texto.

En efecto, queda claro que, desde la perspectiva de Heidegger, la historia del pensamiento presentada a partir de síntesis paradigmáticas no resulta representativa del acontecer histórico; así, por ejemplo, *Agustín y el problema de la cultura cristiana* (E. Troeltsch); *Agustín y el descubrimiento de la piedad en el Mundo Antiguo* (A. von Harnack) y, por último, *Agustín y el fundamento de la realidad absoluta de la experiencia interior* (W. Dilthey). Todas ellas expresan un planteo metodológico inadecuado, porque implican una completa incomprensión de lo que significa «objetividad histórica» (la distinción verdadero–falso tiene un lugar relativo en la comprensión de la historia).

Por ello, el joven Heidegger se aboca a la captación de las estructuras del ser como vida fáctica: éste es el objeto de la aplicación del modelo de lectura de Heidegger. En este sentido, la posibilidad de alcanzar este objetivo radica en la capacidad de distinguir las categorías conceptuales que constituyen las diversas interpretaciones culturales y experienciales.

Realizada esta primera precisión, plantea la ejecución del acceso (*Zugangsvollzug*), que consiste en echar raíces en la vida; la ejecución (*Vollzug*), en efecto, es el punto de partida de la comprensión; ello implica que la realidad es resultado de aquella efectuación y que ésta tiene un claro sentido semántico.

Es aquí donde se define la distancia con la metafísica tradicional, pues ésta descansa en la seguridad de poder descubrir lo constitutivo de la realidad mediante el lenguaje. Por el contrario, en el sentido que Heidegger plantea la ejecución (*der Vollzug*), la operación está sostenida en la semántica que el proceso implica. Esto significa, por un lado, que, en el caso que nos ocupa de san Agustín, el acceso a la vida fáctica es textual y, por otro, que la puesta en marcha o ejecución del proceso consiste en interpretaciones que organizan un horizonte de sentido.

Esta dirección tiene dos pasos esenciales: por un lado, el comentario (*Das Referat*), que no es propiamente un texto más completo en cuanto al sentido, sino un restablecer para sí la comprensión del texto. Por otro, las glosas o paréntesis en los que Heidegger reescribe en clave propia el sentido del latín de san Agustín (recordemos que lo declaró intraducible a causa de su perfección).

Este modo de comentario no implica avanzar en la clarificación del verdadero sentido sino, por el contrario, un cierto detenerse en el «no-camino» (*die Umweg*), donde avanzar queda entorpecido. En consecuencia, el único movimiento posible es profundizar; así entendemos la afirmación de Heidegger de que no hay oposición entre objetivo-subjetivo como validación de procesos: no simple descripción orientada al objeto, ni tampoco efusión de sentimientos. Así percibimos también la dirección de la comprensión.

El tema y el método fueron tratados simultáneamente por el joven Heidegger; el método queda definido por la vida fáctica. Por ello, una y otra vez surgen los intentos por responder la misma pregunta: ¿cómo es posible aprehender el fenómeno de la vida sin hacer uso de las herramientas intelectuales objetivantes de la tradición griega asumida y transformada por el cristianismo?

Podemos concentrar los distintos accesos que dimos como respuesta, en el presente trabajo, en estos términos: si el ser de los entes, considerada esta expresión en sede fenomenológica, es alcanzable como fenómeno, significa que éste se muestra en su «cómo», al que se accede por vía hermenéutica. Hemos señalado antes que la tarea de interpretar no es especificar algo en tanto comprendido, sino abrir máximamente las posibilidades de comprender.

Nuestro aporte consiste en haber señalado que, en la lectura que Heidegger hace de san Agustín, comienza a mostrarse el camino de la hermenéutica en cuanto permanente ejercicio de auto-interpretación del estado de cosas, al que se accede en la lectura de aquel «cómo».

Aquí encontramos claramente subyacentes las intuiciones fundamentales de las estructuras del *Dasein* y, con nitidez, desde el punto de vista del método, la fenomenología que transita hacia la hermenéutica en el ejercicio del «no camino» [*die Umweg*], uno de los modos de estar en relación con el mundo.

Referencias bibliográficas

Fuentes

Heidegger, M. 1995. „Augustinus und der Neuplatonismus“. En *Phänomenologie des religiösen Lebens*, GA 60, 160-269. T. Regehly, C. Strube, M. Jung (hrsg.). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

———. “Agustín y el neoplatonismo”. (1997). *Fenomenología de la vida religiosa*, 23-210. J. Muñoz (trad.). Madrid: Siruela.

———. “Agostino e il Neoplatonismo”. (2003). *Fenomenologia della vita religiosa*. G. Gurisatti (trad.). Milano: Adelphi.

———. “Augustine and Neo-Platonism”. (2004). *The Phenomenology of Religious Life*, 115-226. M. Fritsch, J. A. Gosetti-Ferencei (trad.). Bloomington: Indiana University Press.

———. “Augustin et le Néoplatonisme”. (2011). En *Phénoménologie de la vie religieuse*, 178-344. J. Greisch (trad.). Paris: Éditions Gallimard.

Repertorio

Camilleri, S. (2008). *Phénoménologie de la religion et herméneutique théologique dans la pensée du jeune Heidegger: Commentaire analytique des fondements philosophiques de la mystique médiévale (1916-1919)*. Dordrecht: Springer Netherlands.

Campbell, S.M. (2012). *The Early Heidegger's Philosophy of Life. Facticity, Being and Language*. New York: Fordham University Press.

- Caputo, J.D. (1999). "Heidegger and theology". En Ch. B. Guignon (ed.). *The Cambridge Companion to Heidegger*, 270-288. New York: Cambridge University Press.
- Dahlstrom, D.O. (2010). "Truth and Temptation: Confessions and Existential Analysis". En SJ. Grath, A. Wiercinski (eds.). *A Companion to Heidegger's Phenomenology of Religious Life*, 263-284. Amsterdam / New York: Rodopi.
- De la Maza, L.M. (2005). "Fundamentos de la Filosofía Hermenéutica: Heidegger y Gadamer". En *Teología y Vida*, XLVI: 122-138.
- Dias Sousa Ferro, B. (10 octubre, 2016). Heidegger leitor de Agostinho: A memória como fenómeno existencial. Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Lisboa, Universidade Nova de Lisboa. Obtenido en: <https://run.unl.pt/>
- Escudero, J.A. (10 octubre, 2016). *El programa filosófico del joven Heidegger. Introducción, notas aclaratorias y glosario terminológico sobre el tratado "El concepto de tiempo"*. Barcelona: Herder. Obtenido en: www.herdereditorial.com > Filosofía > Ensayos.
- Esposito, C. (2011). "Heidegger, von der Faktizität der Religion zur Religion der Faktizität" N. Fischer—FW. von Herrmann (hg.). *Die Gottesfrage im Denken Martin Heideggers*: 47-68. Hamburg: Meiner Verlag.
- Fischer, M. (2013). *Religiöse Erfahrung in der Phänomenologie des frühen Heidegger*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Flamarique, L. (2013). "Practicar la verdad: Sintonías y disonancias de Heidegger con el libro X de *Confesiones*". *Tópicos*, 44: 115-148.
- Held K. (1995). "Edmund Husserl". En O. Höffe. *Klassiker der Philosophie. Von Immanuel Kant bis Jean Paul Sartre*, II: 274-297. München: Verlag Beck.
- León, EA. (10 octubre, 2016). "El giro hermenéutico de la fenomenología en Martín Heidegger". *Polis*, 8 (22): 267-283. Obtenido en: <http://bit.ly/1bf80q9>
- Rodríguez, R. (1997). *La transformación hermenéutica de la fenomenología. Una interpretación de la obra temprana de Heidegger*. Madrid: Tecnos.
- Stanley, T. (2010). *Protestant Metaphysics after Karl Barth and Martin Heidegger*. Eugene (Oregon): Cascade Books.
- Toadvine, T, L. Embeec (eds.). (2002). *Merleau Ponty's Reading of Husserl*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Vélez López, G.D. (2014). *Vida y Filosofía: la génesis de la vida filosófica en Heidegger*. Bogotá: Fondo Editorial EAFIT.
- Villevieille, L. (2013). "Heidegger, de l'indication formelle à l'existence". En *Bulletin d'analyse phénoménologique* IX, 5 : 1-96.

Lonergan, lector del
Ensayo para contribuir a una gramática del asentimiento

Lonergan, Reader of *An Essay in Aid of a Grammar of Assent*

Francisco Vicente Galán Vélez
Universidad Iberoamericana, México
francisco.galan@ibero.mx

Recibido: 17/11/2015 • Aceptado: 9/02/2016

Resumen

Este artículo muestra la influencia que la lectura de la *Gramática del Asentimiento* ejerció en el libro de Bernard Lonergan *Insight: estudio de la comprensión humana*. Particularmente es notable a lo largo del análisis de la capacidad de juzgar la verdad de algunas afirmaciones. Se puede encontrar en cualquier ser humano lo que Newman llamó «sentido ilativo»; nuestra razonabilidad, así, resulta comparable a la prudencia —pero en el terreno cognoscitivo—. Lonergan señala que se trata de un procedimiento rudimentario e inevitable: no hay más fundamento del conocimiento que nuestro compromiso pragmático por querer conocer.

Palabras clave: asentimiento, juicio, razón, sentido ilativo, verdad.

Abstract

This article shows the influence that the reading of the *Grammar of Assent* exercises on Bernard Lonergan's book *Insight: A Study of human understanding*, especially in his analysis of our capacity to judge about the truth of a statement. Newman's illative sense is our reasonableness, which is similar to prudence, but in the cognitional domain, and we can find it in every human being. Lonergan says that it is a rudimentary and inevitable process, and that there is no more foundation for knowledge than our pragmatic engagement in our willing to know.

Keywords: assent, illative sense, judgment, reason, truth.

Mi mentor y guía fundamental ha sido la *Gramática del Asentimiento* de John Henry Newman. La leí en mi tercer año de filosofía (por lo menos las partes analíticas) alrededor de unas cinco veces y encontré solución para mis problemas. No estaba del todo satisfecho con la filosofía que se me estaba enseñando, y encontré la presentación de Newman como algo que cuadraba con la manera en la que yo conocía las cosas. Fue desde ese núcleo que fui hacia diferentes autores.

Lonergan, 2004: 3889.¹

Es bien conocido por los estudiosos de la obra de Lonergan que éste reconoció la *Gramática del Asentimiento* (GA) de Newman como su influencia fundamental y su guía filosófica. En este trabajo, analizo dicha influencia en la principal obra filosófica de Lonergan: *Insight: Estudio sobre la comprensión humana*. La influencia principal de la GA es lo que Newman llamó «sentido ilativo».² Aunque, como trataré de mostrar, Lonergan recoge con mucho detalle el sentido ilativo en los capítulos centrales del *Insight* dedicados al análisis del papel del juicio en el conocimiento,³ lo curioso es que este concepto no aparece en el *Insight*, ni tampoco el nombre de Newman. Mi propósito no es únicamente histórico, sino que, como considero vigente

1 “My fundamental mentor and guide has been John Henry Newman’s *Grammar of Assent*. I read that in my third year philosophy (at least the analytic parts) about five times and found solutions for my problems. I was not at all satisfied with the philosophy that was being taught and found Newman’s presentation to be something that fitted in with the way I knew things. It was from that kernel that I went on to different authors”. (La traducción de todas las citas en inglés es mía).

2 “La doctrina del sentido ilativo viene a ser la aportación característica y fundamental de la *Grammar of Assent*” (Athié, 2001: 79).

3 La influencia de Newman sobre Lonergan no se reduce a la GA. Philip A. Egan menciona que son dos las principales aportaciones de Newman a Lonergan: el sentido ilativo y el desarrollo histórico de la doctrina cristiana (2007: 1107). Aunque menor, en cuanto a que no es un tema que Lonergan trate mucho, estaría su influencia presente también en un tercer asunto: en el papel que la teología debe jugar en las universidades.

la propuesta de Lonergan, trato de mostrar la pertinencia de la propuesta de Newman.

Una breve indicación del libro Insight

Bernard Lonergan (1904-1984), canadiense, jesuita,⁴ sobre todo fue un profesor de teología dogmática que hizo notables colaboraciones a la filosofía y a la economía. Es en torno a estos tres ejes disciplinares que gira su producción bibliográfica. Sus dos libros más importantes son el *Insight*, publicado en 1957, y *Method in Theology (MT)*, publicado en 1971.

Es muy difícil hacer una presentación, aunque sea somera, del libro *Insight*, sin traicionar el espíritu pedagógico de la obra, que pretende guiar al lector a un aprendizaje real y no meramente notional, de algo que le parece a Lonergan ser el centro de cualquier postura filosófica. Hay un núcleo de problemas que están entretretejidos de modo esencial y, aunque solemos separarlos, son el corazón del misterio. Da lo mismo por dónde se empiece, siempre que se recorra todo el camino: “Al construir un barco o una filosofía, se tiene que recorrer todo el camino; un esfuerzo que por principio es incompleto equivale a un fracaso” (Lonergan, 1999: 15). Entre los problemas del conocimiento y los problemas de la realidad, entre epistemología y metafísica, hay una estrecha interpenetración. *Insight* quiere llevar a ese núcleo esencial, pero propone comenzar por algo anterior a la metafísica (filosofía antigua), y a la epistemología (filosofía moderna). En la introducción, se señala que el libro responde a dos preguntas que dan lugar a las dos grandes partes: “La

4 En la Compañía de Jesús, fue enviado al Heythrop College de Inglaterra para su formación en Humanidades (1926-1930). Fue durante aquellos años que, un poco decepcionado de la formación escolástica que recibía, la cual le parecía conceptualista, vino a encontrarse con la GA. Tuvo un profundo impacto en su modo de concebir el conocimiento. Hay varios escritos de Lonergan de este período que lo atestiguan; se les llama los *Blandyke Papers*, pues se publicaron en una revista de los estudiantes con ese nombre, y son: “La forma de la inferencia matemática” (escrito en enero de 1928), “El silogismo” (marzo de 1928), y el más importante, ya que es un ensayo directo sobre la GA, “Juicio verdadero y ciencia” (febrero de 1929). Todos ellos se encuentran en Lonergan, 2007.

primera parte se refiere a la pregunta: ¿Qué sucede cuando estamos conociendo? La segunda parte, pasa a la pregunta: ¿Qué es lo que se conoce cuando eso sucede?” (Lonergan, 1999: 25). Lonergan propone, por motivos pedagógicos, que el lector se pregunte primero qué es lo que hace cuando conoce, y que después responda a las grandes preguntas sobre el fundamento del conocimiento y el universo del ser que se conoce cuando uno conoce.

Lonergan encontró un cierto conceptualismo en la formación filosófica que recibió de sus profesores suarecianos, a quienes no obstante se refiere elogiosamente por su preparación y responsabilidad. Muchos de quienes hemos vivido esto y hemos clamado por un sistema conceptual sólido, que resista a la más extravagante duda de cualquier escéptico, una y otra vez nos hemos topado con nuevas sutilezas que derrumban lo que se creía seguro. El fundamento no es ningún sistema conceptual. Ni siquiera la lógica misma. Del *Insight* y de la *GA*, podemos decir con Pierre Hadot (2006) que se tratan de textos que son una suerte de ejercicios espirituales. Tal vez no sobre el examen de todos los fundamentos. Pero sí sobre uno de ellos, que es muy importante respecto a otros: el auto examen del sujeto cognoscente. *Insight* da prioridad pedagógica a la explicitación de las capacidades que tenemos como sujetos y al reconocimiento de sus criterios normativos. Lonergan señala que fue Newman quien le hizo darse cuenta de la prioridad de lo existencial.⁵

Lonergan llamó en *Insight* «método empírico generalizado» y «método trascendental», en *MT*, a un esquema de operaciones intencionales que se pretende que existen y son ejercidas por todo ser humano y, por tanto, están presentes en todas las culturas y en todas las disciplinas cognoscitivas. Emplea la palabra «trascendental», por una parte, con cierto sentido kantiano: tales operaciones

5 De “*Insight revisited*”: “I had become something of an existentialist from my study of Newman’s *A Grammar of Assent*. (...) *Insight* was the fruit of all this. It enabled me to achieve in myself what since has been called *Die antropologische Wende*” (Lonergan, 1974: 276).

“Me había convertido en una especie de existencialista por mi estudio de la *Gramática del Asentimiento* de Newman. [...] *Insight* fue el fruto de todo ello. Me permitió lograr en mí mismo lo que ha sido llamado *Die antropologische Wende* (el giro antropológico)”.

son condición de posibilidad necesaria y universal del conocimiento; son *a priori*, pero no como un contenido cognoscitivo que de algún modo ya estuviera con anterioridad a la experiencia, sino en el sentido, ya presente en Aristóteles y santo Tomás, de que en su funcionamiento se orientan siempre hacia un objeto, o mejor dicho a un objetivo. Pero también son trascendentales en el sentido escolástico, en el que se aludía a las nociones «singularísimas», como el «ser» o la «unidad», que están más allá de las determinaciones categoriales y que, más que llamarles «universales», deberíamos llamarles «universalísimas», pues penetran y subyacen a todo contenido conceptual.⁶

Tales operaciones se ejercen de modo implícito en el ejercicio del proceso cognoscitivo de todos los seres humanos. El método empírico generalizado busca hacer explícito lo que todo mundo ya siempre ha conocido, por haberlo ejercido. Lonergan no pretende tener ninguna originalidad en su descubrimiento. Las operaciones ya han sido advertidas por grandes maestros del método empírico generalizado, entre los que sin duda debemos mencionar a Newman. Lonergan se atribuye el mérito de poner en una sola perspectiva lo que otros fueron tematizando. Las operaciones de este esquema tienen dos propiedades: son intencionales, ya que el sujeto se percata de algo, y son conscientes, ya que el sujeto se percata de sí mismo al realizarlas. Se pueden agrupar en cuatro niveles de consciencia o de intencionalidad, que son: 1) el nivel de experimentar: ver, oír, oler, tocar, gustar; 2) comprender: preguntar, imaginar, inteligir, concebir, formular; 3) juzgar si lo comprendido es correcto o no: deliberar, ordenar y ponderar la evidencia, juzgar; 4) planear y decidir sobre planes de acción. En el *Insight*, se explicitan los tres primeros niveles de consciencia por ser los que están involucrados en el conocimiento, de modo que si conocer es experimentar, entender y

6 Sin embargo, llamarle «método trascendental», se presta a confusiones. Por eso muchos lonerganeanos prefieren volver al nombre de «método empírico generalizado», el cual parece más cercano a la fenomenología de Husserl que a Kant. La cita de Newman como su mentor y guía, la hizo Lonergan para deslindarse de que se le colocara dentro del tomismo trascendental, como un discípulo de Maréchal. Si bien, Lonergan menciona que conoció a Maréchal gracias a un compañero griego jesuita, y que lo leyó con agrado, de ninguna manera considera que ejerciera el influjo que ejerció la GA.

juzgar, conocer el conocimiento será duplicar la estructura, es decir experimentar (1') lo que uno hace cuando experimenta, entiende y juzga. Este paso es la experiencia interna, la consciencia, y ya lo ha ejercido todo mundo, aunque no es tan sencillo explicitar en qué consiste; para ello hay que dar los pasos más difíciles, comprender (2') la experiencia de uno al experimentar-entender-juzgar, y (3') juzgar si lo comprendido en (2') es correcto o no. La explicitación de estas operaciones, de su estructura, debe ayudar sobre todo a poner de manifiesto con claridad los criterios normativos inmanentes, llamados por Lonergan «preceptos trascendentales», que guían a cada nivel de consciencia, a saber: «Sé atento», «Sé inteligente», «Sé razonable», «Sé responsable».

Un segundo énfasis en la pedagogía del método empírico generalizado es reconocer que somos conscientes de diversas maneras. El flujo de nuestra consciencia se orienta hacia distintos intereses o fines (*patterns of experience*). El primero de ellos es el biológico, dominado por el interés de sobrevivir, evitar el peligro, buscar el alimento, fortalecer la propia vitalidad. Tenemos el patrón práctico o de sentido común, en el que nos ocupamos de solventar de la mejor manera los asuntos de la vida diaria. Está el dramático, en el que nuestra preocupación es el reconocimiento y aceptación de otros. Están los patrones de la gratuidad, que son poco frecuentes, pero muy importantes por su intensidad: el estético, el intelectual y el religioso. Es el patrón intelectual de experiencia, animado por el deseo puro de conocer, el protagonista central del *Insight*: Todos los patrones son parte de la riqueza de la vida humana y cada uno tiene su propio criterio normativo, pero la propuesta de Lonergan es que la teoría debe hacerse con la prioridad y los criterios del patrón intelectual; la filosofía debe confinarse a éste y ser fiel a sus exigencias normativas y, por ello, tiene que advertir la mezcla e interferencia de los criterios de un patrón en otro, que generan confusiones en el sujeto polimórfico. Uno de los principales conflictos se da entre el patrón biológico, que por su exigencia normativa de sobrevivir, opera con la noción de que lo real es lo que «está-ya-ahí-ahora-afuera-realmente». Este criterio va a chocar con el criterio del patrón intelectual de experiencia, para el cual las cosas reales no son los bultos

que están ahí afuera, sino lo que es unidad-identidad-totalidad. Del patrón intelectual se desprenderá el criterio de que para llegar a conocer lo realmente real debemos aprender inteligentemente los datos de la experiencia y afirmarlos razonablemente. Lonergan señala desde la “Introducción” que algo crucial en la autoapropiación de la propia estructura dinámica cognoscitiva es descubrir que hay dos realismos: uno que opera en el sujeto de modo espontáneo y, por eso, se le puede llamar «ingenuo», muy cercano al materialismo; y otro, que pasa por el idealismo, pues descubre la centralidad de la consciencia empírica, inteligente y razonable, pero va más allá, y su descubrimiento pleno produce una extrañeza desconcertante (*startling strangeness*), una conversión del horizonte de lo real, pues ya no se trata ahora de echar un buen vistazo a lo que está ahí afuera, sino de ser fiel a la búsqueda de la verdad. El “incansable dinamismo veritativo” (Sánchez Leyva, 2013: 490) de Newman, así como el cambio que experimentó san Agustín al descubrir que «real» no significa ser un «cuerpo», son ejemplos privilegiados de dicha conversión intelectual.

En la pedagogía del *Insight* importa mucho comprender lo que es comprender —ocho largos capítulos, de los veinte del *Insight*, se destinan a tal fin— pues, por la influencia del patrón biológico, aunque entendamos correctamente, solemos pensar que entender es tener una especie de foto de lo que «está afuera». Sin embargo, entender no es conocer. Una teoría brillante, inteligente, no necesariamente es verdadera. Por eso siguen los capítulos nueve y diez, dedicados a que el lector trate de entender lo que hace cuando juzga si algo ya comprendido de hecho, lo es en efecto, o no; qué es lo que sucede en nosotros cuando asentimos a una proposición, cómo podemos saber si es verdad o no, si nunca podremos salirnos fuera de nosotros mismos a echar un buen vistazo a lo que está allá afuera: es aquí donde va a brillar como un faro lo que Lonergan leyó tan cuidadosamente de su mentor y guía.

Con todo, no basta con entender lo que es juzgar. Hay que juzgar si es verdad que uno conoce al experimentar, comprender y juzgar y a ello se dedican los capítulos centrales del *Insight*, que son el once, el doce y el trece, en los que se pide al lector que juzgue si en efecto

conocer es aprender de manera inteligente los datos de la experiencia y afirmar razonablemente lo que uno ha entendido. Se trata de que el lector descubra en él mismo el sentido ilativo, la capacidad que existe en todo ser humano, y no sólo en el científico, o en el ilustrado, de llegar a la verdad, de aprender algo no de modo probable, o nociónalmente, sino de modo real, incondicionalmente.

La presencia inoñbrada del sentido ilativo de Newman

El capítulo diez investiga el fundamento inmediato del juicio y lo encuentra en la aprehensión del incondicionado virtual, una idea que fue precedida en mi pensamiento por cierta familiaridad con el sentido ilativo de Newman. Es diferente del realismo ingenuo y de la opinión empirista, la cual considera a la verificación como un asunto de atender a los datos, y no como una tarea de encontrar los datos que encajen con una hipótesis. Y difiere, además, por supuesto, de la vieja noción de que juzgar es un asunto de comparar conceptos y descubrir que uno implica al otro (Lonergan, 1974: 273).⁷

Los lonerganeanos estudiosos de la relación entre Lonergan y Newman han hecho magníficos trabajos reconstructivos de cómo llegó Lonergan a su noción del juicio a través de la *GA*.⁸ Lo extraño es

7 "Chapter ten investigates the immediate ground of judgment and find it in a grasp of the virtually unconditioned, a view that was preceded in my thinking by some acquaintance with Newman's illative sense. It differs from the naïve realist and empiricist opinion, which think of verification simply as a matter of attending to data and not as a matter of finding data that fit in with a hypothesis. It further differs, of course, from the old notion that judging can be a matter of comparing concepts and discovering that one entails another".

8 Debemos, desde luego, mencionar los trabajos pioneros de Frederick Crowe (1989). Está, también, todo el segundo capítulo, dedicado a Newman, de la biografía intelectual de la formación de Lonergan, que tan cuidadosamente realizó Richard M. Liddy (1993). El epígrafe de este libro es, incluso, la frase que Newman escogió para su tumba: "*Ex umbris et imaginibus in veritatem*". ("De las sombras y las imágenes, a la Verdad"). Está la biografía de William A. Mathews (2005), con más de 30 entradas en el nombre de Newman; especialmente, valen la pena los artículos de Worgul (1997) y Hammond

que en el libro *Insight* no aparece el nombre de Newman. Es muy llamativo que entre los seis nombres que menciona en la “Introducción”, como hilos conductores de las piezas que el *Insight* pretende ensamblar en una sola perspectiva, no aparezca Newman.⁹ Lonergan dijo en una entrevista posterior que lo omitió porque debía de explicar qué dijo Newman y no quería hacer eso. Por ello algunos trabajos pioneros como el de George S. Worgul (1977) se ocuparon de mostrar el grado en el que se da esta influencia. Worgul nota muy agudamente que, desde el inicio del *Insight*, hay una velada pero muy fuerte referencia a la *GA*.¹⁰ En la “Introducción”, Lonergan describe su trabajo como: «ensayo en ayuda de la autoapropiación» («*essay in aid of self- appropriation*»). El contexto en el que usa la expresión en la “Introducción” es para justificar que haya decidido comenzar con los ejemplos de intelecciones de la física y la matemática, por su ventaja psicológica de que en ellos uno entiende claramente cuando ha entendido. Explica cómo en el tema de la verdad el problema es más bien psicológico, y no tanto lógico, pues en la aprehensión de la verdad se involucra la totalidad de la persona: “He venido insistiendo en la seriedad de los motivos que me condujeron a comenzar este ensayo en ayuda de la autoapropiación por un examen de la física matemática” (Lonergan, 1999: 25).

En las notas editoriales a la versión del *Insight* en las *Collected Works*, Fred Crowe señala que el subtítulo del escrito que fue mecanografiado para enviarse a la editorial, rezaba: «Un ensayo para coadyuvar a la apropiación personal de nuestra propia autoconsciencia racional» («*An Essay in Aid of Personal Appropriation of One's Own Rational Self-Consciousness*»), pero que fue cambiado en el proceso de

(1989). Egan ya fue mencionado. Michael Paul Gallagher (2004) escribió un excelente artículo que, si bien no tiene un propósito propiamente «reconstructivo», aporta el estudio de los sermones universitarios en la obra de Lonergan. Como mencioné, mi propósito no es histórico; si tal fuera, tendría que ir a los *Blandyke papers* y analizar con mucho detalle el artículo de 1929 dedicado por completo a la *GA*.

9 Y sí Maréchal, con lo cual se favoreció la interpretación de Lonergan como un tomista trascendental. Lonergan menciona a Platón, Aristóteles, Tomás de Aquino, Descartes, Kant y Maréchal (Lonergan, 1999: 24-25).

10 Por ejemplo, en Worgul (1977: 318).

publicación hasta llegar al subtítulo actual (Lonergan, 1992: 775), que hace pensar en el *Ensayo sobre el entendimiento humano* (*An Essay Concerning Human Understanding*) de John Locke. Pero, aunque el *Essay* de Locke está muy presente en Newman, lo está con importantes diferencias filosóficas, el título de la *GA* guarda un parecido con el de Locke, sobre todo en lo que toca al carácter retórico del mismo,¹¹ de modo que tenemos tres *Essays* relacionados, aunque en el de Lonergan finalmente acabara apareciendo la expresión «*A Study*».

En el epílogo, Lonergan vuelve a usar en dos ocasiones la misma expresión («*An essay*...»). En la primera, hablando de que el *Insight* se ha tratado de mantener en un plano estrictamente filosófico, dice que el último capítulo sobre el problema del mal pide que el punto de vista alcanzado en *Insight* se abra a un punto de vista superior, teológico, al cual el propio libro puede contribuir. Es interesante que la cita mencione la posible contribución a la apologética, lo cual lo acerca a la *GA* que pretende mostrar la razonabilidad de la fe religiosa:¹²

11 Si bien la palabra *Essay* era común, Newman está respondiendo en buena medida, aunque no únicamente, ni como propósito central, al de Locke. Lo importante es que en ambos existe un interés por persuadir: “tanto Locke como Newman están operando en el amplio campo de la epistemología, pero para este ensayo, me concentraré en hacer una comparación de sus análisis de lo que yo llamo una «retórica del asentimiento», a saber, un análisis de cómo las personas son inducidas a dar su asentimiento a verdades proposicionales. Ni Locke ni Newman se propusieron escribir un texto retórico, pero dado que inducir el asentimiento en oyentes o en lectores es un objetivo primordial en todo discurso persuasivo, lo que estos dos hombres tienen que decir sobre el asentimiento debería interesar a todos los interesados en retórica” (Corbett, 1982: 40).

“Both Locke and Newman are operating in the broad arena of epistemology, but for this paper, I will focus on a comparison of their treatment of what I call a «rhetoric of assent»—that is, a treatment of how people are induced to give their assent to propositional truths. Neither Locke nor Newman set out to write a rhetoric text, but since the inducement of assent in listeners or readers is a primary objective of any persuasive discourse, what these two men have to say about assent should interest all rhetoricians”.

12 Josep Vives, en su ensayo introductorio, escribe: “La *Gramática del asentimiento* es, fundamentalmente, un ensayo sobre la razonabilidad de la fe religiosa o, mejor dicho, de la certeza que tiene el cristiano sobre las verdades fundamentales del cristianismo. La obra de Newman ha de juzgarse por lo que pretende ser: su autor la tituló modestamente como «Ensayo», y así como antes de fijar la gramática de una lengua se requieren muchas contribuciones preliminares que analicen y den a conocer la naturaleza de los hechos lingüísticos, así Newman quiso darnos su contribución a lo que él concebía como una gramática o exposición sistemática de los hechos religiosos” (Newman, 2010: 12).

Hemos venido preguntando si nuestro *ensayo para coadyuvar a la apropiación personal de nuestra propia autoconsciencia racional* puede poseer alguna significación para la teología, y hemos mencionado cierto número de contribuciones potenciales, aunque remotas, a la apologética y al método de la teología (Lonergan, 1999: 849, énfasis mío).

La segunda alusión, la encontramos en un contexto diferente. Lonergan presenta sus estudios sobre el *verbum* en Tomás de Aquino, como algo que está en estrecha relación con el *Insight* y señala que incluso podrían haber sido presentados en un solo libro.¹³

Por eso, mis investigaciones detalladas sobre el pensamiento del Aquinate acerca de la *gratia operans* y del *verbum* han continuado en el presente *ensayo para coadyuvar a una apropiación personal de nuestra propia autoconsciencia racional*. Sin duda, habría sido mejor si hubiese podido satisfacer en una sola obra a quienes buscan citas abundantes de santo Tomás y a quienes desean un sistema de pensamiento elaborado de manera independiente. Pero quizá me excusen quienes tienen suficiente energía para leer tanto mis estudios históricos como el presente libro, pues pienso que estarán de acuerdo en que cualquiera de estas tareas es de por sí bastante difícil y compleja (Lonergan, 1999: 854-855, énfasis mío).

En el *Verbum* (1997), se distingue el acto de intelección (*insight*),¹⁴ del acto de concebir, lo cual alude a la doctrina aristotélica de los dos

13 En los años cuarenta, Lonergan publicó cinco artículos sobre qué entendió santo Tomás por el *verbum mentis*, los cuales se publicarían después en forma de libro (Lonergan: 1997). Aunque con una pretensión hermenéutica, los artículos del *Verbum* (1997) le sirvieron a Lonergan como una base firme hacia su posición en el *Insight*. Por ejemplo, ahí aprehendió Lonergan de santo Tomás que conocemos por lo que somos y no por lo que hacemos. Ahí también aparece la idea de que es necesario moverse desde lo ganado por Aristóteles y santo Tomás a una postura más epistemológica en la que los significados no sean controlados primariamente por la metafísica.

14 Francisco Quijano, traductor del *Insight*, vertió «*insight*» como «acto de intelección»; sin embargo, en la portada se decidió dejar el término en inglés. Armando Bravo, quien ha traducido una gran variedad de textos de Lonergan, siguiendo a Eduardo Pérez Va-

entendimientos. Para llegar a tal posición, Aristóteles y Santo Tomás debieron haber practicado el método empírico generalizado que en el *Verbum* es llamado «psicología introspectiva»; pero, como el control de los significados es ejercido desde la metafísica, dice Lonergan que ambos practicaron un método que no tematizaron.

Otro hallazgo del *Verbum* consiste en su distinción entre «comprender» y «juzgar», el segundo nivel de operaciones conscientes del tercero. Hay dos sentidos de «*intelligere*» en Santo Tomás, y el reflexivo no es una mera comparación de conceptos, como muchos manuales señalaban, sino algo muy cercano a lo que enseñó Newman: “En el presente capítulo la pretensión será que el *intelligere* del cual el juicio procede es un acto de entender reflexivo y crítico, no muy diferente del sentido ilativo de Newman” (Lonergan, 1997: 60).¹⁵ Permítaseme sugerir que, sin la *GA*, Lonergan no hubiera llegado a este capital descubrimiento hermenéutico.

La noción de «juicio» en el Insight

El capítulo nueve del *Insight* se llama “La noción del juicio”. Es el capítulo más breve. En él se expone que experimentar, entender y juzgar forman una estructura. No se puede entender sin datos de experiencia y sin preguntas, del mismo modo que no se puede juzgar

lera, traduce «chispazo inteligente». Coloquialmente, decimos «Ya me cayó el veinte», «Ya se me prendió el foco». Newman describe el *insight* (que, por su parte, Vives traduce como «iluminación») que tuvo en Suiza, y que fue clave para escribir el libro que llevaba más de veinte años en su cabeza: “El hallazgo ocurrió mientras estaba de vacaciones en Suiza ese verano. Ahí, cerca del Lago de Ginebra, se topó con la idea: «Estás equivocado al comenzar desde la certidumbre –la certidumbre es solo una forma de asentimiento–; deberías comenzar contrastando asentimiento e inferencia». Sobre esto último hablé, considerándolo un punto clave en mis propias ideas” (Lash en Newman, 1992: 33).

(“The breakthrough came while on holiday in Switzerland that summer. There, by the Lake of Geneva, he hit upon the idea: «You are wrong in beginning with certitude—certitude is only a kind of assent—you should begin with contrasting assent and inference». On that last I spoke, finding it a key to my own ideas”).

15 “In the present chapter the contention will be that the *intelligere* from which the judgment proceeds is a reflective and critical act of understanding not unlike the act of Newman’s illative sense”.

lo que no se ha entendido. Cada uno de estos niveles aporta algo propio: la experiencia nos proporciona los datos del conocimiento; los conceptos son la inteligibilidad de los datos, las relaciones que se aprehenden entre los datos; pero es en el juicio donde hay un incremento total en el conocimiento, pues sin el juicio tendríamos ideas, posibilidades, pero no aprehensión de lo real.

En el juicio estamos en el tercer nivel de operaciones conscientes. Así como pasamos del primero al segundo nivel preguntando «¿Qué?», «¿Por qué?», «¿Cómo?», «¿Quién?», pasamos al tercer nivel preguntando si eso que ya entendimos de verdad es así. Se procede, entonces, a ordenar y ponderar la evidencia, la operación más prolija de este tercer nivel. En algunos casos, se llega a juzgar si en efecto lo que se había comprendido es así o no.

Una idea del capítulo nueve muy cercana a Newman, es que el juicio es un compromiso personal. Yo no soy responsable de los datos de experiencia, pues son dados. Es verdad que puedo tratar de poner atención a ellos, pero no son propiamente mi responsabilidad. Tampoco lo soy respecto de las preguntas que surgen, ni mucho menos respecto de las intelecciones. La primera de cinco características de la descripción que se hace del *insight*, es que, de llegar, llega de repente e inesperadamente y sabemos, penosamente, que muchas veces más bien no llega. Tampoco soy responsable de la manera de conceptualizar lo que entendí, pues eso es parte de mi lenguaje, mi formación, mi herencia cultural. Pero de afirmar que algo es así, sí que soy responsable, pues perfectamente podría haber dicho: la verdad es que no sé, no tengo evidencia suficiente para afirmar eso y, sin embargo, nos dice Lonergan, citando a La Rochefoucauld: “Todo mundo se queja de su memoria, pero nadie de su juicio”. Escuchemos a Newman:

Por tanto, en lo que se refiere a raciocinios concretos, nos vemos en gran parte forzados a volver a aquella situación de la que la lógica prometía sacarnos. Hemos de juzgar por nosotros mismos, según nuestras propias luces y nuestros principios. Nuestro criterio de la verdad es, no tanto la manipulación de proposiciones, *cuanto el carácter intelectual y moral de la persona que las mantiene y*

el efecto último y silencioso que sus argumentos o conclusiones ejercen sobre nuestra mente (Newman, 2010: 250, énfasis mío).

Otro punto en el que se advierte la influencia de Newman es sobre cierto aspecto paradójico del juicio, en tanto que cada juicio alude, necesariamente, a un contexto de juicios. Afirmar que escribo este texto en mi cubículo, está relacionado con los juicios de que existe algo que llamamos cubículo, el que afirma que presionar teclas es escribir, el que señala que existen las computadoras, etcétera. El juicio como incremento total se basa en nuestro conocimiento habitual, que no se va a hacer explícito en el momento de juzgar sobre algo específico; al contrario, si quisiéramos explicitarlo, nos sería imposible poder precisar el detalle.

Pero, además, nuestro conocimiento es dinámico en otro sentido. Es inevitablemente habitual. Pues no podemos hacer sino un solo juicio a la vez, y un solo juicio no puede hacer que todo lo que conocemos llegue a la luz plena del conocimiento actual. Un juicio puede ser muy comprensivo y atestiguar así la profundidad y amplitud de nuestras perspectivas. Puede ser muy concreto y revelar así nuestra aprehensión de matices y detalles. Mas no puede ser a la vez comprensivo y concreto. Todo lo que conocemos está de alguna manera en nosotros; está presente y es operativo en nuestro conocimiento; pero está oculto tras bambalinas, y no se revela sino en la exactitud con la cual se efectúa cada incremento menor en nuestro conocimiento (Lonergan, 1999: 342).

En su gran mayoría, ese conocimiento habitual está compuesto por creencias, es decir afirmaciones que aceptamos como verdaderas, perfectamente razonables, pero de las que no tenemos nosotros, por nosotros mismos, la evidencia de su verdad; pero lejos de ser éste un obstáculo para el conocimiento, por el contrario, es su condición de posibilidad.

En el capítulo diez del *Insight*, “La comprensión refleja”, se profundiza en la comprensión de las operaciones que intervienen en el juicio y, además, se advierte que hay diferentes tipos de juicios, en gran medida porque hay diferentes contextos o campos semánticos. No es lo mismo la verdad de un juicio matemático que la de un juicio de la física o de uno de sentido común. Juzgar es afirmar que uno tiene evidencia para decir que algo es así. Sin la evidencia, estamos adivinando y no querer asentir cuando algo es evidente es una insensatez. El capítulo diez analiza, pues, cómo se pesa esa evidencia.¹⁶

Dijimos que la primera operación para juzgar es preguntarse si es verdad o no lo que uno entendió. Esto significa preguntar si uno tiene la evidencia para afirmar que lo comprendido («juicio prospectivo»), es o no algo incondicionado, o solo depende de que así lo queramos ver. Cuando nos preguntamos si es así o no, procedemos a reflexionar sobre nuestros datos de experiencia, nuestras preguntas orientadas a entender, nuestros conceptos y formulaciones. Ordenamos la evidencia y, sobre todo, la ponderamos. Es decir, nos preguntamos si tenemos todos los datos, si los observamos bien, si son pertinentes, si son coherentes las ideas que tenemos sobre ellos unas con otras, etcétera. La pregunta operante es qué condiciones tendría que satisfacer el prospecto de juicio para poder afirmar que es así, y no tan solo que así se me ocurrió. “Captar que la evidencia es suficiente para un juicio prospectivo es aprehender el juicio prospectivo como virtualmente incondicionado” (344).¹⁷ Un incondicionado virtual se distingue de uno formal, algo o alguien que de suyo no tuviera ninguna restricción ni condición en su modo de inteligir, lo que obviamente no es nuestro caso. Para nosotros, un juicio verdadero es un juicio que si bien tenía condiciones, se hizo

16 Lonergan señala la dificultad de explicitar exactamente lo que uno hace al aprehender la suficiencia de la evidencia de un juicio sobre el que estuvimos deliberando: “sin esfuerzos prolijos de análisis introspectivo, no podríamos decir qué ocurre exactamente en el acto de intelección refleja” (Lonergan, 1997: 343).

17 Todas las citas de los dos siguientes párrafos son de Lonergan (1999).

incondicional por el proceso, por la fuerza (virtud) de satisfacer las condiciones: “Un incondicionado virtual comporta tres elementos, a saber: (1) un condicionado, (2) un nexo entre el condicionado y sus condiciones, y (3) el cumplimiento de las condiciones. Por tanto, un juicio prospectivo será virtualmente incondicionado, si (1) es el condicionado, (2) sus condiciones son conocidas y (3) las condiciones se cumplen” (344). Todo juicio verdadero es algo absoluto, incondicional. No es así “para mí”. Es así, y punto. No era incondicional. Fue la comprensión refleja la que lo transformó de juicio prospectivo y condicionado “al estado de incondicionado virtual; y la comprensión refleja consuma esta transformación al aprehender las condiciones del condicionado y su cumplimiento” (344).¹⁸

La inferencia deductiva es un ejemplo de este esquema general de la comprensión refleja. En el *modus ponens*, decimos: Si A, entonces B; Es así que A; Luego, B. La premisa mayor vincula al condicionado B con sus condiciones A. La menor, afirma que se cumplieron las condiciones y, por tanto, que la conclusión es incondicionada. “La función, por tanto, de la forma de la inferencia deductiva es mostrar una conclusión como virtualmente incondicionada. El acto de intelección refleja aprehende la estructura y, por *coerción racional*, se sigue el juicio” (345, énfasis mío). Sin embargo, “la inferencia deductiva no puede ser el ejemplo básico del juicio, pues presupone que otros juicios son verdaderos” (345).¹⁹ Es sólo una ilustración.

18 Para una explicación de cómo plantea este tema Newman y del aparente conflicto entre afirmar que la mente humana es limitada por naturaleza y que sin embargo alcanza algo incondicionado, sin salirse de sí misma, puede consultarse a Rosario Athié (2001: 22).

19 Escuchemos ahora a Newman: “Está claro que la conclusión lógica formal no es el método por el que de hecho llegamos a obtener certeza acerca de lo concreto; y está claro también, después de lo que hemos apuntado, cuál es el método verdadero y necesario. Es la acumulación de probabilidades mutuamente independientes que resultan de la naturaleza y de las circunstancias del caso concreto de que se trata; probabilidades que son demasiado tenues para que puedan valer por separado, demasiado sutiles y tortuosas para que puedan convertirse en silogismos, y aun cuando fueran convertibles, demasiado numerosas y variadas para una tal conversión. Un dibujo difiere de un retrato de una persona en que éste no es una mera silueta continua, sino que contiene todos los detalles, las sombras y los colores armonizados: de la misma manera puede compararse el proceso multiforme e intrincado del raciocinio necesario

La forma del acto mismo de intelección refleja es mucho más general que la forma de la inferencia deductiva. Si ha de haber una deducción, el nexo entre el condicionado y sus condiciones debe ser un juicio y el cumplimiento de las condiciones debe ser otro juicio. Ahora bien, los juicios son los productos finales del proceso cognoscitivo. Antes de que el nexo entre el condicionado y las condiciones se presentara en el acto de juicio, *ya existía en un estado más rudimentario en el proceso cognoscitivo mismo*. Antes de que el cumplimiento de las condiciones se hiciera patente en otro acto de juicio, ya estaba también presente en un estado más rudimentario en el proceso cognoscitivo. El hecho notable acerca del acto de intelección refleja es que puede valerse de esos elementos más rudimentarios del proceso cognoscitivo para alcanzar el incondicionado virtual (Lonergan, 1999: 345, énfasis mío).

Está hablando Newman más que Lonergan, o mejor dicho está hablando Newman con los términos de Lonergan. En el proceso cognoscitivo, está inscrito en forma rudimentaria la manera de establecer el nexo entre condicionado y condiciones, y la manera de saber si se alcanzaron éstas o no. Por eso comienza Lonergan su análisis con los juicios fácticos concretos: los juicios que el hombre de la calle ejerce desde siempre. El ejemplo que encontramos no es: «El Reino Unido es una isla», sino el hombre que regresa del trabajo a su hogar, encuentra las ventanas destrozadas, humo en el ambiente y charcos en el suelo, y entonces emite el juicio fáctico extremadamente limitado «Algo pasó». Lonergan muestra cómo hay un nexo entre las presentaciones sensibles al momento de llegar y las que recuerda al salir, cómo está operando en él la noción de «cosa» como algo que permanece en el tiempo, pero que, si presenta propiedades diferentes, es debido a un cambio. Sin embargo, los señalamientos del tipo anterior, son juicios, dice Lonergan, y “antes, empero, de ser o bien enunciados o bien juicios, existen como estructuras o

para llegar a los hechos concretos, con la operación ruda del tratamiento silogístico” (2010 : 239).

procedimientos no analizados, inmanentes y ejercidos en el proceso cognoscitivo” (347).²⁰ Una gran cantidad de presentaciones, de ideas, de situaciones, quedan integradas en el juicio: «Algo pasó». El ejemplo nos muestra que “el nexo entre el condicionado y las condiciones que han de cumplirse es una estructura inmanente y operativa en el proceso cognoscitivo. No es un juicio. No es un conjunto formulado de conceptos, como lo es una definición. Es sencillamente una manera de hacer las cosas, un procedimiento dentro del campo del conocimiento” (346).

Tales juicios fácticos se basan en intelecciones sobre situaciones concretas. «Intelección» porque, si bien suponen el procedimiento analítico de ordenar y ponderar la evidencia, hay un momento sintético en el que se aprehende que ya se alcanzó la suficiencia de la evidencia. Los *insights* forman conglomerados unos con otros, de tal modo que unos llevan a diversas preguntas relacionados con otros. De aquí surge una distinción con la que operamos espontáneamente: hay intelecciones vulnerables e invulnerables.

Las intelecciones son vulnerables cuando todavía quedan más preguntas por hacer sobre el mismo asunto. Pues las nuevas preguntas conducen a nuevas intelecciones, las cuales ciertamente complementan la intelección inicial, modifican en mayor o menor grado su expresión y sus implicaciones, y tal vez lleven a un parecer enteramente nuevo sobre el asunto. Pero, cuando ya no hay más preguntas, el acto de intelección es invulnerable. Pues sólo mediante nuevas preguntas es como surgen nuevas intelecciones, que completan, modifican o revisan el punto de vista y la explicación iniciales (Lonergan, 1999: 349).

Mas no se trata de que ya no haya preguntas ulteriores posibles, sino de que no haya preguntas ulteriores pertinentes posibles. Lonergan se sitúa en su epistemología entre la búsqueda de la certeza

20 “Antes de tal investigación y formulación, las estructuras y los procedimientos existen y son ejercidos; además, generalmente no operan mejor en virtud de que se haya efectuado el análisis” (Lonergan, 1999: 346).

tipo Descartes, que pediría que ya no haya preguntas posteriores posibles, y las diversas formas de escepticismo, que señalarían que siempre habrá preguntas posteriores y nunca se llega a un fin. Tampoco se trata de que ya no se me ocurran preguntas posteriores a mí, sino que ya no las haya. Por ello, se involucra la responsabilidad personal en el juicio, lo que podríamos denominar «la razonabilidad», la prudencia del justo medio, entre el que, a las primeras de cambio afirma que algo es así, y el indeciso que, a pesar de tener la evidencia para afirmar algo, se muestra vacilante. No puedo ahora entrar en mayores detalles epistemológicos, lo que quiero señalar es que Lonergan está siguiendo a Newman, al afirmar que el procedimiento cognoscitivo que opera es espontáneo, rudimentario si lo comparamos con la lógica formal; es auto-correctivo y, lo más importante: en muchas situaciones, llega a un fin. Tal vez sea en esta afirmación en la que se encuentra la influencia más profunda de Newman sobre Lonergan. Es decir, que somos capaces de hacer juicios verdaderos, que somos capaces de llegar a lo incondicionado, a lo absoluto.²¹

21 “La genialidad de Newman estuvo en su apelación a la experiencia concreta del pensamiento. Él rechazó la postura de que la lógica formal era la mejor expresión del conocimiento humano. Lonergan escribió: «La aseveración de Newman es que deberíamos estar satisfechos con el juicio sencillo porque no podemos analizar todos los fundamentos con los que hacemos el juicio. Si la expresión formal no hace justicia a nuestros fundamentos reales, la expresión formal no es el criterio natural de nuestros verdaderos fundamentos»” (CWL 20: 37). Sobre esta base, es posible tener certeza en asuntos de creencias aunque no podamos acomodar el juicio resultante en la forma de un silogismo. La mente humana reconoce «la convergencia de probabilidades» que hace que sea algo tonto dudar de los fundamentos de las propias creencias. Newman sostuvo que la creencia es un componente esencial del conocimiento humano porque hace posible la colaboración humana. Es más razonable confiar en el proceso de la creencia que dudar de todo. Lonergan escribió: “En lugar de declarar que no son dignos de confianza todos nuestros asentimientos por un nervioso miedo al error, debemos aceptarnos a nosotros mismos como somos, equivocados quizás en algunas opiniones pero en la mayor parte en lo correcto. Al nutrirse de estos puntos de vista y por la asimilación de los nuevos que vienen a la mente cuando ésta se desarrolla y crece en experiencia. El error es automáticamente dejado a un lado” (Lonergan, 2007: 37).

(“Newman’s brilliance was in his appeal to the concrete experience of thinking. He rejected the view that formal logic was the best expression of human knowledge. Lonergan writes: «Newman’s contention is that we should be satisfied with the simple judgment because we cannot analyze all our ground for making the judgment. If formal expression does not justice our real grounds, the formal expression is not the natural criterion of our real grounds» (Lonergan, 2007: 37) On this account, it is possible

No está de más aclarar que lo absoluto del juicio verdadero no significa que sea exhaustivo, en el sentido de que uno conociera todo de todo. El juicio, dice Lonergan, es un compromiso limitado, lo que significa que su validez es solo respecto a lo que se ha preguntado y se ha comprendido. Por supuesto que no basta con estos juicios fácticos; sin duda, revisten mucha importancia los juicios científicos, basados en generalizaciones, o en la búsqueda de leyes universales. Está, también, la complejidad de la verdad de los juicios matemáticos y de otras formas lógicas de los juicios, como las tautologías, pero todos ellos tienen como fundamento la estructura dinámica cognoscitiva que se ejerce en el hombre de la calle, en el «mixe» y en el *scholar* de Harvard. En el caso de Newman y Lonergan, es fundamental para su retórica que su lector (es decir, yo) aprenda esta racionalidad, esta coerción, esta fuerza racional como algo inherente en él (en mí), tan subjetivo como los deseos y los temores, y que descubra, por tanto, que la objetividad del conocimiento no solo no es algo contrapuesto a la subjetividad, sino que tiene a ésta, a la consciencia, como su fundamento.

La autoafirmación del sujeto cognoscente

El capítulo once del *Insight* le propone al lector que ejerza un juicio del cual puede estar absolutamente cierto. Es el juicio con sabor cartesiano que afirma yo soy un sujeto cognoscente. Es un juicio privilegiado, en el sentido de que en muchos juicios yo no dispongo de los datos relevantes. Pero, en el juicio que dice que soy un sujeto

to be certain in matters of belief even if we cannot arrange the resulting judgment into syllogistic form. The human mind recognizes «the convergences of probabilities» that makes it silly to doubt one's grounded beliefs. Newman held that belief is an essential component to human knowledge because it makes human collaboration possible. It makes more sense to trust the belief process than to doubt everything. Lonergan writes: «Instead of pronouncing all our assents untrustworthy from a nervous fear of error, we take ourselves as we find ourselves, wrong perhaps on a few opinions but the most part right. By the digestion of these views and by the assimilation of new ones which come to us as the mind develops and experience increases, error is automatically purged away (CWL20: 37)» (Schute, 2010: 32).

cognoscente, el elemento clave son los datos de consciencia, por los que no solo experimento el rojo o lo frío, sino que experimento que soy una realidad consciente de manera empírica, inteligente y racional. El primer paso del método empírico generalizado explícito, ya todo mundo lo ha dado. La experiencia, sin embargo, no es conocimiento. Para afirmar que soy un sujeto cognoscente tengo que entender lo que es experimentar, entender y juzgar. Tengo que entender que, además, soy una unidad.

Lonergan ha dedicado diez capítulos, casi cuatrocientas páginas, a que el lector trate de entender los rasgos fundamentales de lo que es entender (capítulos uno al ocho) y juzgar (capítulos nueve y diez). Pero ahora el asunto es juzgar si es verdad que soy un sujeto cognoscente, deliberar si puedo realmente afirmar que de ese juicio he satisfecho las condiciones, y si tengo o no una intelección invulnerable sobre el hecho de que soy un sujeto cognoscente. Por supuesto, me doy cuenta de que ignoro muchos detalles de cómo se da la consciencia, cómo es que soy una unidad compleja que incluye propiedades físicas, químicas, celulares, psíquicas, intencionales, culturales. Pero no puedo afirmar que no soy una unidad sin contradecirme. No puedo afirmar que no tengo experiencia sin contradecirme. Es verdad que también de la comprensión ignoro cantidad de cosas, pero no puedo decir que no soy inteligente, ni racional sin caer en una contradicción «performativa» –perdón por el anglicismo– una contradicción entre lo que se afirma y lo que hace posible la realización de la afirmación.

Con todo y el sabor cartesiano que pueda tener este capítulo once, sería completamente equivocado leerlo así. Lonergan jamás ha pretendido buscar una proposición que le sirva de fundamento para su sistema. No está intentando responder la pregunta de si en verdad conocemos. El punto de partida ha sido el lector, tal como de hecho ya es, un sujeto cognoscente. La primera pregunta fue: «¿Qué es lo que tú, lector, haces cuando conoces?» La autoafirmación del sujeto cognoscente del capítulo once trata de mostrar al lector con un ejemplo real lo que el capítulo diez trataba de mostrar con el ejemplo ficticio del hombre que llega de trabajar para encontrar su casa desarreglada. El procedimiento se podría también ilustrar tipo Moore, diciendo:

«Aquí está mi brazo derecho», o con otros juicios más complejos. Pero en la autoafirmación del sujeto cognoscente, los datos pertinentes me son perfectamente accesibles. Es un ejemplo privilegiado porque además muestra cómo este proceso dinámico está operando y por ello caería en una contradicción si lo quisiera negar.

Con todo, si bien la consciencia racional puede criticar el logro de la ciencia, no puede criticarse a sí misma. El espíritu crítico puede sopesar todo lo demás en la balanza, con la sola condición de no criticarse a sí mismo. Es una espontaneidad autoasertiva, que exige una razón suficiente para todo lo demás, pero no ofrece justificación de su exigencia. Surge, al modo de los hechos, para generar un conocimiento de los hechos, para impulsar el proceso cognoscitivo de las estructuras condicionadas del ejercicio de la inteligencia a la afirmación sin reservas del incondicionado. [...] Eso no es todo, pues yo estoy involucrado en ello, empeñado, comprometido. La disyuntiva entre la racionalidad y la irracionalidad es una alternativa abstracta, mas no una opción concreta. La racionalidad es mi propia dignidad, y estoy tan estrechamente apegado a ella que exigiría la mejor de las razones para abandonarla. Es más, estoy tan identificado con mi racionalidad que, cuando infrinjo sus normas superiores, me veo obligado o bien a arrepentirme de mi desmesura o bien a racionalizarla (Lonergan, 1999: 399-400).

El canadiense está señalando que mi subjetividad, con su inteligencia y racionalidad, es algo dado para mí. Permítaseme ahora hacer una larga cita de la *GA*, que es de mis favoritas y que encuentro muy cercana al texto lonerganeano anteriormente citado:

Si no puedo presuponer que yo existo, y que existo de una manera determinada, esto es, con una constitución mental determinada, no puedo especular sobre nada y valdría más que abandonara toda especulación. Tal como soy, esto es todo lo que soy. Éste es mi punto de vista esencial, y he de presuponerlo. De lo contrario, pensar no es más que un vano pasatiempo que no vale la pena.

No hay un término medio entre usar mis facultades tal como son y arrojarme sobre el mundo exterior según el impulso ciego del momento, como la espuma sobre la cresta de las olas, para olvidarme simplemente de que existo. O soy lo que soy, o no soy nada. No puedo pensar, reflexionar o juzgar sin suponer el punto que querría precisamente probar. Mis ideas son siempre presuposiciones, y me muevo siempre en un círculo cerrado. No puedo evitar ser suficiente para mí mismo, porque no puedo hacer de mí otra cosa, y cambiarme sería destruirme a mí mismo. Si yo no hago uso de mí mismo, no tengo otro yo para hacer uso de él. Mi único objetivo es averiguar qué es lo que soy, para poder usar de ello. Para probar el valor y la autoridad de cualquiera de mis funciones, me basta con poder decir que me es connatural. Lo que he de averiguar son las leyes a las que vivo sujeto. La primera lección elemental de mis deberes es la resignación a las leyes de mi naturaleza, sean las que sean. Mi mayor desobediencia es la de impacientarme por lo que soy y entregarme a una aspiración ambiciosa por lo que no puedo ser, acariciar la desconfianza acerca de mis propias facultades y querer cambiar leyes que son idénticas a mí mismo (Newman, 2010: 283-284).

Lonergan consideró la autoafirmación del sujeto cognoscente como un juicio fáctico concreto, y de ahí trató de mostrar que negar que uno mismo es un sujeto cognoscente implica una contradicción performativa. El análisis de dicha contradicción muestra “los procedimientos naturales, inevitables y espontáneos que constituyen la posibilidad del conocimiento” (1999: 400), pero ello no se ha hecho a través de alguna forma de demostración del conocimiento, “*sino pragmáticamente comprometiéndonos en el proceso*” (1999: 400, énfasis mío). Y no hay en última instancia “un fundamento más profundo que ese compromiso pragmático” (1999: 400). No podemos, ni sería deseable buscar alcanzar una certeza absoluta tipo Descartes. La búsqueda del fundamento cognoscitivo implica un círculo vicioso, pues tal búsqueda supone el ejercicio del conocimiento, “y el fundamento por alcanzar no tendrá mejor garantía o más firmeza que la indagación ejercida para alcanzarlo” (1999: 400).

Así como yo podría no existir, así como yo podría ser diferente de quien soy, así también mi conocimiento podría no existir y podría ser diferente de como es. El fundamento último de nuestro conocimiento no es una necesidad sino un hecho contingente, y el hecho no queda establecido antes de comprometernos en el conocimiento, sino de manera simultánea con este compromiso (Lonergan, 1999: 400).

El parecido de este texto con el párrafo que anteriormente cité de la *GA* me parece asombroso. El talante es profundamente existencial, y tal vez hoy suene mejor que «existencial» el adjetivo «pragmático»; en efecto, es un compromiso pragmático. De hecho, soy éste; de hecho, soy racional y, de hecho, me interesa conocer.²² Lo que encontró Lonergan en la *GA* no fue una doctrina filosófica, sino “algo que cuadraba con la manera en la que yo conocía las cosas” (Lonergan, 2004: 388).²³ Una fundamentación absoluta del conocimiento

22 “La verdad que interesa más a Newman es la verdad concreta y, casi siempre, práctica. Es la verdad de los «hechos». La distinción central de su explicación se refiere a las proposiciones universales verdaderas, y a las proposiciones concretas y verdaderas. Las primeras son utilizadas en la inferencia, alcanzando la certeza; mientras que las segundas se acercan más al asentimiento. Para certificar si ha habido un asentimiento a una proposición real, Newman apela a la acción: su doctrina es eminentemente práctica” (Athié, 2001: 9).

23 En una larga entrevista que le hicieron a Lonergan, menciona lo siguiente de Newman: “Estaba buscando a alguien que tuviera sentido común, y supiera de lo que estaba hablando. ¿Y de qué estaba hablando Newman? Del juicio como asentimiento; de la aprehensión real y notional, del asentimiento notional y real. Estaba respondiendo al punto de vista liberal de que todos los juicios son más o menos probables pero ninguno es cierto. Y podía dar ejemplos. Caminando a lo largo de un camino puedes ver a un hombre debajo de un árbol, y te quedas sorprendido que él pueda estar ahí. Mientras más te aproximes, más cierto puedes estar que hay un hombre ahí. Está un poco oscuro. Estás muy, muy cerca, y pones tu mano y no hay nada ahí. ¿Estás equivocado esta segunda vez porque estuviste equivocado en la primera? ¡Newman te puede arrinconar con mucha astucia!” (Lonergan, Lambert et. al. 1982: 14).

(I was looking for someone who had some common sense, and knew what he was talking about. And what was Newman talking about? About judgment as assent; about real apprehension and notional apprehension, notional assent and real assent. He was answering the liberal view that all judgments are more or less probable but nothing is certain. And he could give examples. Walking along the road you see a man standing in a field underneath a tree, and you are surprised that he should be standing there. The closer you get the more certain you are that a man is standing there. It is a bit dark. You are really close and put out your hand and there's nothing there. Are you wrong

no es un asunto humano, no hay fundamento “más profundo que ese compromiso pragmático”.²⁴ No se trata de excluir el error de modo absoluto,²⁵ sino que se trata de permitir el proceso correctivo del autoaprendizaje al que nos lleva el deseo puro de conocer.²⁶

the second time because you were wrong the first? He can work you into a corner very smartly!).

24 “Manteniendo firmemente como mantengo (con estos filósofos mencionados por último) la certeza de nuestro conocimiento, creo que es suficiente apelar a la voz común de la humanidad para probarla. Hemos de considerar como una facultad natural ordinaria lo que los hombres en general, de hecho, ejercitan. Ésta es una ley de nuestra inteligencia, que se cumple en toda clase de acciones, tanto si *a priori* hemos de considerarla como una ley como si no. El hecho de que en realidad esperamos es una prueba de que la esperanza como tal no es una extravagancia. Nuestra posesión de certezas es una prueba de que estar cierto no es una debilidad o un absurdo. No es de mi incumbencia aquí determinar cómo llegamos a la certeza: me basta con que sintamos de hecho que estamos ciertos. Esto es lo que, según creo, los escolásticos llaman tratar una cuestión *in facto esse*, en contraposición a tratarla *in fieri*. Si yo hubiese intentado esto último hubiera caído en la metafísica, mientras que mi finalidad es de tipo práctico, como la de Butler en su *Analogy*, aunque con una diferencia: Butler trata sobre la probabilidad, la duda, lo conveniente, el deber; mientras que en estas páginas yo me limitaré (aunque estoy muy lejos de excluir positivamente lo que se refiere al deber) a la verdad de las cosas y a la certeza que tiene nuestra mente sobre esta verdad” (Newman, 2011: 281-282).

25 “Newman nota en su análisis que «Estamos en un mundo de hechos, y hacemos uso de ellos» (GA: 346) Los hechos son cosas que aceptamos como reales y en las cuales nos encontramos naturalmente involucrados. El hecho de que estemos ocupados con las cosas que encontramos en el mundo es indicativo de nuestra confianza natural en nuestro mundo. Esta ingenua/natural postura de confianza en el mundo se acepta como fundamental, la duda es algo secundario” (Ono, 2011: 96).

(Newman notes in his analysis that «We are in a world of facts, and we use them» (GA: 346). Facts are things that we accept as real and with which we find ourselves naturally involved. The fact that we engage with the things that we encounter in the world is indicative of a natural trust we have in our world. This natural/naïve stance of trust in the world is accepted as foundational-doubt is secondary).

26 “Leí muchas veces los principales pasajes teóricos de la *Gramática del Asentimiento* de Newman. La observación de Newman de que diez mil dificultades no constituyen una duda me ha colocado en una buena posición. Me ha animado a mirar las dificultades de frente, sin permitirles interferir con mi vocación o con mi fe. Su sentido ilativo llegó después a ser mi acto reflejo de comprensión” (Lonergan, 1974: 263).

(I read several times the more theoretical passages in Newman's *A Grammar of Assent*. Newman's remark that ten thousand difficulties do not make a doubt has served me in good stead. It encouraged me to look difficulties squarely in the eye, while not letting them interfere with my vocation or my faith. His illative sense later became my reflective act of understanding).

Por eso es verdad lo mencionado por Aristóteles de que no hay un modo categórico de refutar a un escéptico. El escéptico, dice Lonergan, “no está involucrado en un conflicto con una necesidad absoluta. Podría no existir; podría no ser un sujeto cognoscente. La contradicción surge cuando utiliza el proceso cognoscitivo para negarlo” (1999: 400).

Conclusión

Suelo decir en varios escritos y en muchos foros que el gran problema cultural de nuestra época, es que vivimos en una cultura altamente diferenciada y mínimamente integrada y que tenemos una necesidad de integración, o de mediación, entre los distintos saberes, incluyendo el del sentido común, especialmente en el campo cognoscitivo, ético y político. La *GA* nos muestra que no hay una radical oposición entre el sentido común y el mundo de la teoría. No es verdad que solo exista el conocimiento en el campo científico. La creencia, lejos de ser algo irracional, es la que permite la colaboración entre los seres humanos. Por importantes que sean nuestras teorías generales, la prioridad la tiene el conocimiento de lo concreto, y la aprehensión real en la que el sujeto cognoscente queda explícitamente implicado. Newman fue algo así como un Descartes,²⁷ en el sentido que es un autor que busca ir a explicitar los fundamentos, pero con sentido común. El peso de su indagación no estuvo en descartar el error y encontrar la certeza, sino en nuestra capacidad «natural» de conocer la verdad.

Bernard Lonergan fue transformado por el encuentro con Newman. John Henry Newman fue transformado por la lectura atenta de la tradición cristiana. Leer cuatro o cinco veces parece ser la única manera correcta de leer. Toda verdadera lectura nos permite ir más allá del encuentro con un tema, al encuentro con alguien, pero sobre todo al encuentro con nosotros mismos, con el misterio insondable que habita en nosotros y en el que habitamos.

27 Para situar esta afirmación, puede consultarse Ekeh, 2011.

Referencias bibliográficas

- Athié Lámbarri, R. (2001). *El asentimiento en J. H. Newman*. Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Cuadernos del Anuario Filosófico, Serie Universitaria No. 141.
- Corbett, EPJ. (1982). "A Comparison of John Locke and John Henry Newman on the Rhetoric of Assent". En *Rhetoric Review* (1), 1: 40-49.
- Crowe, FE. (1989). *Appropriating the Lonergan idea*. M. Vertin, ed. Washington DC: The Catholic University of America Press.
- Egan, PA. (2007). "John Henry Newman and Bernard Lonergan: A Note on the Development of Christian Doctrine". En *Revista Portuguesa de Filosofia* (63), 4: 1103-1123.
- . (1996). "Lonergan on Newman's Conversion". En *The Heythrop Journal*, (37), 4: 437-455.
- Ekeh, OP. (2011). "Newman's Cogito: John Henry Newman's Phenomenological Meditations on First Philosophy". En *Heythrop Journal: A Bimonthly Review Of Philosophy And Theology* (52), 1: 90-103.
- Gallagher, MP. (2004). "Lonergan's Newman: Appropriated Affinities". En *Gregorianum* (85), 4: 735-56.
- Hadot, P. (2006). *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*. Madrid: Siruela.
- Hammond, DM. (1989). "The Influence of Newman's Doctrine of Assent on the Thought of Bernard Lonergan". En *Method: Journal of Lonergan Studies* (7), 2: 95-115.
- Liddy, RM. (1993). *Transforming Light: Intellectual Conversion in the Early Lonergan*. Collegeville, Minn.: Liturgical Press.
- Lonergan, B. (2007). *Collected works of Bernard Lonergan. Vol. 20: Shorter Papers*. RC Croken, HD Monsour y RM. Doran, eds. Toronto: University of Toronto Press.
- . (2004). *Collected works of Bernard Lonergan. Vol. 17: Philosophical and Theological Papers 1965-1980*. RC Croken y RM Doran, eds. Toronto: University of Toronto Press for Lonergan Research Institute of Regis College.
- . (1999). *Insight: Estudio sobre la comprensión humana*. F. Quijano, trad. Salamanca, México: Sígueme, Universidad Iberoamericana.
- . (1997). *Collected works of Bernard Lonergan Vol. 2: Verbum: Word and Idea in Aquinas*. FE Crowe y RM. Doran, eds. Toronto: University of Toronto Press.
- . (1988). *Método en Teología*. Traducción Gerardo Remolina. Salamanca: Sígueme.
- . (1992). *Collected works of Bernard Lonergan Vol. 3: Insight: a Study of human understanding*. Frederick E. Crowe y Robert M. Doran (eds.). Toronto: University of Toronto Press.

- . (1974). *A Second Collection: Papers by Bernard J.F. Lonergan S.J.* W.F.J. Ryan y B.J. Tyrell (eds.). London, Philadelphia: Darton, Longman & Todd, Westminster.
- . (1972). *Method in Theology*. New York, London: Herder and Herder, Darton, Longman & Todd.
- Lonergan, B, P. Lambert, *et al.* (1982). *Caring about Meaning: Patterns in the life of Bernard Lonergan*. P. Lambert, C. Tansey y C. Going, eds. Montreal, Quebec: Thomas More Institute Papers.
- Mathews, William. (2005). *Lonergan's Quest: A Study of Desire in the Authoring of Insight*. Toronto, Buffalo, London: University of Toronto Press.
- Newman, JH. (2010). *Ensayo para contribuir a una gramática del asentimiento*. J. Vives y LM Hernández, trad. Madrid: Encuentro.
- . James Lash. 1992. *An Essay in Aid of a Grammar of Assent*. Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press.
- Sánchez Leyva, F. 2013. “El “illative sense” en la instancia veritativa según John Henry Newman” en *Theologica Xaveriana*, Vol. 63, n. 176, pp. 487-506.
- Shute, M. 2010. *Lonergan's Discovery of the Science of Economics*. Toronto, Buffalo: University of Toronto Press.
- Worgul, GS. (1977). “The Ghost of Newman in the Lonergan Corpus”. En *Modern Schoolman* (54), 4: 317-332.

Reseñas

Alejandro Ordieres. 2013.
La acción y el juicio moral en David Hume.
México: Fontamara/Itam, 217 pp.

En mayo de 2008, la dra. Carmen Silva —una de las pocas especialistas en el pensamiento de Hume en México—, reseñó brevemente para la revista *Dianoia* el libro *El sentimiento como racionalidad: la filosofía de la creencia en David Hume*, de Juan Andrés Mercado (2002). En esa ocasión, la dra. Silva hacía la siguiente afirmación: “coincido con el autor en que es muy pobre la bibliografía en castellano sobre este tema específico y fundamental de la filosofía de Hume; me atrevería a decir que no sólo sobre el tema en particular, sino también sobre la filosofía humeana en general, encontramos poca bibliografía en nuestro idioma” (2008: p. 234). Desde entonces, la situación no ha cambiado mucho. Por eso se agradece ahora al Dr. Alejandro Ordieres por su monografía *La acción y el juicio moral en David Hume*, la cual representa un significativo esfuerzo sobre la investigación humeana en nuestro idioma. Y es que, al ser Hume un pensador no muy conocido, tanto las fuentes como la literatura secundaria son de difícil acceso. Muy meritorio, pues, el esfuerzo de Ordieres por comprender el pensamiento moral del filósofo escocés.

La obra ofrece, a mi parecer, dos aspectos muy significativos: por un lado, brinda una visión general del proyecto filosófico de Hume, incluyendo una lograda exposición de su famosa teoría del conocimiento, y, por el otro, presenta específicamente su visión de la moral. El primer aspecto ayuda, según el autor, a quitar ciertos prejuicios que siguen enquistados en la transmisión del pensamiento del filósofo escocés, entre ellos aquel de que es un escéptico destructor del principio de causalidad. Esta comprensión del pensamiento de Hume puede justificarse en sus mismos escritos, pues a decir del autor “Hume fue a menudo negligente en su escritura y muestra indiferencia hacia sus propias palabras y formulaciones utilizando el lenguaje de manera descuidada, sin tecnicismos y recurriendo a términos equívocos” (p. 190). Por ello, Ordieres se puso como meta

en su investigación ir más allá de la formulación para intentar sistematizar en un todo coherente las principales afirmaciones de Hume. Al principio de su obra, expresa su propósito: “ofrecer una interpretación coherente y unitaria de la propuesta humeana en torno al conocimiento, las pasiones y la moral...” (p. 17).

Aunque la investigación versa sobre la moral, no es posible aislarla del contexto total de acción que Hume se había propuesto. Tal contexto es la ciencia de la naturaleza humana. Hume se percató, como lo haría más tarde Kant, que tanto la filosofía como las ciencias no alcanzan un mínimo grado de certeza, ya que son objeto de discusiones y debates sin fin. Para Hume, tan lamentable situación descansa en el hecho de que tanto los filósofos y los científicos como el hombre de la calle desconocen en qué consiste la naturaleza humana. De ahí que el proyecto filosófico de Hume se centre en la investigación y clarificación de la naturaleza humana. En palabras de nuestro autor: “El filósofo escocés buscaba lo mismo que tantos otros filósofos de su época: encontrar una base cierta y segura para la construcción y la fundamentación de las ciencias humanas que habían perdido su carta de ciudadanía ante la llegada de las nuevas ciencias «exactas»” (p. 27). Ahora bien, tal naturaleza se expresa primeramente, según Hume, en el conocimiento humano. Si se quiere saber cuál es la naturaleza humana, es necesario saber cómo se conoce, cómo conoce el ser humano en general. Para hacer esto, se han empleado y pueden emplearse muchos métodos, Hume sin embargo considera que sólo hay un método que recientemente se ha mostrado como el adecuado: el método científico creado por Bacon y aplicado por Newton. Al aplicar el método científico a la filosofía, Hume acepta que la experiencia será el único factor de verificación de la realidad.

Al investigar la teoría del conocimiento humeana, Ordieres señala claramente la limitación de Hume al apropiarse acríticamente el esquema de las ideas de Locke. Pero lo que hace que Hume se convierta en aquel que ha pasado a la posteridad por osar despertar a Kant de su plácido sueño dogmático, lo que hace que Hume sea considerado (con razón o sin ella) el destructor del principio metafísico de causalidad, haciendo posible y frecuente el agnosticismo

frente a las cuestiones religiosas (recuérdese que su crítica a los milagros sigue siendo prácticamente insuperable), es su doctrina sobre las relaciones de ideas y las cuestiones de hecho y la respectiva herramienta cognoscitiva: la razón demostrativa para las relaciones de ideas y el sentimiento para las cuestiones de hecho (la relación científica causa-efecto, la moral, la estética, la política, la economía, son sólo algunos ejemplos de cuestiones de hecho, donde la razón no puede tener la última instancia, sino sólo el sentimiento). Ordieres explicita los diferentes usos de la razón en Hume, señalando que el uso demostrativo-deductivo de la razón, que los racionalistas han exclusivizado, no es el único posible, puesto que Hume entiende el sentimiento como un concepto que unifica la capacidad volitiva con la capacidad intelectual. Para Hume, pues, puede haber una razón no racionalista, ya que la razón inductiva o causal es la función originaria y más importante de la razón; es una razón en sentido naturalista.

La razón inductiva o causal es fundamental para entender el libro. Ordieres afirma que “comprender el concepto de causalidad de Hume es comprender el cambio del concepto que Hume opera en la racionalidad” (2013: 46). Aquí me permito expresar una limitación del trabajo, pues nuestro autor reproduce adecuadamente la comprensión humeana de la causalidad, pero considero que debió plantear la famosa distinción entre causalidad física y metafísica. Aunque la caracterización del sentimiento me convence en muchos aspectos, sigo manteniendo que la defensa de la causalidad que hace Ordieres se refiere sólo a la causalidad física, pero que Hume sí sería un destructor de la causalidad metafísica. La causalidad metafísica es válida en cualquier orden, sea material o espiritual, mientras que la causalidad física sólo es aplicable a lo físico; la causalidad metafísica establece un vínculo entre causa y efecto, el cual puede ser necesario o libre, mientras que la causalidad física establece que la causa necesariamente produce su efecto. La causalidad metafísica aplica en el nivel ontológico, pues todo efecto tiene una causa, independientemente de si se conoce o no. La causalidad física opera en el nivel lógico o epistemológico, pues permite determinar la causa por el efecto o el efecto por la causa. La causalidad que Hume afirma es la que se establece en nuestra mente cuando a partir de la experiencia

descubrimos que hay cosas que se siguen unas a otras con mayor probabilidad y a las que aplicamos el sentimiento de creencia para poder establecer entre ellas la conexión necesaria de causa y efecto.

No obstante que la relación causa-efecto está en nuestra mente, Hume no busca en ningún momento abrir la puerta al relativismo o subjetivismo, sino que se inclina, según Ordieres, a “un realismo mitigado avalado por el sentido común” (2013: 62). En resumen: “esta tendencia a confiar completamente en la constancia del mundo material nos lleva a asegurar una relación causal real de la cual no poseemos en realidad experiencia alguna. Esta confianza es fruto de la costumbre” (2013: 63).

En relación con la moral, una aportación original de Ordieres es la necesidad de distinguir entre sentimiento moral, acción moral y juicio moral. Esta distinción le permite comprender bien la afirmación fundamental de que “el conocimiento de las cuestiones de hecho y, por lo tanto, de toda acción moral, entendida como acción libre, es decir, humana, es fruto de una acción conjunta en la que razón y pasión interactúan de manera constante e inseparable” (2013: 15).

Respecto al sentimiento, Hume critica las morales racionalistas de su tiempo porque el bien y el mal se podían saber *a priori* y deductivamente. Contra esta manera de entender la moral, Ordieres muestra una y otra vez que “parece incuestionable que la intención de Hume es mostrar a la mente humana como un sistema donde razón y pasiones cooperan de manera inseparable” (2013: 75). Las pasiones son existencias originales y pueden ser directas o indirectas (dependiendo de la relación establecida entre sujeto y objeto). La pasión se distingue de la sensación por “la contigüidad temporal y la dependencia causal del pensamiento que las introduce” (2013: 81). Los sentimientos morales son, pues, un tipo particular de pasiones indirectas y no meras pasiones o impresiones directas. Saber, antes de actuar, qué es bueno y qué es malo, no puede ser dado por la razón deductiva, sino por el sentimiento moral.

Respecto de la acción, Hume parece hacer depender la libertad de la necesidad (2013: 100), recordando la afirmación escolástica de que no hay libertad respecto de los fines, sino sólo de los medios. “La

necesidad no me predetermina de manera absoluta a realizar tal o cual acción, pero sí me predispone y orienta” (p. 101). Hume distingue entre «libertad de espontaneidad» (la cual se opone a la violencia) y «libertad de indiferencia» (que es la negación de la necesidad y de las causas). Hume dice que esta última es la que entienden normalmente los filósofos y la tiene por imposible, pues sin necesidad y causalidad no habría libertad ni responsabilidad de la acción, sino sólo azar. Hume prefiere, pues, la libertad de espontaneidad, ya que ésta no elimina la causalidad y porque deja espacio a la libre elección de la voluntad. Sólo si hay necesidad puede darse verdaderamente la responsabilidad (2013: 107). Para Hume, “la acción de la voluntad, es decir, la producción de una acción libre y consciente no es fruto ni de una, ni de la otra facultad (pasión-razón), sino una interacción de ambas” (2013: 147).

Finalmente, el juicio moral es distinto del sentimiento moral por la intersubjetividad moral (la cual renuncia a las propias inclinaciones). Una de las aportaciones más originales del libro es: “Así pues, por «juicio moral» intento expresar la existencia de proposiciones morales interpersonalmente verificables y que su verdad es independiente de las creencias particulares” (2013: 150). Ordieres capta aquí un cierto riesgo de contradicción en el pensamiento de Hume, que resuelve con la diferenciación entre distinción moral práctica (sentimiento moral) y distinción moral teórica (juicio moral).

Lo anterior podría ser resumido de la siguiente manera: sentimiento moral + voluntad = acción moral + visión desinteresada, intersubjetiva (simpatía) = juicio moral. Simpatía, para Hume, “es un término técnico para designar el intercambio natural que surge entre los seres humanos gracias al mecanismo de integración del entendimiento y las pasiones que Hume propone” (2013: 164).

En relación con la estética, se presentan tres tesis fundamentales: 1) la belleza depende más de los sentimientos que de las cualidades de los objetos; 2) existen cualidades que producen estos sentimientos; 3) la belleza o fealdad producen placer o dolor o implican alguna utilidad.

Ordieres afirma que los procesos cognoscitivos referentes a las cuestiones de hecho, a la moral y a la estética, presentan una

estructura similar, pero están separados; incluso se sugiere que la consideración estética es anterior a la moral, ya que ayuda a explicarla. Disiento de esta afirmación. Soy de la opinión que la teoría del conocimiento es básica y fundamental para la ciencia de la naturaleza humana, y que la moral y la estética no son más que aplicaciones del único y mismo proceso cognoscitivo. De aquí se desprende una limitación en la obra: la continua repetición de las mismas citas de las obras de Hume en cada uno de los capítulos del libro. En todas las aplicaciones queda demostrado que el sentimiento es una instancia de conocimiento alternativa a la razón demostrativa que ayuda a encontrar orientación, guía e incluso certeza en las cuestiones de hecho de la vida humana. La causalidad es una cuestión de hecho, pero también la moral y la estética son cuestiones de hecho, las cuales, según Hume, no admiten ser deducidas por la razón demostrativa, sino «sentidas», en la significación arduamente trabajada por el filósofo escocés.

Referencias bibliográficas

Mercado, J.A. (2002). *El sentimiento como racionalidad: la filosofía de la creencia en David Hume*. Pamplona: Eunsa.

Carlos Gutiérrez Lozano
ITAM, México
carlos.gutierrez@itam.mx

Belmonte, Olga (coord.). 2014.
De la indignación a la regeneración democrática.
Madrid: Universidad Pontificia Comillas: 231 pp.

Olga Belmonte, profesora de filosofía en la Universidad Pontificia Comillas, es la coordinadora de esta obra que nace de las Jornadas Internacionales de Filosofía “Pensar la indignación” (2012) y “Pensar la democracia” (2013), que se celebraron en la Universidad Pontificia Comillas de Madrid (España). Este tipo de jornadas llevan organizándose desde el año 1995 con el propósito de establecer un foro de reflexión filosófica y, en ocasiones también interdisciplinar, sobre temas de actualidad. En este volumen se recopilan, justamente, doce de las aportaciones ahí presentadas que versan sobre temas tan actuales en el mundo entero como la indignación y la reiterada invocación a la regeneración democrática.

Belmonte ha realizado una estupenda labor de organización y unidad en lo que a la estructura del libro se refiere. La división del contenido en dos partes principales, “Análisis crítico del sistema democrático” y “La actitud democrática: de la indignación al compromiso”, así como la coherente sucesión en la presentación de los diferentes artículos facilita enormemente al lector la comprensión y la reflexión profunda sobre el tema a tratar. En la primera parte del libro se nos ofrece un estudio exhaustivo del ideal de democracia, centrándose especialmente en la realidad política de España. En la segunda parte se nos invita, a su vez, a reflexionar sobre el fenómeno de la indignación —haciendo especial hincapié en la vivencia de los ciudadanos para con los actuales sistemas democráticos— y las diferentes propuestas de regeneración democrática. Me centraré, pues, en exponer brevemente lo que cada uno de los doce autores argumenta en sus respectivos artículos.

Enrique Romerales, en primer lugar, nos ofrece un enfoque crítico en su análisis sobre los mecanismos de poder. Apunta que los conceptos de «nación» y «democracia» son vagos, o sea vacíos, en cierta medida, de contenido. Romerales se centra en el caso de

España, un país en el que la participación democrática se restringe en votar una vez cada cuatro años para elegir a los representantes parlamentarios y en el que, además, sus elecciones generales están sometidas a «deficiencias democráticas graves». De esto deduce que la «libertad de voto» o «libertad de conciencia» no es más que una mera quimera en la práctica política española. Pues no son los electores, los ciudadanos, quienes cuentan con el poder real de elegir a quienes los representen, sino que son los mismos partidos quienes, en última instancia, poseen tal potestad. Esta oligarquía de los partidos junto con la corrupción en la que desencadena el poder desmesurado e incontrolado de un solo organismo ha supuesto que en la España actual se haya llegado a tal insuficiencia democrática. La transparencia plena y la limitación del poder por los demás poderes sería, entre otras cosas, para nuestro autor, una buena forma de solventar tales insuficiencias. Hemos perdido la credibilidad en la actual política española, ya no confiamos en la mayor parte de nuestros políticos, lo que nos ha llevado a tenernos que enfrentar a un problema ético y antropológico, dado que ya ni siquiera se valora en su justa medida la valía de los españoles altamente cualificados, mientras que sí se permite que personas con formación insuficiente sigan detentando cargos de suma responsabilidad.

Francisco Javier Martínez Contreras nos presenta un enfoque también crítico que señala las deficiencias de hecho en determinados procedimientos. Ahonda en la concepción de política en un régimen de gobierno democrático, centrándose especialmente en la idea de lo político como horizonte ideal. Martínez Contreras hace hincapié en el hecho de que la comprensión, característica constitutiva del ser humano, es una acción necesaria para posibilitar una política que culmine en una democracia efectiva y real. ¿Por qué? Porque la democracia es política y es social. No obstante, apunta que actualmente la comprensión, y con ella el debate y la deliberación, quedan restringidas a un segundo plano en el escenario democrático, mientras que se le otorga al combate el papel protagonista. De ahí que proponga las siguientes transgresiones democráticas con el fin de retomar aquellas ideas e ideales pasados que no pudieron ser desarrollados plenamente en su momento y que ahora se reclaman

como necesarias y que es preciso conducir a su plenificación: la recuperación de la reflexión compartida y la participación activa de los ciudadanos en la política, el compromiso social y comunitario, la reflexión sobre las relaciones entre sociedad civil y las instituciones del Estado, el asentamiento de las relaciones entre democracia y economía capitalista, la responsabilidad del cuidado del espacio público, y la comprensión de la democracia como un mecanismo representativo, como un sistema social, como demodiversidad y como ejercicio de razón pública.

Carlos Llinás parte de la hipótesis de Carl Schmitt en la que se afirma que «identidad» y «representación» son los fundamentos sobre los que se constituye la unidad política de un pueblo. Define la «identidad» como “la «presencia inmediata» del pueblo en la unidad política” (2014: p. 60) y la «representación», a su vez, como “la «presencia mediata» de la unidad política en ciertas instancias, órganos y, en último término, en ciertas personas concretas a las que llamamos «representantes» de la unidad política” (2014: p. 60). Parece que la primera se queda en la inmanencia, mientras que la segunda va más allá y apunta a la trascendencia. Llinás afirma, además, que la democracia representativa pretende alcanzar el grado mayor tanto de la identidad como de la representación para que así el pueblo cuente con una presencia inmediata en la política estatal. He aquí el principio teológico-político de la democracia actual.

Alicia Villar nos invita a viajar en el tiempo y nos traslada al Siglo de las Luces, aquel periodo en el que vivieron grandes pensadores políticos como Montesquieu y Rousseau, quienes nos permiten recapacitar sobre los ideales de la democracia y la vinculación con los sentimientos de ciudadanía. Villar advierte que los modelos teóricos sobre la democracia que nos ofrecieron Montesquieu y Rousseau, inspirados en los modelos de la Antigüedad, posibilitan la reflexión sobre las inconsistencias de las democracias actuales. El primero, en plena época del despotismo, expuso el principio de separación de poderes y el segundo formuló el principio de la soberanía del pueblo. Para Montesquieu, quien recomienda la moderación para que surja el equilibrio entre los poderes y haya libertad, el alma de la democracia sería la virtud cívica, es decir: esa virtud política y

moral “que exige una preferencia continua del interés público sobre el privado” (2014: p. 75) y se resumiría en “el amor a la igualdad y a la patria” (2014: p. 75). De igual manera, Rousseau propuso una distinción entre la soberanía —la autoridad suprema— y el gobierno —el poder limitado a ejecutar las leyes que expresan la voluntad general—, al promulgar la necesidad de que la soberanía siempre y solamente debe recaer en el pueblo y no en los gobernantes. Ambos, además, inciden en que lo fundamental para que persista un Estado político democrático es el cumplimiento de una serie de condiciones; entre otras, que los Estados sean constituidos por pueblos pequeños y virtuosos, sin lujos, con humildes hábitos de ciudadanía y entregados a la igualdad jerárquica, a la libertad y a la integridad. De ahí que Villar concluya afirmando que los modelos políticos descritos por estos dos autores nos alertan, aún con sus limitaciones, sobre los puntos exactos en los que puede desembocar la degeneración de la democracia.

Pablo Sanz comienza su exposición señalando que es especialmente en Europa donde más se está perdiendo la credibilidad y el significado de los regímenes y los valores democráticos. Las numerosas deficiencias de la realidad política contemporánea hacen que sea necesario rescatar el ideal de la sociedad democrática con el fin de que la democracia ideal sirva de impulso a la democracia real. Efectivamente, la democracia ideal puede ayudar a la democracia real a la hora de sobrellevar sus limitaciones e intentar afianzarse políticamente en la igualdad y la libertad. Será esta última, la libertad política, donde Sanz, siguiendo la argumentación de Tocqueville, sitúa la base de la democracia. La asociación y la participación política activa, requisitos que difícilmente se llevan a cabo hoy en día entre la ciudadanía por culpa del despotismo democrático, son imprescindibles para la manifestación de esa libertad y, por ende, totalmente necesarios en la labor de conseguir una democracia boyante.

Clara Fernández Díaz-Rincón analiza lo que la propuesta del Movimiento 15M, un fenómeno de gran impacto en España, supuso para la urgente petición de los españoles de una democracia real. Este movimiento se forjó en una realidad ideológica que criticaba la ilegitimidad del sistema político español vigente, y reclamaba, entre

otras cosas, una reforma de la ley electoral y la regeneración política. La indignación ante la situación política, social y económica de su país era lo que verdaderamente unía a todos esos ciudadanos que se sumaron a las prácticas de ese movimiento también conocido como la *Spanish Revolution*. Esta conciencia colectiva perseguía una democracia real en la que el representante asumiese la búsqueda del bien común de todos los ciudadanos y fuese consecuente con sus deberes y acciones. De ahí que Fernández Díaz-Rincón organice su exposición haciendo hincapié en la democracia que se percibía, la que se quiere y la que se vive. De esta manera llega a la conclusión de que lo principal es saber si la ciudadanía quiere la participación política por la que el movimiento «quincemayista» trabaja, pues el sustento de una democracia real radica más en una ética ciudadana que en un sustrato técnico o económico, lo que implica que, según Fernández Díaz-Rincón, el verdadero problema de un sistema democrático sea el ciudadano ademócrata, aquel individuo que no siente bajo su espalda los derechos y las responsabilidades que supone formar parte del pueblo soberano.

Olga Belmonte, por su parte, recuerda a los ciudadanos españoles que además de ser españoles son también europeos, ya que España es en parte lo que es por su relación con los otros países. Sin embargo, el hecho de que el individualismo predomine al sentimiento comunitario implica serias dificultades para seguir manteniendo el factor principal de la democracia: el sentirse parte de un mundo común. Belmonte advierte que la democracia vigente en España se cimenta en el modelo utilitarista, dado que su fin no es otro que el de alcanzar el mayor bienestar para la mayoría. Una sociedad así, regida por los principios de la democracia liberal, tan solo nos asegura la vida en sociedad y los bienes materiales que nos ayudan a la supervivencia pero nunca la felicidad humana y la vida en plenitud. Por eso, nuestra autora nos invita a reconsiderar la idea de «ciudadano» que estamos construyendo, y propone la redefinición del concepto de ciudadanía con el fin de “pensar y construir un futuro diferente para quienes viven en la exclusión, en los límites del sistema” (2014: p. 121). También apunta que para recuperar la soberanía de la gente de a pie resulta necesario redefinir la idea de Estado y de Europa

como una comunidad política en la que todo el pueblo deba ejercer un papel activo y responsable. Pues, según Belmonte, se debe «rescatar» el alma y, con ella, las aspiraciones humanas espirituales de los ciudadanos de esa democracia basada en el modelo consumista para sumergirla en un modelo de Estado en el que primen la solidaridad, la compasión y el amor. “La democracia garantiza la igualdad política, pero no la igualdad social” (2014: p. 122), lo que supone que únicamente alcanzaremos el ideal de la democracia siempre y cuando la justicia y la educación orientada a la construcción social sean los principales fundamentos de su desarrollo.

Ronan Sharkey comenta que la «indignación» ha sido una emoción política globalizada durante los años 2011 y 2012 ante los excesos económicos del capitalismo financiero. La unidad de los manifestantes anticapitalistas que se reunieron dejó en evidencia las flaquezas del modelo político vigente. La mayoría de aquellas manifestantes tenían la pretensión de recuperar esa dimensión política de la sociedad que se había perdido por culpa de la presión de las finanzas internacionales. Esa indignación que surgió, tal y como apunta Sharkey, “es un signo de que la dignidad humana no está siendo tomada en serio, de que estamos siendo tomados por tontos” (2014: p. 143). Este es el motivo por el que el autor insiste en la necesidad y la dependencia de los compromisos para existir, y sobrevivir, como seres humanos que somos. Afirma que “la voluntad de vivir implica que hay un compromiso con la «acción consistente»” (2014: p. 152), de lo que se deduce que la vida institucional también queda subordinada al compromiso y, con ello, a la voluntad de las instituciones y a la de los individuos que trabajan para ellas.

Alejandro Del Río comienza su escrito afirmando que entiende por “«indignación» el movimiento del alma humana que brota de la experiencia de la injusticia y halla su razón de ser en la exigencia de justicia” (2014: p. 163). La indignación, precisa el autor, requiere de un análisis de lo real, fundamentado siempre en la verdad, para poder así aspirar a la justicia. Esta última ha estado íntimamente vinculada con la reivindicación por los derechos fundamentales o humanos, aquellos que sustentan al Estado democrático pero que no se llegan a respetar en su totalidad. En este contexto en el que

el sentimiento de indignación y la reclamación de la justicia son los protagonistas queda clara la necesidad de ahondar en las exigencias de los derechos humanos. Y, para meditar sobre ello, Del Río se adhiere a la propuesta basada en la simbiosis entre mística y política de Simone Weil.

Iván Ortega analiza, a la vista del movimiento social del 15M y como propuesta en esa búsqueda de una mayor justicia social, la reflexión del filósofo Jan Patočka y el dramaturgo y ensayista Václav Havel sobre el ejemplo teórico y práctico de disidencia checoslovaca. Estamos, pues, ante la reflexión y la acción resistente para con el régimen comunista checoslovaco de dos autores relevantes que siempre han sido conscientes de que el origen del problema se establecía en los mismos fundamentos del mundo contemporáneo. Ortega, primeramente, expone la «Carta 77», aquella de la que Patočka y Havel, entre otros, fueron promotores y que, en palabras del mismo autor, fue “el nervio moral de la protesta política” (2014: p. 179) pues “marcó la pauta de los movimientos de oposición en Europa central y oriental durante los años 80 y [...] ha sido inspiradora en movimientos posteriores” (2014: p. 179). Patočka, al hilo de lo que se patenta en esa «Carta 77» y con la certeza de que el problema de fondo de la crisis contemporánea no es otro que “el imperio de la racionalidad técnica y el «imperio de la cotidianidad»” (2014: p. 187), incide en la reivindicación de los derechos humanos al sentir que es totalmente necesario un fundamento moral para que una sociedad pueda funcionar. Havel defiende, además de los derechos humanos ante el despropósito de las autoridades, el ideal de vida en verdad frente a un régimen político que fomenta la irresponsabilidad ante la propia existencia y la vida en la mentira. Con todo, la visión sobre la disidencia centroeuropea que nos ofrece Ortega nos permite repensar nuestra situación de «indignados» y el futuro, siendo esta responsabilidad de todas las personas, de nuestra realidad social.

Ángel Viñas nos presenta un estudio sobre la ética del discurso elaborada por Karl-Otto Apel que ha realizado la filósofa española Adela Cortina. Ante la sociedad pluralista actual y las injusticias que predominan en nuestro presente, Cortina formula una propuesta ética en la que, apoyándose no solo en la ética del discurso de Apel

sino también en la tradición kantiana y eudaimonista, apuesta por una ética común, una *ethica cordis*, que mantenga la cohesión social y moral. Sin embargo, Cortina, quien entiende los derechos humanos como exigencias éticas, critica la ética del discurso por ser una defensa de las decisiones fácticas y reducir los derechos humanos a lo pragmático. Además, para nuestra autora, como comenta Viñas, “sin individuo ético no hay diálogo ni consenso justo” (2014: p. 210) porque “el sujeto es mucho más que razón lógica-discursiva, es razón cordial y por lo tanto, valora, estima, busca ser feliz, posee hábitos buenos y vicios, etc.” (2014: p. 210). Esto significa que Cortina discrepa con la ética del discurso en la separación tan radical que hace entre normas y valores, y la acentuación de las primeras frente a las segundas. Asimismo, Viñas resalta la virtud de Cortina al reflexionar sobre los principios éticos mínimos que se requieren para poder convivir en sociedades pluralistas, así como su afán por recordar las condiciones necesarias para que podamos, yo y el otro, vivir una vida digna de ser vivida. Porque, al fin y al cabo, como bien afirma Viñas, “la búsqueda del bien y de lo justo a partir del sufrimiento del otro pone en pie una ética diferente de aquella que buscaba en la acción comunicativa los derechos y deberes, que la misma comunicación exigía y demandaba” (2014: p. 213).

Por último, Diego I. Rosales Meana pretende abordar la experiencia del silencio como formadora de política. Comienza recordándonos que solo ha de ser considerada como verdadera política en lo que respecta a las reivindicaciones de los huelguistas y las propuestas de un grupo de indignados, aquellas propuestas que, alimentadas en momentos de silencio, presenten una estructura racional propia de un discurso lógico y permitan que los hombres puedan habitar y vivir juntos en un mismo mundo. Para ello, parte de la exposición de la figura de Javier Sicilia, aquel poeta mexicano que al enterarse del asesinato de su hijo a manos de la policía, que seguía instrucciones de una banda del crimen organizado, al volver a México de un viaje que había hecho a Filipinas, decidió ya no escribir más poesía. Tal poeta sentía que el mal y el sinsentido que les había tocado vivir, tanto a él como a su hijo, habían de culminar en el mutismo, un mutismo que permite a la palabra brotar de su ser para ayudar a darle sentido a ese

mundo que le desborda. Este acontecimiento le sirve a Rosales para demostrar que es en el silencio que acontece la palabra, pues es en esta última donde se encuentra el sentido primitivo de la política y de lo político. La palabra, constructora y dadora de mundo, necesita de silencios para poder adquirir sentido y ser asimilada. Así, de la misma forma que en los silencios la palabra que es o será pronunciada adquiere forma y significado, estos mismos silencios permiten también dar un sentido de bien y de justicia a la política y a la indignación, ya que sin ellos la palabra humana se volvería, rescatando las propias palabras de Rosales, “el instrumento de la competencia por el poder” (2014: p. 226).

De la indignación a la regeneración democrática es una obra que nos invita e incita a repensar tanto ese fenómeno de la indignación que se ha reavivado en los últimos años a nivel mundial como la consecuente y urgente necesidad de reformular los sistemas democráticos en los que vivimos. El hecho de que incluya tanto perspectivas teóricas o estudios de historia de la filosofía política, como reflexiones críticas sobre temas de actualidad, nos permite adentrarnos en un enfoque plural sobre el contexto político europeo, los movimientos en España, y también sobre diversas teorías filosóficas y políticas de autores clásicos y contemporáneos. A pesar de las diferencias de los enfoques en las distintas aportaciones, bien se aprecia que en ocasiones se comparten ciertos planteamientos o se establece un tono común, pues la denuncia de determinados abusos, el mal funcionamiento de ciertos mecanismos consustanciales a la democracia (información, transparencia, deliberación, etc.), la necesidad de una perspectiva político moral, el análisis y valoración de la indignación como factor de cambio ante la injusticia, o la ciudadanía concebida no sólo como sujeto de derechos sino también de deberes son temas que se abordan en varios capítulos.

Por consiguiente, este volumen es una aportación indispensable para comprender y hacer frente a nuestra realidad política actual. Vivimos en una realidad en la que cada vez son más los ciudadanos que viven inmersos en una democracia que no comprenden. No encontramos y ni siquiera intuimos de forma alguna la esencia de la democracia. Lo que nos lleva a sostener que la democracia está en

crisis; una crisis de carácter humanitario que surge de una forma inadecuada de estructuración y organización. Somos todos los ciudadanos quienes tenemos una serie de obligaciones legales y deberes morales para con nuestro sistema político democrático, pues de no ser así, como se ha demostrado, la debilidad del componente cívico y, con ello, las democracias fallidas se hacen presentes. De todo esto se deduce que se necesita establecer unas bases consistentes que aseguren la erección de una democracia real. Y, para ello, se requiere de una ciudadanía comprometida por defender lo público y supervisar que la élite política gobierne con justicia y eficacia así como de unos agentes sociales, políticos y económicos que no descuiden su cometido en la gobernanza democrática.

Arrate Aparicio Marcos
Universidad Pontificia Comillas, España
arrate.aparicio@gmail.com

Agamben, Giorgio. 2015.
Stasis. Civil War as a Political Paradigm.
Trad. de Nicholas Heron.
Edimburgo: Edinburgh University Press: 58 pp.

I

Publicado en italiano a principios de 2015, el nuevo libro de Giorgio Agamben fue traducido al inglés y ofrecido a un público más vasto desde el verano de ese mismo año. Empero, no considero que lo raudo de este proceso se deba solamente al hecho de que Agamben sea uno de los pensadores más importantes de nuestros tiempos —y, por ende, uno de los más consumidos—; más bien, podría aseverar que ello también se debió a una cuestión de urgencia.

En la novena entrega de su serie *Homo Sacer*, Agamben ahora nos presenta *Stasis: La Guerra Civil como Paradigma Político* (2015), entre *Estado de Excepción* (2003) y *El Reino y la Gloria. Una genealogía teológica de la economía y el gobierno* (2007) —*Homo Sacer II, 1; II, 2 y II, 3* respectivamente—. Nada de esto resulta trivial.

Después de seguir desarrollando aquella legendaria afirmación que Walter Benjamin dejara por escrito justo antes de suicidarse en Portbou —a saber: “el estado de excepción se ha vuelto la regla” (Benjamin, 1950: tesis VIII)— y antes de pensar la dualidad que se presenta en el poder —en tanto que *auctoritas* y en tanto que *potestas*—, desde la perspectiva que emerge de la *oikonomía* —el gobierno de los hombres—, Agamben sitúa la discusión en el derrotero de su teoría del poder en el papel que interpreta la guerra civil tanto en la conformación como en la permanencia de los Estados; ello, con la pequeña salvedad de que, a partir del advenimiento de lo que Roman Schnur (1983) nombró «guerra civil global» (citado en: Agamben, 2015: 1), “la forma que la guerra civil ha adquirido actualmente en

la historia mundial es la del «terrorismo» (Agamben, 2015: 18; el énfasis es mío) ¹. De ahí la urgencia ²

Stasis pone por escrito, “con algunas variaciones y agregados” (Agamben, 2015: vi), dos seminarios que sobre la guerra civil dictara Agamben en la Universidad de Princeton en 2001: el primero de ellos versó sobre cómo esta revuelta intestina es sopesada “en los testimonios de los filósofos e historiadores de la Antigua Grecia; el segundo, sobre su tratamiento en el pensamiento de Thomas Hobbes” (Agamben, 2015: 3). Dos ejemplos que, cabe acotar, no responden

al azar, pues lo que el filósofo busca argumentar es que ambos casos “representarían las dos caras de un mismo paradigma político; uno cuya manifestación se hace ver, por un lado, en la declaración que expone a la guerra civil como una necesidad y, por el otro y en franca oposición, mediante la aserción de que la exclusión de la guerra civil resulta necesaria (Agamben, 2015: 3).

para el mantenimiento del orden socio-político Agamben, entonces, retorna a la potencia que las paradojas imprimen en el pensamiento, ya que su trabajo intenta sugerir que “existe una secreta solidaridad entre estas dos necesidades contrapuestas” (Agamben, 2015: 3).

Por lo tanto, si bien sería menester pensar la relación existente entre estos dos ensayos y, sobre todo, seguir desarrollando su actualidad —cosa que anoto de manera escueta en el último apartado—, mi interés se volcará, sobre todo, en sopesar su argumentación y en realizar una breve reflexión metodológica al respecto.

¹ Todas las traducciones que aparecerán a lo largo del presente texto son mías.

² Independientemente de que haya concebido la escritura de esta reseña inmediatamente después de los ataques terroristas perpetrados en París el 13 de noviembre del 2015 y de que la posterior revisión del primer boceto de este texto haya ocurrido tras los ataques en Bruselas del 22 de marzo del 2016, la urgencia data de mucho tiempo atrás.

II

En el primero de los ensayos que conforman el libro –aquel que se dedica a revisar lo que los filósofos e historiadores de la Antigua Grecia reflexionaron acerca del problema de la guerra civil (*stasis*)–, Agamben parte de las tesis que Nicole Loraux avanzara en un ensayo publicado en 1997: *La guerra en la familia*. La importancia de dicho texto, comenta el filósofo italiano, radica en que en él se logra ubicar la problemática de la guerra civil en su justo sitio, a saber: “en el punto donde se intersectan los espacios de la *oikos*, lo familiar o el ambiente doméstico, y la *polis*, la ciudad” (Agamben, 2015: 4).

El análisis de Loraux comienza a partir de un pasaje del texto de *Menexenus* de Platón, donde se puede comenzar a vislumbrar el estatuto que tiene la *stasis* para el pueblo griego a partir de la indagación de un oxímoron que el filósofo ateniense utiliza para referirse a la guerra civil, a saber: *oikeios polemos*. La paradoja que encarna este concepto radica en que, mientras “*polemos* designa un conflicto externo, es decir, extranjero; *oikeios* remite a lo familiar, lo interno” (Agamben, 2015: 5). Dicha contradicción en el seno de la figura del «conflicto externo-interno», empero, arrojaría cierta luz sobre éste cuando se lee a partir de un pasaje de *La República* donde Sócrates, hablando sobre una guerra civil, aduce que los actores tendrían que litigar el conflicto “como quienes han de reconciliarse” (Platón, *Rep.*: 471a; citado en: Agamben, 2015: 5). Es decir, lo contradictorio del *oikeios polemos* se explicaría a partir del papel que tendría la *stasis* para la política griega, pues, por un lado, la guerra civil sería, sí, un conflicto bélico, pero, por el otro, traería consigo el germen de la reconciliación; cosa que, por su parte, bien se puede apreciar en *La Orestíada*, tragedia que narra “una cadena de asesinatos al interior de la casa de Atridi y la subsiguiente superación del conflicto a través de la celebración de la fundación de la corte de Areopagus, evento que pondría fin a la masacre familiar” (Agamben, 2015: 6).

Entonces, la particularidad de la *stasis* recaería en que figura un conflicto bélico cuyo fin es una reagrupación. La guerra civil, por lo tanto, surgiría, en principio, cuando una motivación política no extranjera requiere de una confrontación belicosa al interior de la

patria (del latín *patres*: relativo al padre o a los antepasados); pero que, por lo mismo, sería un enfrentamiento entre «hermanos», cuyo fin apuntaría a una nueva forma de organizar la sociedad. En la *stasis*, el *oikos* y la *polis* se mezclarían; lo privado se incorporaría en lo público y la política se inmiscuiría en el espacio doméstico.

Ahora bien, Agamben observa que, a pesar de que desde el análisis que realiza Loraux se puede discernir la función del *oikos* y la del *phylon* en la dinámica de la ciudad, el estatuto específico de la *stasis* queda en las sombras. El aporte del filósofo italiano radica en que buscará esclarecer, justamente, dicha cuestión.

Agamben argumenta que la investigación que él realizase en *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida* (1995) podría arrojar luz sobre cómo es que, a partir de la *stasis*, el espacio del *oikos* y de la *polis* se superponen, pues el filósofo aduce que la guerra civil se asemejaría del todo a aquella figura del derecho romano que hace las veces del punto a partir del cual gravita aquella indagación, a saber: el *homo sacer*.

A grandes rasgos, lo que Agamben muestra en su libro de 1995 es que la *biopolítica* no se gestó en el umbral de la vida moderna —tal y como Foucault comenzara a argumentar en *La voluntad de saber* (1970)—, sino que esta politización de la *nuda vida* se encontraría en el “núcleo originario —aunque oculto— del poder soberano. La biopolítica sería entonces tan antigua al menos como la excepción soberana” (Agamben, 1995: 16). El *homo sacer*, justamente, con ese estatuto un tanto ambiguo como lo es el de ser “una vida a la que cualquiera puede dar muerte impunemente y, al mismo tiempo, la de no poder ser sacrificada de acuerdo con los rituales establecidos” (Agamben, 1995: 243), prefiguraría entonces un campo de indeterminación entre lo privado y lo público o, para decirlo correctamente, “una exclusión inclusiva” (Agamben, 1995: 35). La guerra civil, así como el *homo sacer*, sería el umbral donde el *oikos* se vuelve al ámbito público y la *polis* se torna al espacio privado, “donde la casa excede el entorno doméstico y la ciudad se despolitiza en la familia” (Agamben, 2015: 12). De ahí que, *stricto sensu*, “la *stasis* no se desenvolvería ni en el *oikos* ni en la *polis*, pues ésta constituiría en vez una zona de indiferencia entre lo apolítico del espacio de la familia y lo político del espacio de la ciudad” (Agamben, 2015: 12). Entonces,

propriadamente hablando, “la guerra civil no sería una guerra al interior de la familia” (Agamben, 2015: 16), sino un dispositivo que, mediante la politización y despolitización de la casa y la ciudad, constituye el campo donde se lleva a cabo el juego político. Por lo tanto, “en tanto la guerra civil sea inherente a la familia es, en la misma medida, inherente a la ciudad y, por tanto, parte integral de la vida política de los griegos” (Agamben, 2015: 6).

III

En el segundo de los ensayos que conforman el libro de *Stasis*, y en total oposición a lo encontrado en el análisis de la *stasis* en la política griega, Agamben muestra cómo el pensamiento de Hobbes excluye del horizonte político moderno la guerra civil. Para ello, y a diferencia de los análisis que hasta la fecha se han venido realizando sobre la teoría política de Hobbes, Agamben comienza y guía su investigación en el *análisis iconológico*³ del frontispicio del *Leviatán*, grabado que Abraham Bosse realizara en colaboración con el filósofo inglés para ilustrar dicho libro [fig. 1].

Una cuestión no menor que surge de los análisis iconológicos de las obras de arte es que el sentido que develan “no sólo no pudo haber sido consciente para el artista que las creó; sino que, incluso, este significado simbólico puede llegar a ser completamente diferente a la intención que éste buscó expresar con su trabajo” (Panofsky, 1955: 56 y 57). El caso de Hobbes, sin embargo, no resulta un ejemplo de lo anterior; todo lo contrario.

3 El método iconológico fue concebido por Aby Warburg para realizar una historiografía del arte completamente diferente a la tradición que comenzase Johann Joachim Winckelmann a mediados del siglo XVIII; tradición que, centrando su foco en el desenvolvimiento de los estilos, culminó su derrotero a principios del XX con las investigaciones de Heinrich Wölfflin. La iconología, por tanto, se enfrenta al estilo y su periodización; deja de lado la forma y se centra en el contenido, i.e.: el significado. Erwin Panofsky -uno de los más renombrados discípulos de Warburg- definirá entonces a la iconología como: «el descubrimiento e interpretación de los valores ‘simbólicos’ de las obras de arte» (Panofsky, 1955: 56; énfasis en el original); por lo que ésta no se centraría tanto en mostrarnos los motivos, temas o alegorías representados en las obras, sino en comprenderlos, situarlos en su contexto y extraer su significación.

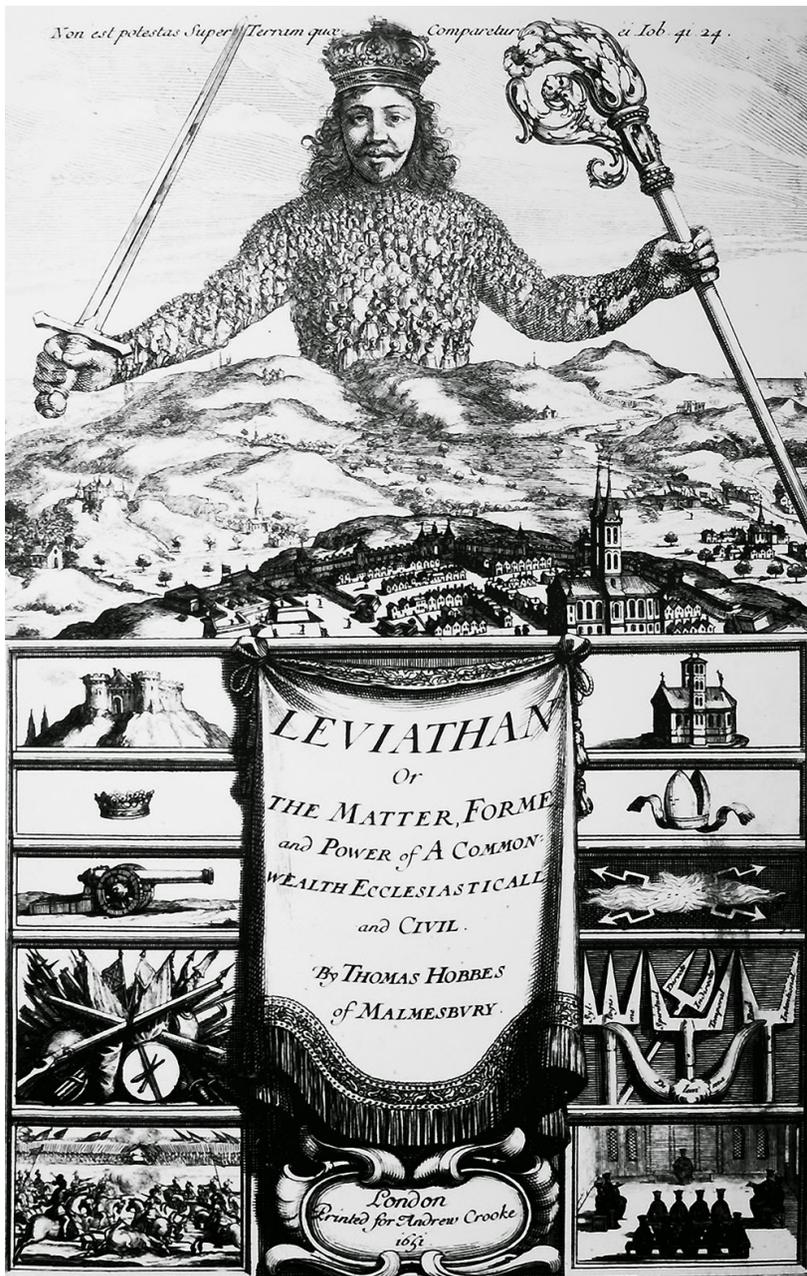


Figura 1 Thomas Hobbes, *Leviatán*, Crooke, Londres 1651. Frontispicio de la Primera Edición.

Agamben no solo supone, sino que busca mostrar, el hecho de que Hobbes haya estado involucrado en la creación del frontispicio de su obra, otorga al grabado una significación particular que serviría de guía para la interpretación del *Leviatán*; de ahí la importancia del análisis iconológico —o «iconología filosófica», en palabras del propio filósofo. Agamben pasa, así, a recorrer cada uno de los aspectos del grabado con la mirada, desde los más mínimos detalles hasta aquellos ocluidos por su obviedad. Organiza las distintas interpretaciones que se han hecho sobre los temas de la Ilustración y saca a relucir los enigmas que aún ensombrecen el frontispicio. Su exposición girará en torno a estos arcanos.

Para enmarcar su análisis, Agamben lo fundamentará a partir de la principal alegoría de la Ilustración, aquella que se encuentra encerrada en la figura del coloso que hace gravitar la mirada del espectador. El gigante, coronado y sosteniendo en la mano derecha una espada y en la izquierda un báculo —en franca oposición a las imágenes medievales, donde el arma era sostenida por la mano izquierda y el cayado por la derecha—, conforma su cuerpo con una multitud de personas que le dan la espalda al observador. A su vez, llama la atención que éste se encuentre posicionado tanto fuera del territorio como de la ciudad que sería su potestad, una ciudad casi por completo vacía, salvo por unas cuantas figuras militares y eclesiásticas.⁴

Agamben afirmará que en esta alegoría se encierran dos de las principales tesis políticas de Hobbes: la que sitúa al «cuerpo político» del Estado (*Common-wealth*) fuera de la ciudad, es decir: como configurado como un cuerpo artificial ajeno al territorio, y la otra que establece una diferencia fundamental entre el pueblo (*dêmos/populus*) y la multitud (*plêthos/multitudo*).

La diferencia entre «pueblo» y «multitud», uno de los “principales teoremas de Hobbes” (Agamben, 2015: 33), se encuentra tratado en *De Cive*. El «pueblo», escribirá el filósofo inglés:

es algo «singular», que solamente presenta «una voluntad» y a quien sólo «una acción» le puede ser atribuida. Nada de esto

4 En la presente reseña, sin embargo, no ahondaré, por falta de espacio, en la significación de estos personajes.

puede decirse de la multitud. El pueblo gobierna en toda ciudad; incluso en una «monarquía» es el «pueblo» quien manda, pues la voluntad del «pueblo» es la voluntad de «un hombre». Los ciudadanos, esto es, los sujetos, son la «multitud». En una «democracia» y en una «aristocracia» los ciudadanos son la «multitud»; el «consejo» (*council*), por otro lado, es el «pueblo». Y en una «monarquía», los sujetos son la «multitud», y (aunque esto resulte paradójico), el «rey» es el «pueblo». La gente común, y aquellos otros que no discernen estas cosas, siempre hablan de un «gran número» de hombres, esto es, de una «ciudad», como si estos fueran el «pueblo» (Hobbes, 1983: 190; citado en: Agamben, 2015: 33; énfasis en el original).

El cuerpo del coloso, por tanto, no estaría conformado por una multitud de personas, sino por el pueblo. “El soberano es realmente el pueblo, porque está constituido por el cuerpo de los sujetos”, lo que no es sino decir que, desde la perspectiva del filósofo político, “en el instante mismo en que el pueblo elige un soberano éste se disuelve en una multitud desconcertada” (Agamben, 2015: 34 y 35). Incluso en una democracia, continuará Hobbes, “tan pronto como el consejo haya sido constituido, el pueblo se disuelve simultáneamente” (Hobbes, 1983: 154; citado en: Agamben, 2015: 35). De ahí justo que el coloso no se encuentre dentro del territorio de la ciudad:

Podemos ahora entender por qué, en el emblema, el cuerpo del Leviatán no puede residir en la ciudad (sino que flota en una especie de no-lugar) y por qué la ciudad carece de habitantes. Es un lugar común que en Hobbes la multitud carece de significación política; pues es justo lo que debe desaparecer para que el Estado tenga la capacidad de existir [...] [El pueblo, por tanto,] es transportado a la figura del soberano que así puede «gobernar en toda ciudad», sin poder en cambio vivir en ella. La multitud no tiene poder político; es el elemento apolítico sobre cuya exclusión la ciudad es fundada. Y, no obstante, en la ciudad, solo hay multitud (Agamben, 2015: 37).

Es en este punto donde sale a relucir la radical diferencia entre la política griega y la política moderna pues, si bien para los primeros la *stasis* representaba un proceso necesario para la reconfiguración del Estado —uno donde los habitantes se tornaban actores con incidencia política—, en el pensamiento moderno notamos cómo ello es excluido, justamente, del campo público. Los habitantes de una ciudad no son sino solo multitud, es decir: carecen de papel alguno en despliegue político del Estado, mientras que en la *stasis* el pueblo griego funcionaba como una especie de dispositivo negantrópico, puesto que:

Cuando la tensión hacia el *oikos* prevalece y la ciudad parece querer transformarse en una familia [...], la guerra civil entonces funciona como un umbral donde las relaciones familiares son repolitizadas; cuando en vez es la tensión hacia la *polis* la que prevalece y los lazos familiares parecen debilitarse, entonces la *stasis* interviene para recodificar las relaciones familiares en términos políticos (Agamben, 2015: 17).

Por su parte, en la configuración del Estado moderno desaparecería por completo dicho dispositivo; es más, la tesis de Agamben justamente implica que esta exclusión es completamente consciente y necesaria. Una vez que la multitud, devenida pueblo, ejerce su papel político, ésta es desaparecida por completo del espacio público. Ahora, por otro lado, si la analogía termodinámica que plantee resultase efectiva, esta exclusión no podría no acarrear consecuencias; el posterior trabajo iconológico de Agamben conducirá por este derrotero.

Siguiendo con su análisis del frontispicio de la obra de Hobbes, el filósofo italiano intentará dar respuesta a una de las preguntas más interesantes sobre dicho libro y, hasta la fecha, no solucionadas, a saber: ¿por qué decidió intitularlo «Leviatán»? Sobrada cuenta de que, en la tradición judeocristiana, el Leviatán trae consigo connotaciones demoniacas.⁵

5 Huelga decir que el lema del emblema es un pasaje del Libro de Job: “*Non est potestas super terram quae comparetur ei*”. (“No hay poder sobre la tierra que se le compare”).

A diferencia de Carl Schmitt —quien arguyera que “el título del libro de Hobbes fue un mero producto del humor inglés” (Agamben, 2015: 42)—, Agamben profundiza en las razones de esta decisión. Su camino lo lleva asociar el título con el Anticristo, ya desde su asociación a la tradición hebrea, la cual comenzara a investir al Leviatán con demoniacas connotaciones. En efecto, Génesis, Salmos y Job, lo señalan. Satán, en todo caso, podría ser.

Uno de los argumentos que Agamben esgrime para sostener que Hobbes era muy consciente de estas connotaciones es una iconografía del *Liber Floridus*, una compilación enciclopédica realizada alrededor de 1120 por el monje Lambert de Saint-Omer [fig. 2].



Figura 2. Lambert de Saint-Omer, *Liber Floridus*, 1120, Imagen del Anticristo sentado en el Leviatán, Universidad de Ghent.

En esta ilustración se puede observar al Anticristo, coronado, sosteniendo en la mano derecha una lanza y prefigurando con la izquierda el gesto de bendición (en plena analogía con el coloso de Hobbes). El Anticristo se encuentra sobre la espina del Leviatán, aquí representado como un dragón de larga cola y en parte sumergido en agua. La inscripción otorga a la ilustración su pleno significado escatológico: *Antichristus sedens super Leviathan serpentum diabolum signantem, bestiam crudelem in fine*.⁶ La miniatura del *Liber Floridus*, continuará Agamben, sólo es una representación figurativa de la convergencia entre el Leviatán y el Anticristo; es decir, entre el monstruo primordial y el fin de los tiempos:

[Del mismo modo,] un tema escatológico atraviesa por completo la tercer parte del *Leviatán*, la cual, bajo el título «De un Estado Cristiano», contiene un verdadero tratado sobre el Reino de Dios; un tratado tan embarazoso para los lectores modernos de Hobbes que simplemente lo han reprimido (Agamben, 2015: 46).

Agamben afirma que en el *Leviatán* —incluso en contra de las interpretaciones metafóricas del *Basilea theou*—, el Reino de Dios del Antiguo y Nuevo Testamento refiere a un «verdadero» Reino político; de ahí que no solo “la teología política sea el *shibboleth* de cualquier interpretación de Hobbes” (Willms, 1970: 31; citado en: Agamben, 2015: 47), sino que la teología política del filósofo inglés debe entenderse desde una perspectiva decididamente escatológica. El Leviatán se convierte así en un Reino profano que será destruido por el verdadero Reino de Dios al final de los tiempos. La cuestión de interés radicaría en que, desde la concepción paulina, mientras el Estado-Leviatán lleve a cabo su trabajo de garantizar la «seguridad» y el «bienestar de los ciudadanos», estaría, al mismo tiempo, precipitando el fin de los tiempos;⁷ es decir: sin algún dispositivo negantropico, pavimentaría su misma destrucción.

6 “El Anticristo sentado sobre la diabólica serpiente Leviatán, la cruel bestia del fin” (traducción libre).

7 Justamente es desde aquí que se puede sopesar el papel del nuevo dispositivo de

Tal vez haya sido por una ironía del destino que el Leviatán [...] haya terminado por convertirse en uno de los paradigmas de la moderna teoría del Estado. Pero es claro que la filosofía política de la modernidad no podrá emerger de sus contradicciones sino sólo cayendo en la cuenta de sus raíces teológicas (Agamben, 2015: 54).

Así, en una especie de tributo —puedo sugerir—, Agamben concluirá justo como Benjamin comenzara setenta y cinco años antes, cuando este último afirmara en la primera de sus tesis sobre la historia que el «autómata» del materialismo histórico vencerá solamente cuando los marxistas acepten que deberá ser la teología la que mueva sus cordeles, por lo que, tanto en la filosofía política moderna como en el marxismo, la política y la teología resultarían inseparables.

IV

Notar que el aporte que Agamben realiza a los análisis del pensamiento político de Hobbes surge de un trabajo iconológico sobre el frontispicio del *Leviatán* no resulta trivial; cabe señalar que se había escapado de la mirada de los estudiosos. Ello ameritaría cierta reflexión.

A mediados del año 2002, Agamben dictó una conferencia en la European Graduate School, cuyo título versó “¿Qué es un paradigma?”. Al comienzo, anotó:

Este título, «¿Qué es un Paradigma?», parece sugerir que mi presentación se enfocará en cuestiones epistemológicas y metodológicas. Yo no siento que sea realmente sobre estas cuestiones, no me gustan esta clase de problemas; yo siempre he tenido la impresión de que, como Heidegger alguna vez estableció, en

gobierno occidental, aquel que encuentra su forma paradigmática en el Estado de Seguridad estadounidense (y del cual, el Estado de Emergencia francés declarado inmediatamente tras los sucesos del 13 de noviembre del 2015, se presenta como una continuidad).

estos temas tenemos gente muy ocupada afilando cuchillas cuando ya no queda nada para cortar. Pero en la vida de un académico llega el momento cuando las premisas metodológicas se vuelven necesarias (Agamben, 2002).

A pesar de su pretendida aversión, entonces, es importante resaltar que Agamben articula a plena luz que la reflexión sobre el método es una exigencia derivada de la investigación; no por nada en el 2008, el filósofo se decidió a publicar una profundización en el método: *Signatura rerum. Sobre el método*. Por lo tanto, no consideraría aventurado llamar aquí a Reinhart Koselleck y afirmar que, para el caso, “el progreso está en el método” (Koselleck, 1988), cosa que Agamben debió de haber al menos intuido al publicar en 1978 una revista bajo un «programa interdisciplinario»:

Así podrá tomar forma y adquirir consistencia el proyecto de una «disciplina de la interdisciplinariedad» donde converjan todas las ciencias humanas con la poesía y cuyo fin sería la «ciencia general de lo humano» que en muchos sitios se anuncia como la tarea cultural de la próxima generación (Agamben, 2007: 206; énfasis en el original).

Ello, a sabiendas de que, justamente, lo que hace que una ciencia se distinga no sólo es la particularidad de su objeto de estudio, sino el punto de vista que implica y, sobre todo, del método que implementa (Goethe, 1795: 113).

Ahora bien, es partiendo de esta «premisa metodológica» que supone al método como fundamental, entonces, que puedo sacar a la luz el particular atino del segundo ensayo del libro de *Stasis* constituye; tanto es así que, pocos años después, Carlo Ginzburg realizaría otra contribución al estudio del pensamiento político de Hobbes también desde una perspectiva iconológica, abonando con ello más argumentos a la necesaria lectura teológica del *Leviatán* (Ginzburg, 2008). Entonces, la *pericia* metodológica de Agamben fue, en gran medida, la que le hizo sobrepasar a sus antecesores en la comprensión del pensamiento político de Hobbes, mostrando así cómo el

pensamiento y la imagen, es decir, la filosofía y el arte, no son derroteros aislados, sino complementarios.⁸ Dicha agudeza, empero, Agamben no la presentó en el primero de los dos ensayos reunidos en *Stasis*.

Fabián Ludueña Romandini realiza una crítica hasta cierto punto certera de la tesis que avanza Agamben en el ensayo sobre la *stasis* en el pueblo griego. Sirviéndose del método paradigmático tan utilizado por el filósofo italiano en sus investigaciones, se dedicará a mostrar cómo el episodio de la peste de Atenas no sólo tiene un valor ejemplar para la constitución de una teoría política, sino que, a su vez, éste representaría un límite para la concepción que Agamben buscaría sostener sobre la *stasis* en la Grecia antigua. El punto nodal de su argumentación recaería sobre el hecho de que el estatuto de la guerra civil para los griegos no puede comprenderse sin sopesarse a la luz del de la guerra en tanto tal; es decir, la significación del conflicto bélico a gran escala sería la que le otorgaría a la *stasis*, justamente, el estatuto particular que le conviene dentro de una serie de acontecimientos políticos más bastos (Ludueña, 2015).

Ahora, si bien uno pudiera aducir que el propósito de Agamben no solo era el de comprender cabalmente la significación de la *stasis* en el pueblo griego, sino el de utilizarla de modo paradigmático para construir un nuevo campo de inteligibilidad capaz de arrojar cierta luz sobre la actualidad de la guerra civil, entonces vendría al caso la puntualidad del análisis realizado por el filósofo italiano. Sobre todo porque, justamente, la ausencia de una comprensión de la guerra civil a la luz de la guerra en general parecería echar por tierra la pretensión de usar el paradigma de la *stasis* que Agamben instituye en la comprensión de los sucesos que acontecen actualmente. Ello se podría comenzar a comprender si se leyera un pasaje de la *República* que Agamben cita en el primero de los ensayos:

cuando tengan una desavenencia con griegos, por ser éstos familiares suyos, la considerarán como una disputa intestina y no le darán el nombre de «guerra». [...] Consiguientemente, litigarán

8 Esta idea me fue sugerida por Silvia Vázquez Solsona.

como quienes han de reconciliarse. [...] Entonces los enmendarán amistosamente, sin llegar a castigarlos con la esclavitud o con el exterminio, ya que son enmendadores, no enemigos. [...] Por ser griegos, no depredarán la Hélade ni prenderán fuego a las casas, y no aceptarán que, en cualquier Estado, todos, hombres, mujeres y niños, sean sus enemigos, sino que sólo son sus enemigos los culpables de la desavenencia, que siempre son pocos. De ahí que no estarán dispuestos a asolar territorios donde la mayoría son amigos, ni a arruinar sus casas, sino que llevarán la contienda hasta que los culpables sean forzados a expiar su delito por los inocentes que sufren (Platón, *Rep.* 471a y b).

Es de llamar la atención la diferencia que existe entre la moderación de la violencia reclamada por Platón para la guerra civil frente a la concepción que del enfrentamiento bélico entre naciones se tiene desde los inicios de la civilización occidental, misma que podríamos caracterizar con el siguiente pasaje del Antiguo Testamento:

Quando Jehová tu Dios te haya introducido en la tierra en la cual entrarás para tomarla, y haya echado de delante de ti a muchas naciones [...] y Jehová tu Dios las haya entregado delante de ti, y las hayas derrotado, las destruirás del todo; no harás con ellas alianza, ni tendrás de ellas misericordia (Deuteronomio 7: 1-2).

Entonces, la guerra, propiamente hablando, sería un “enfrentamiento entre naciones, Estados o países enemistados” (Clausewitz, 1832: 34) y no una confrontación intestina. Así, se distinguiría de la *stasis*, sobre todo, en el hecho de no atenuar la trinidad por excelencia del conflicto bélico, a saber: “el odio, la enemistad y la violencia primitiva de su esencia” (Clausewitz, 1832: 26); pues en la naturaleza misma de la guerra “existe una necesidad del máximo empleo de fuerzas para destruir al enemigo” (Clausewitz, 1832: Libro I); no así en la *stasis*. No por nada, justamente los conflictos bélicos al interior de la *oikos* fueron los que obligaron a tomar medidas singulares posteriores a los enfrentamientos.

Aquí quiero hacer referencia al concepto de «amnistía», que surge en el 403 antes de Cristo, después de que una guerra civil terminara con la oligarquía de los Treinta (Agamben, 2015: 15). La amnistía sería una obligación de “no hacer mal uso de la memoria” (Agamben, 2015: 15) al concluir un enfrentamiento intestino, sobre todo porque, durante la *stasis*, participar activamente en el conflicto era un deber civil. Tanto es así que, en el derecho griego, la Ley de Solón “castigaba con *atimia* —es decir, con la pérdida de los derechos civiles— al ciudadano que no peleara en alguno de los dos bandos confrontados en una guerra civil” (Agamben, 2015: 12). Aristóteles lo expresa sin más: “Quienquiera que no se haya unido a alguna de las partes involucradas cuando el conflicto civil hubiese explotado, se habrá de deshonorar y no sería más un miembro del Estado” (citado en: Agamben, 2015: 13).⁹ Cuando la masacre se lleva a cabo entre hermanos; la amnistía implica un “juramento a dejar de lado todo resentimiento hacia los adversarios” (Agamben, 1998: 77); no así en la guerra. Baste una pequeña revisión de los actos de lesa humanidad que se han llevado a cabo bajo el emblema de la “guerra contra el terrorismo” para dar cuenta de cómo el componente de la *stasis* que es llamado para atemperar la violencia del conflicto bélico brilla por su ausencia. De ahí que pensar la «guerra civil global» que Schnur plantea en la actualidad como “una forma de terrorismo” —precisamente como Agamben deja traslucir—, es descuidar el que la guerra actual contra el terrorismo, tan difundida por todo el globo, no sólo

9 “Según una leyenda de inspiración gnóstica, en el cielo se libró una lucha entre ángeles en la que los partidarios de Miguel vencieron a los partidarios del Dragón. Los ángeles que, indecisos, se conformaron con mirar, fueron relegados aquí abajo con el fin de que llevaran a cabo la elección que no se habían atrevido a hacer allí arriba, elección todavía más penosa, si cabe, dado que no conservaron ningún recuerdo del combate y aún menos de su actitud equívoca.

De este modo, el comienzo de la historia tendría por causa una vacilación y el hombre sería el resultado de una duda original, de la incapacidad de tomar partido que sufría antes de su destierro. Arrojado sobre la Tierra para aprender a optar, será condenado al acto, a la aventura, cosa para la que sólo estará preparado en la medida en que haya ahogado en él al espectador. Sólo el cielo permitía hasta cierto punto la neutralidad; la historia, por el contrario, surgirá como el castigo de quienes, antes de encarnarse, no encontraban ninguna razón para unirse a un campo antes que a otro” (Cioran, 1979: 11).

no hace caso de los miramientos hacia la violencia bélica que Platón aduce como obligación en una guerra civil, sino que, en sentido completamente contrario, se asemeja más una guerra en sentido pleno, es decir, à la von Clausewitz. Sería menester, por ende, proponer otro paradigma para arrojar luz sobre la función y dinámica del terrorismo y su guerra, en la actualidad.

Referencias bibliográficas

- Agamben, G. (1998). "Del buen uso de la memoria y el olvido". En T. Negri. 1998. *El Exilio*. Barcelona: El Viejo Topo.
- . (2002). *What is a Paradigm? Lecture at European Graduate School*. (20 mayo, 2015). Obtenido en <http://www.egs.edu/faculty/giorgio-agamben/articles/what-is-a-paradigm/>
- . (2007). *Infancia e Historia*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- . (2007). "Programa para una revista". En G. Agamben. *Infancia e historia. Destrucción de la experiencia y origen de la historia*, 5-92. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- . (2008). *El Reino y la Gloria. Una genealogía teológica de la economía y del gobierno*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- . (2009). *Signatura rerum. Sobre el método*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- . (2010). *Estado de excepción*. Argentina: Adriana Hidalgo.
- . (2013). *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Pre-Textos.
- . (2015). *Stasis. Civil War as a Political Paradigm*. Edimburgo: Edinburgh University Press.
- Aristóteles. (1989). *La política*. Bogotá: Publicaciones del Instituto Caro y Cuervo.
- . (1950). *Theses on the Philosophy of History*. En: Benjamin, Walter. 1969. *Illuminations*. Nueva York: Schocken.
- Cioran, Emil. (2004). *Desgarradura*. México: Tusquets.
- Clausewitz, K. (2010). *De la Guerra*. México: Colofón.
- Foucault, M. (2012). *Historia de la sexualidad. I. La voluntad de saber*. España: Biblioteca Nueva.

- Ginzburg, C. (2008). "Miedo, Reverencia, Terror: Releer a Hobbes Hoy". En C. Ginzburg. 2014. *Miedo, Reverencia, Terror. Cinco ensayos de iconografía política*, 31-49. México: Contrahistorias.
- Goethe, JW. (1795). "Trabajos previos a una fisiología de las plantas". En JW Goethe. 2013. *Teoría de la naturaleza*. Madrid: Tecnos.
- Hobbes, T. (1983). *De Cive*. Versión en latín de H. Warrender (ed). Oxford: Clarendon Press.
- Koselleck, R. (1988). "Cambio de experiencia y cambio de método. Un apunte histórico-antropológico". En R. Koselleck. (2001). *Los estratos del tiempo: estudios sobre la historia*. España: Paidós.
- Loraux, N. (1997). "La guerre dans la famille". En *Clio* 5: 21-62.
- Ludueña-Romandini, F. 2015. "La peste de Atenas: la guerra y la polis entre la política antigua y moderna. Un comentario sobre la "stasiología" de Giorgio Agamben". En *Anacronismo e Irrupción* 5 (9), 30-53.
- Orwin, C. (1988). "Stasis and Plague: Thucydides and the Dissolution of Society". En *Journal of Politics* 50 (4), 831-847.
- Panofsky, E. (1955). *Meaning in the Visual Arts. Papers in and on Art History*. Nueva York: Anchors Books.
- Platón. (1988). *Diálogos IV. República*. Madrid: Gredos.
- Schnur, R. (1983). *Revolution und Weltbürgerkrieg: Studien zur Ouverture nach 1789*. Berlín: Duncker and Humblot.
- Willms, B. (1970). *Die Antwort des Leviathan: Thomas Hobbes' politische Theorie*. Neuwied: Luchterhand.

Tonatiuh Gallardo Núñez
UNAM / Universidad del País Vasco / Universidad Carlos III; México y España
gallarto@gmail.com

Para los colaboradores de Open Insight:

Sobre la revista

1. **Open Insight** es una revista semestral especializada de investigación en filosofía, dirigida principalmente a investigadores, profesores y estudiantes de filosofía.
2. Temáticamente, **Open Insight** está abierta a todas las áreas de la filosofía, siempre y cuando se respeten la seriedad y el rigor argumentativo propios de una publicación científica filosófica; no obstante, tiene el objetivo de fomentar y privilegiar la investigación sobre las cuestiones contemporáneas de la filosofía y considera especialmente los problemas filosóficos que surgen en los órdenes moral, social, antropológico y religioso de la vida humana. Esto no excluye, por supuesto, los trabajos dedicados a la filosofía clásica, el pensamiento interdisciplinario o la aproximación hacia algún aspecto particular de la historia de la filosofía.
3. Las contribuciones enviadas a **Open Insight** podrán estar escritas en español o en inglés y, salvo alguna excepción especialmente considerada por el Comité de dirección, deberán ser originales e inéditas y no deberán estar en proceso de dictaminación en ninguna otra revista.
4. **Open Insight** está constituida por las siguientes secciones:
 - a. **Dialógica.** La vocación central de *Dialógica* es publicar discusiones y diálogos entre dos o más autores con el fin de que una pregunta filosófica pueda ser considerada desde más de una perspectiva. Constituidas por al menos dos entradas, un artículo y una réplica, las discusiones de *Dialógica* no necesariamente concluyen, aunque es preferible que quien tenga la última palabra sea quien propuso el primer artículo sobre el que se está discutiendo. Aunque la mayoría de estas discusiones surgen en el seno del *Seminario de filosofía social* del CISAV, **Open Insight** está abierta a recibir discusiones que hayan tenido lugar en cualquier otro contexto, siempre y cuando las colaboraciones estén revisadas y escritas en el lenguaje propio de una publicación de una revista de investigación.
 - b. **Estudios.** Esta sección publica estudios monográficos sobre algún problema de la filosofía bajo la forma tradicional de artículos o notas, escritos por uno o más autores. Del mismo modo que *Dialógica*, todas las colaboraciones de esta sección estarán sometidas a arbitraje ciego.
 - c. **Coloquio.** En esta sección se publican entrevistas, conversaciones y diálogos originales en los que se aborden cuestiones directamente relacionadas con la filosofía o sobre algún problema social que tenga implicaciones filosóficas. Las colaboraciones publicadas en *Coloquio* no están sujetas a arbitraje ciego, sino que la inclusión o no de una propuesta en esta sección será decidida por el Comité de dirección, que emitirá un dictamen razonado *ad hoc* a quien hizo la propuesta.
 - d. **Hápax legómena.** El cometido principal de *Hápax legómena* es proponer textos olvidados o inéditos en español que puedan representar una provocación para pensar algún problema filosófico del presente o que permitan mirar un viejo problema desde una perspectiva nueva. Como *Coloquio*, los textos publicados en *Hápax Legómena* no estarán sujetos a arbitraje ciego y su inclusión en la revista será decidida por el Comité de dirección, que emitirá un dictamen razonado *ad hoc* a quien hizo la propuesta.
 - e. **Reseñas bibliográficas.** Concebida la revista entera como una mesa de diálogo, la sección de reseñas y comentarios bibliográficos busca proponer a consideración de los lectores una serie de libros y publicaciones recientes de interés filosófico. Las colaboraciones para esta sección podrán ser comentarios y discusiones en torno a un libro, o simplemente una reseña de sus contenidos.

■ Sobre el formato de envío

5. Cualquier colaboración enviada a *Open Insight* deberá incluir explícitamente el nombre completo del autor, su institución de adscripción, el país y su correo electrónico. La redacción editará el envío para garantizar que la versión a dictaminar sea anónima.
6. Todos los envíos y colaboraciones deberán hacerse a través del sistema OJS de la revista, alojado en: <http://openinsight.ojs.escire.net/>. El formato de los archivos deberá ser Word (.doc; .docx) o Rich Text Format (RTF). No se aceptarán documentos en formato PDF, ODT, Pages, ni tampoco archivos físicos. Si algún colaborador tuviera algún problema con el OJS, puede enviar un correo directamente a: openinsight@cisav.org y el comité editorial responderá a su solicitud para ayudarlo a hacer el envío.
7. Para el caso de las colaboraciones de *Dialógica y Estudios*, el título del manuscrito deberá estar claramente indicado tanto en español como en inglés y se presentará junto con un resumen menor a 120 palabras y acompañado de 5 palabras clave, también en español y en inglés.
8. La extensión máxima de los artículos, las réplicas y los estudios deberá ser de 9000 palabras, sin contar el *abstract* ni las referencias bibliográficas. La extensión mínima variará de acuerdo con la sección y el tipo de colaboración, pero estará siempre sujeta a que sea lo suficientemente extensa como para poder plantear un problema y argumentar a favor de la hipótesis que se presenta. Para el caso de las colaboraciones de *Dialógica y Estudios*, el título del manuscrito deberá estar claramente indicado tanto en español como en inglés y se presentará junto con un resumen menor a 120 palabras y acompañado de 5 palabras clave, también en español y en inglés.
9. Las reseñas y comentarios bibliográficos, cuya extensión máxima será de 5000 palabras, podrán ser de libros escritos en cualquier lengua y cuya primera edición o traducción no exceda los 5 años de antigüedad al momento de enviarla. Se admitirán reseñas de reediciones siempre y cuando la nueva edición represente, en términos de trabajo editorial o de traducción, una modificación sustancial a la obra en cuestión. En todos los casos, las reseñas deberán contener la ficha bibliográfica completa del libro reseñado (autor o editor, título, editorial, ciudad, año, número de páginas, traductor –si es el caso–, número de edición) y el nombre completo, correo electrónico e institución de adscripción del autor de la reseña.
10. Las entrevistas y diálogos propuestos para *Coloquio* deberán tener una extensión menor a las 9000 palabras y deberán ir acompañadas de una breve semblanza introductoria de la entrevista.
11. Los textos propuestos para *Hápx Legómena* deberán siempre ir acompañados de un breve comentario filosófico introductorio en el que se justifique la importancia y la pertinencia de la colaboración, se ponga en contexto y se expliciten los motivos para la publicación de ese escrito. La extensión del texto propuesto es variable, aunque se considerará un promedio de 9000 palabras. El texto introductorio deberá estar dentro de un promedio de las 4000, aunque puede haber casos en los que se justificará una extensión diferente.

Sobre el sistema de referencias

12. Las citas textuales estarán señaladas por el uso de comillas dobles, salvo en el caso de las citas que excedan los cuatro renglones, en cuyo caso la cita se colocará en párrafo aparte, sangrado y sin comillas.
13. Inmediatamente después de la cita, se colocará un paréntesis, dentro del que aparecerán el apellido del autor, el año de publicación y la página citada, separados por una coma y por dos puntos, así: (Autor, año: p).
14. Si el contexto hace evidente quién es el autor citado, no se mencionará el apellido dentro del paréntesis para evitar redundancias.

-
15. Cuando se quiera referir una obra de la que no hay una cita textual, se hará del mismo modo a través del uso de paréntesis. No hace falta incluir ninguna abreviación o locución latina (*cfr.*, *cf.*, *vid.*, etc.), pues la ausencia de comillas dobles hará evidente que no se trata de una cita textual sino de una mera referencia.
 16. Las notas a pie de página quedarán reservadas para comentarios aclaratorios del autor. Si en el comentario se hace alusión a alguna otra referencia, deberá citarse del mismo modo, utilizando el paréntesis.
 17. En el caso de las citas de autores clásicos, no se señalará el año de la edición –salvo que esté justificado por el contexto–, sino que se utilizará para su referencia el sistema convencional pertinente. Por ejemplo, para los presocráticos, Diels-Kranz; para Platón, Stephanus; para Aristóteles, Bekker; para san Agustín, Migne; para Descartes, Adam-Tannery. En la lista final de referencias bibliográficas, se explicitará la edición, la traducción y las abreviaturas utilizadas.
 18. Si el autor desea resaltar algún término técnico, deberá hacerlo mediante el uso de comillas francesas: «», que serán usadas, también, cuando dentro de una cita textual haya algún término a resaltar. Las cursivas estarán reservadas exclusivamente para extranjerismos, y las comillas dobles para las citas textuales. No se utilizarán subrayados.
 19. Si en la cita textual se omite una palabra o fragmento, se indicará el lugar de la ausencia por medio de corchetes: [...] De igual modo, si se introduce algún término que no aparezca en el texto citado, se hará también a través de corchetes.
 20. En caso de que el artículo incluya textos en griego, hebreo o en algún idioma de caracteres no occidentales, deberá enviarse también el archivo de la fuente y una versión en PDF del artículo para evitar errores de transcripción.
 21. Al final del documento deberá aparecer una lista con todas las referencias bibliográficas, ordenada alfabéticamente por el apellido del autor y con los datos pertinentes de cada una de ellas.

Libro:

Apellido, Iniciales del nombre. (Año). *Título en cursiva*, Ciudad: Editorial. Traducción.

Artículo:

Apellido autor, Iniciales del nombre del autor. (Año). "Título del artículo entre comillas". *Nombre de la revista en cursiva*, volumen en cursiva (número), páginas.

Capítulo de libro:

Apellido autor, Iniciales del nombre del autor. (Año). "Título del capítulo o entrada". En Inicial del editor o coordinador, Apellido del editor o coordinador (Ed.), *Título del libro en cursiva*, páginas del capítulo. Ciudad: Editorial.

Ejemplo:

Perone, M. (1993). "Sentido histórico y ético de la irrupción de los pobres en la historia y la conciencia latinoamericanas". En J. C. Scannone y M. Perine (comps.). *Irrupción del pobre y quehacer filosófico. Hacia una nueva racionalidad*. (pp. 95-104). Buenos Aires: Bonum

Scannone, J. C. (2005a). "Los fenómenos saturados según Jean-Luc Marion y la fenomenología de la religión". *Stromata* 61, pp. 1-15.

Scannone, J. C. (2005b). *Religión y nuevo pensamiento. Hacia una filosofía de la religión para nuestro tiempo desde América Latina*. Barcelona/México: Anthropos/UIAM Iztapalapa.

Verdú, I. (2014). "Confianza y misterio. La vulnerabilidad como apertura de la razón". *Revista de filosofía Open Insight*, v.V (7), pp. 287-300.

Sobre la evaluación

22. Las colaboraciones de *Dialógica* y *Estudios* serán dictaminadas por dos árbitros. La información relativa a la identidad de los autores y de los dictaminadores se mantendrá en estricta confidencialidad. Las *Reseñas*, así como los textos propuestos para Coloquio y para *Hápax Legómena* serán ordinariamente dictaminados internamente por el Comité de dirección de la revista.
23. El dictamen definitivo de todas las colaboraciones será elaborado por el Comité de dirección, que se reúne dos veces al año, en febrero y en agosto. El Comité sólo considerará los artículos que ya hayan sido dictaminados por al menos dos árbitros.
24. Los artículos recibidos por la redacción entre los meses de mayo y octubre serán considerados por el Comité en la reunión de febrero. Los artículos recibidos por la redacción entre noviembre y abril serán considerados por el Comité en la reunión de agosto.
25. En el caso de los artículos, estudios monográficos y réplicas a otros artículos, los criterios de evaluación incluyen la relevancia del tema y su pertinencia para la revista, la calidad de la argumentación, la adecuación de los recursos bibliográficos y su uso, la claridad en la hipótesis, la lógica y el orden en la exposición, y el uso de un lenguaje adecuado al tema tratado.
26. El dictamen podrá ser: a) Aceptado sin modificaciones, b) Publicable, condicionado a algunas modificaciones de estilo y/o de forma, c) Reevaluable, condicionado a profundas correcciones y mejoras de fondo, d) No publicable. En caso de que los dictámenes de ambos árbitros difieran significativamente, se recurrirá a un tercer arbitraje. En todo caso, la decisión última de la publicación de una contribución dependerá del Comité de dirección.
27. En caso de que un envío sea aceptado se le hará saber al autor en qué número de *Open Insight* aparecerá su entrega y se le solicitará que confirme sus datos completos: nombre completo, institución de adscripción, país, correo electrónico (de preferencia institucional), dirección postal y un breve *curriculum vitae*.

Cualquier correspondencia, como envíos de ejemplares, paquetes, intercambio con otras instituciones y libros para reseñas, debe ser enviada a la dirección postal de la **Revista de filosofía Open Insight**:

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

Submission guidelines for Open Insight:

1. *Open Insight* is an specialized journal on Philosophy aimed at researchers, professors and students of philosophy. Open Insight publishes articles, discussions, replies to other articles, interviews and book reviews in English and Spanish.
2. Thematically, *Open Insight* is not restricted to any Philosophy area, as long as the submitted manuscripts comply with the rigor and seriousness expected from a scientific philosophical publication. However, it wants to promote research in the diverse fields and philosophical problems of contemporary philosophy, but it does not excludes contributions dedicated to ancient or medieval philosophy or any other particular aspect of the history of philosophy.
3. Beyond any special exception considered by the editors, all contributions must be original and unpublished and they cannot be in the evaluation process of any other journal.

■ Structure and quotation format

4. The documents should be sent in Pages (.pages), Rich Text Format (.rtf) or Word (.doc; .docx) to the following address: openinsight@cisav.org. PDF's, ODT's and physical documents will not be accepted.
5. The manuscript must include a clearly stated title, in both English and Spanish, an abstract of less than 100 words and 5 keywords. Abstract and keywords are not required for interviews and book reviews.
6. Articles, replies to other articles and interviews will have a length of up to 9,000 words, without counting abstract and references.
7. Book reviews will have a maximum length of up to 3500 words. Reviews of books older than 5 years will be not admitted and they must contain the complete reference of the book that is being reviewed (author, title, publisher, city, year, pages, translator –if the case–, edition). We will receive reviews of new editions of previously published books, as long as they represent a clear and important modification in terms of editorial or translation work.
8. Quotations will be marked with double quotes, with the exception of quotations longer than three lines. In that case, the quotation will be situated in a separate paragraph, indented and without quotes.
9. With exception of classical authors, for whom the conventional system must be used –e.g. Diels-Kranz for Presocratics; Bekker for Aristotle; Addam-Tannery for Descartes–, there will be used the APA system for quotation, bracketing the last name of the author, year of the publication and page.
(Author, year: page)
10. Footnotes will be reserved for author commentaries only. If the author includes a quotation in the footnote, it will be referred in the same way as it is used in the body of the text: (Author, year: page)
11. In case the author includes text in Greek, Hebrew or any other language that uses non-occidental characters, it must be sent the font archive and a PDF version of the article, for avoiding transcription errors.

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

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

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

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

Mensch, James R. 1996. *After Modernity. Husserlian Reflections on a Philosophical Tradition*. Albany: State University of New York.

■ On evaluation and refereeing

13. Evaluation will be conducted by two anonymous referees. At least one of them will be external to the Centre for Advanced Social Research and the Editorial board of *Open Insight*, but usually that will be the case of both. Information about the identity of the authors and the referees will be strictly confidential.
14. Refereeing time will be about 4 or 5 months and the evaluation will be sent to the author by e-mail, with the comments that the referees and the editors consider relevant.
15. In the case of the articles and discussions, the evaluation criteria will be based on the importance of the topic, its pertinence for the journal, the quality on argumentation, a good use of the bibliographical resources, the clarity on the hypothesis, logic and order in the exposition and the adequacy of the language according to the stated problem.
16. Evaluation results can be: a) Accepted without any modification, b) Accepted, but conditioned to certain modifications on style and/or format, c) Accepted, but conditioned to substantial corrections on the contribution or d) Not accepted. In the case that the contribution were not accepted, the author can make the corrections and modifications according to the evaluation and submit it again for a new evaluation process. In the case that there is a significant difference between the evaluations of the two referees, the contribution will be sent to a third one. In every case, however, the last decision about the publication of a contribution depends on the editors.
17. When the submission is accepted, the author will be asked to send his/her institutional information: full name, name of the institution, postal address, e-mail (institutional e-mail address is preferred), and a brief curriculum vitae. The author will be notified in which issue will the contribution appear.
18. Publication of a text supposes that the author's copyright is passed on to the editorial institution of the journal.
19. Any other correspondence must be sent to:

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

Unreal City,
Under the brown fog of a winter dawn,
A crowd flowed over London Bridge, so many,
I had not thought death had undone so many.
Sighs, short and infrequent, were exhaled,
And each man fixed his eyes before his feet.
Flowed up the hill and down King William Street,
To where Saint Mary Woolnoth kept the hours
With a dead sound on the final stroke of nine.
There I saw one I knew, and stopped him, crying: 'Stetson!
'You who were with me in the ships at Mylae!
'That corpse you planted last year in your garden,
'Has it begun to sprout? Will it bloom this year?
'Or has the sudden frost disturbed its bed?
'O keep the Dog far hence, that's friend to men,
'Or with his nails he'll dig it up again!
'You! hypocrite lecteur! – mon semblable, – mon frère!'

~T. S. Eliot~



Centro de Investigación
Social Avanzada

Center for Advanced Social Research

CISAV

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

www.cisav.mx
www.openinsight.mx