

Open Insight

ISSN: 2395-8936

Volumen IX • Número 15 • Enero–Abril 2018

❖ EDITORIAL

La delgada línea de la filosofía

❖ DIALÓGICA

Francisco Porras

Modelo canónico, problemas fundamentales y gobernanza urbana

Alberto I. Vargas

La crisis de la organización urbana y la optimización humana

❖ ESTUDIOS

Mauricio López Noriega

Las orillas del λόγος en la Grecia arcaica: poesía y filosofía

Christian Goeritz Álvarez

Literatura y política según Rancière: observaciones a su lectura de Aristóteles

Roberto Xavier Ochoa Gavaldón

Crimen, castigo, perdón y paz, a la luz de la tradición jurídica de Occidente

Luis Felipe Jiménez J.

Maquiavelo, la guerra y el «soldado ciudadano»

Cecilia Coronado

La libertad como condición de la justicia según Axel Honneth

Pedro de Jesús Pallares Yabur

Una introducción a la relación entre Jacques Maritain y algunos redactores nucleares de la Declaración Universal de los Derechos Humanos

Jaime Llorente Cardo

Una revelación más acá de la luz: lo divino como fenómeno invisible en la filosofía de la religión de Michel Henry

Carlos Sierra-Lechuga

El realismo real como marco de una filosofía primera para abordar el problema de la demostración de la existencia de Dios

❖ RESEÑAS BIBLIOGRÁFICAS



CISAV

Centro de Investigación
Social Avanzada
Center for Advanced Social Research

Open Insight

VOLUMEN IX • NÚMERO 15 • ENERO-ABRIL 2018



Algunos derechos reservados. Centro de Investigación Social Avanzada, AC, 2017.

Open Insight, vol. IX, no. 15, enero-abril de 2018, es una publicación científica, semestral, de acceso abierto, editada y publicada en formato electrónico 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: 04-2016-120919313600-102. 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 informático: eScire. Fecha de última modificación: 30 de diciembre 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.

Open Insight no cobra aportaciones a sus autores para publicarlos y es publicada gracias al financiamiento que recibe del Centro de Investigación Social Avanzada y el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología de México.

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: 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 del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (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.org>), Redalyc (<http://www.redalyc.org>), Redib (Red Iberoamericana de Innovación y Conocimiento Científico), SciELO Citation Index (Web of Science) (<http://www.scielo.org.mx>) y Scopus (<http://www.scopus.com>).

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

eScire

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*

■ Contenido

EDITORIAL

La delgada línea de la filosofía 3

DIALÓGICA

Francisco Porras 11

Modelo canónico, problemas fundamentales y gobernanza urbana
Canonical Model, Fundamental Problems and Urban Governance

Alberto I. Vargas 45

La crisis de la organización urbana y la optimación humana
The Crisis of Urban Organization and Human Optimization

ESTUDIOS

Mauricio López Noriega 59

Las orillas del λόγος en la Grecia arcaica: poesía y filosofía
Riversides of λόγος in Archaic Greece: Poetry and Philosophy

Christian Goeritz Álvarez 79

Literatura y política según Rancière: observaciones a su lectura de Aristóteles
Literature and Politics according to Rancière: Remarks on his Reading of Aristotle

Roberto Xavier Ochoa Gavaldón 111

Crimen, castigo, perdón y paz, a la luz de la tradición jurídica de Occidente
Crime, Punishment, Forgiveness and Peace, in the Light of the Western
Juridical Tradition

Luis Felipe Jiménez J. 125

Maquiavelo, la guerra y el «soldado ciudadano»
Machiavelli, War and the «Citizen Soldier»

Cecilia Coronado 147

La libertad como condición de la justicia según Axel Honneth
Freedom as a Condition for Justice according to Axel Honneth

Pedro de Jesús Pallares Yabur 173

Una introducción a la relación entre Jacques Maritain y algunos redactores nucleares
de la Declaración Universal de los Derechos Humanos
An Introduction to the Relationship of Jacques Maritain and some of the Key Drafters
of the Universal Declaration of Human Rights

Jaime Llorente Cardo 205

Una revelación más acá de la luz: lo divino como fenómeno invisible en la filosofía de
la religión de Michel Henry
A Revelation on This Side of Light: The Divine as an Invisible Phenomenon in Michel
Henry's Philosophy of Religion

Carlos Sierra-Lechuga 231
El realismo real como marco de una filosofía primera para abordar el problema de la demostración de la existencia de Dios
Real Realism as a Frame of First Philosophy to Deal with the Problem of God's Existence Demonstration

RESEÑAS

El arte expandido, de Mario Perniola 299
por Naím Garnica

Enactive Cognition at the Edge of Sense-Making.
Making Sense of Non-Sense, Cappuccio, Massimiliano y Froese, Tom (Eds.). 305
por Susana Ramírez Vizcaya

Exploraciones fenomenológicas acerca de lo extraño, de Bernhard Waldenfels 321
por Rubén Sánchez Muñoz

La delgada línea de la filosofía

Las revistas literarias y de difusión cultural suelen ser marcadas por los sucesos históricos que, asimismo contribuyen a suscitar. Su carácter periódico propicia una cierta toma de distancia. Permite realizar este ejercicio a ojo de águila al vuelo, más cerca de la reflexión que de la mera reacción —lo característico de la nota periodística—. Así, las revistas asumen su compromiso frente a la Historia.

Parecería tarea de las revistas, pues, juzgar los acontecimientos de la vida cotidiana que van constituyendo el hecho histórico. Desde un cierto punto de vista, este no sería el caso de una revista científica. Una publicación de esta naturaleza parecería responder a otra necesidad: la de desmarcarse de la necesidad de juzgar lo singular, como los acontecimientos que constituyen la Historia. La ciencia pretende trascenderla y arribar a juicios universales y válidos sobre fenómenos regulares, previsibles. En una revista científica encontraríamos, así, artículos de carácter objetivo, que postularan verdades universales y atemporales. Discutibles, sí, pero en el ámbito teórico: la búsqueda rigurosa de la verdad en el trabajo del concepto. De aquí quedaría excluida la mera opinión. Mas la opinión es todo lo que parece caber en el juicio sobre lo singular.

En el caso de la filosofía, sin embargo, parece que estamos ante un híbrido. Ella misma busca para sí el carácter crítico. De hecho, para muchos filósofos, la filosofía es la única digna de denominarse verdaderamente ciencia estricta. Pero, al mismo tiempo, sabe que nace de la inquietud que habita en la Historia. En el Cielo, no hay filosofía. Ella es un amor por el saber. De modo que la condición originaria de la misma es la ignorancia: una condición del ser terreno, imperfecto, mortal, carente. Está claro que el resto de las ciencias comparten la misma condición que la filosofía. La diferencia entre la filosofía y las ciencias estriba en que éstas no hacen de tal inquietud su tema principal.

Una revista de filosofía, por lo tanto, deberá situarse en el *limes* que separa a las revistas estrictamente científicas —por utilizar la palabra en el sentido que las disciplinas positivas han sobrea-provechado— de las revistas de opinión. Una revista de filosofía que, de manera absoluta, sea ajena a lo que ocurre en su mundo sería una revista que ha cruzado ya una línea que quizá no debió cruzar jamás: ha optado por un modo de hacer filosofía que quizá es ajeno a la naturaleza de la misma. Así, su indiferencia resulta una traición o una negación: ha escondido su cabeza en la tierra.

Mas, ¿cómo mantener la tensión en la que vive la filosofía, tensión pendular entre lo histórico-comprometido, y lo universal-eterno? Acaso cualquier intento de respuesta resulte temerario. Pero creemos que habría que atreverse a proponer una hipótesis en la que la filosofía, al estar en cuestión permanente respecto de sí misma, movilizara existencialmente al filósofo y, con él, al menos, a una primer comunidad nuclear.

Los acontecimientos históricos de la segunda mitad del 2017 han sido hechos dignos de mención: eventos naturales que, por sus consecuencias, de inmediato se han inscrito en la historia de los hombres. El 7 y el 19 de septiembre, varios sismos cimbraron México. Pero, una vista rápida al calendario meteorológico del año, nos muestra que algo está pasando en el mundo y que no podemos ser sordos al clamor de la Tierra. México no fue el único país azotado por los acontecimientos naturales: el Caribe casi entero fue devastado por varios huracanes, Irak e Irán sufrieron también algunos terremotos poderosos, el río Brahmaputra se desbordó en la India, cerca de seis millones de personas en Somalia están padeciendo fuertes sequías... y la lista podría engrosarse de manera alarmante.

La naturaleza está transformándose ante la mirada de nuestra generación. Quienes escribimos, aún recordamos vagamente los confines de las estaciones, cada vez menos regulares. Hay un cambio climático causado por la actividad humana. Aún, muchas personas siguen negándolo, como si pudieran tapar al sol con un dedo. Algunas, como Trump, ocupan posiciones de poder. Es evidente que quien tiene que alzar la voz, en este caso, son las ciencias naturales, de la mano de la política como acción comunitaria que nos conduzca

a colaborar en la concepción de acciones puntuales inteligentes, individuales y colectivas, que ayuden a postergar, y aún acaso evitar que crezca, el desastre global que a todas luces se avecina. El saber técnico, aquí, tiene mucho qué decir.

La filosofía, quizás, no pueda en estos casos decir demasiado o, al menos, acaso no pueda decirlo de manera directa y provechosa, oportuna y efectiva. Sin embargo, tiene la tarea de encontrar, en el drama de lo humano, los anhelos y las inquietudes espirituales que pueden movilizar a las personas para que sus acciones bienintencionadas no queden en la ayuda banal y vaporosa. La filosofía es hábito y, en esa medida, no pretende ser llamada de petate, sino un permanente acicate a la inteligencia y la voluntad para que el corazón y la carne de los hombres no quede aturdida por las noticias y, como Teófanos el Recluso, acompañe, con la *cardiognosis* imperativa, la salida de lo epidérmico y la incursión a lo fundamental.

Los artículos que ofrecemos en este número encuentran ahí su pertinencia. *Dialógica* presenta una conversación sobre la gobernanza de las ciudades, esas pobres que han quedado tan maltrechas después de las ideológicas y dogmáticas políticas fordianas de desarrollo que han hecho de las ciudades un lugar para los automóviles y no para las personas. ¿Cómo gobernar una ciudad si no es a través de la actividad de cada uno de sus ciudadanos: cómo rescatar a una urbe del encierro en sí misma, si no es a través de prácticas donales y gratuitas, en el seno redes ciudadanas, que posibiliten, más allá del fallido Estado y del gobierno, aquello para lo que son las ciudades: vivir juntos?

Roberto Ochoa intenta desbrozar el camino hacia el perdón y la paz en el contexto de la violencia de la ausencia del rostro, para lo que remite a las señeras ideas de Illich y de Jean Robert, quienes nos ayudan a comprender cómo lo más perverso no está en las injusticias que ocurren en la ciudad, sino en el anonimato al que nos ha empujado el Estado para hacerles frente, arrebatándonos la capacidad de hacer las paces unos con otros.

Cecilia Coronado abona a la discusión discurriendo sobre la noción de justicia en la propuesta de Axel Honneth, quien la piensa en relación con la libertad. Luis Felipe Jiménez, por su parte, ahonda

en una perspectiva poco observada en la filosofía política de Maquiavelo, ese agudo filósofo que vio a los Estados nacer. A partir de una comprensión del valor de la noción de “soldado ciudadano” en la obra del filósofo político florentino, enfatiza la corresponsabilidad que el nuevo Estado moderno demandaba, ofreciendo un contrapeso, ahora olvidado, al soberano, quien sólo podría serlo efectivamente toda vez que fuera capaz de convocar y persuadir auténticamente a los ciudadanos. Finalmente, Pedro Pallares hace un recuento histórico en torno de la *Declaración Universal de los Derechos Humanos* y la influencia que Jacques Maritain pudo haber tenido en sus redactores, con el que cerramos este bloque sobre filosofía política.

A continuación, dos filósofos abordan el problema de las relaciones entre poesía y filosofía: Mauricio López hunde su texto en la doble raíz del *lógos* griego, al tiempo que Christian Goeritz discute la lectura que hiciera Jacques Rancière de la *Poética* y la *Política* de Aristóteles. Ambos textos recuerdan que la razón no es unívoca, sino análoga, y que sus expresiones variopintas tienen consecuencias no solo en el mundo de los raros pensadores, sino hasta el modo de hacer ciudad y hacer política.

Por último, la sección de Estudios cierra con dos artículos que buscan hablar de lo inasible y de lo inefable; dar palabra en una nueva clave a lo que la filosofía parece haber tratado como uno más entre los demás problemas, siendo el problema de los problemas de la filosofía. Jaime Llorente discute la posibilidad de hablar de Dios desde la filosofía de Michel Henry, criticando así todos los argumentos que quieren «probar» la existencia de Dios, crítica a la que se hacen acreedores por su inhabilidad de distinguir el objeto de su argumento, al que pierden ahí donde lo intentan demostrar, a pesar de la importancia que tiene la proeza que acometen. Carlos Sierra, a su vez, nos propone, en una larga y meditada entrega —que además constituye un manifiesto del realismo real—, un nuevo modo de formular las pruebas sobre Dios, en la misma línea que Llorente.

Las reseñas se cuecen aparte. Naím Garnica nos habla de un libro sobre arte, Susana Ramírez refiere otro sobre las ciencias cognitivas y la filosofía de la mente, al tiempo que Rubén Sánchez escribe sobre la fenomenología de lo extraño, de Waldenfels.

Urge que en América Latina elevemos la discusión y digamos con toda claridad que nunca como ahora urge que los países inviertan en la investigación y la producción artística y cultural. Precisamente ahora que los gobiernos latinoamericanos, casi al unísono, están provocando un apagón científico, es cuando más hay que enfatizar la importancia de espacios de diálogo como este; de otro modo, lo pagaremos en aún más violencia por parte del Estado y el crimen organizado. En México, por lo pronto, la amenaza es muy clara: más armas, menos diálogo; más publicidad, menos inversión pública; más corrupción, menos oportunidades.

Luego de décadas de un trabajo sostenido de miles de personas y decenas de instituciones en pro de la seriedad en la investigación y la publicación académica, este año, el 40% de las publicaciones científicas del país fueron excluidas de la red SciELO por no mantener las prácticas de rigor, al tiempo que casi dos de cada tres universidades públicas enfrentan una probable bancarrota. Es inexplicable. Aunque el trabajo de los humanistas, científicos y artistas mexicanos supone casi el 10% del PIB, no recibe ni el 1% de la inversión pública. La corrupción y la impunidad de los gobernantes, por otro lado, rayan en el cinismo más descarado. En los días que corren, ciertamente telúricos, supone un gran gozo poder aportar estos tópicos a la conversación.

En estos ocho años de trabajo, hemos buscado mantener viva la tensión que aviva la filosofía, tensión que también la mantiene, precisamente a salvo de la ideología: filosofía y no falsa gnosis, más allá del saber objetivo y pretendidamente neutral de las ciencias y del texto anecdótico de la opinión de periódico. No es sencillo mantenerse en esa fina línea y sabemos que no siempre lo podemos lograr con éxito. La tarea de los editores de una revista como ésta siempre va a caballo entre lo procesual y la curaduría. No obstante, la revista ha crecido y ha mantenido un diálogo abierto.

Tal apertura ha hecho posible que, desde este año, podamos ofrecer nuestra publicación a una audiencia cada vez mayor, al tiempo que le daremos a nuestros lectores, anualmente, un número más. Les anunciamos que, a partir de este año, modificaremos la periodicidad de *Open Insight*: ahora será publicada cada cuatro meses y no

ya semestralmente, como se ha venido publicando hasta ahora. Además, todos los contenidos de *Open Insight* comenzarán a ser incluidos en Scopus y en el Scielo Citation Index de la Web of Science. Este crecimiento de los lectores de *Open Insight*, de la mano de la publicación de un número más cada año, nos permitirá ofrecerle a nuestros autores un diálogo aún más vivo sobre los temas que queremos animar desde la palestra editorial.

Diego I. Rosales y Juan Manuel Escamilla
Santiago de Querétaro, México
Enero, 2018

Dialógica

Modelo canónico, problemas fundamentales y gobernanza urbana

Canonical Model, Fundamental Problems and Urban Governance

Francisco Porras
Instituto Mora / Centro de Investigación Social Avanzada, México
francisco.porras@cisav.org

Recibido: 25/06/2017 • Aceptado: 31/08/2017

Resumen

Las literaturas de la gobernanza han generado categorías con diversos grados de utilidad para entender el gobierno, incluyendo el de las ciudades. Sin embargo, el término tiene tantos significados y es usado tan inconsistentemente que sus aportes son difíciles de sistematizar, obstaculizando la generación de teorías pertinentes y buenas prácticas. Para ponderarlas adecuadamente, es indispensable considerar los problemas fundamentales que comparten tales literaturas. El artículo argumenta que la cooperación, la auto-organización, la rendición de cuentas, el timoneo efectivo y la interdisciplinariedad se encuentran en el centro de la gobernanza y en la raíz de muchos problemas urbanos.

Palabras clave: Problemas retorcidos, auto-organización, redes, cooperación, gobernanza urbana.

Abstract

Governance literatures have generated conceptual categories that are helpful to understand governance patterns, including those of urban governance. However, the term's meanings are so numerous, and its usage so inconsistent, that its contributions are difficult to identify and to consolidate into coherent theories and good practices. In order to evaluate them adequately, it is necessary to consider the fundamental problems shared by those literatures. This article argues that cooperation, self-organisation, accountability, effective governmental steering, and interdisciplinarity are at the centre of governance, and at the origin of many urban problems.

Keywords: Wicked Policy Problems, self-organisation, networks, cooperation, urban governance.

Introducción

En las últimas tres décadas, las literaturas académicas y de divulgación que se han formado en torno a los conceptos de la gobernanza, palabra en español que es la traducción más aceptada del término inglés *governance*, han aumentado de manera considerable. Sin embargo, su popularidad no solamente ha producido una gran cantidad de significados e interpretaciones no siempre consistentes entre sí, sino también ha fomentado un uso poco sistemático del término que ha dificultado la ponderación de sus aportes a las ciencias sociales. Al ser un «término paraguas» (*Umbrella Term*) que cobija varios significados más o menos aceptados, pareciera que las literaturas de la gobernanza no aspiran a la univocidad. Al igual que otros términos paraguas, como *democracia*, *participación ciudadana*, *tejido social*, y *transparencia*, cuando se habla de la gobernanza se puede estar haciendo referencia a un enfoque de análisis, a un conjunto de postulados teóricos o conceptuales, a una agenda de cambio social o de investigación, o a una práctica legal, gubernamental o social.

Una aproximación posible a la gran diversidad de significados y prácticas es mapearla de manera sistemática, clasificando los aportes de acuerdo con variables claras que, a su vez, generen tipologías. Sin embargo, la utilidad última de las tipologías no siempre radica en el orden analítico que proponen, sino más bien en la postulación de uno o varios criterios que ayuden a discernir entre literaturas y, así, navegar la complejidad. En el caso de la gobernanza, un criterio indispensable para evaluar su relevancia y pertinencia es determinar si las múltiples literaturas comparten una estructura conceptual común. Sin tratar de ser esencialista, es importante considerar si existen preocupaciones o problemáticas comunes a las distintas nociones o definiciones de la gobernanza.

La consideración de los problemas fundamentales de la gobernanza tendría tres ventajas importantes: permitiría evitar la

discusión, muchas veces poco útil, de qué es la gobernanza y de si esa noción o definición puede ser aplicada por distintas disciplinas y en distintos sectores o contextos de política pública; ayudaría a subrayar la pertinencia de las literaturas de la gobernanza, al vincularlas con problemáticas que se encuentran en el origen de problemas sociales complejos, tanto en la ciudad como en otros entornos; y, finalmente, facilitaría el desarrollo del trabajo interdisciplinario, al identificar problemas que son estudiados por distintas disciplinas académicas y prácticas profesionales. Este artículo propone que los problemas fundamentales de la gobernanza son la cooperación, la auto-organización, la rendición de cuentas, el timoneo efectivo de los gobiernos y la interdisciplinariedad.

La gobernanza de las ciudades, tratada particularmente en la literatura de la gobernanza urbana, tiene una connotación técnica que muchas veces no evidencia estos problemas fundamentales. Los temas usuales de esta literatura están relacionados con las buenas prácticas en los servicios públicos urbanos, incluyendo la movilidad, el transporte público y la seguridad ciudadana —muchas veces considerados desde una perspectiva metropolitana—; la calidad del medio ambiente citadino, particularmente la calidad del aire y del agua; las expresiones espaciales y territoriales de los derechos sociales y de la participación ciudadana; el *Zoning* y los usos del suelo urbano; las alianzas público-privadas para prestar servicios públicos, atraer la inversión y desarrollar el territorio; y los procesos de *gentrificación*. Considerar estos temas desde la perspectiva de los problemas fundamentales tendría las ventajas mencionadas, ofreciendo además una oportunidad para consolidar la categoría de *gobernanza urbana* como una que válidamente incluye, y resume, estas problemáticas tan diversas entre sí.

El artículo presenta este argumento, considerando primero cómo la complejidad de los problemas sociales (los *Wicked Policy Problems*) motivó la generación del modelo canónico de la gobernanza, que presupone la deseabilidad de la convergencia/cooperación entre los gobiernos, las sociedades y los mercados. A continuación se discuten los problemas fundamentales como una herramienta para centrar la discusión en las propuestas básicas de la gobernanza, aumentar su pertinencia y fomentar la interdisciplinariedad. Finalmente,

se consideran brevemente algunas implicaciones sobre la literatura y problemáticas de la gobernanza urbana.

Modelo canónico y «problemas retorcidos»

Desde que el Banco Mundial publicó sus famosos reportes del desarrollo con el enfoque de la gobernanza en 1989 y 1992, el uso del término ha aumentado de manera importante en las ciencias sociales, especialmente en las ciencias políticas, la administración pública, la economía y la sociología; en los organismos internacionales; en algunos gobiernos nacionales y subnacionales de América, África, Europa y el Sudeste Asiático; y en los *Think Tanks* y otras instituciones dedicadas al análisis y al cabildeo, entre otros.

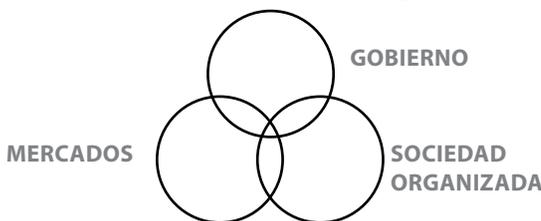
En aquellos reportes, el Banco Mundial argumenta que las problemáticas relacionadas con la efectividad gubernamental y el desarrollo humano son fruto de la agregación de muchos actores, instituciones y recursos, por lo que las políticas públicas sólo serán sustentables en la medida en que converjan los gobiernos, los mercados y la sociedad organizada en su definición, implementación y evaluación (World Bank, 1989; 1992). Esta proposición, muchas veces representada con un diagrama de Venn en el que tres conjuntos de igual tamaño comparten un área superpuesta, es fundamentalmente normativa; es decir, indica cómo se piensa que deberían realizarse los procesos del gobierno, no necesariamente cómo se realizan en la práctica (ver esquema 1). La idea de la convergencia / cooperación intersectorial como parte de la gobernanza ya ha adquirido un estatus canónico dentro de las ciencias políticas y los estudios del desarrollo humano. En las literaturas de la gobernanza no es posible concebir la dirección de la sociedad como resultado de un solo tipo de actor, institución o recurso, ya que, por definición, la gobernanza es inter-sectorial y aspira al co-gobierno.

Como postulado de teoría normativa, la cooperación que denota esta convergencia intersectorial parece plausible, en el sentido que reconoce que un actor, institución o recurso por sí solo no puede resolver un problema social o crear una oportunidad, sino

que requiere que los sectores gubernamentales y no gubernamentales trabajen en conjunto (Kooiman, 2000; 2010). La interacción público-privada cooperativa y sostenida como un prerrequisito de la gobernabilidad, o de las políticas públicas sustentables, no es algo nuevo, ni tampoco exclusivo de la gobernanza. La literatura de la administración pública siempre ha señalado la necesidad de este tipo de interacciones para gobernar de manera efectiva. Sin embargo, las literaturas de la gobernanza proponen la cooperación intersectorial como la respuesta más adecuada ante la mayor complejidad de los problemas públicos, en línea con lo que tradicionalmente habían argumentado Sabatier y Mazmanian (2003) desde la década de 1980.

En efecto, los diferentes cuerpos de literatura de la gobernanza parecen tener en común presupuestos que cuestionan la “disponibilidad de teorías y tecnologías probadas” (Sabatier y Mazmanian, 2003: 332-333) para tratar problemas públicos que resultan de la agregación de un número altísimo de variables. Piénsese en, por ejemplo, las políticas de movilidad que aspiran a incidir en patrones de consumo, del uso del automóvil o de desarrollo territorial en los que participan millones de personas. De la misma manera, problemas complejos como la salud pública vinculada al estilo de vida, o la mejora de los servicios públicos por medio de la participación ciudadana, ponen de manifiesto la gran diversidad de actores que deberían estar involucrados en su solución, su número tan elevado –alcanzando en algunos contextos casi la totalidad de la población–, y la magnitud de los cambios requeridos en su comportamiento (Sabatier y Mazmanian, 2003: 331-335). La convergencia intersectorial sería la consecuencia racional de la menor «tratabilidad» de los problemas públicos.

Esquema 1. El modelo canónico de la gobernanza



Fuente: elaboración propia con base a World Bank, 1989 y 1992.

Sin embargo, más allá del presupuesto de que la convergencia intersectorial es plausible y racional, el modelo canónico no elabora acerca de las dificultades concretas vinculadas con las dinámicas de poder y con las de la implementación. Los tres conjuntos de igual tamaño, que comparten áreas de igual extensión, parecen proponer relaciones de interdependencia en las que los actores, instituciones y recursos intercambiados no solo son comparables, sino equivalentes. El modelo canónico sugiere que los gobiernos necesitan a las sociedades y a los mercados en el mismo grado en el que las sociedades necesitan a los gobiernos y a los mercados, y de la misma manera en la que los mercados necesitan a las sociedades y a los gobiernos. La convergencia pareciera factible porque todos necesitamos de todos, de la misma manera y en el mismo grado. Si este modo de entender la gobernanza se acompaña con presupuestos que privilegian las aproximaciones técnicas sobre las políticas, el resultado puede ser particularmente ajeno a las realidades concretas en las que no siempre existen equidistancia y equivalencia entre los actores e instituciones que cooperan.

La convergencia/cooperación intersectorial debería interpretarse en un sentido amplio que permitiera la ponderación de la mezcla apropiada para cada sector de política pública o problema (*i.e.*, cuánto gobierno, cuánta sociedad y cuánto mercado para cada situación concreta). La Real Academia Española define la gobernanza como el “arte o manera de gobernar que se propone como objetivo el logro de un desarrollo económico, social e institucional duradero, promoviendo un *sano equilibrio* entre el Estado, la sociedad civil y el mercado de la economía” (RAE, 2017; cursivas mías). El «sano equilibrio», se entiende, puede variar de acuerdo con factores contextuales y de cómo éstos permiten arreglos de política pública que sean sustentables. La gobernanza nunca es meramente técnica o apolítica, y el poder, así como las fricciones y conflictos que resultan de las hegemonías e inequidades, juegan un papel posibilitando o condicionando la convergencia.

Lo mismo se puede argumentar respecto a las nociones de racionalidad implícitas en el modelo canónico. De nuevo, la gobernanza no implica una noción substantiva de la racionalidad, en el sentido

que suponga que los problemas comunes dan por resultado categorías analíticas compatibles, diagnósticos similares, consensos rápidos y cooperación sostenida. Lo común, de hecho, es que las literaturas de la gobernanza supongan una racionalidad más bien dialógica que, bajo ciertas circunstancias, posibilita la solución de problemas y la innovación (Hoppe, 2002). En consecuencia, la convergencia / cooperación sería posible pero no en todas las circunstancias o contextos. La evidencia sugiere que la cooperación sostenida es más común a nivel micro, en redes más o menos homogéneas articuladas en torno a problemas públicos locales y concretos (Pierre y Peters, 2005).

El modelo canónico presupone que la complejidad de los problemas públicos ha crecido, haciendo deseable/posible/factible la convergencia intersectorial. En las literaturas de la gobernanza, cuando un problema se vuelve más complejo y, en consecuencia, menos tratable, recibe el nombre de «problema retorcido» (*Wicked Policy Problem*). Los problemas retorcidos son multi-causales y multifactoriales; persisten en el tiempo, pues no tienden a desaparecer espontáneamente; su solución parece tener requisitos mutuamente contradictorios y, en consecuencia, son difíciles de definir como problemas de política pública (Paquet, 2013). Las categorías conceptuales tradicionales a disposición del gobierno (teóricas, sociales, legales, administrativas y técnicas) parecen ser insuficientes para tratarlos (Bevir y Rhodes, 1999), porque las correlaciones fundamentales que los explican son, hasta cierto punto, indetectables por los instrumentos de política pública, que ponen énfasis en la operacionalización de variables medibles con indicadores (Bevir, 2012).

Los dilemas a los que se enfrentan las personas, las costumbres y culturas procedimentales, los significados que se les asignan, y las narrativas con las que se comunican, todas tan importantes para la gobernanza y los problemas retorcidos, no son tradicionalmente consideradas como relevantes en los procesos de política pública. En este sentido, las literaturas de la gobernanza están vinculadas al desarrollo de los problemas retorcidos. Éstos nos han obligado a cuestionar presupuestos teóricos, empíricos y metodológicos del gobierno.

Argumentar de una manera más o menos explícita que el modelo canónico se originó como respuesta a los problemas retorcidos es parte de la narrativa que acompaña a las literaturas de la gobernanza, destacando la *gobernanza como teoría* (Stoker, 1998), la *gobernanza social* (Kooiman, 2000), la *buena gobernanza* (World Bank, 1992), y la *gobernanza como interdependencia internacional* (Rosenau, 1992), entre otras. Sin embargo, existen otros cuerpos de literatura en los que el vínculo no parece tan evidente o al menos no en la misma forma. Piénsese, por ejemplo, en las aportaciones derivadas de la *gobernanza sin gobierno* (Rhodes, 1996) en las que la gobernanza se define como “redes inter-organizacionales auto-organizadas caracterizadas por la interdependencia, el intercambio de recursos, [el establecimiento de] reglas del juego y una autonomía significativa del Estado” (Rhodes, 1997: 15). Para estas literaturas, la gobernanza consiste en la gestión/administración/direccionamiento de las redes público-privadas que se forman en torno a los problemas o servicios públicos (Rhodes, 1997: 52), lo cual no siempre produce dinámicas de cooperación.

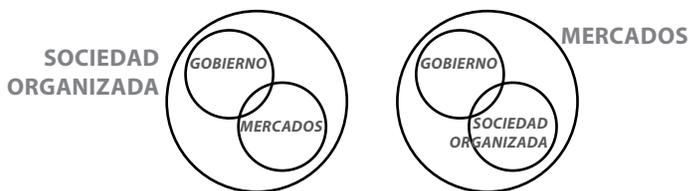
En efecto, Skelcher, Klijn, Kübler, Sørensen y Sullivan (2011) argumentan que, dependiendo de los entornos institucionales de la democracia y del capital social, las relaciones entre los gobiernos, las sociedades y los mercados pueden generar dinámicas de *incompatibilidad* (lo que a la larga hace insostenible una relación intersectorial); de *complementariedad* (i.e. de cooperación entre instituciones y actores); de *transición* (modificando arreglos interinstitucionales para introducir redes que eventualmente sustituirán a las jerarquías, por ejemplo en programas comunitarios); o de *instrumentalización* (cuando las relaciones con las sociedades y los mercados son concebidas por los gobiernos como medios para consolidar su centralidad política o administrativa). Para Skelcher et al. (2011) los entornos donde los sistemas democráticos tienden a concentrar el poder, que se combinan con pocas capacidades sociales para organizarse, dan por resultado esta última «conjetura». La evidencia empírica sugiere que, al menos en la esfera gubernamental, o en aquellas en las que los gobiernos poseen mayor legitimidad, recursos financieros o información de

calidad, la instrumentalización es el escenario más común (Hevia, 2012). Cuando éste se verifica, la participación de los ciudadanos y la colaboración con los mercados son considerados como una herramienta para que los gobiernos cumplan sus objetivos.

En el planteamiento de Skelcher *et al.* (2011) la cooperación sigue siendo el referente normativo, en el sentido que se reconoce su mayor deseabilidad en general; pero al mismo tiempo se propone que pueden ser deseables/posibles otros escenarios dependiendo del contexto concreto y de la factibilidad política. Al presentar el diagrama de Venn con conjuntos de igual tamaño, el modelo canónico no considera la mayor importancia que el gobierno tiene en sectores de política pública en los que las instituciones del Estado poseen liderazgos ineludibles. Tampoco permite diferenciar cuándo, debido a los procesos de implementación o a los contextos políticos, son más deseables otros escenarios (como los transicionales), dado que la cooperación es imposible.

Finalmente, la argumentación de Skelcher *et al.* (2011) se centra en los vínculos entre las redes de gobernanza y los gobiernos. Sin embargo, la modalidad típica de interacción entre ellos privilegia a la sociedad organizada (en redes de comités o consejos ciudadanos) o a las alianzas público-privadas con capitales o empresas que invierten en servicios públicos o en proyectos de desarrollo territorial (las *Public Private Partnerships*). Particularmente en espacios locales, lo usual es la convergencia intersectorial en la forma de gobierno-sociedad o gobierno-mercados, con el sector que no se encuentra directamente involucrado funcionando como contexto o entorno (ver esquema 2).

Esquema 2. Dos variantes en el modelo canónico



Fuente: elaboración propia con base en Rhodes (1997) y Skelcher *et al.* (2011).

La utilidad y deseabilidad de la convergencia normativa de los tres sectores debe re-evaluarse de acuerdo con los contextos concretos, particularmente a la luz de las tensiones que existen entre sus lógicas, racionalidades, prácticas y recursos. El problema no es argumentar que sería deseable que los problemas retorcidos fueran atendidos de manera coordinada, e idealmente cooperativa, entre gobiernos, sociedades y mercados, sino (como argumenta UN-DESA, 2005: 20-21) determinar cuánto gobierno, cuánta sociedad y cuánto mercado es requerido para cada problema, y bajo qué tipo de arreglos o «nuevas síntesis».

Este asunto es particularmente importante si se toman en cuenta, por un lado, la gran diversidad de nociones y definiciones de la gobernanza, lo que dificulta identificar los aportes fundamentales de los diferentes cuerpos de literatura y, por el otro, si se aspira a examinar la convergencia intersectorial como *la* propuesta normativa de la gobernanza. Dicho de otra manera, ¿se puede argumentar que el modelo canónico, ya sea en su forma tradicional o en alguna de sus variantes, se encuentra como un presupuesto fundamental en todas las literaturas de la gobernanza? Cuando éstas consideran los problemas retorcidos, ¿proponen como respuesta, implícita o explícitamente, al modelo canónico?

Dar respuesta a estas preguntas de manera exhaustiva rebasa los objetivos y extensión de este artículo. Sin embargo, es relevante señalar que parece estarse formando un cierto consenso pragmático en torno a la propuesta de “parecidos de familia” de Wittgenstein (1986: 31-32), que intenta evitar el problema de determinar si el modelo canónico, o alguna otra estructura conceptual, es *el* común denominador en todas las literaturas de la gobernanza. Según este argumento, los problemas, dilemas, soluciones y narrativas concretas serían más importantes para conocer en qué consiste la gobernanza en cada cuerpo de literatura y contexto, por lo que habría que abandonar cualquier esfuerzo por encontrar los «atributos clave» o alguna “característica común a todos los casos a los que podríamos aplicar el término” (Bevir y Rhodes, 2006: 63). Para estos autores, es “inútil buscar los atributos esenciales de una categoría abstracta que se refiere a un conjunto de prácticas humanas”. Sin embargo,

de la misma manera en que personas que quizá no se parecen tanto son familiares, siempre sería posible establecer relaciones basadas en algunas similitudes, aunque éstas fueran difíciles de definir con claridad (Bevir y Rhodes, 2006: 63).

La similitud, o aire de familia, de las literaturas de la gobernanza sería el reconocimiento/punto de partida/presupuesto fundamental de que “las fronteras entre el Estado y la sociedad civil *siempre* han sido borrosas” (Bevir y Rhodes, 2006: 65) (cursivas mías), lo que a su vez “sugiere una toma de decisiones colectivas basada en una amplia inclusión de actores” (Graña, 2005: 7). La borrosidad funcional e identitaria (*Blurredness*) entre los sectores se manifestaría en actores e instituciones del gobierno comportándose como actores e instituciones de la sociedad civil o de los mercados; en actores e instituciones de la sociedad civil comportándose como si fueran del gobierno o de los mercados; y en mercados con responsabilidades gubernamentales o sociales.

La borrosidad también se refiere a problemas y recursos compartidos, en los que se expresa la interdependencia que hace imposible abordar ciertos asuntos sin considerar actores e instituciones de los tres sectores —como es el caso de los problemas retorcidos—. La borrosidad sería una consecuencia del modelo canónico, pues identificaría problemas que no son públicos, sociales o privados, sino público-sociales-privados (*i.e.* el área central común a los tres conjuntos del diagrama de Venn del Esquema 1). El mismo esquema indicaría también problemas público-sociales, público-privados, o privado-sociales (según las áreas compartidas por los mismos sectores).

Abandonar los esfuerzos por producir entendimientos generalizables de la gobernanza como proponen Bevir y Rhodes (2006) es atractivo, pues parece soslayar la gran diversidad y desorden que caracteriza a los diferentes cuerpos de literatura. La gobernanza es una *buzzword* cargada de grandes expectativas pero con un contenido conceptual poco desarrollado. Se usa por “grupos de persuasiones ideológicas muy diferentes, con fines distintos y contradictorios” (Hewitt de Alcántara, 1998: 106), tanto por defensores del *Washington Consensus* y del modelo neoliberal, como por activistas sociales

con agendas de empoderamiento ciudadano y del cuidado del medio ambiente. Las literaturas de la gobernanza padecen de una verdadera “multiplicidad babilónica” (Börzel, 1998: 253-255) en la que los equívocos son frecuentes.

Dependiendo de la literatura que se considere, la gobernanza se define como un enfoque heurístico o una teoría “in the making” (Stoker, 1998); un nuevo estilo de gobierno, caracterizado por la incorporación de Nuevos Instrumentos de Política Pública (NIPP) basados en la distribución de información, la concientización de los ciudadanos y el uso de formas suaves del poder (Jordan, Wurzel y Zito, 2005); la gestión de redes inter-organizacionales autónomas (Rhodes, 1997); una agenda de cambio o de investigación (Palumbo, 2015); o el giro de la sociedad misma hacia modalidades más auto-organizadas y menos dependientes del gobierno (Paquet, 2009).

Un listado más exhaustivo identificó 61 nociones o definiciones de la gobernanza con aspiraciones de entendimientos generales, todas las cuales pueden dar lugar a literaturas con distintos grados de consolidación (Porras, 2016). En efecto, parece que la “multiplicidad babilónica” de la gobernanza (Börzel, 1998: 253-255) sugeriría que lo más razonable es usar una aproximación pragmática que abandone el proyecto de hacer una gran teoría integrada, según lo argumentado por Bevir y Rhodes (2006).

Los problemas fundamentales de la gobernanza

No obstante, la estrategia pragmática corre el riesgo de ignorar cuestiones indispensables para la consolidación de los postulados teóricos de estas literaturas, lo que a su vez posibilitaría un análisis más consistente de sus buenas prácticas.

La gobernanza, como conjunto de literaturas académicas y prescriptivas del buen gobierno, es un desarrollo relativamente reciente que no se ha consolidado como teoría. En sentido estricto, una teoría “designa un sistema hipotético-deductivo, es decir, un sistema de hipótesis dentro del que se pueden construir argumentos válidos (esto es, cadenas deductivas)” (Bunge, 2007: 166). Las correlaciones

o relaciones causales entre las proposiciones, así como el lugar relativo de superordinación, subordinación o equiparación que poseen, son centrales para la conformación de una teoría, ya que éstas permiten la obtención de conocimiento nuevo –o el planteamiento de nuevas hipótesis– a través de procesos deductivos.

Las diferentes literaturas de la gobernanza han tratado de explicitar sus postulados teóricos básicos (véanse Kjær, 2004: 10-11; Björk y Johansson, 2001: 14; Pierre y Peters, 2005: 3; Peters, 2012: 22; Löffler, 2009: 217-218; Kersbergen y Waarden, 2004: 152; Palumbo, 2015: XVI; y Stoker, 1998: 18). No obstante, generalmente las expresan a la manera de “marcos organizativos” (Stoker, 1998: 26) en los que no son claras las relaciones entre las diferentes proposiciones.

Véase por ejemplo el mencionado Stoker (1998: 18) que resume las propuestas de las literaturas de la gobernanza en cinco proposiciones:

1. La gobernanza se refiere a un conjunto de instituciones y actores que provienen del gobierno pero que también van más allá de él.
2. Identifica las fronteras y responsabilidades borrosas para atender problemas sociales y económicos.
3. Reconoce la interdependencia (*Power Dependence*) que existe entre las instituciones encargadas de la acción colectiva.
4. Implica redes autónomas y auto-gobernadas de actores.
5. La gobernanza consiste en lograr que se hagan cosas que no pueden ser mandadas por el poder o la autoridad del gobierno. La gobernanza ve al gobierno como capaz de usar nuevas herramientas y técnicas para timonear y guiar.

Este marco es de los más citados, pues fue el primero que trató de traducir los aportes de las literaturas de las redes de gobernanza a

proposiciones compatibles con la literatura del modelo canónico. En este sentido, es un puente que vincula las preocupaciones normativas de la convergencia/cooperación intersectorial con las dinámicas observables en las redes de política pública. A pesar de esto, no son claras las correlaciones o relaciones causales que existen entre las cinco proposiciones, pareciendo ser equivalentes entre sí.

En efecto, las cinco proposiciones establecen que la gobernanza implica más actores que los públicos (1), lo que genera borrosidad (2); la gobernanza es resultado de la interdependencia (3), se manifiesta en la forma de redes (4), e implica NIPP (5). No obstante, no es claro si el reconocimiento de la interdependencia (3) da por resultado las otras cuatro proposiciones. En términos de Bunge (2007), la proposición 3 sería de un nivel analítico superior a las otras, las cuales serían implicaciones deductivas; aunque esto es solamente una posible manera de ver este marco organizativo. Si, por otro lado, se pone énfasis en los NIPP (5), las otras cuatro proposiciones serían implicaciones prácticas de hacer depender la política pública de la participación ciudadana o de la difusión de información. Probablemente, dependiendo del problema a considerar, cualquiera de las proposiciones podría fungir como superordinada respecto de las demás.

Para Bunge (2007: 167), las teorías nacen como grupos de hipótesis desarticuladas, más o menos confusas, que conforme se consolidan ganan en claridad e interconexión siguiendo procesos sistemáticos. Para él, las teorías se forman a través de la adición y la reducción, la ejemplificación y la generalización, el refinamiento de conceptos y la contrastación con la realidad empírica, y las literaturas de la gobernanza difícilmente han empezado a realizar estos procesos. Éstas no han logrado niveles de consolidación teórica que permitan alcanzar nuevos conocimientos de manera deductiva (siempre es indispensable la apelación al contexto empírico, incluso para verificar dimensiones básicas de la gobernanza, como la presencia de redes); y las diferentes proposiciones o hipótesis no parecen confirmarse entre sí (e.g. si se verifica la 1 no se puede suponer que se verificarán las otras cuatro, y viceversa); aunque los autores

citados proponen una cierta unificación de hipótesis que en el pasado se encontraban dispersas y que ahora se agrupan bajo la categoría de «gobernanza». Ciertamente no es realista ni legítimo aspirar a generar una sola teoría unificada de la gobernanza, y se pueden aceptar las críticas a los criterios de Bunge (2007) por estar quizá demasiado cerca de las ciencias naturales. Sin embargo, las literaturas de la gobernanza deben mejorar sus capacidades para dialogar entre ellas con categorías que permitan la acumulación del conocimiento. Aceptar acríticamente la estrategia de los parecidos de familia no facilita este trabajo en conjunto, sino más bien estimula la sobre-especialización y fragmentación, cuando no la pulverización del conocimiento.

Considerar los problemas fundamentales que se encuentran presupuestos en el modelo canónico, pero también en las literaturas de la gobernanza en general, permitiría acercarse a la consideración de una cierta gobernanza «sin adjetivos». A diferencia de la expresión que originó el término (*i.e.* la «democracia sin adjetivos» de Krauze, 2014), el término «gobernanza sin adjetivos» no busca encontrar una gobernanza «plena» que no sea matizada o moderada por atributos que la califican. Una gobernanza sin adjetivos, más bien, sería la gobernanza en sí, independientemente del sector de política pública o contexto sociopolítico en el que se desarrolle. Esto no implica que sea posible tener dinámicas de gobernanza independientes del entorno, sino más bien que el fracaso de la búsqueda de atributos comunes en las definiciones de gobernanza anunciado por Bevir y Rhodes (2006:65) es prematuro.

La aparente consistencia entre el modelo canónico tradicional, con los «aires de familia» mencionados arriba, sugiere que existen estructuras conceptuales o enfoques que podrían ser comunes a todos los cuerpos de literatura. Esto, evidentemente, es otra hipótesis que debe ser probada, y que también escapa a la extensión y contenido de este artículo. Sin embargo, una agenda de investigación que incluya la exploración de esta posibilidad es ineludible si se quiere fomentar la consolidación teórica de la gobernanza y la pertinencia de sus buenas prácticas (*Best Practices*).

Para lograr esto parecen existir dos caminos. El primero es hacer un mapeo exhaustivo de las literaturas tratando de verificar si

se pueden encontrar, o deducir, postulados similares a los de Stoker (1998). El problema principal con esta aproximación no es solamente la dificultad práctica de analizar detalladamente un número gigantesco —siempre creciente— de publicaciones, sino que parecería suponer una interpretación «dura» de la convergencia/colaboración intersectorial del modelo canónico. Ésta interpretación presupondría una noción de racionalidad substantiva que estaría en el fondo de la convergencia/cooperación (*i.e.* “tenemos el mismo problema, en consecuencia podemos acordar el mismo diagnóstico y la misma solución”).

Sin embargo, las proposiciones contradictorias de los marcos organizativos de la gobernanza no siempre son reductibles a proposiciones más simples, o complejas, que incorporen armónicamente las inconsistencias que existen. Por ejemplo, Kjær (2004) argumenta que la gobernanza es fundamentalmente normativa, mientras que Björk y Johansson (2001) dicen exactamente lo contrario. Estas dos posturas no podrían ser reductibles a una sola proposición, salvo que fuera en la forma de “la gobernanza puede o no ser normativa”, lo que no sería particularmente útil en términos teóricos. La estrategia del mapeo exhaustivo y la reducción de las propuestas teóricas a un grupo de proposiciones, sistemáticamente organizadas, no es del todo consistente y, aunque lo fuera, no parece factible.

El otro camino es realizar una lectura amplia, tanto de la convergencia/cooperación intersectorial del modelo canónico, como de los marcos organizativos propuestos por Kjær (2004), Björk y Johansson (2001), Pierre y Peters (2005), Peters (2012), Löffler (2009), Kersbergen y Waarden (2004), Palumbo (2015), y Stoker (1998). Desde este punto de vista, tanto el modelo canónico como los marcos organizativos de la gobernanza serían hipótesis de trabajo que establecerían agendas de investigación. Así, las propuestas teóricas no aspirarían a dar una respuesta definitiva a problemas planteados de manera estricta, sino más bien apuntar hacia asuntos irresueltos que definen los términos del planteamiento mismo del problema y las soluciones posibles. En lo que habría que poner atención no serían los marcos organizativos mismos, sino en los problemas supuestos que se encuentran en ellos.

Esta lectura amplia tiene dos ventajas importantes. La primera y más evidente es que le daría la vuelta a interpretaciones «duras» y esencialistas tanto de la racionalidad, como de la convergencia/cooperación y de la gobernanza misma. Esta aproximación sería más adecuada a la complejidad que muestran las literaturas de la gobernanza, en las que los diferentes niveles de análisis, referentes teóricos y contextos conviven unidos por la consideración de algunos problemas, aunque no necesariamente por los mismos diagnósticos y soluciones. Las literaturas de la gobernanza estarían unidas entre sí por una serie de preocupaciones, dificultades y cuestiones por aclarar que se encuentran en el fondo de los fracasos de los gobiernos, las sociedades y los mercados.

La segunda ventaja es que, sin aceptar el abandono de la generalización que propone la aproximación de los parecidos de familia, permitiría agrupar a los cuerpos de literatura en torno a agendas de investigación más o menos claras. Así, habría propuestas más cercanas al problema x o y , aunque, usando de nuevo un diagrama de Venn, habría áreas superpuestas con otras. El mapa de la gobernanza resultante se parecería a una «enredadera», para usar la imagen de López Ricoy (2015).

En el estado actual del debate, parece haber cinco problemas fundamentales compartidos por las diferentes literaturas de la gobernanza: la cooperación, la auto-organización, la rendición de cuentas, el timoneo efectivo del gobierno y la interdisciplinariedad.

La cooperación

Como se ha argumentado con la discusión del modelo canónico y sus variantes, un problema central (que probablemente es *el* problema central) del que trata la gobernanza es la cooperación intersectorial: en qué consiste, cómo se logra y mantiene, y cuáles son sus implicaciones. La cooperación entre actores gubernamentales y no gubernamentales, particularmente la que se consolida en la forma de redes público-privadas más o menos estables, evidencia que la atención de los problemas retorcidos requiere del poder, recursos

e información que se encuentran distribuidos en los tres sectores (Paquet, 2013).

El planteamiento original del Banco Mundial (World Bank, 1989; 1992) postulaba el modelo canónico en el entorno de los Estados fallidos. Las guerras civiles, la corrupción, las prácticas gubernamentales depredadoras, las pandemias, la baja expectativa de vida, las economías en recesión y los bajos niveles educativos, entre otros problemas, pueden poner en riesgo la eficacia y existencia misma de las instituciones de los gobiernos centrales. Tratar de atender los problemas retorcidos solamente con las instituciones, actores y recursos del sector gubernamental, definiéndolos como problemas tradicionales de política pública, no solamente se arriesga a la ineficacia sino también puede someter a los Estados a tensiones adicionales, resultado de la baja aceptación a sus decisiones.

Las literaturas de la gobernanza han sido innovadoras en el sentido que han aplicado el enfoque de los Estados fallidos a países en vías de desarrollo, a economías emergentes y a los países industrializados. En efecto, incluso en estos últimos, el Estado puede estar en dificultades para desempeñar sus funciones básicas en algunos territorios, sectores de política pública o problemáticas en las que no posee los recursos necesarios para cumplir su mandato legal o ciudadano (Risse, 2011: 4-5). La gobernanza no solamente se da en los espacios territoriales y sectoriales de los Estados fallidos, cuando los actores no gubernamentales y los mercados suplen al Estado (véase el ejemplo de Leeson, 2014), sino también en los diferentes espacios de los Estados funcionales cuando éstos no realizan su tarea o la realizan mal (Moreno, 2012: 455).

Para García García (2011: 246) el hecho de que, al menos en algunos sectores de política pública, los gobiernos no puedan cumplir sus objetivos sin la colaboración directa de la sociedad organizada y de los mercados ha generado “un nuevo papel de los Estados nacionales”, así como nuevos modelos de ciudadanía y nuevas responsabilidades para las empresas y para los patrones de consumo. Dado que el gobierno simplemente no puede desempeñar sus funciones (diagnosticar, planear, implementar y evaluar la política pública) sin los actores no gubernamentales, éste debe instituir espacios de diálogo

genuino que vayan más allá de la lógica de la negociación (Innes y Booher, 2003) o la instrumentalización (Skelcher et al., 2011).

En un entorno de gobernanza, identificar las áreas en las que la interdependencia es elevada, para así redefinir los procedimientos —o incluso las funciones— estatales, ocupa un lugar central. La frase frecuentemente repetida “menos pirámides y más puentes” transmite esta necesidad, la cual también incluye un giro hacia formas más activas y comprometidas del ejercicio de la ciudadanía.

En el fondo, las literaturas de la gobernanza presuponen que cada vez hay menos problemas que puedan ser clasificados como completamente independientes o completamente dependientes y, más bien, proponen un aumento en el número y complejidad de los problemas interdependientes. Si esto es verdad, la convergencia/cooperación del modelo canónico se ha vuelto un requisito de cualquier política sustentable.

La auto-organización

Otro problema fundamental que se encuentra en el centro de los planteamientos de la gobernanza es la auto-organización, que en algunos cuerpos de literatura se presenta como autonomía frente a las instituciones estatales o como la capacidad de resistir a las decisiones gubernamentales.

Al respecto, las literaturas de la gobernanza parecen presuponer dos hipótesis que se implican mutuamente. La primera es que, por diversas circunstancias —entre las que se encuentran el avance del modelo capitalista-neoliberal, la privatización de los procesos políticos y la fragmentación de los mercados— (Guarneros-Meza y Geddes, 2010), los recursos financieros, informacionales y de legitimidad para resolver algunos problemas se han movido a los sectores no-gubernamentales. Kooiman (1993, 1993a, 1993b) propone que los *loci* de poder se han desplazado fuera de las esferas gubernamentales, para situarse en la sociedad organizada y en los mercados —particularmente en los que aspiran a cumplir una agenda de responsabilidad social.

Como consecuencia directa, y esta es la segunda hipótesis, tanto los mercados como la sociedad organizada son menos gobernables que en el pasado. O mejor dicho, son menos gobernables por actores e instituciones externos a ellos mismos (Aguilar, 2006): son más auto-gobernados. Otra manera de exponer este argumento es decir que actores o instituciones tradicionales encuentran ahora más dificultades para imprimir una dirección, más o menos unificada, entre el número creciente de actores no-gubernamentales que se están volviendo relevantes para la toma de decisiones. Así, la gobernanza consistiría en el arte de timonear (*i.e.* de orientar de manera más suave e indirecta) para generar lo que Aguilar llama “formas asociadas de gobernar” (2012: 38). La gobernanza no cancela la intención gubernamental de coordinar y dirigir, pero sí la reestructura como un desarrollo que “*no puede ser más que un proceso definido y ejecutado por actores gubernamentales y actores externos al gobierno*” (Aguilar, 2010: 199-200) (cursivas mías).

La auto-organización pone de manifiesto que, al menos en cierto nivel, la sociedad parece haberse vuelto más capaz de resolver problemas y crear instituciones por sí misma. Leeson (2014), por ejemplo, analiza cómo algunos indicadores básicos de calidad de vida mejoraron en Somalia después de la caída del gobierno nacional (2000-2005), permitiendo que la auto-organización y el auto-gobierno comunitario -local o regional- ocuparan su lugar. En este periodo, el porcentaje de niños inmunizados en contra de la tuberculosis y el sarampión, el número de doctores por cada 100,000 habitantes, el acceso a instalaciones sanitarias, y el porcentaje de personas con radios, televisiones y teléfonos celulares mejoraron de manera notable. Al mismo tiempo disminuyeron la mortandad materna e infantil, el porcentaje de niños con bajo peso al nacer, el porcentaje de la población en situación de pobreza extrema, el número de muertes por sarampión, el Producto Interno Bruto (PIB) *per cápita* y el porcentaje de adultos alfabetizados (Leeson, 2014: 180).

El argumento sugerido por la evidencia de Somalia no es que deberíamos substituir a las instituciones del Estado por redes comunitarias, ni que éstas últimas son preferibles a las primeras en toda circunstancia; sino más bien que a nivel micro, donde a veces pocos

recursos pueden hacer una gran diferencia, las soluciones auto-organizadas pueden ser más informadas, eficaces y legítimas que las que produce un gobierno central. El hecho que el alfabetismo y el PIB *per cápita* disminuyeran apunta a la necesidad de instituciones estatales centrales que ayuden a coordinar los esfuerzos de muchos actores, en varios niveles de gobierno, para lograr bienes públicos complejos.

La auto-organización se encuentra en el centro de las literaturas de la gobernanza porque se reconoce como una fuente de recursos que, si pudieran ser usados en los procesos de política pública, potenciarían las capacidades gubernamentales para atender los problemas retorcidos. En este sentido ha habido una evolución de las visiones que ponían énfasis en los peligros de las redes auto-gobernadas (e.g. Rhodes, 1997, quien definía la auto-organización como la capacidad de resistir el legítimo control del Estado), hacia entendimientos de la auto-organización más colaborativos con las jerarquías gubernamentales (e.g. Skelcher et al., 2011), o que resaltan la responsabilidad de los actores auto-organizados en la generación y solución de los problemas retorcidos (e.g. Porras, 2016).

En última instancia, la gobernanza estudia cómo decisiones de actores individuales, que quizá en el pasado se consideraban irrelevantes para explicar procesos políticos institucionalizados o problemas públicos complejos, han adquirido capacidad para incidir efectivamente en ellos. En este sentido, las Organizaciones de la Sociedad Civil (OSC) y los ciudadanos con capacidad de influir en la opinión pública a través de las redes sociales, pueden ser considerados como fuentes de auto-organización social que, según las literaturas de la gobernanza, ha aumentado en los últimos años.

La rendición de cuentas

La rendición de cuentas es otro problema fundamental que se encuentra en el centro de las literaturas de la gobernanza. Se trata de la contraparte natural de la cooperación que resulta de la interdependencia intersectorial. En efecto, si al menos en algunos problemas

todos dependemos de todos, de cierta manera todos somos responsables ante todos. Todos estamos vinculados (de *vinculum, i*, cadena).

La rendición de cuentas de la gobernanza no implica solamente la perspectiva usual del empoderamiento ciudadano, que ve en el ejercicio de los derechos un instrumento para asignar responsabilidades a los funcionarios públicos, sino que reconoce que en la medida en que los recursos de los tres sectores pueden dar forma a las políticas públicas, de la misma manera los tres sectores deben rendir cuenta sobre su buen uso. En consecuencia, la rendición de cuentas en las literaturas de la gobernanza no se refiere únicamente a premiar o castigar las decisiones de servidores públicos, sino también identifica las responsabilidades que actores, instituciones y recursos privados, y público-privados, tienen en la generación de los problemas retorcidos.

La rendición de cuentas debería implicar la transparencia y sujeción a la ley de los entes gubernamentales, pero también de las alianzas o empresas público-privadas; el conocimiento de las posibles consecuencias legales para actores públicos, sociales y privados; que en todos los procesos decisorios, ya fueran gubernamentales o no gubernamentales, se pudiera recurrir a procedimientos de supervisión y —en su caso— de re-consideración; que jueces y / o cuerpos colegiados puedan reconsiderar y/o revertir decisiones que afectan el interés público; y, en general, que todo actor o institución pública, social o privada que cometa un delito pueda ser llamado a cuentas y sancionado de manera proporcional a su responsabilidad (Considine y Afzal, 2011). La rendición de cuentas es, entonces, un sistema que incluye diversas dimensiones e instrumentos, según se puede ver en la tabla 1.

Tabla 1. Seis formas de rendición de cuentas

Rendición de cuentas	Atributos característicos	Mecanismo	Contexto
Política	Democrática, externa	Cadenas de rendición de cuentas (<i>chains of answerability</i>)	Estado democrático
Administrativa	Jerárquica, legal/formal	Reglas, sanciones, supervisión	Burocracia
Personal	Interna, normativa	Valores, ética	Todos los puestos / roles públicos
Profesional	Orientado a los pares <i>expertise</i>	Revisión de pares (<i>peer review</i>), profesionalismo	Organizaciones expertas
De resultado (<i>output</i>)	Foco en el cliente/comprador	Nueva Gestión Pública (NGP), autorregulación	Mercado, mecanismo similar al mercado
Deliberativa	Interactiva, abierta, pública	Audiencias públicas, transparencia	Esfera pública

Fuente: UN-DESA (2005: 18).

El ideal de muchos cuerpos de literatura de la gobernanza es que la práctica del modelo canónico debería implicar dinámicas de transparencia y rendición de cuentas. El argumento presupone esto como una condición de sustentabilidad para la convergencia/cooperación intersectorial, resaltando la importancia de racionalidades dialógicas y el acuerdo de las reglas del juego que fomentan la confianza. Aunque esto ha sido cuestionado en los últimos años, la cooperación intersectorial se logra en entornos de confianza entre los actores (Rhodes, 1997), ya que ésta fomenta las interacciones fluidas, el intercambio de información, la realización de negociaciones, y la conciliación de valores (Klijn, 2010).

El timoneo efectivo

La gobernanza, en última instancia, tiene que ver con la capacidad de imprimir dirección a la sociedad en su conjunto, como argumenta Hughes (2010). En este sentido, tiene muchas preocupaciones

comunes con las literaturas de la gobernabilidad democrática —a tal grado que algunos han argumentado que la gobernanza debería entenderse como un subgrupo de la literatura de la gobernabilidad (v.g. Ziccardi, 1995). Ambas se preocupan por “guiar el futuro comportamiento de la nave”, por así decirlo, tomando en cuenta el trayecto recorrido y la posición actual respecto a objetivos definidos con diversos grados de claridad (Deutsch, 1989: 204).

Sin embargo, las literaturas de la gobernanza han introducido tres innovaciones notables que las diferencian de las de la gobernabilidad. La primera es argumentar que, aunque la gobernanza y la gobernabilidad exploran las condiciones para dirigir o timonear a la sociedad hacia objetivos más o menos comunes, la gobernanza parte del supuesto de que para un número creciente de problemas, el gobierno ya no ocupa el lugar central de toma de decisiones (si por éste se entiende el *locus* de poder en el que se concentran la legitimidad social, el mandato legal, el *expertise* técnico, y el mayor número de recursos financieros e informacionales) (Kooiman, 1993, 1993a, 1993b). Para la gobernabilidad democrática, el gobierno se mantiene indiscutiblemente en el centro, considerando la participación ciudadana y la vinculación con los mercados como insumos para el cumplimiento de objetivos gubernamentales. El direccionamiento de la gobernanza siempre es co-direccionamiento sobre objetivos compartidos, usando recursos público-privados. En la gobernabilidad, aunque sea democrática, el *expertise* técnico o el cálculo de la factibilidad política definen los objetivos a cumplir.

La segunda es que la gobernanza reconoce que los gobiernos modernos son entes muy complejos en los que se combinan las burocracias (centrales, desconcentradas y descentralizadas), con los entes cuasi-gubernamentales, y las agencias autónomas, en diversos niveles y órdenes de gobierno. En estos entornos, el reto principal es cómo lograr un timoneo medianamente coherente que, desde la atención de diversos sectores de política pública, abone al cumplimiento de objetivos transversales (Pierre y Peters, 2005). En el fondo, el problema es cómo los programas, campañas, obras públicas y decisiones de gobierno concretas, por muy pequeñas que sean, aportan al reconocimiento, promoción y defensa de los derechos

humanos. Esto parece ser un consenso emergente en la administración pública, y las literaturas de la gobernanza han jugado un papel importante en su definición.

Finalmente, las literaturas de la gobernanza reconocen la importancia de la «meta-gobernanza», o la capacidad de dirigir a actores gubernamentales, sociales y privados al cumplimiento de objetivos comunes de los tres sectores, a través de una mayor variedad de instrumentos de política pública (Sørensen, 2006). El problema de la mezcla apropiada para cada problema retorcido, mencionado arriba, está en el centro de la meta-gobernanza. Como argumenta Crouch (2005), debemos responder preguntas básicas tales como si se privilegian los actores gubernamentales o los no gubernamentales; si se pone énfasis en las reglas formales o las informales; si se subraya lo substantivo o lo procedimental; si se usan más jerarquías o más redes; entre otras.

El timoneo efectivo está en el centro de las literaturas de la gobernanza porque éstas estudian los problemas que, tanto gobiernos como sociedades, enfrentan para imprimir dirección en entornos donde la auto-organización es considerablemente mayor.

La interdisciplinariedad

Finalmente, una breve nota en torno a la interdisciplinariedad.

Ésta es una implicación directa de los cuatro problemas fundamentales previos, pues las literaturas de la gobernanza reconocen la necesidad de mantener entornos donde narrativas y conocimientos puedan generar cooperación; identifican los mayores niveles de auto-organización y las diferentes visiones del mundo que la sostienen; fomentan la rendición de cuentas en sus diversas racionalidades y son una herramienta para evidenciar la complejidad de los aparatos burocráticos actuales. La interdisciplinariedad es la aproximación más adecuada a los problemas retorcidos, por lo que los cuerpos de literatura de la gobernanza cuestionan la idea de que un solo tipo de conocimiento es lo suficientemente amplio, y legítimo, para lograr la implementación del modelo canónico.

Dicho de otra manera, el modelo canónico reconoce de manera implícita que el conocimiento, y los procesos para generarlo, son también recursos sobre los que se generan dinámicas de interdependencia. La implicación natural es, entonces, que las literaturas de la gobernanza suponen el replanteamiento de las barreras disciplinarias para considerar nuevos problemas público-sociales-privados (Zumbansen, 2012), los cuales requieren nuevos perfiles profesionales y académicos.

Al poner en evidencia la complejidad propia del gobernar en los tiempos actuales, la gobernanza tendría como objeto principal la formulación, diseño e implementación de soluciones e instituciones que pusieran en la práctica la cooperación intersectorial que propone.

Gobernanza urbana y problemas fundamentales

El modelo canónico —incluyendo sus variantes— es un aporte central de las literaturas de la gobernanza. Sin embargo, identificar y desarrollar las implicaciones de sus problemas fundamentales permite el reconocimiento de su polisemia y complejidad, al mismo tiempo que sienta las bases para su consolidación teórica y empírica. Los problemas retorcidos han jugado un papel importante en la definición del modelo canónico, pero también se encuentran en la raíz de los problemas fundamentales de la gobernanza.

Muchos de los problemas de la ciudad son problemas retorcidos, ya que casi todos son atributos emergentes de los sistemas: son resultado de las decisiones de miles de actores que, en el contexto de muy diversas instituciones formales e informales, se mueven; intercambian información, dinero y otros instrumentos financieros; comercian bienes muebles e inmuebles, y dan o retiran su aceptación a los tomadores de decisiones. En el proceso, modifican el territorio y su uso, y dejan una huella en el medio ambiente. En este sentido sistémico, el gobierno de las ciudades nunca es solamente un proceso de direccionamiento vertical, sino que es el resultado de la co-existencia, cooperación y conflicto de los actores, instituciones y recursos gubernamentales y no gubernamentales. El gobierno

urbano es, en realidad, gobernanza urbana, particularmente cuando se considera la complejidad de los problemas retorcidos.

Los problemas fundamentales de la gobernanza son parte de la gobernanza urbana en el sentido de que, en el fondo, explican muchas de las preocupaciones presentes en la literatura y en la práctica de los gobiernos locales. Basta considerar las aproximaciones que ven la participación ciudadana como una oportunidad para conjuntar la planeación económica, social y espacial de la ciudad (Fernández Güell, 2007) para identificar que en realidad se está hablando de cooperación. La cooperación también está en el fondo de las propuestas de la gobernanza urbana que tratan de seguir los pasos de Sao Paulo, Curitiba y Porto Alegre. En estos tres casos, la participación ciudadana se ha tratado de integrar de manera más explícita a la planeación local, usando marcos lógicos y esquemas matriciales, para evidenciar su papel substantivo en el proceso de las políticas públicas (Ribeiro, Oliveira y Bogoni, 2009).

La auto-organización, por otro lado, es un problema fundamental de las políticas de movilidad, transporte público y calidad del aire, pues casi todas presuponen correlaciones en las que el uso racional del automóvil es indispensable. En el fondo, los instrumentos de la gobernanza urbana aspiran a incidir en los micro-fundamentos de las decisiones de los urbanistas, proponiendo valores, criterios y métodos de discernimiento (v.g. ¿cuándo debo usar el automóvil? ¿Debo separar la basura y reciclar?). Esto, se espera, producirá miles de decisiones que, cuando se agregan, generan bienes públicos sustentables (v.g. la mayor calidad de vida de sus habitantes).

Procesos similares se esperan de políticas que, fomentando el deporte y el desarrollo social, mejoren la confianza interpersonal, afiancen la identidad con el territorio y, en última instancia, aumenten los niveles de seguridad. El presupuesto es el mismo: los problemas retorcidos se pueden modificar atendiendo a las micro-decisiones en las que se originan. Cuando alguien decide reciclar, usar la bicicleta, compartir el automóvil, o jugar en instalaciones municipales en lugar de delinquir, en realidad está co-gobernando la ciudad.

La rendición de cuentas es el motor explicativo de muchos procesos de experimentalismo democrático. Los consejos y comités de participación ciudadana son usualmente criticados por ser irrelevantes para la política pública, en el mejor de los casos, o por ser sistemáticamente instrumentalizados, en el peor. Aunque muchos de estos consejos disponen de información de buena calidad, muchas veces no tienen una incidencia substantiva en el diseño, implementación o evaluación de las políticas públicas. Si sus miembros desean influir de manera relevante, algunas veces prefieren hacer declaraciones a los medios de comunicación en lugar de usar los canales oficiales (Hevia, 2012). A pesar de esto, los consejos ciudadanos pueden cumplir con una función primordial en la gobernanza de las ciudades al ser escuelas de buen gobierno, pues son interfaces entre las autoridades y las OSC (véase por ejemplo CIDE, 2015).

Las relaciones de los gobiernos locales con las redes que ellos mismos empoderan es un área de oportunidad en términos de rendición de cuentas. Como ha argumentado Montambeault (2011), el riesgo de cooptación y clientelismo estará presente en la medida en que la autonomía de los consejos esté subordinada al cumplimiento de los objetivos establecidos por el gobierno. Por otro lado, las alianzas público-privadas, tanto en concesiones de servicios públicos como en proyectos de desarrollo territorial (v.g. en la regeneración de los centros históricos de las ciudades) necesitan ser transparentadas, dado que la evidencia sugiere que lejos de promover una inclusión más democrática de la ciudadanía, fomentan las asociaciones con los capitales y las élites locales (Guarneros-Meza, 2011). En este ámbito, es indispensable que la literatura de la gobernanza urbana aclare en qué sentido la presencia de estas redes introduce algo cuantitativa o cualitativamente diferente a lo que ya existía en el pasado (Blanco, 2013). La rendición de cuentas puede ser un área de oportunidad de las redes de gobernanza.

Lograr un timoneo efectivo está en el centro de muchos esfuerzos gubernamentales para incidir en los problemas retorcidos de la ciudad, al tiempo de comunicarlos de manera efectiva hacia dentro y fuera de sus burocracias. En este sentido, la literatura de la gobernanza urbana ha registrado el tránsito de la simple planeación

por objetivos de la NGP a los sistemas urbanos de gestión (Pascual Esteve, 2001), en los que la sustentabilidad, los derechos humanos, el estado de derecho, la igualdad substantiva de género y la participación ciudadana ocupan un lugar central (United Nations Human Settlements Programme, 2016).

La evidencia sugiere que la gobernanza urbana se entiende cada vez más como resultado de la planeación estratégica en torno a objetivos transversales. Se espera que esto logre dinámicas de meta-gobernanza, según lo argumentado por Sørensen (2006). Pero también que, en términos de efectividad en la implementación, aumente la consistencia entre las nuevas asociaciones público-privadas; la «reorganización escalar» de los derechos a nivel internacional; las relaciones cambiantes entre los gobiernos de las ciudades y los ciudadanos y la intervención del sector privado en las políticas públicas; todo lo cual ha aumentado en intensidad e importancia desde la década de 1990 (McCann, 2017: 314).

Por último, la interdisciplinariedad es un requerimiento de la gobernanza urbana que es evidente, dada la complejidad de los problemas retorcidos (Paquet, 2013). Esto no es nuevo, en el sentido que las administraciones locales, especialmente las metropolitanas, usualmente son lo suficientemente sofisticadas como para combinar diferentes capacidades técnicas y perfiles humanos. Lo que quizá es más evidente ahora, sin embargo, es que la administración pública no es necesariamente la disciplina que *por default* pueda realizar la integración interdisciplinaria del gobierno.

Es quizá tiempo de retomar las discusiones acerca de los sistemas locales de servicio civil de carrera, y los efectos nocivos de la alta rotación del personal en las administraciones municipales, pero con un enfoque que incluya la experiencia en el entendimiento de las racionalidades, identidades e imágenes como instrumentos de gobierno, a la par del *expertise* técnico usual. Dada la importancia de los micro-fundamentos de la decisión personal para explicar la emergencia de los problemas retorcidos, es probable que, en el futuro del gobierno de las ciudades, los perfiles profesionales con conocimientos de antropología social, psicología social y teorías de la decisión se vuelvan más requeridos.

En la medida en que estos problemas fundamentales se visibilicen en la gobernanza urbana, ésta hará más evidente su pertinencia y aumentarán sus capacidades de diálogo con otros cuerpos de literatura.

Referencias

- Aguilar, L.F. (2006). *Gobernanza y gestión pública*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Aguilar, L.F. (2010). “El futuro de la gestión pública y la gobernanza después de la crisis”. *Frontera Norte*, 22 (43), pp. 187-213.
- Aguilar, L.F. (2012). “La eficacia gubernamental. Pasado y futuro”. En J. M. Ramos y T. Guillén, eds. *Gobernanza por resultados en México. Eficacia directiva 2006-2012*. Tijuana: El Colegio de la Frontera Norte A. C., pp. 15-53.
- Bevir, M. (2012). *Governance. A very Short Introduction*. Oxford: University Press.
- Bevir, M.; R.A. Rhodes. (1999). “Studying British Government. Reconstructing the Research Agenda”. *British Journal of Politics and International Relations*, 1 (2), pp. 215-239.
- Bevir, M.; R.A. Rhodes. (2006). “The Life, Death and Resurrection of British Governance”. *Australian Journal of Public Administration*, 65 (2), pp. 59-69.
- Björk, P.G.; H.S. Johansson. (2001). *Towards Governance Theory*. Disponible en: <http://www.bvsde.paho.org/texcom/cd050853/bjork.pdf> [Última consulta: 25/08/2017]
- Blanco, I. (2013). “Analysing Urban Governance Networks: bringing Regime Theory back in”, *Environment and Planning C: Government and Policy*, 31, pp. 276-291.
- Börzel, T. (1998). “Organizing Babylon. On the Different Conceptions of Policy Networks”. *Public Administration*, 76 (2), pp. 253-276.
- Bunge, M. (2007). *Buscar la filosofía en las ciencias sociales* (3ª ed.). Ciudad de México: Siglo XXI.
- Centro de Investigación y Docencia Económicas (CIDE) (2015). *Premio Gobierno y Gestión Local*. Disponible en: <https://cidecyd.files.wordpress.com/2015/06/premio2015.jpg> [Última consulta: 25/08/2017]
- Considine, M.; K.A. Afzal. (2011). “Legitimacy”. En M. Bevir, Ed. *The Sage Handbook of Governance*. Palo Alto: Sage, pp- 369-384.

- Crouch, C. (2005). *Elements for the Analysis of Recombinant Governance*. Trabajo presentado en el Internal Seminar of the International Centre for Governance and Public Management, Universidad de Warwick.
- Deutsch, K. (1989). *Los nervios del gobierno*. México: Paidós.
- Fernández Güell, J. M. (2007). “25 años de planificación estratégica de ciudades”. *Ciudad y Territorios*, 39 (54), pp. 621-637.
- García García, R. (2011). “Ética, gobernanza y gobernabilidad”. En F. Coutiño (Ed.), *Ética y gobernanza*. Puebla: BUAP, pp. 246-279.
- Graña, F. (2005). *Diálogo social y gobernanza. En la era del “Estado mínimo”*. Montevideo: Organización Internacional del Trabajo / CINTERFOR.
- Guarneros-Meza, V. (2011). “Localismo, neoliberalismo y poder. Élités urbanas y prácticas culturales en Polonia y México”. En M. Bassols y C. Mendoza, eds. *Gobernanza. Teoría y prácticas colectivas*. México: UAM Iztapalapa / Anthropos Editorial, pp. 177-207.
- Guarneros-Meza, V.; M. Geddes. (2010). “Local Governance and Participation under Neoliberalism: Comparative Perspectives”. *International Journal of Urban and Regional Research*, 34 (1), pp. 115-129.
- Hevia, F.J., (2012). “¿Cuándo y por qué funcionan los consejos consultivos? Patrones asociativos, voluntad política y diseño institucional en órganos colegiados de participación del Poder Ejecutivo Federal mexicano”. En G. Zaremberg (Ed.), *Redes y jerarquías. Participación, representación y gobernanza local en América Latina*. México: FLACSO / IDRC, pp. 159-183.
- Hewitt de Alcántara, C. (1998). “Uses and Abuses of the Concept of Governance”. *International Social Science Journal*, 50 (155), pp. 105-113.
- Hoppe, R. (2002). “Co-evolution of Modes of Governance and Rationality. A Diagnosis and Research Agenda”. *Administrative Theory and Praxis*, 24 (4), pp. 763-780.
- Hughes, O. (2010). “Does Governance Exist?”. En S. P. Osborne (Ed.), *The New Public Governance?* Londres: Routledge, pp. 87-104.
- Innes, J.E.; D.E. Booher. (2003). “Collaborative Policy Making. Governance through Dialogue”. En M. Hajer; H. Wagenaar, eds. *Deliberative Policy Analysis. Understanding Governance in the Network Society*. Cambridge: University Press, pp. 33-59.
- Jordan, A.; R.K. Wurzel; A. Zito. (2005). “The Rise of ‘New’ Policy Instruments in Comparative Perspective. Has Governance Eclipsed Government?” *Political Studies*, 53, pp. 477-496.
- Kersbergen, K. van; F. Waarden. (2004). “‘Governance’ as a Bridge between Disciplines. Cross-disciplinary Inspiration regarding Shifts in Governance and Problems of Governability, Accountability and Legitimacy”. *European Journal of Public Research*, 43 (2), pp. 143-171.

- Kjær, A.M. (2004). *Governance*. Cambridge: Polity Press.
- Klijn, E.H. (2010). "Trust in Governance Networks. Looking for Conditions for Innovative Solutions and Outcomes". En S. P. Osborne, ed. *The New Public Governance?* Londres: Routledge, pp. 303-321.
- Kooiman, J. (1993). "Social-political Governance. Introduction". En J. Kooiman, *Modern Governance. New Government-Society Interactions*. Newbury Park, CA: Sage, pp. 1-8.
- Kooiman, J. (1993a). "Governance and Governability. Using Complexity, Dynamics and Diversity". En J. Kooiman (Ed.), *Modern Governance. New Government-Society Interactions*. Londres: Sage, pp. 35-48.
- Kooiman, J. (1993b). "Findings, Speculations, and Recommendations". En J. Kooiman (Ed.), *Modern Governance. New Government-Society Interactions*. Londres: Sage, pp. 249-262.
- Kooiman, J. (2000). "Societal Governance: Level, Modes and Orders of Social-Political Interaction". En J. Pierre (Ed.), *Debating Governance. Authority, Steering and Democracy*. Oxford: University Press, pp. 138-164.
- Kooiman, J. (2010). "Governance and Governability". En S. P. Osborne (Ed.), *The New Public Governance?* Londres: Routledge, pp. 72-86.
- Krauze, E. (2014). *Una modesta utopía* [Mensaje en un blog]. Disponible en: <http://www.enriquekrauze.com.mx/joomla/index.php/opinion/94-art-critica-politica/772-una-modesta-utopia.html> [Última consulta: 25/08/2017]
- Leeson, P.T. (2014). *Anarchy Unbound. Why Governance Works Better than You Think*. Cambridge: University Press.
- Löffler, E. (2009). "Public Governance in a Network Society". En T. Bovaird y E. Löffler, eds. *Public Management and Governance*. Londres: Routledge, pp. 215-232.
- López Ricoy, A. (2015). *Vinculando espacios diferenciados. Redes de gobernanza y políticas contra la muerte materna en la Costa Chica de Guerrero (2005-2015)*. (Tesis inédita de la Maestría en Estudios Regionales). Instituto Mora, Ciudad de México.
- McCann, E. (2017). "Governing Urbanism: Urban Governance Studies 1.0, 2.0 and Beyond", *Urban Studies* 54 (2), pp. 312-326.
- Montambeault, F. (2011). "Overcoming Clientelism through Local Participatory Institutions in Mexico. What Type of Participation?" *Latin American Politics and Society*, 53 (1), pp. 91-124.
- Moreno, R. (2012). "Gobernabilidad y gobernanza en la administración local". En B. Lerner, R. Uvalle y R. Moreno, eds. *Gobernabilidad y gobernanza. En los albores del siglo XXI y reflexiones sobre el México contemporáneo*. Ciudad de México: UNAM, pp. 441-469.
- Palumbo, A. (2015). *Situating Governance. Context, Content, Critique*. Colchester: ECPR Press.

- Paquet, G. (2009). *Crippling Epistemologies and Governance Failures*. Ottawa: University of Ottawa Press.
- Paquet, G. (2013). *Tackling Wicked Policy Problems. Equality, Diversity and Sustainability*. Ottawa: Invenire Books.
- Pascual Esteve, J.M. (2001). “De la planificación a la gestión estratégica de las ciudades”. *Elements de Debat Territorial*, 13, pp. 1-50.
- Peters, B.G. (2012). “Information and Governing. Cybernetic Models of Governance”. En D. Levi-Faur (Ed.), *The Oxford Handbook of Governance*. Oxford: University Press, pp. 113-118.
- Pierre, J.; B.G. Peters. (2005). *Governing Complex Societies. Trajectories and Scenarios*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Porrás, F. (2016). *Gobernanza, propuestas, límites y perspectivas*. México: Instituto Mora / CONACYT.
- Real Academia Española (RAE). (2017). *Diccionario de la lengua española*. Disponible en: <http://www.rae.es> [Última consulta: 25/08/2017]
- Rhodes, R. A. W. (1996). “The New Governance. Governing without Government”. *Political Studies*, 44 (4), pp. 652-667.
- Rhodes, R. A. W. (1997). *Understanding Governance. Policy Networks, Governance, Reflexivity and Accountability*. Maidenhead: Open University Press.
- Ribeiro, E. R., Oliveira, M. y Bogoni, T. (2009). “Desenvolvimento gerencial e competências para resultados”. En C. H. Giacomini (Ed.), *Gestão para resultados em Curitiba. A experiência de contratualização*. Curitiba: Instituto Municipal de Administração Pública, pp. 107-119.
- Risse, T. (2011). “Policies and Politics in Areas of Limited Statehood. Introduction and Overview”. En T. Risse (Ed.), *Governance without State? Policies and Politics in Areas of Limited Statehood*. Nueva York: Columbia University Press, pp. 1-35.
- Rosenau, J. N. (1992). “Governance, Order and Change in the World Politics”. En J. N. Rosenau y E. O. Czempiel, eds. *Governance without Government. Order and Change in World Politics*. Nueva York, NY: Cambridge University Press, pp. 1-29.
- Sabatier, P. A. y Mazmanian, D. A. (2003). “La implementación de la política pública: un marco de análisis”. En Luis F. Aguilar (Ed.), *La implementación de las políticas*, México: Miguel Ángel Porrúa, pp. 323-372.
- Skelcher, C., Klijn, E.H., Kübler, D., Sørensen, E., y Sullivan, H. (2011). “Explaining the Democratic Anchorage of Governance Networks”. *Administrative Theory and Praxis*, 33 (1), pp. 7-38.
- Sørensen, E. (2006). “Metagovernance. The Changing Role of Politicians in Processes of Democratic Choice”. *The American Review of Public Administration*, 36 (5), pp. 98-114.

- Stoker, G. (1998). "Governance as Theory. Five Propositions". *International Social Science Journal*, 50(155), pp. 17-28.
- United Nations, Department of Economic and Social Affairs (UN-DESA) (2005). *Unlocking the Human Potential for Public Sector Performance*. Disponible en: <http://unpan1.un.org/intradoc/groups/public/documents/UN/UNPAN021616.pdf> [Última consulta: 25/08/2017]
- United Nations Human Settlements Programme (2016). *World Cities Report. Urbanization and Development: Emerging Futures*. Disponible en: <http://wcr.unhabitat.org/wp-content/uploads/sites/16/2016/05/WCR-%20Full-Report-2016.pdf> [Última consulta: 25/08/2017]
- Wittgenstein, L. (1986). *Philosophical Investigations*. Oxford: Basil Blackwell.
- World Bank (1989). *Sub-Saharan Africa. From Crisis to Sustainable Growth*. (Informe No. 8209). Disponible en: <http://documentos.bancomundial.org/curated/es/1989/11/439705/crisis-sustainable-growth-sub-saharan-africa-long-term-perspective-study> [Última consulta: 25/08/2017]
- World Bank (1992). *Governance and Development*. (WB Publicación No. 10650). Disponible en: <http://documents.worldbank.org/curated/en/1992/04/440582/governance-development> [Última consulta: 25/08/2017]
- Ziccardi, A. (1995). "Governance and Governability: One or Two Concepts?". En R. H. Wilson y R. Cramer , eds. *International Workshop on Good Local Government: First Annual Proceedings*. Austin: University of Texas, pp. 78-83.
- Zumbansen, P. (2012). "Governance an Interdisciplinary Perspective". En D. Levi-Faur (Ed.), *The Oxford Handbook of Governance*. Oxford: University Press, pp. 83-96.

La crisis de la organización urbana y la optimización humana

The Crisis of Urban Organization and Human Optimization

Alberto I. Vargas

Centro de Investigación Social Avanzada, México

alberto.vargas@cisav.org

Recibido: 25/06/2017 • Aceptado: 31/08/2017

Resumen

A continuación presento un comentario filosófico sobre la peculiaridad del gobierno de la ciudad en nuestra situación histórica que, se caracteriza por una *alta complejidad*. La finalidad de este comentario es inspirar a futuro las investigaciones sobre la gobernanza de las ciudades desde un enfoque antropológico en orden a proseguir la investigación.

Palabras clave: Antropología filosófica, Optimación, Co-existencia, Gobernanza, Urbanismo.

Abstract

This paper is a philosophical commentary to the peculiarity of the ruling of cities in our historical circumstance, characterized by a great complexity. The aim of these remarks is to inspire future research on the governance of cities from the point of view of Philosophical Anthropology.

Keywords: Philosophical Anthropology, Optimization, Co-existence, Governance, Urbanism.

El hombre, en tanto que ciudadano, se puede describir como un *ser organizador* y a la ciudad como *la organización del espacio urbano en tanto que no es dado sino inventado*. Efectivamente, la ciudad es una invención humana por medio de la cual el *cosmos* adquiere carácter de *mundo*. Así entendido, *innovación* y *organización* son una dualidad con respecto a la ciudad o, dicho de otro modo, la ciudad tiene lugar con la acción organizadora del hombre.

Gracias a la intervención humana, la ciudad es, pues, una innovación cósmica: *el hombre mora y morando constituye una morada*. Esta actividad organizadora consigue que el hombre establezca un sistema de plexos a partir de la realidad dada lo cual abre paso también a la cultura. Como es obvio, dicha actividad no es autónoma, sino social, en una sincronía sistémica con los demás hombres, lo cual es un reto a la intersubjetividad humana y que, dada su alta complejidad propia de nuestra situación histórica, es trascendida por la libertad personal (Polo, 2007).

En tanto que invención, la ciudad es también un espacio separado que tiene como ventaja la organización social y del trabajo y, sobre todo, la concentración de la atención en los asuntos humanos abriendo paso a la vida intelectual. Es decir, la ciudad es un plexo que dinamiza el pensamiento y, por tanto, es ya un ámbito de ampliación de la libertad humana. La ciudad es *para la libertad*, una invención que la amplifica. ¿De qué libertad estamos hablando? De una libertad organizacional e intelectual. Por tanto, ciudadanía indica libertad, el ciudadano goza de una cierta libertad como fruto de la acción coordinada de una comunidad humana.

¿Por qué libera la actividad organizadora del hombre? Porque abre *alternativas y oportunidades*, puertas y caminos, relacionando sistémicamente un *plexo novedoso*. ¿Cuál es, por tanto, la *ciudad óptima*? La más abierta. La *apertura* es verdadera vitalidad ciudadana y nos refiere entre otras dimensiones humanas a la *hospitalidad* y al *encuentro*. Es decir, a una apertura más allá de la espacial.

Si cabe atribuir la creación del universo a un ser trascendente, al hombre se le puede atribuir también la actividad *co-creadora* con respecto a su mundo. Al organizarlo, el hombre hace habitable el universo. Como dice Polo, al interesarse por él descubre su dualidad con lo interesante: “interés-interesante” (Polo, 2006), aunque el descubrimiento no es originalmente de él sino de Aristóteles. En *Ser y tiempo*, Heidegger consigue el mérito de poner de manifiesto este asunto ante el pensamiento moderno. Es decir, que el hombre es un ser-con-interés (*inter-esse*) (Heidegger, 1980), que hace del mundo lo interesante al interesarse por él y esto tiene un carácter de plexo práctico donde las posibilidades remiten unas a otras (así como sus actualizaciones), dando paso a nuevas alternativas que amplían la libertad humana. Por tanto, desde la actividad organizadora del hombre, todo objeto conecta con otro en un *sistema de referencias mediales mutuas* a las que cabe llamar mundo.

¿Qué significa, pues, que el hombre es un organizador? Significa que *la conducta humana es com-plexiva* y esto indica su carácter de *habitante* y, por tanto, el carácter del mundo como *hábitat*. Así, la organización exige *organicidad*, o lo que es lo mismo que no cabe organización definitiva, sino que es una actividad continua, una relacionalidad múltiple en un mismo sentido en la línea del crecimiento. De ahí que no sea conveniente exagerar la especialización, la segregación y la estratificación de los agentes sociales ni su manifestación en la organización de los espacios. La actividad organizadora del hombre *no acepta un éxito prematuro* sino que es una actividad *esperanzada*, o como dice san Pablo “no tenemos aquí morada permanente” (Hb., 13: 14), sino que la morada remite a la actividad organizadora del hombre y ésta a la libertad personal. Por eso, pretender una ciudad definitivamente perfecta es un error craso; en lo humano conviene comprender la perfección en términos de *apertura y crecimiento*. El hombre es un *organizador organizable* y esa organización no es carente de sentido; lo anterior es posible gracias a la *optimación* humana y desde ella también la de la ciudad.

Esta dualidad *habitante-hábitat* es manifestación de que el hábitat humano es un mundo con *sentido*, el hábitat es para el habitante lo cual exige la pregunta por *quién* habita. La actividad organizadora de la ciudad es una actividad técnica porque es el modo en que el

hombre adscribe la realidad urbana a su propio cuerpo, tal adscripción es orgánica y no una simple parte añadida. Por tanto, la actividad técnica que es corpóreo-práctica, es dual con la actividad política o, si se prefiere la *gobernanza*, ésta a su vez es dual con la antropología. De modo que, como detectó Aristóteles, el hombre tiene el mundo en su mano al habitarlo, lo posee y, en este sentido, lo gobierna. La organización espacial de la ciudad o, si se prefiere, el urbanismo, encuentra su fuente en una comprensión antropológica del hombre pasando por la actividad social en la que se encuadra la gobernanza.

Sin embargo, esto no es suficiente para abordar nuestra complejidad histórica. Desde una comprensión antropológica que reconoce al hombre como un ser íntimo, abierto por dentro de sí, hay que añadir que la ciudad es *manifestación* del hogar interior del hombre, de su intimidad espiritual que al ser persona no puede ser solitaria sino trascendentalmente acompañada, en definitiva, *co-existente*.

Dado que dicha co-existencia no alcanza plenitud en el ámbito social y obviamente tampoco en el cósmico, la co-existencia se abre radicalmente a la *trascendencia*, a una realidad *más allá* de uno mismo, o si se prefiere, *más acá*, íntima. Efectivamente, el hombre es capaz de organizar los espacios en términos de ciudad porque pertenece íntimamente a una ciudad espiritualmente trascendente, la ciudad con-Dios.

Ahora bien, como ya he indicado, es conocido que la Modernidad y, en especial, nuestra situación histórica ha implicado un quiebre de la vida social tan profundo que aún no hemos conseguido ajustar adecuadamente la ciudad a ese nuevo sentido. Está claro que la actividad técnica se muestra insuficiente ante esta realidad.

Más aún, en última instancia la modernidad implica precisamente una crisis del sentido y la incapacidad *desesperante* de resolver el *problema del dentro* al cual Jürgen Habermas, posiblemente el filósofo vivo más considerado actualmente, ha denominado *complejidad inabarcable* (Habermas, 1988).

A esta situación histórica podemos llamarla también *la crisis antropológica de Occidente* (Vargas, 2017) por ser una ruptura de la intimidad humana con la Trascendencia que se manifiesta en una

progresiva fragmentación en el ámbito social inter-subjetivo y en la relación del hombre con la realidad natural empezando con su propio cuerpo dando lugar, entre otros, a *la aporía del problema ecológico*. Aunque no en estos términos, Hegel ya había detectado la crisis y planteado la necesidad de una *reconciliación* con la realidad (Hegel, 2017); sin embargo, al parecer el idealismo ha sido una alternativa contraproducente.

La alternativa moderna ha privilegiado la *técnica* como ese gran instrumento metódico para resolver problemas que hoy, dada la complejidad, se descubre sumamente insuficiente para organizar el espacio en el que el hombre habita y en no pocas ocasiones da lugar a *daños colaterales* contra la libertad humana y a la indiferencia por mejorar la ciudad. Así pues, la libertad pragmática —que mediante la ampliación del plexo medial permite alcanzar una cierta liberación de las necesidades materiales— manifiesta en la organización del espacio se ve hoy comprometida por un declive de la libertad interior que oscurece el sentido de la acción humana sobre el cosmos dando lugar a un mundo *mostrenco*, a un mundo desorganizado, un mundo que pierde organicidad. Es decir, hoy en día disponemos de múltiples técnicas para organizar la nave ciudadana, pero ni el capitán ni la tripulación sabemos hacia dónde hay que mover el timón del barco y por tanto desesperamos pues, el sentido en esa situación carente de referencia íntima se presenta de una complejidad inabarcable y vamos por tanto a la deriva, *náufragos sin naufragar*. El problema no es entonces, propiamente, el barco, sino la tripulación; no es la ciudad en sí, sino los ciudadanos: en medio de una gran complejidad, la organización ciudadana no es sólo un problema social, sino que hoy adquiere un carácter existencial.

¿En qué consiste la problemática de la organización ciudadana frente a una complejidad inabarcable? Esta problemática se puede describir como un *trilema urbano*, un problema con tres alternativas aporéticas: 1) el estadista genial, gran arquitecto de la ciudad, que se identifica con una organización *estatalista*; 2) el subjetivo y arbitrario activismo ciudadano que se identifica con la organización propia del *liberalismo*; y, por último, 3) el anarquismo carente de toda ciudadanía y referencia organizacional, propio del *idealismo utópico*. Es decir, ante

la pregunta sobre ¿quién es el responsable de la organización ciudadana? se responde: 1) El «otro», el gobernante o arquitecto que todo lo sabe; 2) «yo», el yo de cada quien, el sálvese quien pueda; 3) «nadie» es capaz, o lo que es lo mismo «todos», pero no sabemos cómo.

Las tres alternativas disponibles ante la complejidad de la libertad humana que se presenta como inabarcable son excluyentes y conducen a encrucijadas que generan *efectos secundarios negativos* que aumentan cada vez más la complejidad. Desde esta situación, una conciliación que respete y favorezca la libertad se presenta como imposible. Propuestas urbanísticas que ejemplifican el trilema podrían ser: 1) el racionalismo urbano de la ciudad «perfecta» de Le Corbusier (1987) o Howard (1946); la propuesta multiforme y fragmentaria de la ciudad «collage» Rowe y Koetter (1981) y 3) la propuesta de una ciudad abandonada y «genérica» de Koolhaas (2006) donde el hombre renuncia a optimar la ciudad. Detroit es un ejemplo paradigmático (Sugrue, 2005).”

Nos encontramos, pues, ante lo que cabe llamar una *entropía urbano-social* como fruto de una problemática donde el plexo de relaciones sociales se hace nudos dando lugar a una encrucijada inter-subjetiva y también una obturación de caminos. ¿Qué significa entropía urbano-social? Que el plexo de relaciones sociales ha adquirido una complejidad conflictiva de elementos contrapuestos que detiene la libertad espacial y da lugar a efectos secundarios negativos en el intento de introducir nuevas relaciones. Esta entropía genera una especie de *contra-cultura*, es decir: una cultura en *fragmentación*, que va perdiendo organicidad dando paso a lo que cabría llamar *desgobierno social* o cultura de la *muerte*. Ante el detrimento de la libertad humana y la cooperación social, se abre paso la destrucción de la ciudad en detrimento de la actividad urbanizadora. Hoy la ciudad no sólo indica libertad, sino que también de un modo mostrenco indica pérdida de la libertad: el trilema de la ciudadanía contemporánea que más allá de generar estructuras que amplíen la libertad da lugar a estructuras que la limitan indicando la insuficiencia de la racionalidad humana en la organización de la ciudad. La organización social hoy en día no es suficiente, se exige una organización interior que trascienda el ámbito social.

Espacialmente hablando, hoy es difícil encontrar ciudades amuralladas; sin embargo, es frecuente encontrar ciudades “sitiadas”, atrapadas en una problemática de hacinamiento no sólo físico sino sobre todo social. Muchas ciudades hoy se encuentran amuralladas no por límites espaciales sino sociales e incluso existenciales, murallas que manifiestan en muchos casos una profunda soledad interior dejando al ciudadano en la periferia a pesar de ser ellos el centro mismo de la ciudad; es decir, periferias existenciales manifiestas en múltiples ámbitos como manifestación de una crisis urbana (Florida, 2017)”

¿Cuál parece ser entonces hoy el límite de la ciudadanía? La desorientación de la libertad y la pérdida de sentido. La multi-causalidad y muti-factorialidad que genera los llamados «problemas retorcidos» encuentra su origen en la incapacidad del hombre de gobernar su propia vida interior, ya sea 1) abandonándola al gobierno de otro, 2) auto-gobernándola subjetiva y arbitrariamente o 3) renunciando a cualquier tipo de gobierno interior. Efectivamente, hoy la gobernanza se ha vuelto esquiva por la detención de la libertad que se encierra en sí misma incapaz de abrirse por dentro abandonándose a la soledad interior, naufragando en un mundo mostrenco carente de sentido. Desde esta situación, la actividad urbanizadora se torna destructiva, la actitud de hospitalidad en *hostilidad* y la búsqueda de encuentro en pretensión de *soledad*. Vivimos en nuestra ciudad como extraños (Bauman, 2008), porque la persona que cada uno es se oscurece por dentro para ser *sólo* yo, yo y nadie más, don nadie (Vargas, 2010).

Como ya he señalado, la ruptura interior tiene una manifestación también en la ruptura de la relación del hombre con el cosmos sacándolo de madre, careciendo de gobierno y reflejando nuestra propia perplejidad: ya no sabemos qué es el universo y qué actividad nos corresponde con respecto de él. La ruptura de la *co-existencia* íntima rompe la estructura del *inter-esse* dando lugar al *aburrimiento* hoy tan presente en el mundo contemporáneo y de modo creciente en los niños.

Efectivamente se pierde el interés porque uno mismo ya no es interesante, es decir, no hay quien se interese por nosotros quien conozca nuestro nombre personal (hoy hay muchos niños abandonados

en su propia casa o colegio). El utilitarismo se establece sobre el interés. Hoy, en todo caso, nos interesamos por lo *no* interesante y entonces perdemos el interés pues, como señala Polo, el interés, por el interés, carece de interés (2006).

Ante una situación así, 1) el pesimismo, 2) el falso optimismo o 3) fatalismo utópico pudiesen presentarse como las únicas alternativas disponibles. Sumen al hombre en una encrucijada, en un trilema sin solución. Sin embargo, si se reconoce que la actividad organizadora es propia del hombre, entonces se ve que la esperanza antecede a la desesperación y la organización a la desorganización; es decir que el problema urbano o ecológico es un problema antropológico que remite al origen existencial del hombre, a la pregunta por el *quién*. En nuestra situación histórica —hoy más que nunca— es conveniente plantear la pregunta sobre la optimización de la ciudad y la posibilidad de la gobernanza. Esta pregunta exige un trabajo antropológico que responda al planteamiento: ¿de qué es *capaz* el hombre? El ser personal es el ser que es capaz de ser más allá de sí mismo. ¿Somos capaces de trascender, de ser más allá de nosotros mismos? Es decir, ¿somos verdaderamente personas?, ¿somos capaces de habitar nuestra propia ciudad interior?

La gobernanza de las ciudades es una actividad organizadora en orden a la optimización de la ciudad. ¿Cómo abrir paso a la optimización de la ciudad en nuestra situación histórica? Hoy es conveniente ampliar la finalidad de la gobernanza urbana más allá de la organización del espacio en la línea de la organización del tiempo humano. Lo anterior exige un esfuerzo interdisciplinar que dé lugar a la noción sociológica de *prójimo* como inspiración de la ciudadanía, una noción tal que no es posible sin una antropología trascendente capaz de responder al problema del dentro, del sentido; una antropología que sea co-existencial, trascendente. Tal antropología descubre al ser humano como persona y, por tanto, no sólo abierto hacia fuera sino sobre todo abierto por dentro. La comprensión de la propia condición personal es el fundamento de la noción de prójimo que abandona al individuo e incluso va más allá de una mera dualidad yo-tú abriendo paso al *nosotros*. Ante tal complejidad social, sólo un

ser que es apertura es capaz de abrir la ciudad, no desde afuera, sino por dentro.

Efectivamente, desde la propia libertad personal, este sentido co-existencial es capaz de *con-vocar* óptimamente la libertad personal de cada ciudadano (prójimo). Un sentido tal no puede ser sino uno que trascienda no sólo al interés individual sino también al interés común; es decir, me refiero al interés personal en tanto que co-existente con la Trascendencia y, por tanto, *vocacional*.

La modalidad de gobierno que puede respetar y promover la libertad personal en orden a la optimación de la ciudad es la convocatoria propia del reconocimiento del otro como prójimo; es decir, el gobierno de libertades *libremente*. La convocatoria implica el respeto de la ciudadanía íntima y la invitación a añadirla al ámbito común; por eso, la convocatoria es propia de una *lógica donal* que va más allá de una teleología meramente natural, sino que es, más bien, una metalógica de la libertad o hiperteleología.

Hoy, por tanto, parece conveniente redescubrir la vocación personal a la luz de la apertura interior a la trascendencia que permite reducir el carácter *modelizante* de los modelos urbanos y el carácter *limitante* de los límites de la ciudad. Un ser radicalmente abierto manifiesta urbanamente su apertura. Así entendido, los modelos y los límites desde la convocatoria son meras referencias para proseguir el crecimiento organizacional y la innovación urbana. Es decir, *la convocatoria es la actividad de gobierno que desde la libertad personal abre la ciudad desde dentro fomentando la actividad de cada agente urbano*.

La con-vocatoria se respalda en el *don* de sí que la trasciende, del mismo modo que sólo el *Amor* es capaz de gobernar libertades respetando su condición de libertad, trascendiéndola donalmente, llamándola (vocándola) hacia sí desde el don de Sí. En esta lógica, el urbanismo es ampliado por la *urbanitas* como virtud comunitaria y ésta trascendida por la *caritas* como donalidad libre de la intimidad que reduce la complejidad y franquea el futuro.

Si se comprende el carácter convocante de la persona humana, entonces es posible descubrir a la *familia*, la *universidad* y la *empresa* como los principales agentes del cambio social (Sellés, 2013) y, con

ello, reducir la neurosis de poder propia de las organizaciones gubernamentales.

Efectivamente, el cambio social no radica en las estructuras de poder sino en las organizaciones con mayor capacidad personalizante. La familia es, por tanto, la primera organización social, pues sólo en ella el ciudadano descubre naturalmente su carácter personal y al otro como prójimo. Por su parte, la universidad consigue tensar los esfuerzos de optimación al largo plazo y la empresa, organizar a corto plazo la actividad práctico-medial de modo óptimo. En síntesis, es en el hogar, en la escuela y en el trabajo los ámbitos donde se reconoce más a cada ciudadano como persona, con nombre propio y apellido.

Así entendido tal vez convenga ajustar el *modelo canónico de la gobernanza* reconociendo a estas tres organizaciones primarias como los principales agentes del cambio social. De ser así, la teoría de la acción de gobierno tendría que ser también renovada.

Insisto, ¿cómo alcanzar la optimación de la ciudad? Desde la *con-vocatoria esperanzada*. Abandonando el límite reduccionista de la libertad espacial y yendo más allá de él (sin exclusión) para abrir paso a la organización del tiempo social, el tiempo común y más aún lanzarse en búsqueda del *tiempo interior o íntimo*, un tiempo con Dios que descubre al hombre como un ser *eternizable* más allá de cualquier organización temporal. Dicho de otro modo, la optimación de la ciudad implica abandonar la comprensión meramente materialista y utilitarista de la acción humana para abrir paso a una comprensión social de la cooperación y la donación personal en busca esperanzada del *hombre nuevo* capaz de abrir un tiempo nuevo en una nueva ciudad, no óptima sino *optimizable*, abierta por fuera y sobre todo abierta por dentro.

Referencias bibliográficas

- Aristóteles, (1978), *Acerca del alma*. Madrid: Gredos.
- Bauman, Z., (2008), *La sociedad sitiada*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Florida, R., (2017), *The New Urban Crisis: How Our Cities Are Increasing Inequality, Deepening Segregation, and Failing the Middle Class—and What We Can Do About It*, New York: Basic Books.
- Habermas, J. (1988), *Ensayos políticos*. Barcelona: Península.
- Hegel, G. (2017), *Fenomenología del espíritu*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Heidegger, M. (1980), *El ser y el tiempo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Howard, E. (1946), *Garden Cities of To-Morrow*. London: Faber and faber.
- Koolhaas, R. (2006), *La Ciudad Genérica*. Barcelona: Gustavo Gili.
- Le Corbusier (1987), *The City of To-morrow and Its Planning*. Massachusetts: Courier Cooperation.
- Polo, L. (2007). *Persona y libertad*. Pamplona: Eunsa.
- Polo, L. (2006). *Ayudar a crecer. Cuestiones de filosofía de la educación*. Pamplona: Eunsa.
- Rowe, C., Koetter, F., (1981), *Ciudad collage*. Barcelona: Gustavo Gili.
- Sugrue, T. J., (2005), *The Origins of the Urban Crisis: Race and Inequality in Postwar Detroit*, Princeton, Princeton University Press.
- Sellés, J. F. (2013), *Los tres agentes del cambio en la sociedad civil: familia, universidad y empresa*. Madrid: Eunsa.
- Vargas, A. I., (2017), *Genealogía del miedo. Un estudio antropológico de la modernidad desde Leonardo Polo*. Pamplona: Universidad de Navarra.
- Vargas, A. I., “El carácter de sólo: una teoría antropológica de la desesperación”, en García, J. A. (2014), *Escritos en memoria de Leonardo Polo. Persona y acción. Tomo II*. Pamplona: Universidad de Navarra, pp. 161-199.

Estudios

Las orillas del λόγος en la Grecia arcaica: poesía y filosofía

Riversides of λόγος in Archaic Greece: Poetry and Philosophy

Mauricio López Noriega
Universidad Iberoamericana, México
mauricio.lopez@ibero.mx

Recibido: 21/03/2017 • Aceptado: 31/08/2017

Resumen

La palabra es amor. Como en otras culturas, en la Grecia antigua, la primera forma de expresión de este amor fue la poesía. Semejante a las etapas de la vida humana, la épica sería la niñez y la lírica arcaica, la juventud; la palabra poética alcanzará una madurez brillante con el teatro en la época clásica. Simultáneo a la lírica, nace el segundo amor, la filosofía, cuya plenitud suele asociarse con Platón y Aristóteles. Dos formas de la palabra que funda, poesía y filosofía, nacieron de un mismo cauce: son las dos orillas del río del λόγος en la Grecia arcaica.

Palabras clave: amor; filosofía; Grecia Arcaica; λόγος; poesía.

Abstract

The word is love. As in other cultures, the first form of expression of this love in Ancient Greece was Poetry. Similar to human life stages, epic may be compared to childhood; youth would constitute, then, the archaic lyric and the poetic word would have reached its brilliant maturity with drama, in the classic period. At the same time, a second love was born, Philosophy, one that reached its plenitude with Plato and Aristotle. Two forms of the word that establishes, Poetry and Philosophy, were born from the same riverbed: they both constitute the riversides of λόγος in Archaic Greece.

Key words: Archaic Greece; λόγος; love; Philosophy; Poetry.

La palabra es un gran potentado que, con muy pequeño e imperceptible cuerpo, lleva a cabo obras divinas.

Gorgias, *Encomio de Helena*, 8

La palabra es amor. Decir es amar. Romper el silencio es buscar al otro, intentar alcanzarlo. Existen, sin duda, innumerables formas de hablar, modos múltiples de la palabra. Cuando la palabra es palabra de amor, ¿de qué palabra se trata? ¿Y de qué tipo de amor hablamos?

La primera palabra, el amor primero, según algunos testimonios de la Antigüedad, es el divino. Es creadora la palabra prístina, *poiética*, aquella que hace existir la realidad y configura al mundo, la creación primordial, al separar la materia de la informe masa primigenia. No es extraño, así, que numerosos mitos de creación testimonien los orígenes de la aventura humana mediante una palabra que in-forma al mundo y lo ordena al imprimir sobre las cosas su especificidad original, auténtica y llena de vida, saturada de poder. Los textos de diferentes culturas dan fe de lo anterior, por ejemplo, entre los egipcios,¹ los indios,² los mayas.³

1 Según la teología menfita del antiguo Egipto, el relato de la creación quedó inscrito en la piedra Shabaka (Museo Británico, EA 498); en ella, Ptah aparece como dios supremo; él da origen a las cosas al ordenar a la lengua que las nombre, creando por medio de la palabra. Ptah crea a Atum, a los nueve dioses de la enéada heliopolitana, a la tierra, los animales y el hombre. Por ello, se dice que Ptah es quien creó todo y dio la existencia a los dioses. Su poder es superior al de cualquier otro dios (Bodine, 2009: 16-20).

2 Según el *Mandukya Upanishad*, el Om es el sonido primordial, del cual deriva el universo entero; es el sonido de lo absoluto, del todo y de la nada, de lo que fue, de lo que es y de lo que será. Incluso, de lo que está aún más allá del tiempo. Es Atmán en su manifestación verbal, vibración de la energía primaria, símbolo sonoro, Om. Sonido es vibración; vibración, energía y creación (Olivelle, 1998: 288-289).

3 Cuenta el *Popol Vuh* que, cuando se acabó la formación de las esquinas del cielo entero, todo "estaba en suspenso, en silencio, todo en calma; no había nada". Entonces vino [Uk'ux Kaj], pues, "aquí su palabra / llegó con *Tepew / Q'ukumatz*, y hablaron entre sí, meditaron, juntaron sus palabras: entonces se aclaró / entonces lo pensaron entre sí, bajo esta claridad / entonces se aclaró lo que iba a ser el hombre (...) «¡Entonces que nazca el hombre formado / el hombre creado!» Dijeron, pues. / Entonces, pues, se formó la tierra gracias a ellos / solamente su palabra fue su nacimiento / para que naciera la tierra. «¡Tierra!» Dijeron. / Al instante nació... Así nació el resto de lo creado" (*Popol Vuh*: folios 1R., 1V. y 2R.).

En la tradición judeocristiana es bien conocido, en el inicio del Génesis, el fundante *fiat lux*:

En el principio creó Dios los cielos y la tierra. La tierra era caos y confusión y oscuridad por encima del abismo, y un viento de Dios aleteaba sobre las aguas. Dijo Dios: «Haya luz», y hubo luz. Vio Dios que la luz estaba bien, y apartó Dios la luz de la oscuridad; y llamó Dios a la luz «día», y a la oscuridad la llamó «noche». Y atardeció y amaneció: día primero (1, 1-5).

La narración continúa en la misma tesitura: Dios habla y nombra, ordena y, al hacerlo, crea el universo. San Juan comienza su Evangelio de forma categórica:

En el principio era el Verbo, y el Verbo estaba con Dios, y el Verbo era Dios. Al principio estaba junto a Dios. Todas las cosas fueron hechas por medio de la Palabra y sin ella no se hizo nada de todo lo que existe. En ella estaba la vida, y la vida era la luz de los hombres (Jn 1, 1-4).

Muy breves ejemplos; intentan mostrar cómo, al inicio, en los principios, hubo palabra. No es imposible suponer que esta primera palabra divina surgiera por el amor al hombre; por ella, gracias a ella, el ser humano pudo existir, habitar y sentirse dentro del mundo. Pronto, el hombre comprendió que no sólo pertenecía a dicho mundo, sino que ocupaba un sitio privilegiado en él. “Sólo hay mundo donde hay habla. (...) El habla no es un instrumento disponible, sino aquel acontecimiento que dispone la más alta posibilidad de ser hombre (Heidegger, 1997, 133).” Es conocida la formulación: “de los animales, sólo el hombre tiene palabra” (Aristóteles, *Política*, 1253a 9-10). Esta condición única del hombre lo eleva sobre los demás seres, le permite el ingreso a una esfera cuasi-divina por su calidad de co-creador, característica extraordinaria cercana al «don», que es posesión y ejercicio del lenguaje articulado. El hombre, enseguida, se apropia de esta singularidad y busca generar ecos de la palabra constituyente, se apoya en ella y por ella se sabe respaldado. Se

puede afirmar que, como animal que tiene palabra, alcanza a «descansar» en ella: proviene de la Autoridad y por consiguiente puede devenir autor porque confía plenamente en ella.⁴

Existen, sin duda, diferentes tipos de palabra; de ellos, dos comportan una dignidad única porque su decir se yergue sobre la mera enunciación para llegar más lejos, quizá para remontarse hasta la palabra más alta; estas dos formas, al levantarse por encima del lenguaje cotidiano, vulgar, utilitario, fundan de nuevo el mundo y buscan siempre hacerlo extensivo a los demás, participarlo. Cuando la palabra persigue llegar al otro en aras de mostrar la bondad, la verdad y la belleza de la realidad, esta palabra es palabra de amor. Y estas dos formas de hablar se llaman poesía y filosofía.⁵ Pero, “¿a qué amor menesteroso vienen a dar satisfacción [*sc.* poesía y filosofía]? ¿Y cuál de las dos necesidades es la más profunda, la nacida en zonas más hondas de la vida humana? ¿Cuál es la más imprescindible? (Zambrano, 1998: 15)”.

La filósofa española plantea el tema como una dicotomía irresoluble; no por fuerza es así. Lo que intentaré mostrar es que el río del *lógos* tiene dos orillas; su cauce precisa de ambas: no son antagónicas, sino complementarias. Eduardo Nicol las llama «sublimes»:

4 En distintas épocas es posible percibir un movimiento de confianza/desconfianza con respecto a la palabra. En cuanto al período de la Grecia arcaica en particular, Hermann Fränkel señala que hubo un hiato entre las primeras décadas del siglo VI [todas las fechas son antes de Cristo] y el año 530: “La poesía misma había contribuido a su propia desaparición. Desde hacía tiempo, se había dirigido a la vida personal del poeta y a su mundo inmediato (...) esta orientación condujo una devaluación de la literatura y a la dependencia inmediata de la vida (...) Las necesidades propias de las épocas duras conducen a una desconfianza en las meras palabras, y, en consecuencia, a una actitud inamistosa con la literatura” (1993: 232). Hoy resulta quizá más evidente: “uno de los rasgos más característicos de nuestra época es la desconfianza frente a la palabra. Y es preciso reconocer que esa desconfianza aparece como justificada. El mundo moderno ha abusado de tal manera de la palabra, que ésta ya no suscita confianza. A fuerza de haber sido engañados, los hombres de hoy se han hecho recelosos” (Daniélou, 1965: 22).

5 Sin duda existe otra forma del amor a la palabra, que no por ser menos «decir» es menos amor: la filología. En este sentido, recomiendo Tapia Zúñiga, 1995: 19-40 y 2001: 256-283.

Si [sc. el hombre] abre la boca y dice *bla*, el hombre imita a Dios. Actúa como imitador cuando es fabril, productor, o sea poeta. Platón dice que todos somos poetas, que vale decir obreros. Añado que necesita palabras, para producir cualquier cosa material. Las palabras también son producto del obrero. Cuando ellas son sublimes, es decir, cuando no están al servicio de la producción fabril, ellas son palabras de poesía o de filosofía (Nicol, 1990: 10).

Como en gran parte de las culturas y los pueblos antiguos, también en Grecia todo comenzó por la palabra poética, y entre sus distintas variantes, con la poesía épica, cantos que narraban cómo fueron las cosas *ab initio, in illo tempore*. Ramón Xirau, citando a Vico, apunta que el napolitano,

de manera muy precisa —y también muy verdadera— hacía del lenguaje poético el inicio de toda civilización: cada civilización tiene que pasar por la edad poética de los dioses para alcanzar la edad también poética de los héroes y sucumbir en la era puramente racional de los hombres (1978: 14).

Así, los helenos no fueron la excepción; se puede decir, incluso, que Homero inaugura lo que entendemos como literatura, al menos en Occidente.

Para ilustrar cómo fue el tránsito del lenguaje poético al filosófico quizá valga la pena servirse de un símil, de una analogía que ilustrara estas distintas edades. Para ello, invito a pensar el desarrollo de la palabra en la Grecia arcaica imaginando que se trata de un ser humano que pasa por distintas etapas de la vida: niñez, adolescencia, primera juventud, edad madura. No resulta preciso hablar de vejez y muerte: de muchas maneras Grecia no ha muerto y no envejeció jamás. Mediante esta licencia, la niñez griega estaría representada por Homero.⁶

6 Sigo la cronología tradicional, en la cual Homero precede a Hesíodo; sin embargo, no es desconocido que tal vez hayan sido contemporáneos. Más todavía, podría resultar que Hesíodo antecediera a Homero e inclusive que la largamente estudiada cuestión

Para el niño, lo fundamental es estar a salvo, sentir que los padres son autoridad, protección, providencia; así, puede recibir las impresiones físicas, anímicas, espirituales que la realidad le presenta. Esta realidad está impregnada por una capacidad de sorpresa asombrosamente intensa, que se expresa mediante el juego, en el cual fantasía y realidad se entremezclan al ser una actividad no definida por fines exteriores; Romano Guardini señala que

tal vez pueda decirse que el niño vive en un corto espacio de tiempo la época mítica de la humanidad (...) en que las formas del mundo más fuertemente impresionan al hombre y tienen para él una plenitud de significado que excede con mucho la de la empiria directa (2000: 449).

Homero plasma la cosmovisión del hombre griego mediante un hablar poético que expresa la realidad de la existencia en forma de cantos, de narración rítmica; Homero no explica, cuenta, canta, juega inocente a las palabras con perfecta depuración: niño prodigio. Es posible vincular la afirmación que Heidegger consigna al referirse a una carta de Hölderlin en la que éste llama a la poesía «la más inocente de todas las ocupaciones». “¿Hasta dónde es «la más inocente»? La poesía se muestra en la forma modesta del juego. Sin trabas, inventa su mundo de imágenes y queda ensimismada en el reino de lo imaginario” (Heidegger, 1997: 128). Por otro lado, es posible que nunca haya existido una niñez más «acabada» y genial que la homérica: es comienzo y arquetipo, un acto de amor que alumbró a Grecia durante siglos, su luz llega hasta nosotros todavía.

Hesíodo simbolizaría la crisis hacia la adolescencia: el beocio no quiere ya sólo narraciones terribles o fantásticas, quiere anunciar la

homérica sufriera un ajuste importante: según recientes investigaciones arqueológicas, topográficas e históricas, el padre de la poesía quizá hubiera habitado en la región de Cilicia, en la península de Anatolia, hijo de madre griega y padre mesopotamio, un escriba al servicio de los asirios que de forma individual y directamente hubiera escrito en tablillas de arcilla o papiros la *Iliada* y la *Odisea*, hacia el año 660; tal vez la guerra de Troya haya acontecido en Karatepe, Turquía, cerca de Siria, y no en la Hisarlik de Schliemann (Schrott, 2008; Tapia Zúñiga, 2015: 97-115).

realidad del hombre arcaico; busca explicar el universo, su origen y jerarquía, los dioses, las fuerzas de la naturaleza. Le preocupa el diario trabajo humano, la existencia ordinaria del hombre común; cambia el estilo y el lenguaje, aunque el cauce siga siendo el hexámetro. Hesíodo ya no juega, es la primera seriedad, la palabra de amor se vuelve austera: “la envoltura que ofrecen los padres y el hogar se va relajando cada vez más. El encuentro cada vez más frecuente con cosas, personas y acontecimientos hace que el influjo del mundo exterior aumente, y obliga a una relación diferente con él” (Guardini, 2000: 451). Fränkel sostiene que el autor de *Los trabajos y los días* ejemplifica esta transición de forma nítida (1993: 103-105). A grandes rasgos, el primer siglo de la época arcaica, el VII, es la niñez iluminada de Homero y la transición a la individualidad adolescente de Hesíodo, quien invoca aún la autoridad de las Musas, aunque “el yo hesiódico no siempre sea un mero receptor de las melosas palabras de la Musa; en ciertos pasajes requiere de la función que implica el papel enunciativo del narrador/hablante” (Calame, 1995: 74).

El río del *lógos* griego fluye ya con un caudal poderoso, lleno de dioses y héroes, cargado de mito y de fuerza de vida, de empuje ascendente; valga adelantar, no obstante, que esta palabra poética no es sólo bella e irracional: si bien lo fundamental estriba en un decir «inocente», creación que estalla en radiante plenitud, esta orilla no excluye a la razón de ninguna manera.⁷ No es tarea de la poesía «pensar» el mundo, y, sin embargo: “La poesía es instauración por la palabra y en la palabra. ¿Qué es lo que se instaure? Lo permanente. (...) La poesía es la instauración del ser con la palabra (“Heidegger, 1997: 137”).

7 “La concepción homérica de Odiseo es la de un hombre capaz de filosofar en la mayor parte de sus vías al menos, es un hombre que no se distingue tanto por la ‘astucia’ como por su capacidad de analizar circunstancias complejas con el resultado de elecciones racionales. (...) Hesíodo empleó un género útil de racionalidad cuando clasificó y sintetizó cuentos procedentes de diferentes regiones y con énfasis diferentes. Hizo incluso mucho más que eso (...) una comprensiva visión del mundo (su organización y principio de operación, así como la participación del hombre en las mismas), que deja de ser filosófica sólo porque se expresa en el lenguaje simbólico de los mitos” (Kirk, 2008: 106-107).

La lírica griega arcaica es la aurora del ser «yo» griego propiamente dicho; se abre al declinar el siglo VII y recorre casi ininterrumpidamente el VI. Es el paso de la adolescencia a la juventud; en palabras de Friedrich Schlegel:

En la más hermosa Edad de Oro de la lírica griega, la prosa y la elocuencia pública todavía estaban en la cuna. La música y un lenguaje poético rítmico y mítico eran el elemento natural para las efusiones de los bellos sentimientos masculinos y femeninos, y también el verdadero órgano de la alegría festiva popular y del entusiasmo público (1996: 136).

El joven ya no es sus padres, comienza a cobrar conciencia de sí en la búsqueda de un yo propio, de una identidad individual. Ha de conservar los valores que aún puede hacer suyos y romper con los paternos que no lo satisfagan; aunque el camino pueda resultar aún difuso, es dueño de una vitalidad arrolladora y de un poderoso impulso que tiende al infinito. Es “el período en que aparecen (...) actos, a veces sorprendentes, de inteligencia, de invención, de talento artístico, de capacidad de liderazgo, de los que no hay seguridad de que vayan a tener continuidad” (Guardini, 2000: 460)”.

El joven no está completo todavía, falta experiencia, falta paciencia; incluso así, lo esencial es que se ha convertido en un «yo», un nuevo centro, y lo sabe.

La lírica no sólo repite los cantos antiguos, sino que produce nuevos hallazgos formales, modos desconocidos de establecer la concatenación y el ritmo de palabras hechas ideas, plasmadas en formas frescas que producen una musicalidad distinta a la que se genera en el ánimo del oyente con los hexámetros épicos.

No se desprecia el pasado, pero se privilegia la realidad presente, personal e inmediata, plena de una ignorada tonalidad de la luz. Un ejemplo sintético de todo esto lo ofrece el “fundador” Arquíloco :

No me importan los asuntos de Gyges rico en oro,
ni me apesó todavía la envidia, ni miro con celos

las obras de los dioses, ni busco la gran tiranía:
está muy lejos de mis ojos.

Y también:

¡Aquel arnés irreprochable! Alguno entre los sayos
mucho se alegra con mi escudo.
Sin querer, lo dejé
junto a una mata. ¿Qué me importa ese escudo?
¡Que se pierda!; mas yo me salvé.
Otro no inferior adquiriré de nuevo (West: fr. 1 y 5).

Hay que destacar también que, como un joven sano e inteligente, el lírico no se cierra en ese yo de forma solipsista, sino que lo proyecta a los demás, lo comunica en comunidad:

El objetivo del poeta lírico arcaico en Grecia no fue representar a su audiencia el desbordamiento espontáneo de poderosa emoción, recolectado en tranquilidad, sino proveer tanto de entretenimiento como de paradigmas de comportamiento personal, la norma y las formas de infracción, de excelencia, ἀρετή, y de insuficiencia (...) Su tarea fue, en resumen, la integración del individuo a la colectividad (Miller, 1994: 5-6).

Se establece una profunda diferencia entre géneros, entre épica y lírica. Un fragmento de Anacreonte lo muestra de forma clara (Gentili: fr. 56):

No es amigo el que, junto a la cratera llena bebiendo vino,
contienda y guerra lacrimosa narra,
sino quien, de las Musas y de Afrodita los dones espléndidos
mezclando, rememora el gozo amable.

La conciencia individual en la lírica arcaica es el surgimiento de una forma primaria de subjetividad que comienza a germinar, sin

estar todavía separada de la autoridad de los dioses,⁸ pero que brota ya con una historia adquirida; el matiz con el cual el «yo» principia por manifestarse como cierto reflejo de la sabiduría se transmite como una serie de ideas que están latentes en una cultura capaz ya de entenderlas y hacerlas suyas. Aunque existe todavía esta especie de «encomendamiento», en el sentido de ponerse bajo la tutela del dios, bajo la protección del imperio de lo sagrado, en la lírica el hombre sabe, quizá por vez primera, que es él mismo quien habrá de cargar con el peso de la palabra: la invocación no es sólo para dejarse «habitar» por el espíritu de la divinidad. Eric Gans subraya lo anterior:

la poesía lírica tan sólo puede parecer una extensión alegórica del ritual, una importación de la retórica de lo sagrado en el mundo profano (...) la lírica posee una conexión entre el hombre y los dioses con un potencial de resolución en reciprocidad. [Lo anterior] en el género lírico es por completo radical (1981: 34-35).

La profesora Calame coincide:

La desaparición gradual de la garantía divina, representada por la presencia de la musa, es menos dependiente de la adopción de la escritura que de las reglas de los géneros y del profundo proceso de cambio social que tomó lugar en la ciudad griega del período arcaico” (1995: 55).

Un aspecto relevante es que aparece el tema del amor, el tema del deseo, con fuerza de juventud, separado en este sentido ya del *ethos* comunitario. Nace la intimidad:

8 Para Marcel Detienne, el poeta lírico es un «maestro de Verdad»; sin él, el guerrero, el atleta que triunfa, el rey, nada son, porque el hombre olvida. “Serán los maestros de la Alabanza, los sirvientes de las Musas, los que decidirán el valor de un guerrero, ellos son los que concederán o negarán la «Memoria». (...) Por la potencia de su palabra, el poeta hace de un simple mortal ‘el igual a un rey’; le confiere el Ser, la Realidad (...) El poeta es capaz de ver la *Alétheia*, es un «maestro de Verdad»” (1981: 31-35).

El deseo erótico es el tema privilegiado de la lírica entre todos porque la base orgánica que crea reviste una forma diferente en cada individuo. El deseo, como realidad cultural, es en primer lugar un fenómeno colectivo y des-individualizante, porque el objeto de deseo es siempre, de una forma u otra, designado colectivamente, aunque sólo el individuo es quien imagina y desea –lo que, precisamente, lo define como individuo–. El género lírico es, así, el lugar de nacimiento del Yo que mantiene su frágil identidad sólo al encontrar la siempre nueva forma de expresión que le hace falta (Gans, 1981: 35).⁹

Sin duda, Safo, la décima musa, puede ejemplificar con lucidez (Campbell: fr. 16 y 130):

Unos, que los jinetes o soldados;
otros, naves guerreras; yo en cambio
sobre la negra tierra, lo más bello:
alguien a quien amar.

Y de forma categórica:

Eros, de nuevo, el dislocante, me agita:
dulceamarga, incombustible serpiente.

Los poetas líricos conocían el papel que desarrollaban en su sociedad, su valor dentro de la dinámica de las nacientes ciudades; cuando componen Arquíloco, Safo, Anacreonte, Semónides o Píndaro, están conscientes de que el acto de representación es una operación que consiste en transformar el «texto» en mensaje del autor al público, no sólo como comunicación a nivel lingüístico, sino como transmisión de emociones, pensamientos y visiones del mundo.

9 Señala Bruno Gentili que el hombre debe ser concebido como un campo abierto de fuerzas, no como una entidad compacta y cerrada: “en la lírica arcaica (...) se trata de una postura mental o, como se le ha definido, de una psicología de la *performance* poética que mira a hacer público lo personal y subjetivo para hacerlo inmediatamente perceptible e instituir así una relación de emocionalidad con el auditorio” (1996: 91).

El auditorio, a su vez, está suficientemente listo para comprender la pluralidad de códigos que incluyen las diferentes esferas: la atención requerida, los niveles éticos, las formas de la comunicación misma y los referentes culturales, políticos y estéticos. Resulta importante recordar que la poesía, precisamente, consigue reflejar, por medio de la experiencia personal de un solo individuo, la vivencia de una generalidad. Es su naturaleza, en ello radica su esencia específica.¹⁰

Por ello, hay que destacar que los líricos arcaicos procuraron decir lo que sentían y pensaban especialmente en función de su comunidad, fuera una mera emoción estética, un sentimiento pasional, fuera el inicio de una axiología. La conciencia, la autoconciencia del poeta lírico se configuró cumplidamente sólo mediante la genuina pertenencia a su sociedad y esta co-identidad le permitió una injerencia directa sobre el *ethos* común que modelará, de manera paulatina, la conciencia general del hombre griego rumbo al siglo áureo de Grecia.

El poeta, como hombre, se cumple básicamente por ser parte de la ciudad; sitio y raíz de solidaridad, la ciudad es ámbito de amor sensual y de la fraternal comunicación. (...) Dentro de la ciudad (...) el poeta pretende las alegrías del amor; disfruta del vino y la poesía como bienes comunitarios (Bonifaz N., 1988: 9).

En consonancia, estos versos de Solón

Mas destruir la gran ciudad, por su estulticia, los mismos
ciudadanos desean, creyendo en las riquezas;
no sólo la injusta mente de jefes de pueblo, a quien toca
sufrir muchos dolores por su soberbia grande (Edmonds, 4).

¹⁰ Johannes Pfeiffer lo expresa con lucidez: "En la medida en que al leer vibramos con esa esencia humana iluminada y poetizada, vivimos la verdad; en la medida en que vibramos con ella única y exclusivamente a través de la sentida percepción de la forma verbal, vivimos la concordancia entre verdad y belleza. (...) Tal es la virtud de la poesía: revelar el ser de la Existencia no como algo pensado en general, sino como algo que se ha vivido una única vez; no como una cosa en la que se medita abstractamente, sino como ser concretamente contemplado. Y esto es lo que nos da la poesía: iluminación del ser y poetización imaginativa del ser en el seno del lenguaje plasmador" (2001: 105, 116-117).

Pues no saben frenar su arrogancia ni regir con mesura,
en calma, los presentes placeres del convite.

Es de lamentar que de la poesía lírica arcaica nos llegaron, desgraciadamente, sólo algunos hermosos reflejos.

El paso del siglo VI al V es un momento extraordinariamente importante; se comienzan a configurar, tal como pasarán a la historia, las ciudades griegas. Esto implicó un sinnúmero de hondos cambios. En cuanto a la poesía lírica, Marcel Detienne sostiene que “se reduce la misión del poeta a exaltar a los nobles, a alabar a los ricos propietarios”; forzando un poco las cosas, afirma incluso:

En el límite, el poeta no es más que un parásito, encargado de devolver su imagen a la élite que le sustenta: una imagen embelecida de su pasado. Sorprende el contraste con el carácter de todopoderoso que el poeta poseía en la sociedad griega desde la época micénica hasta el fin de la época arcaica (1981: 37-38).¹¹

Es cierto, sin embargo, que el río seguía su curso y que el poeta lírico habría de desaparecer para dar paso a otra forma de hablar que comienza a surgir precisamente a finales del siglo VI:

Los poetas líricos griegos trataron desesperadamente de hacerse iguales a sus colegas épicos, y lo lograron. Pero la ingenuidad y espontaneidad de la poesía lírica perdió algo en el proceso. Al intentar sustituir las reivindicaciones de veracidad y conocimiento de los poetas épicos; al volverse sus poemas cada vez más del dominio público, dirigidos a la comunidad considerada un todo, de la cual se erigieron como una nueva clase de maestros, el Yo personal se desvaneció. Cuando todo está dicho y hecho, la

¹¹ No ofrece ejemplos de «parásitos», y hace bien porque casi podría entenderse, cuando habla de Píndaro y Baquilides, que a ellos se refiere, lo cual sería un enorme error. Píndaro, por ejemplo, era absolutamente consciente de su papel como cantor de triunfos, pero bien sabía que en el futuro sería su nombre el que habría de permanecer, no el de atletas y gobernantes, como en efecto sucedió. Lo mismo arroja una lectura atenta de Anacreonte quien, si bien estuvo al servicio de los tiranos, encontró la forma de sostener una serie de valores no subordinados al poder (López Noriega, 2008: 49-68).

historia del Yo en la lírica griega se vuelve un proceso de despersonalización (Slings, 1990: 28).

La nueva forma de la palabra supone, para continuar con la analogía, la llegada a la mayoría de edad del hombre griego; no es todavía propiamente la madurez, que se alcanzará de lleno en la época clásica, pero es ya un hombre que “se siente seguro del núcleo de su propio ser; que ha aprendido a tener consistencia en su propio yo y a responder de lo que hace. Una actitud que es al mismo tiempo libertad, responsabilidad y fidelidad. Es ahora cuando se desarrolla lo que se llama carácter” (Guardini, 2000: 471). Nace la filosofía.

¿Qué ha sucedido para que el Λόγος, de significar palabra, exposición, pase a significar razón? Ha sucedido toda una historia, tanto de la lengua como de los hechos. (...) El pensamiento es ποιήσις, creación sobre y a partir de lo que hay, y lo mismo el lenguaje generado por tal pensamiento (Alegre, 1988: 18-19).

A partir de la contemplación que algunos hombres comenzaron a realizar, primero sobre la naturaleza, el pensamiento fue modelándose paulatinamente, buscó una forma nueva, inédita, de vincularse con la realidad, con la existencia, y de describirlas y explicarlas. Surgen nuevas preguntas que las respuestas anteriores no alcanzaban a satisfacer. No hay que imaginar que la actividad de individuos aislados surgió de pronto para decir las cosas de manera distinta, sin tomar en cuenta todos los elementos que acontecían de forma simultánea; se puede pensar que “la transición de los mitos a la filosofía (...) se vincula más bien (y es su resultado) con un cambio político, social y religioso y no con un cambio puramente intelectual, realizado fuera de la cerrada sociedad tradicional (Kirk, 2008: 107).

Cambia el medio en el que el hombre vive y se desarrolla; las ciudades griegas han comenzado a formarse cada vez con mayor cohesión y participación; se busca una forma nueva de vivir en una sociedad que genera una serie de valores novedosos, se ordena mediante otros paradigmas, intenta establecer relaciones desde

parámetros que sustituirán poco a poco a la organización de la sociedad arcaica. No se llegó de inmediato a lo que propiamente se denomina filosofía; un entreacto lo representaron los llamados Siete sabios y algunos escritos de contenido religioso con rasgos herméticos, que intentaron conquistar una nueva autonomía moral y dotar la vida de un sentido propio. Pero los pensadores que llegaron después de ellos compartirían un denominador común: querían «conocer»; este deseo se manifestó con fuerza en el imperativo de una nueva conciencia individual, en la convicción de la autonomía de la razón, en la indiferencia hacia la utilidad práctica y en el afán sistemático de transitar por un camino inexplorado; así, el contenido especulativo se vuelve más amplio, crece la amplitud de los fundamentos, se afina la pretensión de los conceptos y se rechaza lo meramente hipotético y vago. El nacimiento de las ciudades a finales del siglo VI da pie a nuevas reflexiones; el canal de comunicación que se inaugura se sirve de un formato nuevo para la palabra:

La filosofía es el paso del χάος al κόσμος. (...) Κόσμος es, prioritariamente, el orden de la πόλις y el orden de la cultura que esa πόλις genera. Desde el momento que la πόλις se logra, tal orden, que es humano, no divino, es perfectible. Tal κόσμος posibilita un λόγος no descriptivo narrativo, sino crítico-teórico. (...) La filosofía sería el lenguaje abstracto y omniaplicable, o aplicable a diversos campos, lenguaje surgido o potenciado por la realidad de la πόλις (Alegre, 1988: 44-45).

El filósofo, a diferencia del poeta, no se contenta con la experiencia del instante, del sentir, por más genuino que éste sea; el filósofo no se conforma con la realidad meramente dada, sino que busca explicarla, ser capaz de comprender su mundo, tanto el físico de la naturaleza mecánica, como el mundo del espíritu. A fines de la época arcaica, los primeros filósofos tuvieron la valentía de adentrarse en un ámbito desconocido, se sintieron capaces de pensar que era posible acceder al conocimiento pleno de la esencia del mundo. Tanto los filósofos jonios como los que fijaron su residencia en el sur de Italia aspiraron a decir el mundo de manera formal, correcta, precisa. En

definitiva, buscaron una verdad diferente y para ello hubieron de valerse de un rigor de pensamiento y de lenguaje que no se conocía anteriormente. En definitiva, persiguieron el Ser.

El ejemplo más destacado, y uno que puede sintetizar la labor de los llamados filósofos presocráticos, desde mi humilde punto de vista, es Parménides:

La filosofía parmenídea es una filosofía del Ser (...) el filósofo que está pendiente del Ser trata de distinguir en el lenguaje lo estable de lo no-estable, lo permanente de lo que fluye, lo «verdadero» de lo «engañoso» (...) Toda la reflexión parmenídea sobre el lenguaje como instrumento de conocimiento de lo real se desarrolla en torno a un centro minúsculo, la palabrita griega ἐστίν, el verbo «ser» (Detienne, 1981: 140-141).

Algunos versos del inicio del poema de Parménides lo ilustran con claridad (Fränkel: 1-5, 22-28):

Los caballos que me llevan, tan lejos como mi ánimo me empuja,
me conducían, llevándome por armoniosa senda,
al camino de la diosa que guía al sabio por todas las ciudades.
Por ese camino, era yo transportado por los discretos potros
que tiraban del carro, y las muchachas dirigían.

(...)

Amablemente me acogió la diosa, tomó mi mano
derecha entre las suyas y me dijo estas palabras:
«¡Oh joven, que en compañía de aurigas
inmortales a mi casa te han traído los caballos,
salud! No fue un destino desfavorable quien te hizo
tomar este camino (no transitado ciertamente por los hombres),
sino el derecho y la justicia».

Lo que resulta increíble es que Parménides aún se sirve del vaso poético para servir un vino nuevo, como también lo hará Empédocles; lo señaló Aristóteles: “nada común hay entre Homero y Empédocles, salvo la medida” (*Política*, 1447b 17-18). Otra característica

común es que ambos invocan todavía a la diosa, a la Musa; es comprensible si pensamos que las dos orillas del λόγος nacieron hermanas y se fueron separando según los fines y necesidades de cada una. Pero lo que decían, aunque estuviera en verso, era enteramente distinto y apuntaba a un blanco por completo diferente. “Lo que el filósofo busca captar, en último término, es la verdad, o la realidad, es decir, el ser. Con ello, la comprensión de la esencia del ser (la existencia) se convierte en el punto central de la filosofía” (Kirk, 2008: 333).

Tanto el pluralismo de Empédocles como el monismo de Parménides buscan la verdad, lo que hacen es filosofía: versifican, sin duda, pero esto no es relevante. Quizá los motivos fueron funcionales, se insertan en una tradición:

Es una razón de prestigio. Lo que dicen Parménides y Empédocles es literalmente inaudito: algo nuevo, no sólo en filosofía, que apenas comienza, sino, por esto mismo, nuevo para el resto de los hombres. No hay un vocabulario consagrado, y es preciso apelar a todos los recursos de expresión para que resalte la importancia del mensaje (...) lo que se dice en verso adquiere una autoridad que no tendría el mismo mensaje en prosa (Nicol, 1990: 159).

Con el transcurrir de los años y con una confianza ascendente en el nuevo lenguaje, las orillas se fueron separando hasta formar de manera madura y sólida el fértil e inigualable cauce del río de la palabra griega.

Una orilla, la de la lírica poética, se perderá, pero abrirá paso a una forma de poesía tal vez más compleja, obra de equilibrada madurez, correspondiente a la abigarrada ciudad clásica: la tragedia. La otra orilla, la de la filosofía, crecerá armónicamente y se irá robusteciendo cada vez más, para convertirse en la herencia quizá más señera y característica del espíritu griego. No se volverían a juntar: una frente a otra permanecerán siempre, contemplándose en el amor común, en el impulso de un decir que ha permanecido a través

del tiempo, en un intento de respuesta que ha intentado colmar el espíritu humano.

Poesía, filosofía. Poesía y conocimiento. ¿Por qué unir estos dos términos —poetizar, conocer?—. En esencia porque tanto la filosofía como la poesía son formas de un conocer más amplio (...) El filósofo; el poeta. Ambos se preocupan por las grandes interrogaciones de esta vida —acaso de la otra vida—” (Xirau, 1978: 16, 26).

La palabra es amor; amar es decir. En la Grecia arcaica nacieron dos formas de este amor: poesía y filosofía, palabra que se ofrece al prójimo, donación; y esta donación se realiza por amor: sólo así son libres, gratuitas, auténticas. Dos orillas hermanas:

El poeta necesita realizar su fin en los demás, en los receptores de su don. Lo mismo ocurre en la filosofía: su libertad estriba en la necesidad de dar razón. (...) También el dar razón es una obra de amor. Por el amor existe comunidad de ser entre filosofía y poesía. (...) El amor es la razón suficiente del ser de la poesía. (...) Filosofía es razón. La razón de esta razón es también razón de amor. (...) Hay *reciprocidad definitoria*. De un lado, de la frontera común que marca el ser y el no ser de cada una, se encuentra el amor de la palabra bella; del otro lado, el amor de la palabra verdadera (Nicol, 1990: 122-127).

Referencias bibliográficas

- Alegre Gorri, A. (1988). *Historia de la filosofía antigua*. Barcelona: Anthropos.
- Anacreonte. (2009). *Poemas y fragmentos*. M. López Noriega, trad. México: Textofilia.
- Anónimo. *Popol Vuh. Herramientas para una lectura crítica del texto k'iche'* (2013). M.E. Craveri, trad. México: UNAM.
- Anónimo. *Upanishads*. (1998). P. Olivelle, transl. Oxford: Oxford University Press.
- Aristóteles. (1963). *Política*. México: UNAM, trad. Antonio Gómez R.

- Arquíloco. (2011). *Fragmentos*. J. Molina Ayala, trad. México: UANL-Textofilia-Conaculta.
- Bodine, J. J. (2009). "The Shabaka Stone: An Introduction". *Studia Antiqua*, 7 (1), 1-21.
- Calame, C. (1995). *The Craft of Poetic Speech in Ancient Greece*. Ithaca, New York: Cornell University Press.
- Daniélou, J. (1965). *Escándalo de la verdad*. M. Herranz, trad. Madrid: Guadarrama.
- Detienne, M. (1981). *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica*. J.J. Herrera, trad. Madrid: Taurus.
- Fränkel, H. (1993). *Poesía y Filosofía de la Grecia Arcaica*. R. Sánchez Ortiz, trad. Madrid: Visor.
- Gans, E. (1981). "The Birth of the Lyric Self: From Feminine to Masculine". *Helios*, 8 (1), 33-43.
- Gentili, B. (1996). *Poesía y público en la Grecia Antigua*. X. Riu, trad. Barcelona: Quaderns Crema.
- Gorgias. (1980). *Fragmentos*. P.C. Tapia Zúñiga, trad. México, UNAM.
- Guardini, R. (2000). *Ética*. Lecciones en la Universidad de Munich. D. Romero; C. Díaz, trads. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Heidegger, M. (1958). *Arte y poesía*. S. Ramos, trad. México: Fondo de Cultura Económica.
- Kirk, G. S.; J.E. Raven; M. Schofield. (2008). *Los filósofos presocráticos. Historia crítica con selección de textos*. J. García Fernández, trad. Madrid: Gredos.
- López Noriega, M. (2008). "Anacreonte: una poética política". *Acta Poetica*, 29 (1), 49-68.
- Miller, P. A. (1994). *Lyric Text and Lyric Consciousness: The Birth of a Genre from Archaic Greece to Augustan Rome*. London: Routledge.
- Nicol, E. (1990). *Formas de hablar sublimes. Poesía y filosofía*. México: UNAM.
- Pfeiffer, J. (2001). *La poesía*. M. Frenk Alatorre. México: Fondo de Cultura Económica.
- Parménides. En Fränkel, H. (1993). *Poesía y Filosofía de la Grecia Arcaica*. R. Sánchez Ortiz, trad. Madrid: Visor.
- Safo (2012). *Poemas y fragmentos*. M. López Noriega, trad. México: UANL-Textofilia-Conaculta.
- Schlegel, F. (1996). *Sobre el estudio de la poesía griega*. B. Raposo, trad. Madrid: Akal.
- Schrott, R. (2008). *Homers Heimat. Der Kampf um Troia und seine realen Hintergründe*. München: Carl Hanser.

- Slings, S.R. (1990). "The 'I' in Personal Archaic Lyric: an Introduction". En S. R. Slings, ed. *The Poet's I in Archaic Greek*, 1-30. Amsterdam: Vrije Uruversiteit.
- Solón (1982). En *Elegy and Iambus*, J. M. Edmonds (Ed.), Cambridge-London: Harvard University Press-W. Heinemann. (Trad. castellana de Rubén Bonifaz Nuño).
- Tapia Zúñiga, P.C. (1995). "Los amantes de la palabra". En E. Cohen, ed. *Aproximaciones. Lecturas del Texto*, 19-40. México: UNAM.
- Tapia Zúñiga, P.C. (2001). "Hablemos de amor...". En B. Clark de Lara y F. Curiel Defossé (Coords.), *Filología mexicana*, 256-283. México: UNAM.
- Tapia Zúñiga, P.C. (2015). "La épica griega arcaica (Cuéntame algo de Homero)", *Estudios*, 13 (112), 97-115.
- Varios autores. *Antología de la lírica griega*. . R. Bonifaz Nuño, trad. (1988). México: UNAM.
- Xirau, R. (1978). *Poesía y conocimiento*. México: Joaquín Mortiz.
- Zambrano, M. (1998). *Filosofía y poesía*. México: Fondo de Cultura Económica.

Literatura y política según Rancière: observaciones a su lectura de Aristóteles

Literature and Politics according to Rancière: Remarks on his Reading of Aristotle

Christian Goeritz Álvarez
Universidad Veracruzana, México
christian_goeritz@hotmail.com

Recibido: 17/03/2017 • Aceptado: 31/08/2017

Resumen

El intento de las líneas que siguen es entrar en franco y crítico diálogo con el pensamiento de Jacques Rancière, tal como éste aparece tematizado en sus escritos *La palabra muda* y *El desacuerdo*. Mediante el análisis de sus nociones de literatura en uno y de política en otro, trataremos de argumentar que hay ciertos problemas en su comprensión de Aristóteles y de plantear, desde un trasfondo aristotélico, ciertas soluciones a ellos.

Palabras clave: aristotelismo; ficción;
J. Rancière; literatura, realidad.

Abstract

The intention of the following lines is to discuss the thought of Jacques Rancière, as this appears schematized on his writings *The mute word* and *The disagree*, in a critical fashion. On behalf the analysis of his notions of «Literature» on the first and of «Politics» on the second, I will try to argue that there are some unsolved issues in his comprehension of Aristotle and I will try to state, from an Aristotelian background, certain solutions to them.

Keywords: Aristotelism; Fiction; J. Rancière; Literature; reality.

Introducción

Jacques Rancière es un teórico de la estética francesa contemporánea que posee un ideario que encontramos digno de discusión, sobre todo al fijar las relaciones entre aquella y la política a partir de cierta lectura de la filosofía clásica, la cual se advierte en varios de sus trabajos. En el caso que nos atañe, trataremos de ligar ambas dimensiones a partir de dos obras en las que tal relación trasluce: *La palabra muda* (2009), que trata del intento de manifiestar la indefinibilidad de la literatura y, en segundo lugar, *El desacuerdo* (1996),¹ donde es tematizada una nueva interpretación filosófica de la política como un modo de estética implantada, allende la tradición filosófica que estudia el fenómeno del Estado bajo el rótulo de «filosofía política».

Nuestra hipótesis a demostrar es que el pensamiento de Rancière contiene, en lo tocante a ambas dimensiones, ciertas observaciones e interpretaciones apresuradas que generan impresiones sesgadas en torno a la definición de la literatura y la política.

Admitimos de antemano no ser especialistas ni en filosofía política ni mucho menos en estética; sin embargo, dado que la teoría de Rancière, tal como él la desarrolla en dichos textos es, ante todo, un rastreo de conceptualización histórica de lo que se ha entendido paradigmáticamente por literatura y política desde Platón y Aristóteles en adelante, el acercamiento es realmente a partir de un método histórico-crítico, en ciertas alusiones, aunque el autor no lo nombre, de inspiración en la *destrucción* heideggeriana.

Se trata de una interlocución con diversas posturas intelectuales respecto de la esencia de la literatura y la política y de ver en qué se

1 Aunque los originales en francés se distancien en un marco de tres años, creemos que la argumentación rancieriana es comprendida de mejor manera en sentido inverso, pues su posición respecto de la política depende de una indefinibilidad litigiosa, indefinibilidad que, según el autor, está anteriormente registrada en la literatura por la aparición de una forma inclasificable: la novela (2009: 114, 1996: 79).

diferencian y cuáles son las insuficiencias que tienen para lograr una definición a algo que, sostendrá el autor, no puede ser definido plenamente.² Semejante orientación y prejuicio de lectura genera problemas de consecuencias epistémicas importantes, pues es proclive a enunciar ciertas ideas de manera arbitraria y, si son susceptibles de persuadirnos, no se trata de aceptar definiciones posibles como plausibles y a modo punto de partida sino de evaluar las consecuencias que de éstas se derivan y de compartir cierto horizonte empático con el autor, cosa que no se pretendería en las filosofías cuyos intentos Rancière pretende criticar.

Trataremos, de la mano del rigor de una filosofía de tal naturaleza, el aristotelismo, de mostrar tales deficiencias en el pensamiento de Rancière, al menos en las dos obras mencionadas. Y esto no por razones arbitrarias de escoger un autor *ad hoc*, pues el texto revelará que Rancière considera la del Filósofo como una visión contrapuesta a la suya en ambos temas, así como el modo en que éstos se relacionan.

Acercamiento general a Jacques Rancière

El pensamiento de Rancière puede situarse entre el de aquellos filósofos de la llamada a grandes rasgos corriente «continental» que no emanan de preocupaciones netamente existencialistas o postestructuralistas, pues aunque comparta con autores de tal origen como Foucault, Derrida y Deleuze “un pensamiento apoyado en el arte y la literatura” (Arcos, 2009: 141), éstos son más cercanos a las corrientes críticas del marxismo estructuralista francés.

2 Poco después de iniciar el texto, nos dice que, respecto de lo que quiera decir «literario»: “Vale la pena entonces preguntarse qué propiedades singulares caracterizan esta noción y hacen que la búsqueda de su esencia parezca algo ridículo o desesperado” (2009: 10). Después de repasar ciertas tesis que dan ciertos filósofos y literatos respecto de la función de la literatura, al finalizar la introducción nos plantea que: “Por perspicaces que puedan mostrarse, estos argumentos nos siguen poniendo, en definitiva, frente a la conclusión un poco estrecha de que los hombres se llenan la cabeza de ilusiones en virtud de la tendencia humana a la ilusión, y, en particular, de la afición de los poetas por las palabras sonoras y de los metafísicos por las ideas trascendentes” (2009: 19).

Discípulo de Althusser, prosiguió la meta de éste de “pensar otro concepto de historia” (García, 2014: 39); sin embargo, no fue ni un postmoderno en sentido estricto ni tampoco un marxista estructural. De los primeros, lo distanciará la crítica a la posmodernidad que trata de relativista, sobre todo en la cuestión estética; de los segundos, lo distancia la observación de un papel más activo de los obreros en cuanto a su autocomprensión, cosa que el filósofo franco-argelino no concebía.

Disidente de ambos frentes, Rancière es un pensador que usa recursos de estas escuelas para pensar de un modo, no obstante, original las relaciones entre historia, política y arte —probablemente los temas a los que más les ha prestado atención—.

La formación rancieriana de un nuevo concepto de historia, que será pauta para los demás, puede articularse en tres grandes operaciones según Daniel García. Reemplazando el realismo implícito del modo de escritura en ciencias sociales por un modo más literario, sería posible generar significaciones nuevas por medio de la ambigüedad y alargar el contenido semántico de conceptos mucho más restringidos. A partir de este giro, cabría resignificar el acontecimiento histórico y, finalmente, desplazar la noción típicamente moderna de sujeto en favor de una «subjetivación política» (2014: 40).

La Historia resulta, así, el desenvolvimiento de ciertos modos de subjetivación que tratan de trascender el momento y lo establecido. Es un movimiento eminentemente revolucionario en sentido amplio y, por tanto, algo tiene de político. La Historia, literalmente hablando, está «politizada». Ella misma es politización; de tal suerte, la Historia “consistía justamente en la fuga de una identidad y en la conquista de un nuevo lugar de enunciación que superara las barreras de clase y condición” (García, 2014: 43).

Pero si la historia está politizada en el sentido en que se trata de una superación hacia nuevas formas de apropiación y reapropiación de un estado de cosas, tanto morales como materiales, ¿cuál es el estatuto sobre el cual se realiza esa apropiación? La respuesta del autor es increíblemente original: es lo sensible mismo, lo sensible como espacio abierto formalmente a los modos de subjetivación y, por ende, espacio de posesión y posición de los diversos modos de subjetividad.

No se trata de un mero materialismo. Lo sensible no es un espacio de cosas, sino un horizonte de despliegue, como explica Arcos; es una experiencia “que va encaminada a hacer visible” (2009: 146), hacer visible un modo de subjetivar, de hablar y de comportarse; estos modos son, como hemos dicho, eminentemente políticos. Pero esos modos, operando dentro de lo sensible, tienen también un modo de acercamiento teórico alternativo a la mera ciencia política, pues en relación con lo sensible se hallará que estas subjetivaciones también responden a un fenómeno estético.

Así, lo estético, a diferencia de la tradición, estará íntimamente relacionado con lo real en su pensamiento. Rancière criticará las posturas tanto continentales como las analíticas que pongan en duda la racionalidad (Schaeffer) o la autonomía de la estética (Badiou). Para ello, se abocará “a redefinir la estética, pues de este hecho [de estar asociada con lo real] se desprende la necesidad imperiosa de comprender que esa no solamente pertenece al régimen de las formas sensibles, sino también al orden social y por ende político.” (Arcos, 2009: 143). Es esta unión la que permite a Rancière dar una novedosa lectura del fenómeno político como un fenómeno estético.

La estética, como estudio de la dimensión sensible en general, será una suerte de filosofía práctica primera, de manera similar a como Aristóteles entendía a la política. Para llevar a cabo este proyecto, el autor debe evaluar las manifestaciones de la estética como disciplina, para demostrar que, implícitamente, no es el “nombre de una disciplina. Es el nombre de un régimen de identificación específico del arte” (2004: 18).

Sin embargo, por ser algo disputado siempre en relación con lo sensible, estos cambios se realizan sin poder agotar la noción, por lo que la labor de regimentar el arte y lo sensible en general ya existía antes de la estética como tal; según él, Baumgarten y Kant “lo transformaron en disciplina pero no lo crearon; la estética hundía sus raíces más profundas en la Antigüedad Clásica: Aristóteles, con su *Poética*; Horacio, con su fórmula “*Ut pictora poesis*”, y Lessing, con su *Laocon*, entre otros, nos dan cuenta de este régimen estético” (Arcos, 2009: 144). Así, la estética, como modo de entendimiento y redistribución no sólo del arte, sino de cualquier forma sensible,

es el modo primigenio de actuación subjetivante y, por lo tanto, la causa íntima de la acción política.

Pero al ser el motor de dicha redistribución, ella misma padece los efectos, es decir: los esfuerzos fluctuantes por definirla y redefinirla forman parte de su misma naturaleza. Rancière ha articulado así las dimensiones entre arte, estética y política en un nudo indisoluble que es el núcleo de su propuesta, pero al costo de no fijar parámetros que permitan concepciones estables de ninguna de las tres. Creemos que dicha propuesta comenzó siendo una hipótesis del propio autor que, posteriormente, devino en prejuicio metodológico.

Ante semejante postura, no es extraño que el pensador francés esté consciente de lo importante que es para él contrastar su postura con el Estagirita, que fundó regímenes decisivos para la comprensión tanto del arte como de la política. Nuestra comparación partirá del modo en que articula Rancière un arte en concreto, la literatura, para ver cómo esta se vincula con los regímenes estéticos que tratan de encasillarla y así constatar luego cuál sea el vínculo concreto entre literatura y política en su obra.

Reivindicación de la poética clásica: Rancière frente a Aristóteles

Ante todo, es preciso mostrar un panorama general de la obra que nos atañe para el primer caso: *La palabra muda*. Esta obra, como reza su subtítulo, se trata de un “Ensayo sobre las contradicciones de la literatura”. Esto debe ser entendido fundamentalmente como una historia de las tensiones que hay en las diversas épocas en torno a la dificultad de definir tal elemento al que llamamos «literario» en determinadas obras de carácter escriturístico. Decimos que es una historia en el sentido antiguo del término, como pesquisas testimoniales sucedidas en momentos pasados.³ Se trata, así, de una suerte de historia del concepto de literatura.

³ *Historia*, término griego, proviene del sustantivo *histor*, que es el testigo ocular en los litigios judiciales convocados por las partes implicadas para esclarecer los hechos

En la introducción se nos explicita claramente el carácter, kantianamente hablando, de «trascendencia» de la obra. ¿En qué sentido? Más que una teoría de la literatura, esta obra pretende ser propiamente un manifiesto de las diversas condiciones de posibilidad del surgimiento de las teorías literarias y, para ser más específicos, de la definición atribuida a esa noción que llamamos «literatura».

Tras un breve repaso de la definición que Voltaire le otorga a ésta,⁴ el autor nos expone una serie de aporías a las que se llega de continuar por este camino. Posteriormente, nos explica la pretensión de su obra: en vez de una nueva definición de la literatura, propone que “tal vez sea más interesante intentar saber por qué a los hombres y a tal o cual clase de hombres, en tal o cual momento, «se les ponen en la cabeza» esas «ilusiones»” (2009: 19-20).

Hasta ahora, elucidamos la pretensión de la obra como un estudio histórico y trascendental sobre la noción de literatura; sin embargo, nuestro autor ingresará la clave de lectura principal: una crítica a la absolutización de la literatura que provenga de cualquier posibilidad. Pronto entenderemos que esta absolutización se entiende como otorgar una definición rigurosa de aquello que sea la literatura. Esto es dejado en claro hacia el final de la introducción: “Los callejones sin salida de la absolutización literaria no provienen de una contradicción que volvería inconsistente la idea de la literatura. Sobrevienen, por el contrario, allí donde la literatura quiere afirmar su coherencia” (2009: 21-22).

Esta postura es la que causará problemas al momento de su comprensión. Ya no se trata del carácter aporético de tal o cual definición literaria, sino de la total imposibilidad de que ésta sea coherente. Aunque se nos anuncie que “se podrá salir tal vez del dilema entre relativismo y absolutismo” (2009: 22), no se elucida cómo se logrará esto puesto que se anuncia el escepticismo como posibilidad. En tal

sucedidos. Sobre este uso, véase el artículo de Ignacio Sotelo “Porque la democracia sigue, pero también sus riesgos. La Europa moderna ante la democracia griega”. (2008: 101-148).

4 “La literatura, explica [Voltaire], corresponde entre los modernos a lo que los antiguos llamaban «gramática»: designa en toda Europa un conocimiento de las obras de gusto, ciertas nociones de historia, poesía, elocuencia, crítica” (Rancière, 2009: 14).

caso, literalmente nos salimos del dilema, pero no de la manera en que salimos de un dilema lógico o de un laberinto, esto es: resolviéndolo; este «salir» parece referirse más bien a abandonar el punto problemático.

El libro discurre en su primera parte como una descripción y crítica a lo que Rancière denomina como el «régimen de la poética representativa». Este modo de evaluación de la literatura es inaugurado por la *Poética* del Estagirita. Aristóteles es una de las figuras paradigmáticas a las cuales hay que evaluar si se quiere sustraer la esencia de la mentalidad de la crítica literaria. Después de un pequeño pero suficiente análisis de la característica principal de la poética aristotélica: la ficcionalidad de una historia y su perspectiva en la estructura de *inventio*, *dispositio* y *elocutio*, Rancière recoge como fórmula general que, según el Filósofo, “es ante todo la consistencia de una idea ficcionalizada lo que hace el poema” (2009: 30). Desde este análisis, el autor comienza sus interrelaciones con figuraciones políticas a partir de una noción ambigua: el llamado «principio de decoro»; esto quiere decir que la ficción que hemos ideado, además de ser una línea articulada de acción y darse en un espacio-tiempo congruentes con ella, posee un elemento de género conforme a lo que presenta, pero además posee un modo o tono dependiendo de los espectadores que posee; visto así, se aduce que la comedia está dispuesta para el populacho, mientras que la tragedia está pensada con vistas a inspirar a las clases elevadas.

Esto es, desde la dimensión intrínseca a la obra, cierto. Se debe disponer la temática pensando en un público posible, pero desde la perspectiva aristotélica, tomada al pie de la letra, es falso. En efecto, Rancière no se equivoca en la caracterización de la poética aristotélica como un estudio de una fábula (entiéndase como argumento ficticio) que es una imitación y que corresponde a un modo de género que también determina la enunciación. Sin embargo, se equivoca en la caracterización jerarquizada de modos de *elocutio* a partir de la *inventio*. Es cierto que dependiendo del género que queremos representar, está el modo de comunicación de los personajes, pero de esto no se sigue el demérito de una *inventio* por otra.

El tema elegido representa personajes de mayor o menor virtud, pero no implica que los poetas o su público sean más o menos virtuosos. El modo de decir de estos personajes no refleja una imagen educativa de las personas comunes, sino que pertenece al mero carácter mimético; pues, si así fuera, los poetas más apreciados serían los que hubiesen realizado yambos, pues de éstos decía el Estagirita que: “otros [fabularon a los hombres] semejantes, en los cuales, por lo apropiado que es, apareció el verso yámbico” (1448b 30-32).

Esto es porque este tipo de verso es el más parecido al modo de darse de la conversación ordinaria, al menos en la lengua griega (García Yebra, 2009: 256). Además, estos “otros” se refiere a los que fabulaban a los personajes de su composición como personas comunes, mientras que para el carácter de la obra trágica, se necesita una representación noble, lo mismo que para la comedia le sería propio representar a un hombre bajo, pero no vil o vicioso, sino más bien mediocre e ignorante, un aprovechado que terminará lamentándose de su intentona, como el protagonista de *Las nubes* de Aristófanes, Estrepsiades.

La idea ranceriana de que los géneros están jerarquizados en sí mismos no es consistente. Lo jerarquizado son los personajes de acuerdo a los referentes éticos reales de los mismos, pero deducir de ello que las tragedias son mejores a las comedias es incurrir en el error. Tal es visible por tres razones.

La primera se desprende de la teleología específica que, aunque no es asignada, sí es referida en la primera línea de la *Poética*: “Hablemos de la poética en sí y de sus especies, de la potencia propia de cada una y de cómo es preciso construir las fábulas si se quiere que la composición poética resulte bella” (1447a 8-10).⁵ Esto quiere decir que cada construcción poética tiene de suyo ciertas bondades sobre las otras de acuerdo a su especie, tales que no podría proveerlas otro, aunque en su género propio fueren mucho más perfectas. Así, la mejor tragedia (según parece a Aristóteles y sus intérpretes,

5 Nos basaremos en la edición de García Yebra introduciendo ligeras modificaciones ahí donde creamos pertinente. En este caso, preferimos conservar el «bella» para traducir el *kalós* en vez de «bien».

el *Edipo Rey*), no podría ser risible como una comedia, aunque ésta última fuese mediocre.

La segunda es que el Filósofo rastreó el inicio de la poética, al menos en sus fuentes, hasta Homero; sin embargo, no lo hizo eminentemente en el sentido técnico, sino en tanto que inaugurador canónico de un género.⁶ Refiramos al pasaje en cuestión: “Y así como, en el género noble, Homero fue el poeta máximo (...), así también fue el primero que esbozó las formas de la comedia, presentando en acción no una invectiva, sino lo risible. El *Margites*, en efecto, tiene analogía con las comedias como la *Iliada* y la *Odisea* con las tragedias” (1448b 34-1449a 1).

La última razón que demuestra el error de Rancière es la cláusula definitoria de la tragedia. A pesar de que, como es bien sabido, el segundo libro de la *Poética*, dedicado a la comedia, se ha perdido para siempre, aún podemos derivar de ella, por analogía, un saber que podría valer en todos los géneros. Así como la tragedia, “mediante compasión y temor, lleva a cabo la purgación de tales afecciones” (1449b 27-28) no es descabellado pensar que la comedia haga lo propio con otras afecciones, según su potencia propia. Podríamos pensar en algunas de naturaleza triste o incómoda, tales como la desvergüenza y el arrepentimiento.

Tal es el argumento de Rancière criticando la poética representativa y tales son nuestros argumentos en su contra. Sobre estos volveremos cuando tengan que ligarse con los referentes políticos en torno a la segunda obra a evaluar.

Advertencias sobre el abandono de la poética representativa

Continuemos ahora con la interpretación que podríamos llamar *genética* de la literatura. Ésta fue inaugurada por Giambattista Vico y se mantuvo vigente durante casi toda la Modernidad debido a dos factores: por un lado, el surgimiento de la novela moderna con *Don Quijote*

6 Tanto la sublimidad de la tragedia como la jocosidad de la comedia, no obstante, tienen su origen en el aedo de Quíos.

como un género atípico y, por otro lado, el interés del romanticismo alemán, tanto en su variante estética como política, con respecto a la poesía. Empecemos por esta última para abordar la primera. La tesis que subyace en Vico es la de la existencia de una poeticidad que el lenguaje posee de suyo. Así lo expone cuando modela la fábula como el primer modo de acercarse al mundo del hombre primitivo:

Los hombres ignorantes de las cosas, al querer cobrar de ellas idea, se sienten naturalmente inducidos a concebirlas mediante semejanzas de cosas conocidas y, donde no tuvieren copia de ellas, a estimarla de su propia naturaleza y, supuesto que la más conocida se compone de nuestras propiedades, dan a las cosas insensatas y brutas movimiento, sentido y razón; (...) lo cual es el sumo artificio divino de las facultades poéticas, pues con él, a semejanza de Dios, con nuestra idea damos ser a las cosas que no lo tienen (2006: 181).

Hemos citado tan ampliamente por las pasmosas consecuencias que tiene esta tesis del filósofo napolitano y porque es un digno resumen de la posición del absolutismo de la literatura defendido por el romanticismo en general y, singularmente, por el hegelianismo, que veía en la poesía el máximo desarrollo artístico del Espíritu. Así, la poesía ya no es más una de las Bellas Artes sino, quizás, el pilar sobre el que se cimenta todo arte posible, cuando no la civilización entera que mana de ella.

Esta absolutización de la literatura, que alimentó el ímpetu de los románticos, surgió como la gran reacción contra la poética aristotélica. D'Angelo, conocedor del tema, en su *Estética del romanticismo*, supo captar las profundas críticas realizadas al Filósofo en esos tiempos:

El juicio de los románticos sobre la *Poética* de Aristóteles es tan severo que puede llegar a sorprender. A F. Schlegel le parece que Aristóteles no vale nada como teórico. Su hermano August lo considera carente de sensibilidad para el arte y afirma que el único fruto que podía obtenerse de él sería por oposición a sus conclusiones. En general, se considera a la *Poética* como una

doctrina meramente empírica, inútil para una auténtica filosofía del arte (1999: 178-179).

En resumen, contrario al tratado de la fabulación representativa lograda por Aristóteles y sus sucesores, los románticos y sus seguidores concibieron que la poesía, más que un arte, es la dimensión lingüística y fundamental del hombre. Rancière lo expuso de manera sintética, apoyado en August Schlegel, cuando afirma: “La poesía es la manifestación de una poeticidad que pertenece a la esencia primera del lenguaje -«poema del género humano en su conjunto», dirá August Schlegel” (2009: 55).

Si hemos de defender nuestros argumentos a partir del aristotelismo, es preciso hacer frente a por qué estos argumentos nos parecen insostenibles. Primero que nada, hay que apuntar a que, *sensu stricto*, esta *poeticidad* originaria del lenguaje es, en términos aristotélicos, aunque no tematizada, perfectamente compatible: sería la fuente del lenguaje en tanto causa eficiente. Sin embargo, esto dista mucho de la técnica de fabulación que describe el Estagirita. Esto se debe, ni más ni menos, a que se trata de fenómenos bien distintos.

Empecemos por lo crucial: la poética aristotélica habla de cierto dominio y utilización del lenguaje, no del lenguaje en sí mismo. La esencia de éste es evaluada en el *De interpretatione*. Si hemos de luchar contra la concepción aristotélica, no ha de ser contra su teoría de la poesía, sino a su caracterización del lenguaje. Veámoslo:

Lo «que hay» en el sonido son símbolos de las afecciones «que hay» en el alma y la escritura «es símbolo» de lo «que hay» en el sonido. Y, así como las letras no son las mismas para todos, tampoco los sonidos son los mismos. Ahora bien, aquello de lo que esas cosas son signos primordialmente, las afecciones del alma, «son» las mismas para todos y aquello de lo que éstas son semejanzas, las cosas, también «son» las mismas (16a 3-7).

Aquí tenemos toda la estructura que, atentamente mirada, permitirá conciliar la postura de Vico y los románticos con la del Estagirita. Hay una causa formal, que son las afecciones del alma; una causa

material, los sonidos y los signos escritos; una causa final, que es la comunicación, literalmente hablando, de nuestro mundo circundante. Hemos dicho que este esquema causal, inspirado en el Estagirita, se complementa con esa poeticidad innata como causa eficiente. Sin embargo, no debemos entenderla como una potencia en ningún sentido estético, sino, antes bien, creativa. Es verdad que los primeros lenguajes fueron abundantes en metáforas, símiles y nociones más o menos pedestres. Sin embargo, este lenguaje, en algún sentido *poético*, que aquí equivaldría a creativo, tiene poco o nada que ver con el lenguaje poético en el que piensa Aristóteles en su teoría del arte. Profundicemos en ello. En primer lugar, el lenguaje poético en el sentido de la *Poética* es un lenguaje deliberadamente usado con fines fabulatorios. Se trata de una invención confesa: “puesto que el poeta es imitador, lo mismo que un pintor o cualquier otro imaginero, necesariamente imitará siempre de una de las tres maneras posibles; pues o bien representará las cosas como eran o son, o bien como se dice o se cree que son, o bien como deben ser”(1460b 8-11).

Así, este lenguaje poético no es el mismo que ese lenguaje poético esencial en el que pensaban Vico y los románticos. Ese lenguaje pedestre, pensaría Vico, y es posible que el propio Aristóteles, pertenece al lenguaje manifestativo. En efecto, tal lenguaje no pretende imitar nada, sino dotar de sentido al mundo; los poemas de los presocráticos no son, propiamente hablando, poéticos, sino manifestativos; Aristóteles ya sabía de esto cuando asegura:

También a los que exponen en verso algún tema de medicina o de física suelen llamarlos así. Pero nada común hay entre Homero y Empédocles, excepto el verso. Por eso al uno es justo llamarle poeta, pero al otro naturalista más que poeta. (1447b 16-19)

No cabe duda que Empédocles de Acragas escribió en verso las *Purificaciones* o el *Sobre la naturaleza*. Pero, ciertamente, no planea imitar ni fabular ninguna cuestión. Empédocles no duda de que esté hablando del mundo exterior, poniendo de manifiesto algo que yace en éste. Aristóteles ya advertía que en este lenguaje asertivo,

el llamado *lógos apophántikos*, residía la verdad o la falsedad, pues al estar relacionado en sentido propio con el ente, lo manifiesta. Por eso el Estagirita se cuida de establecer la distinción radical entre éste y los otros modos de lenguaje con un ejemplo básico: “La plegaria es un enunciado, pero no es verdadero ni falso. Dejemos, pues, de lado esos otros —ya que su examen es más propio de la retórica o de la poética” (17a 4-6).

Sumemos un ejemplo más a nuestro argumento con un caso histórico. Supongamos que, merced a la «poeticidad» originaria que Vico reconoce, se le asigna en la Grecia arcaica un carácter divino al Sol: “es Helios, de dorados cabellos”. Si este fuera un lenguaje poético en el sentido de un carácter artístico o de potencia poética y metafórica, no hubiese entrado en conflicto con el enunciado “el sol es una masa incandescente” (Laercio: II, 12). Ahora bien, lo cierto es que ambos enunciados se arrojan la condición de manifestativos; ambos predicar caracteres contradictorios de lo que es el Sol. Tal fue el caso por el que procedió una acusación de impiedad contra Anaxágoras que, de haber sido el suyo un enunciado científico y el otro uno metafórico, no habría procedido. Así podemos determinar que, en efecto, ambos enunciados pretenden manifestar una realidad. Eso jamás lo podrá hacer una obra deliberadamente inventada por el hombre, ésta yace siempre en un carácter de ficción.

Cierto que puede darnos que pensar, pues representan situaciones que conocemos o con las que tenemos alguna familiaridad, de otra forma serían ininteligibles; pero no poseen realidad. Jorge Eduardo Rivera lo explicaba muy bien en un texto en el que evaluaba el complemento de la categoría zubiriana de la *realidad* al planteamiento heideggeriano de la analítica del *Dasein*: “Los personajes de las novelas, del teatro, del cine, de cualquier narración imaginaria como son Don Quijote, Sancho Panza, Hamlet, los hermanos Karamazov, tienen exactamente la misma estructura esencial que se describe en *Ser y tiempo* (...) Lo único que les falta a esos personajes fictos es la *realidad*” (2008: 24-25).

Así las cosas, entendemos las diferencias que hay entre ambas posturas. Sin embargo, con esto ha bastado para demostrar que el aristotelismo abarca y hace compatible la postura *Vico-romántica*; sin

embargo, aún nos quedaba una razón por la cual ésta pudo propiciar la caída de las bellas letras: la aparición de la novela. La hemos dejado al final porque creemos que, a partir de ella, está fundamentada la postura personal de Rancière. Sin ese carácter ambiguo que se observa en la novela, es obvio que su salida del dilema estaría condenada al fracaso. Expondremos nuestros contrargumentos a continuación, desvelando así el ámbito ligado a esta solución: el de la política.

Sobre la indefinibilidad de la literatura: acercamiento a la política

Rancière acepta relativamente rápido el carácter anómalo de la novela como un escrito literario carente de género propio. En las páginas iniciales se ciñe a Don Quijote para dejar esto claro:

Ahora bien, Don Quijote no es solamente el héroe de la caballería difunta y de la imaginación trastornada. También es el héroe de la forma novelesca, el de un modo de la ficción que pone en riesgo su estatuto” (2009: 30).

Esto significa que pone en riesgo su propia clasificación como género literario. No extraña que a lo largo del texto de Rancière que hemos comentado, la frase más repetida sea: “la novela es el género sin género” (2009: 40, 48, 49, 83, 92, 96, 114, 130, 131, 189). Aunque nunca explicita bien a qué se refiere con ello, da ciertas insinuaciones; la más plausible de pasar por definición es la siguiente:

La novela es el género de lo que no tiene género: ni siquiera un género bajo como la comedia (...). La novela está desprovista de todo principio de adecuación. Lo que quiere decir también que está desprovista de una naturaleza ficcional dada. Esto es lo que funda, como hemos visto, la «locura» de Don Quijote, es decir: la ruptura que marca con el requisito de una escena propia de la ficción. Es precisamente la anarquía de este no-género lo que Flaubert eleva al rango de «axioma» (2009: 40-41).

Si hemos interpretado bien, la novela es socorrida en este caso por su plasticidad para cualquier tema. La fabulación pierde el consreñimiento de representar algo según ciertos espectadores. Recordando la clave de lectura inicial: es justamente la novela el «género» literario que más se esfuerza por ser incoherente. Por ende, sería el que, en la perspectiva de Rancière, expresaría óptimamente la lógica de la literatura.

Todas las opciones que constriñen a la novela son cuidadosamente despachadas por el autor. Aristóteles, que especuló someramente sobre un arte sin nombre “que imita sólo con el lenguaje, en prosa o en verso, y, en este caso, con versos diferentes combinados entre sí o con un solo género de ellos” (1447a 29-1447b 10) tampoco le hubiera parecido una opción para definirla. La interpretación de Borges sobre el dominio de lo imaginario, y cuya posición en perspectiva de Rancière está muy cerca de la nuestra, le parece una solución perversa. Conviene que citemos muy ampliamente esta defensa de la autonomía de la novela, la cual yace descrita como si de un acto heroico se tratase:

[Según Borges,] el símbolo es la fórmula de la fantasía, el mundo interior de los sentidos no es más que el mundo de la fabulación. La intriga aristotélica puede entonces identificarse sin más con el «poema del poema» schlegeliano, la convención ficcional con el tesoro de lo imaginario y el virtuosismo del escritor-prestidigitador con la fecundidad impersonal de las fábulas. No hay más que un único género, el género de lo imaginario, cuyos recursos infinitos hace jugar el hombre fabulador para su público natural, que es el hombre fabulador. Y seguramente es tentador oponer ese género único de la fábula y esa fórmula única del cuento a las incertidumbres y las torpezas de la novela, ese género sin género que cuenta sin representar, describe sin hacer ver y apela a un lenguaje de las cosas que equivaldría a su propia supresión. Contra el carácter bastardo propio de la novela pueden unirse el relativismo ficcionalista de Borges o el absolutismo poético de los surrealistas, el desdén de Valéry por el absurdo narrativo o el esfuerzo de Deleuze por reducir los obstáculos de la intriga

novelesca a las fórmulas mágicas y a las figuras míticas de los cuentos. La literatura se vuelve homogénea a la ley de la fabulación, es decir, a la ley del espíritu.

Pero la novela se resiste a esta identificación. Es el lugar en que la contradicción de la antigua y la nueva poética se repite en la contradicción interna de la nueva. Pero por eso el género mismo de la literatura es el género que la hace vivir gracias al choque de sus principios (2009: 130-131).

Si esta desmesurada cita ha de tener sentido es porque trae a flote los prejuicios del autor en torno al tema y propone a la novela como la literatura por antonomasia, por esa misma incongruencia genérica que en ella acusa: porque no se deja encasillar en los modos de pensar la literatura. Hasta Borges y Deleuze se le antojan fracasados en este asunto a Rancière. La novela, el género sin género, es el que en su esencia guarda, así, la inconsistencia y las contradicciones que el autor nos prometía en su introducción.

Llegados a este punto, se podría preguntar nuestro lector: ¿Cuál es la pretensión o la necesidad de mantener un carácter de indefinibilidad que parece que responde más a caracteres deontológicos que ontológicos? La respuesta la hallamos en la propia figura de la novela y, particularmente, en el personaje Don Quijote: es una figura democrática.

La literatura —y creemos que ante todo la novela— permite exponer esa misteriosa contradicción de la literatura que Rancière despacha como un deber ser, por la “debilidad de los medios de los que disponía para responder a su imagen gloriosa de lenguaje de los lenguajes” (2009: 234). Así se genera, según él, un modo de arte escéptico, que comprende que, si piensa en torno a sí, ello es una ficción en otra ficción. *La palabra muda* culmina, con un tono derivado de esto:

Así es como, poniendo en escena la guerra de las escrituras, el color liso del reguero de tinta democrático se convierte paradójicamente en el refugio de la consistencia del arte (2009: 236).

¿Qué tiene que ver, entonces, la política que se insinúa en este escepticismo y que permite esa extraña *consistencia de la contradicción* literaria? Que la poética representativa a la que se opone la novela moderna que inaugura Cervantes no reconoce la funcionalidad del ordenamiento establecido por aquélla. Recuérdese lo que mencionábamos del llamado «principio de decoro»: Don Quijote, como personaje, se niega a seguir este principio: se niega a esa armonía que Aristóteles en el fondo ha heredado de Platón, quien piensa como necesaria la “armonía entre los modos del *hacer*, del *ser* y del *decir*” (2009: 109); no acepta el modo en que se manifiesta el reparto de roles que se le ha asignado. Lo que está en el centro de la locura de Don Quijote es, como se ha dicho, esta abolición. Su locura consiste justamente en rechazar la división que todos le proponen: “Don Quijote es el héroe de esa literariedad que ha destruido por adelantado, clandestinamente, el sistema de la imitación legítima” (2009: 114-115).

Pero la legitimidad es un modo de distribución. Aquí es donde el arte literario viene a entroncar con la política: ambas son un modo de distribuir, encasillar y comprender nuestro entorno. En el sentido más lato del término, es un acto, decíamos, de *politización*. El arte, y el arte literario novelístico en particular: “Es político por la distancia misma que toma en relación con esas funciones, por el tipo de tiempo y de espacio que instituye, por la manera mediante la cual corta este tiempo y puebla ese espacio” (Rancière, 2004: 37). A continuación veremos cómo desenvuelve el autor esta idea en sus textos políticos, en los que, por supuesto, Aristóteles será uno de los interlocutores contrarios pero fundamentales.

La política rancieriana y la parapolítica aristotélica

Lo que pone en entredicho la novela es, entonces, el modo político de la estética; o, mejor, la estética como la esencia de la política en tanto que reparto asignado a los participantes según sus diversas características. En otros textos, y principalmente en su obra *El desacuerdo*, Rancière llamará a este fenómeno que aludimos «división de

lo sensible». La división de lo sensible es tematizada como inherente a la posición del hombre en tanto agrupado en sociedad y, en Grecia, transfiriéndolo luego a las agrupaciones políticas en general, Rancière pretende aludirlo a aquellos que no tienen parte. *El desacuerdo* se muestra así como una obra en la que se tematizará a la luz de esta división y de los problemas que ella encarna al constituirse en un espacio de litigio. Un desacuerdo entre la distribución de las partes por parte de los que no tienen parte (1996: 20-23).

Esta política verdadera es, entonces, un continuo jaloneo entre aquella parte que desea reivindicarse contra la partes que decidieron trazar el límite de las partes y que, naturalmente, les corresponde una parte mejor.

Así se configura, en términos de nuestro autor, la política como un litigio que cuestiona la división de lo sensible vigente a partir de los, literalmente, desposeídos de participación: “Es a través de la existencia de esta parte de los sin parte, de esa nada que es todo, que la comunidad existe como comunidad política; es decir, dividida por un litigio fundamental, por un litigio que se refiere a la cuenta de sus partes antes incluso de referirse a sus «derechos»” (1996: 23).

Si eso es la política en su esencia, ¿qué es lo que vivimos nosotros mismos de manera cotidiana y que encasillamos en lo que podríamos llamar «aparato de Estado»? Rancière lo denomina «policía».

Esta *policía* no equivale al aparato de Estado que aludimos, aunque es causa de él, ni tampoco es idéntica a la policía entendida como fuerza del orden. Esta *policía* “es, en su esencia, la ley, generalmente implícita, que define la parte o la ausencia de parte de las partes” (1996: 44)⁷ de un modo fijado presumiblemente para siempre; se trata de la institución de un orden comunitario definido.

7 Recordemos que en la época posterior a la Revolución francesa, y sobre todo durante el imperio napoleónico, la oficina del Ministerio de Policía era justamente la encargada de la gobernabilidad en sus ámbitos cotidianos, tanto en las cuestiones de seguridad civil como servicios de inteligencia, espionaje y control. Equivale a nuestros actuales ministerios del Interior. Resultan instructivas respecto de la idea de *policía* que posee Rancière las palabras del siniestro personaje que ocupó dicha oficina: en sus *Memorias*, Joseph Fouché, Duque de Otranto y Ministro de la Policía de Napoleón en varias ocasiones, afirmó que “todo gobierno necesita, para garantizar su seguridad, una policía vigilante, con jefes firmes y que estén bien informados. [...] Me pareció que me tocaba

Ahora —y en esto radica la esencia y problemática de todo el planteamiento rancieriano en materia política—, es preciso definir el origen de tal distinción entre la política *auténtica*, como litigio iniciado por la parte de los sin parte, y la llamada *policía*: esta distinción tiene un enemigo primordial, que no es otro que la filosofía política, entendida supuestamente no como una rama de la filosofía, como disciplina, sino suponiendo que “es el nombre de un encuentro —y un encuentro polémico— donde se exponen la paradoja o el escándalo de la política: su ausencia de fundamento propio” (1996: 83).

Esta idea de falta de fundamento se deduce partiendo de que la naturaleza litigiosa que la origina es de suyo inestable. En este sentido, Rancière no se equivoca: la filosofía política tiene una dimensión descriptiva, donde se explica el concepto de Estado, y una dimensión prescriptiva, donde se pretende elucidar el Estado tal como debería ser; se cuestiona por el modo de fundar la política en una estabilidad óptima, la búsqueda del mejor régimen posible. Según Rancière, esto deriva en la aniquilación del momento litigioso que inaugura el Estado. La filosofía política pretende, así, identificar las pretensiones de la lógica policial con la política auténtica: “Es posible decirlo sencillamente: la *politeia* de los filósofos es la identidad de la política y la policía” (1996: 87).

Acto seguido, pasará Rancière la factura a los modos de aplicación de esa mezcla entre la filosofía y la política y detecta en su análisis tres formas de ella: la «arquipolítica», el Estado totalitario perfectamente armónico, semejante a un organismo vivo, que se plantea en la *República* de Platón; la «metapolítica», fundamentalmente basada en el marxismo, y la «parapolítica», expresada fundamentalmente por Aristóteles. Será a partir del aristotelismo que contrastaremos la postura de Rancière y que encaminaremos este trabajo a nuestras conclusiones.

Pues bien, este modo de fusión entre filosofía y política se denomina «parapolítica» porque se denuncia en ella un supuesto disimulo de la actividad política, a cargo del pensamiento aristotélico, cuando

a mí solo ser juez del estado de la política interior, y que los observadores y agentes secretos sólo debía considerarlos como instrumentos, a menudo dudosos.” (2016: 55-56)

expone que: “Por una singular *mimesis*, el *demos* y su cuenta errónea, condiciones de la política, se integran en la realización del *telos* de la naturaleza comunitaria. Pero esta integración no alcanza su perfección más que en la forma de una ausentización” (1996: 98). Aristóteles, consciente de la imposibilidad del proyecto platónico que hay entre las miras a que se gobierne según lo mejor y las posibilidades reales, establece una versión que disuelve el problema a partir de la administración de esas posibilidades:

sería preferible que los mejores gobernarán en la ciudad, y que lo hicieran siempre. Pero este orden natural de las cosas es imposible cuando nos encontramos en una ciudad en la que «todos son iguales por naturaleza» (Rancière, 1996: 94).

Aristóteles no puede establecer, por la entrada del *demos* en la ecuación, la identidad platónica entre bueno y justo:

Desde el momento en que existe la igualdad y que ésta asume la figura de libertad del pueblo, lo justo no podría ser sinónimo del bien y el despliegue de su tautología [donde lo bueno es lo mejor y visceversa]” (Rancière, 1996: 94).

Como no puede articular a los sin parte como una mera clase estática, Aristóteles realiza la maniobra de establecer un estudio donde el paradigma es la alternancia de los gobernantes, sean de una clase o de otra; hace entendible, esto es manejable, el litigio, y, con ello, lo naturaliza como parte de la *filosofía política* en sentido propio:

El *demos* por el cual existe la especificidad de la política se convierte en una de las partes de un conflicto político que se identifica con el conflicto por la ocupación de los «puestos de mando», las *arkhai* de la ciudad (Rancière, 1996: 96).

Así, la contradicción se resuelve no por la homologación entre el bien y lo justo, como en Platón, sino en el despliegue de las diversas posibilidades de gobierno. La pregunta del Filósofo es: ¿cómo hacer

para que la ciudad sea conservada por un «gobierno», cualquiera sea, cuya lógica es la dominación sobre la otra parte mediante la cual se alimenta la disensión que arruina a la ciudad? “La solución aristotélica, ya se sabe, consiste en considerar el problema a la inversa” (Rancière, 1996: 97). Es decir, como todo gobierno alimenta la disensión, se salvará estableciendo leyes que sean una mezcla de todos los gobiernos.

La llamada *politia* aristotélica, según Rancière, no sólo es artificial respecto del litigio original genuino, sino que es una imitación de los demás para satisfacer en la medida de lo posible a las partes; esto es, hacerles ver como la parte decisiva dentro del litigio. Conviene que citemos ampliamente al autor al respecto:

La política es una cosa estética, una cuestión de apariencias. El buen régimen es el que hace ver la oligarquía a los oligarcas y la democracia al *demos*. De este modo, el partido de los ricos y el partido de los pobres se verán llevados a hacer la misma «política» la inhallable política de quienes no son ni ricos ni pobres, esa clase media que falta en todos lados, no sólo porque el marco restringido de la ciudad no le da espacio para desarrollarse sino, más profundamente, porque la política no es sino asunto de ricos y pobres. Lo social sigue siendo, por lo tanto, la utopía de la política civilizada [*policée*], y es mediante un juego prudente de redistribución de los poderes y las apariencias de poder como cada *politeia* cada forma de –mal– gobierno, se relaciona con su homónimo, la *politeia*, el gobierno de la ley (Rancière, 1996: 98).

Así, la *parapolítica* se vuelve un simulacro de la verdadera política. Proscribe al pueblo en sentido material, aunque lo incluya en modo formal:

La *politeia* se realiza así como distribución de los cuerpos en un territorio que los mantiene a distancia unos de otros, dejando exclusivamente a los «mejores» el espacio central de lo político (Rancière, 1996: 99).

Esto es particularmente peligroso puesto que de ser así, no sólo es un sucedáneo de la política auténtica, según Rancière –cosa que también son la *arquipolítica* y la *metapolítica*–, sino que la parapolítica es, además, una falsificación consciente de las formas políticas verdaderas: se trata no sólo de simulación de la política, sino simulación de la democracia o de cualquier régimen que establezca la igualdad. Siendo consecuentes con dicha línea de interpretación, todas las formas, fallidas o no, de la democracia liberal y electoral serían versiones más sutiles y refinadas de la *parapolítica* aristotélica.

Veremos que esto en el fondo es totalmente contradictorio con el Estagirita pues, pues para él la política es, en las *polis* de su contexto, una actividad ante todo de la clase media; ésta no sólo es posible, sino que es el estrato social más deseable y comprometido con la toma de decisiones en materia pública.

Sobre la política aristotélica: una respuesta a Rancière

Para finalizar nuestro análisis, nos extenderemos en una defensa final contra esta mala comprensión de la filosofía política aristotélica. Antes que nada, esta imagen que Rancière nos otorga del Filósofo trata de establecer que, para el pensador griego, la esencia de la política es algo eminentemente actuado y con la clara pretensión de disolver la democracia; se trataría de una mera simulación. Aristóteles preferiría regresar a esa imagen que extrae Rancière de la *Constitución de los atenienses*, en la cual los miembros del *demos* “por así decirlo, no participaban en nada” (2,3). Todo esto es manifiestamente falso y trataremos de soslayarlo con una interpretación propia del Estado ideal concebido por el Estagirita.

Es verdad lo que afirma Rancière sobre que Aristóteles cree que hay un vínculo entre la buena democracia y la poca participación del campesinado por falta de tiempo, pero esto se basa en la propia naturaleza del *demos*: su condición de pobreza. El origen de esta preocupación se puede observar con facilidad en los abruptos cambios que hay en Atenas, que van desde la desmesurada oligarquía a la democracia descontrolada que el propio Aristóteles registró en la *Constitución de los atenienses*. Parece ser que el gobierno ha ido pasando de

una absoluta oligarquía, a la que las reformas solónicas combatieron en sus excesos, a una democracia mucho más tajante.

Bien dice el Filósofo que, tras la derrota de los Treinta,⁸ se ha dado “un continuo incremento de la capacidad de decisión de las masas” (41,2) y, aunque atribuye cierta bondad a ello debido a la dificultad del cohecho en una gran cantidad de funcionarios, lo cierto es que este gobierno genera conflictos con la imagen de la ciudad óptima presentada en la *Política*.

Aunque no puede asegurarse apodícticamente, hay una posibilidad de pensar, sin temor a equivocarnos, que el carácter de la democracia que el Estagirita describe en Atenas le sea incómodo por un factor predominante: el azar. La democracia ateniense había llegado a un punto en que casi ningún cargo público era alcanzado por votación o disposición, sino por sorteos.

Aunque es verdad que la Asamblea era el órgano principal y que todos los ciudadanos podían conformarla de manera directa, hay que reconocer también que el funcionariado especializado, desde el arcontado hasta los tribunales, eran elegidos por sorteo (51,1). Evidentemente, esto incentivó que cualquier ciudadano, sin importar su condición de ningún tipo, pudiera acceder al poder.

Tal método fue iniciado con una serie de reformas legislativas llevadas a buen puerto por el arconte y legislador Clístenes, aparejadas con la ley del ostracismo y la mezcla y aumento de las tribus. Tan radicales resultaron sus cambios que Fernández Nieto no duda en asegurar que la democracia de Atenas “arranca con las reformas de Clístenes en 508-507 a. C.” (2008: 53).

Aristóteles tiene sus reticencias frente a este azar debido al riesgo de descontrol que podría llegar a ocasionar el sorteo para cualquier magistratura que, aunque no sea conservada por mucho tiempo, podría suponer un desastre para la comunidad. Ya que tales problemáticas fueron acarreadas por las radicales reformas de Clístenes, podríamos suponer que Aristóteles prefiriera, en su lugar,

8 Nos referimos a los Treinta tiranos, magistrados líderes del régimen oligárquico que, con ayuda de Esparta, sometió a Atenas por un breve pero turbulento periodo. El más destacado de ellos era Critias, tío de Platón y amigo de Sócrates.

el régimen contrario, es decir, la monarquía bien llevada, como la tiranía de Pisístrato.

Sin embargo, aunque el Estagirita reconocía que “gobernaba (...) los asuntos de la ciudad de forma moderada y con mayor dedicación a los intereses de la ciudad que la propia de un tirano” (16,2), no admite que éste sea el modo ideal de gobierno, ya que la monarquía ideal es inviable: semejante gobernante absoluto perfecto es fácticamente imposible. Berti es muy claro cuando, evaluando el tema, desmiente la opinión de que el Filósofo estuviera pensando en su discípulo Alejandro. Nos asegura que este gobernante ideal “se trata de algo completamente abstracto y teórico y, según reconoce el mismo Aristóteles, nunca puede convertirse en realidad” (2012: 83).

Frente a ambos extremos, la monarquía —cuya probabilidad de resultar magnífica es escasa, al tiempo que es alta la probabilidad de sea, más bien, extrema y despótica— y la democracia —cuyo exceso azar la torna contraproducente—, lo mejor parece una vía media entre una y otra. En el caso concreto de Atenas, una media entre la democracia y la oligarquía. Esta es la que Aristóteles llama la *constitución media*. Asegura que “un solo hombre de los que en tiempos anteriores tuvieron la hegemonía fue inducido a implantar ese régimen” (1296a 37). Sobre quién fuera tal individuo se ha discutido con suficiencia entre los especialistas, sin hallar acuerdo.

Nosotros creemos, a la luz de la *Constitución de los atenienses*, que el hombre en cuestión al que el Estagirita alude es Solón. De esto tenemos prueba por la declaración del propio Aristóteles, quien dedica a la persona de Solón la mención más amplia de su obra en lo que a personajes concreto se refiere: recibe del Estagirita halagos y reconocimiento.

Asimismo, los fragmentos de poemas del propio Solón que el Filósofo registra parecen denunciar que el establecimiento de esta medianía era la pretensión de su gobierno. Así, vemos que Solón no sólo era medio en su condición de vida, pues “era Solón, por cuna y por prestigio, de los principales, pero por su hacienda y posición, de la clase media” (5,3), sino también en su virtud de prudencia política. Esto no es más que la medida justa: accediendo por su situación económica a una posición neutral, posee sin embargo la educación

y experiencia política de un notable. Solón, así, supo determinar en qué instituciones y modos participarían los pertenecientes a las tribus, además de quienes podían entrar en los sorteos dependiendo de su pericia y riqueza. Acometió una división explícita más allá de la de notables y pueblo, así como unas leyes mucho más equitativas y menos crueles que las instauradas por Dracón.

Aristóteles le tiene por todo ello como “mesurado e imparcial” (6,3), al punto de que, a pesar de que ni el pueblo ni los notables estuvieron a gusto por las reformas debido a que no obsequió al primero ni benefició en exceso a los segundos, no duda en afirmar el Estagirita que “aunque estaba a su alcance convertirse en tirano con el apoyo del bando que él hubiera querido, eligió salvar a la patria y legislar lo mejor a costa de enemistarse con unos y otros” (11,2).

Los poemas del propio Solón lo registran de tal modo, otorgándole al pueblo tanto que “ni en sus sueños lo habrían visto” (12,5); asimismo, decía para sí que los notables deberían “tenerme por su amigo” (12,5). Aristóteles nos deja clara su dilección por Solón y el aprecio de su gobierno medio en el fragmento que concluye la parte de su estudio dedicada a Solón, así como la tensión que semejante posición intermedia suscitó. Cita al propio estadista, quien afirmó que: “como en tierra de nadie en ambos frentes me erigí en divisoria” (12,5).

En efecto, las clases sociales diversas son constitutivas de la ciudad. La *isonomía*, es decir, la igualdad pretendida en la comunidad política no se basa en igualdades de clase. En cierto sentido, todas las comunidades buscan que la *isonomía* rijan la *polis*. Lo que no concuerda es el contenido que los diversos regímenes atribuyen a la igualdad. En el caso que nos atañe, en Atenas, los oligarcas consideran que los notables, esto es, los gobernantes, deben ser iguales en potestad financiera, es decir, ser ricos. El *demos*, por su parte, piensa que la igualdad se reduce a la libertad, que formalmente es potestad de todos los hombres, por lo que cualquiera puede acceder al gobierno. La consecuencia de ello es el azar y, por ende, la inestabilidad del gobierno que hemos descrito.

Aristóteles cree, sin embargo, que a esto subyace un interés de clase, pues estos modos de gobierno no velan por el bien común,

sino por el de su propia clase. Esto explica por qué Solón se enemistó con ambos grupos sociales. Berti apoya esta idea cuando diferencia el estado democrático, desviado en su naturaleza, de la recta *constitución media* o *politia*, al subrayar que “su diferencia respecto a la democracia, forma desviada, es que en la *politia* el *politeuma* está constituido por la clase media, que gobierna en interés de todos, mientras que, en la democracia, está constituido por el *demos*, esto es, la plebe, los «pobres», que gobiernan en beneficio propio” (2012: 81).

¿Cuál es la naturaleza de la *isonomía* que se haya presente en la *politia* que concibe Aristóteles? Si somos consistentes con su sistema, podemos inferirlo fácilmente. Si la *polis* es una asociación que tiene como fin el vivir bien, entonces lo que provoque el vivir bien en el individuo concreto será también el bien del individuo asociado. Como la dimensión de la política es práctica, naturalmente que será el ámbito práctico el que nos ayude a ser ciudadanos útiles al Estado. El ámbito teórico sigue siendo superior en el individuo, pero, en la asociación, la dimensión práctica debe tener primacía: la virtud ética antecede a escala social a la dianoética. Este ámbito es la virtud práctica por excelencia: la prudencia política.

Conviene que citemos al Estagirita ampliamente respecto a tal temática:

La ciencia política y la prudencia son el mismo hábito, pero su esencia no es la misma. De la prudencia que se aplica a la ciudad, una, considerada como arquitectónica, es la prudencia legisladora; la otra, que concierne a los casos particulares, recibe el nombre común, y es la prudencia política. Esta es práctica y deliberativa, porque el decreto es como lo último que debe hacerse en el gobierno. Por esto sólo los que descienden a la práctica se dice que gobiernan, porque sólo ellos ejecutan acciones, como los operarios en una industria (1141b 23-30).

Una vez atendiendo a esta definición, es mucho más esclarecedor en qué sentido dio el mote de prudente a Solón, como anteriormente vislumbrábamos. Los desmesurados e imprudentes fueron “los

sucesores de Solón [quienes] halagaron al pueblo como lo harían con un tirano, y llevaron la república a la democracia de nuestros días” (1247a 5-8).

De esta manera, es notorio que Solón instituyó una auténtica *politia*, a la que Aristóteles distingue de la democracia de su tiempo. Solón era, así, un gobernante óptimo y, con esto, ha de entenderse «virtuoso en la prudencia política». Tal es la virtud que posee el hombre de Estado y, por su modo de vivir, es el hombre de la clase media el que posee de modo preferente la capacidad de deliberar políticamente de modo imparcial: no teniendo las carencias de los pobres y no aspirando a mantener y acrecentar la riqueza de los notables.

El hombre de clase media es susceptible de gobernar en beneficio de todos. Si el pueblo y los notables entraron en disputa con Solón fue por la incapacidad que tuvieron de reconocerlo a un gobernante recto para Atenas. Aristóteles reconoce que “llegó a ser aborrecido por unos y por otros [ricos y pobres] porque consideró el bien y la salvación de la ciudad más importantes que su propia ambición” (6,3).

Es preciso, entonces, que el Estado eduque a sus asociados en el ejercicio de tal virtud de la prudencia política. Si así se hiciera, un político de la talla de Solón sería valorado y ayudado a elevar el esplendor de la *polis* a la que sirviese. Así, la *parapolítica* que Rancière observa en Aristóteles es un exceso más de la consideración democrática, prejuicio formado por la renuencia del pensador francés, por cierto no esclarecida, a aceptar el peso ontológico-político de la llamada clase media. Aristóteles, en efecto, no considera que la política real sea iniciada por los sin parte, sino todo lo contrario: ésta es iniciada por los tiranos y oligarcas, quienes determinan originalmente tales partes. Pero tal cosa es el inicio y algo muy diferente es la finalidad.

Lo mismo que Solón, el Filósofo prefiere erigirse en factor divisorio, en favor de la realización política en manos de aquellos que contribuyan al equilibrio de las partes. No se trata de los que se han arrogado la división de partes contra los que no poseen nada, sino de que las partes coexistan. El hombre de clase media que Solón y

Aristóteles podrían considerar óptimo gobernante tiene una parte, pero es una parte peculiar: No siendo él quien la obtuvo, sino que se le otorga, no precisa de su acumulación; asimismo, al tener parte, sabe cómo utilizarla. Si tal cosa es el parapolítico ranceriano, no dudamos en que el Estagirita lo considerará el ciudadano ideal.

Conclusiones

A manera de conclusión, queremos recapitular las partes de nuestro escrito.

Primero hemos tratado de dar una semblanza general del pensamiento de Rancière y cómo llega, a partir de preocupaciones heredadas de su contexto académico y formativo a ser un pensador original y con un planteamiento ecléctico en el mejor sentido del término, que plantea una nueva perspectiva sobre la historia, que la lleva a concebirla como política y a su vez, a la política como un acto de revaluación de lo sensible, es decir: un acto que debe vislumbrarse bajo el signo de lo estético, logrando con ello una nueva concepción de la relación del arte y la política.

En segundo lugar, hemos expuesto el diálogo que ha tenido con la concepción de arte, particularmente la literatura, legada por Aristóteles; la exposición de la poética representativa por parte de Rancière, que nos deja ver su lectura sesgada, ahora al final del trabajo, merced su convicción política. En éste creemos haber demostrado que la problemática que Rancière critica de manera nuclear, a saber, la jerarquización de los modos de representar, es inconsistente porque no atiende a la posibilidad potencial de cada género literario. De esta forma, queríamos manifestar la inconsistencia de su crítica a la *Poética*.

En tercer lugar, discutimos la interpretación ranceriana del romanticismo que, hemos de decirlo, creemos mucho más correcta que la que realiza del Estagirita. En esta sección, hemos demostrado que la teoría de las causas de Aristóteles distingue bien la producción lingüística como don natural, como causa eficiente del lenguaje, en contraste con la posición romántica, que adolece de la mencionada distinción.

En cuarto lugar, queríamos presionar el punto de fuga que a Rancière le presenta el género ambiguo de la novela. Aunque éste se encuentra mucho más cerca de la absolutización literaria romántica, lo que el autor privilegia de él es la disolución del género, hecho que enfatiza sobradamente. Sin embargo, creemos que para Rancière tal énfasis es vital por dos razones: primero, que la indefinibilidad de su género le brinda la especificación perfecta de esa indefinibilidad de suyo de la literatura y, segundo, porque creemos que esa dimensión de la novela como resistente al encasillamiento posee para el autor una virtud de dimensión política que explotará en su obra *El desacuerdo*, en la cual transita de la indefinibilidad litigiosa de la literatura presentada en *La palabra muda* al litigio político generado por la desigualdad del pueblo frente a los poderosos, a los que han distribuido las partes comunitarias.

En quinto lugar, nos hemos propuesto la evaluación de tal obra y de su crítica a Aristóteles. Nos ha parecido abusiva y sesgada debido a su propia lectura de la filosofía política en general y, en el caso del Filósofo, por no dar crédito a las mismas categorías políticas que a él, pues Rancière realmente sólo reconoce poseídos en sentido absoluto y desposeídos sin más; se trata de un litigio eminentemente dualista, mientras que el Filósofo reconoce que, como todo fenómeno histórico, la política se ha ido complejizando, estableciendo nuevas divisiones según los criterios de los legisladores. Fue esta apreciación la que nos obligó a darnos a la tarea de reivindicar el pensamiento del Estagirita en materia política, distanciándonos de este modo de las que creemos dos inconsistencias incrustadas en el pensamiento de Rancière en torno a la literatura y a la política, por lo menos cuando trata de contrastarlo con la posición de un filósofo contrario, en este caso, Aristóteles.

Finalmente, queremos expresar que nuestra impresión en torno a estas problemáticas y su tematización se debe a una renuencia que tiene el autor francés respecto de definiciones precisas, pues, subrepticamente, las considera como fatales para las dimensiones que evalúa. Solamente esto explica la necesidad imperiosa de mantener indefinible a la literatura y de que la política sea un espacio

de litigio y no una búsqueda de consenso y planteamientos comunes de los asociados.

Aunque no creemos en las definiciones eternas, pues los fenómenos históricos, como son los que se disertan aquí, se modifican y hacen preciso pensar nuevas herramientas de acercamiento; pero si comenzamos con el presupuesto de esquivar encontrar herramientas que permitan estabilidad y de que su búsqueda es perniciosa, corremos el problema de llegar a, si no a un relativismo a ultranza, a un escepticismo cuyo principal fundamento, más que la duda razonada y razonable, sea la mera arbitrariedad de permanecer desconfiado ante los métodos que usamos para comprender nuestro mundo circundante.

Referencias bibliográficas

- Arcos Palma, R. J. (2009). “La estética y su dimensión política según Jacques Rancière”. En *Nómadas*, núm. 31 (octubre de 2009). Bogotá: Universidad Central.
- Aristóteles. (2005). *Constitución de los atenienses*, Madrid: Abada. Ed. de Alberto Bernabé.
- Aristóteles. (2010). *Poética*. García Yebra, trad. Madrid: Gredos. V.
- Aristóteles. (2012). *Política*. A. Gómez Robledo, trad. México: UNAM.
- Aristóteles. (1995). *Tratados de lógica (Órganon) Tomo II: Sobre la interpretación, Analíticos primeros, Analíticos segundos*. M. Candel Sanmartín, trad. Madrid, Gredos.
- Berti, E. (2012). *Aristóteles*. Madrid: Gredos. Trad. de Helena Aguilá Ruzola.
- D’Angelo, P. 1999. J. Díaz de Atauri, ed. *La estética del romanticismo*. Madrid: Visor.
- Diógenes Laercio. (2013). *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*. C. García Gual, trad. Madrid: Alianza.
- Fernández Nieto, J. (2008). “Rasgos propios de la antigua democracia ateniense y algunas perspectivas para su posterior enjuiciamiento”. En L. A. García Moreno y G. Tortella, eds. *La democracia ayer y hoy*. Madrid: Gadir.
- Fouché, J. (2016). *Memorias*. R. Ballester Escalas, trad. Madrid: Biblok.
- García, D. (2014). “La noche de los proletarios: una poética del saber para una historia política”. En *La Palabra y el Hombre*, 30 (otoño, 2014). Xalapa: Universidad Veracruzana.

- Rancière, J. (1996). *El desacuerdo. Política y filosofía*. H. Pons, trad. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.
- Rancière, J. (2004). *Malaise dans l'esthétique*. París, Galilée.
- Rancière, J. (2009). *La palabra muda: ensayo sobre las contradicciones de la literatura*. C. González, trad. Buenos Aires: Eterna Cadencia.
- Rivera, J.E. (2008). "Zubiri y Heidegger". En J. A. Nicolás y R. Espinoza, eds. Barcelona: Herder.
- Sotelo, I. (2008). "Porque la democracia sigue, pero también sus riesgos. La Europa moderna ante la democracia griega". En L. A. García Moreno y G. Tortella (Eds.), *La democracia ayer y hoy*. Madrid: Gadir.
- Vico, G. (2006). *Principios de una ciencia nueva en torno a la naturaleza común de las naciones*. J. Carner, trad. México: Fondo de Cultura Económica.

Crimen, castigo, perdón y paz, a la luz de la tradición jurídica de Occidente

Crime, Punishment, Forgiveness and Peace, in the Light of the Western Juridical Tradition

Roberto Xavier Ochoa Gavaldón
Universidad Autónoma del Estado de Morelos, México
roberto.ochoa@uaem.mx

Recibido: 23/06/2016 • Aceptado: 31/08/2017

Resumen

Hablar de la esperanza, del perdón, de la reconciliación es tarea, en última instancia, de la mística. Demanda una interpretación anagógica, mas Hugo de San Víctor mostró que no se puede acceder a ella sino a partir del entrenamiento en la interpretación analógica que, a su vez, supone haber hecho el trayecto de la literalidad. En este trabajo se propone que es preciso, antes de hablar sobre los horizontes de la reconciliación y el perdón, andar el doloroso camino de la literalidad en la historia de la justicia pues, ante todo, las paces o los crímenes son acontecimientos en el curso de la Historia. Así, pues, aquí se inicia el recorrido, por fuerza apenas trazado, de la particular situación en que se encuentran, en Occidente, los ciudadanos frente al Estado moderno: por la concentración del monopolio de la fuerza, expropiados de capacidades tales como la indignación ante la injusticia. Este extravío vuelve inalcanzable horizonte del perdón, si antes no se recupera el sentido humano de lo justo, pues no puede haber una paz digna sin memoria y justicia.

Palabras clave: castigo; crimen; derecho; paz; perdón.

Abstract

Ultimately, it is a task of mystics to speak of hope, forgiveness or reconciliation. Such acts of language demand an anagogical interpretation. Nevertheless, Hugo of Saint Victor showed that there is no other access to the anagogical interpretation than the training of interpretation by analogy, which supposes having made the way through the path of literal interpretation. This paper claims that it is necessary to walk through the painful path of the literal interpretation of justice in History before speaking of the horizons of reconciliation and forgiveness, for crime or peace are, first and foremost, happenings in concrete History. Therefore, the trajectory, barely described here, begins by tracing the peculiar situation in which citizens in the West find themselves before the monopoly of the force by the Modern State, expropriated of capabilities such as the indignation before the outrageous. This loss makes the horizon of forgiveness unattainable if it makes us unable to regain the human horizon of what is fair, for there is no peace with dignity without memory and justice.

Palabras clave: crime; forgiveness; peace; punishment; Right.

Introducción

Si hablamos del «perdón» y de la «paz» sin ningún referente histórico concreto y preciso, corremos el riesgo de caer en la tentación de abdicar del sentido de la realidad. No me parece que las condiciones que nos rodean sean propicias para un «mensaje» que encandile. Los cadáveres amontonados en fosas clandestinas y semi-clandestinas, los cuerpos cercenados y arrojados en vía pública, las mujeres violadas y descuartizadas en ríos, parajes y desiertos, son un grito de desesperación que no nos permite, hoy por hoy, darnos un solo discurso complaciente.

Hugo de San Víctor, ese gran teólogo del siglo XII, y maestro de nuestro querido Iván Illich, invitaba a sus alumnos a construir en su mente un arca moral para que, por medio del arte de la lectura, aprendieran a orientarse en el cosmos y así cada persona pudiera hallar el lugar que en el seno de ese orden temporal le corresponde. Esta intuición influyó en los constructores góticos, quienes la tradujeron en piedra y en espacios arquitectónicos. Se trataba de una arquitectura moral de tres dimensiones, longitud, anchura y altura, que corresponden a las tres etapas de la exégesis; primero la lectura literal, después, la interpretación alegórica y, finalmente, la anagogía (Robert, 2016).

Cada uno de los pasos del que recorre el arca imaginaria en el sentido de su longitud —dice Jean Robert— es un acontecimiento histórico. En la catedral de Siena, por ejemplo, el fiel que camina hacia el altar (de Oeste a Este), posa los pies, literalmente, sobre la Historia incrustada en los mosaicos del piso.

En tanto primer movimiento de la exégesis, la paciente progresión según la longitud, en la que el sentido literal de las cosas se revela a ras de suelo, incrusta la verdad de los hechos en el arca interior

de la memoria, recordando lo que, de principio a fin, se *hizo*, cuándo se hizo y por quién se hizo (Robert & Borremans, 2006: 31-32).

Según la propuesta moral de Hugo y sus seguidores, sólo después de este recorrido paciente por la Historia, por la literalidad en lo que se refiere al arte de la lectura, se puede pasar a la alegoría, a la comparación con otras historias similares y, sólo hasta el final, después de esos dos momentos, se vuelve posible dar el “salto mortal” a la anagogía o interpretación mística de los acontecimientos. El edificio moral, como cualquiera de los edificios, se construye de abajo hacia arriba, de lo sensible y más carnal, de lo más próximo y cercano, de lo interno e incluso sombrío, a lo más alto y luminoso.

Por eso, propongo que no nos precipitemos, como un golpe de moral, hacia las temáticas del perdón y de la paz. Reflexionemos, primero y largamente, en torno al tema de la justicia con mentalidad de historiadores y, así, durante este recorrido, tal vez podremos vislumbrar ciertos destellos capaces de iluminar otras consideraciones filosóficas que, posteriormente, nos permitirán aquilatar la profunda densidad y el enorme peso de los dos conceptos en torno a los cuales me han invitado a reflexionar.

La reflexión que se puede documentar en un texto tan corto como éste, apenas nos alcanza para un breve recorrido por el campo de la literalidad. La alegoría y la anagogía; es decir, la interpretación mística, tendrá que aguardar otra ocasión... u otra persona.

El perdón y la paz como el crimen y el castigo son, primero que nada, acontecimientos históricos que se deben tomar por tales. El primer movimiento de la exégesis, sobre el perdón y la paz, pasa necesariamente por la revelación de los hechos, de acontecimientos guardados en la memoria social. Este ejercicio es como caminar sin despegar los pies del suelo.

Nuestras acciones se encuentran condicionadas todo el tiempo por la ley, por lo que la sociedad considera justo en un determinado momento y que queda plasmado como obligación por parte del conjunto. Hoy, vivimos bajo el marco de la ley occidental y del Estado moderno. Sin la consideración de este condicionamiento histórico fundamental, nuestra reflexión sería pura especulación abstracta y abdicación del sentido de la realidad.

Es en el marco de la ley occidental y del régimen de Estado que han de surgir las respuestas a las preguntas sobre el papel del crimen y el castigo, el perdón y la paz.

Los orígenes de la tradición jurídica de Occidente

Iván Illich insiste en que tenemos que observar con atención los acontecimientos ocurridos durante los siglos XI, XII y XIII en la Europa occidental. En ellos, dice, podremos encontrar, como en un espejo, la imagen de nuestra condición actual.

Lo que ocurrió en el siglo XII —y ya desde finales del XI—, fue claramente una ruptura histórica radical. Esto es lo que muestran las mejores investigaciones históricas sobre sus últimos cinco decenios (Berman, 1996: 24). Las más importantes ciudades europeas fueron fundadas en un periodo de sólo 80 o 90 años. En sólo tres generaciones el papa llegó a ser supremo juez y legislador de la Iglesia...

Las transformaciones a las que Illich apunta, entre una decena de otros cambios fundamentales propios de aquella época, constituyen el ambiente social sobre el que se instituyó la tradición jurídica de Occidente. El derecho, reconoce Berman, normalmente se modifica con lentitud. “No obstante, todo el que investigue alguno de los sistemas jurídicos de Europa, primero en el periodo entre 1000 y 1050 y, luego, en el periodo comprendido entre 1150 y 1200, encontrará una enorme transformación” (1996: 25).

Durante el primero de esos periodos, las reglas y los procedimientos jurídicos que se aplicaban en los pueblos de Europa, prácticamente no se diferenciaban de la costumbre social y de las instituciones políticas y religiosas; estaban embebidos, arraigados en las culturas regionales propias.

Nadie había tratado de organizar las leyes e instituciones legales prevalecientes en una estructura distinta. Muy poco de la ley estaba por escrito. No había una judicatura profesional, una clase profesional de juristas ni una bibliografía jurídica profesional. La ley no estaba sistematizada conscientemente. Aún no había sido «arrancada» de la matriz social de la que formaba parte (Berman, 1996: 60).

Pero, a mediados del siglo XII, una ruptura tuvo lugar: el orden institucional se «arrancó» del tejido social vivo, un orden que se comenzó a utilizar como si fuera un instrumento por encima de la sociedad y cuyo último recurso fue, desde entonces, el empleo de la fuerza.

En lo político el impacto fue claro pues, por primera vez, pudieron sostenerse y perdurar autoridades centrales poderosas, tanto eclesiásticas como seculares, que ejercían un verdadero dominio sobre vastas localidades por medio de sus delegados, quienes, bajo el brazo, llevaban el compendio jurídico, completo y sistemático, que daba sustento pleno a sus actos de autoridad. En el otro brazo —normalmente el diestro—, llevaban la espada.

Los politólogos modernos sostienen que ese nuevo orden institucional cristalizó, al cabo de algunos siglos, en la entidad política llamada Estado, la cual, como lo reconoce Pierangelo Schiera, es la estructura organizativa formal, única y unitaria de la vida asociada moderna que tiene como objetivo concreto “la paz interna del país, la eliminación del conflicto social [y] la normalización de las relaciones de fuerza a través del ejercicio monopólico del poder” (Schiera, 1994: 566). La «estructura organizativa» aparece, así, como el medio o instrumento que se emplea con la intención de forzar a la paz.

El concepto del «monopolio legítimo de la fuerza (o de la violencia)» (*Gewaltmonopol des Staates*), como sabemos, se lo debemos a Max Weber, quien sintetizó el fenómeno sociológico de la centralización del poder, propio del proceso de modernización de Europa en su tránsito hacia el capitalismo. En su explicación, podemos apreciar claramente el proceso de *desincrustación* que hace del Estado esa estructura separada de la sociedad.

En *La formación de la tradición jurídica de Occidente*, Harold Berman resalta que la sociología de Weber confirma muchos de los hechos que conforman el fundamento de su propio estudio. Sin embargo, le critica que —al igual que Marx— no llegó a las conclusiones correctas derivadas de esos hechos “por culpa de su historiografía, la cual postula un brusco rompimiento en el siglo XVI entre la Edad Media y los Tiempos Modernos y entre feudalismo y capitalismo” (Berman, 1996: 578). Oscurece, en cambio, las profundas transformaciones

del siglo XII. Aquí caemos en cuenta de los graves efectos que la arrogancia ilustrada de los siglos XVII y XVIII tuvo al arrojar el velo de ignorancia sobre los llamados «tiempos oscuros», o «medievales» que impidió llegar a las conclusiones realistas que todo científico se propone a investigadores de la Historia tan relevantes como Marx o Weber.

Marx y Weber, tratando de volver a poner en tierra el pensamiento, tras las espectaculares abstracciones de la Ilustración, quisieron explicar la Historia por medio de las fuerzas sociales y económicas activas bajo la superficie de los hechos políticos e ideológicos. Esto dio mucha solidez a sus argumentos, cuyos enunciados han sido un arma poderosa para luchar no sólo en contra de los entuertos intelectuales y científicos sino, más allá, en contra de las injusticias y las desigualdades sociales. Sin embargo, al asumir la visión sesgada de la historiografía ilustrada, su propio combate los limitó para darse cuenta de que el eje vertebrador entre las ideas y la materia, el dispositivo que le dio juego a toda una civilización y que concentró el poder en estructuras opresoras, no fue la lucha de clases, sino el sistema jurídico nacido de Occidente.

Weber ya intuye que detrás de la concentración del poder se encuentra la legitimación de la fuerza, pero no alcanza a observar cómo eso ocurrió realmente en el desarrollo de la civilización occidental. Describió bien los hechos, como dice Berman, pero no alcanzó a develar los hilos que los movían y que, finalmente, permiten explicar y, en su caso, desmontar su funcionamiento.

El Derecho Penal como eje vertebrador

Regresar a la materia, al análisis del funcionamiento de las fuerzas físicas de la Historia, fue un gran acierto de Marx, acierto que fue asumido por Weber. Pero, ¿cómo se relaciona, finalmente, el mundo material con el mundo simbólico entre las sociedades, que son las que nos dan forma y sentido?

La palabra que se pronuncia resulta ser el eslabón más íntimo entre la materia y la idea. En ella reside el punto de encuentro que

nos articula como humanidad. La palabra, después de expresada, puede volar de nuevo hacia la disolución del tiempo o puede aterrizar en el oído de otro ser humano y, desde ahí, tomar cuerpo de nuevo a través de su comprensión.

Mas resulta que el mundo moderno se ha dado un instrumento para «asegurar» que la conexión entre lo ideal y lo material se cumpla. Ese instrumento es el derecho, tal como ha sido instituido por la civilización occidental. El derecho moderno es una arquitectura monumental con pretensiones de absoluto. No por nada, Harold Berman lo compara con la arquitectura gótica de la cual es contemporáneo (1996: 129). Una sola es la piedra angular que sostiene todo el edificio. No dejemos lugar al engaño, no dejemos que nos gobierne la mentalidad cibernética que ha construido una fantasía virtual que funciona a partir de una multiplicidad de interfaces prediseñadas. La compleja sistematicidad del derecho moderno tiene un único sustento, un único soporte que le da cabida en medio de la dureza de la realidad material: el monopolio del uso legítimo de la fuerza.

Hans Kelsen, el teórico auténtico del derecho occidental, el que lo definió en su exacta «pureza», da en el blanco. Los autores que le han seguido no han hecho más que difuminar el concepto y abonar a la confusión de alto nivel propia de los círculos académicos de nuestro tiempo. La nota que define al derecho, según Kelsen, es que se trata de un «orden coactivo», lo que implica que, ante una circunstancia de hecho considerada como socialmente dañina, “un mal debe infligirse (...) inclusive, de ser necesario, recurriendo a la fuerza física” (Kelsen, 1982: 46-47). El criterio decisivo, la base material y última del Derecho se encuentra en el uso de esa fuerza para los casos en que los sujetos opongan resistencia a lo estipulado por la ley.

No contraviene esta evidencia lo aducido por algunos sistemólogos en el sentido de que el uso de la fuerza no es el propósito del Derecho, sino que éste es solamente el último recurso, en caso de desobediencia o desacato al límite. El mismo Kelsen se desliza, por momentos, en esa tentativa cuando afirma: “que el Derecho sea un orden coactivo no significa que pertenezca a la esencia del derecho «constreñir» a la conducta obligatoria” y que sólo “corresponde llevar a cabo el acto coactivo cuando se produce la conducta prohibida

[...] Justo para ese caso se ha estatuido el acto coactivo que funciona como sanción” (1982 48).

Pero esto sólo lleva más lejos la argumentación; es decir, la hace más larga, aunque sin cambiar el término último, el punto de llegada en que toca tierra toda la especulación jurídica.

Tan pronto aparece el orden coactivo estatuido por el orden jurídico como reacción ante una conducta humana determinada por ese orden, el acto coactivo adquiere el carácter de una sanción, y la conducta humana contra la cual se dirige el acto coactivo, el carácter de un comportamiento prohibido, antijurídico, de una transgresión o delito (Kelsen, 1982: 48).

Así es como llegamos a la lógica propia del Derecho penal, piedra angular de todo el Derecho occidental moderno. El Derecho emplea su último recurso, el de la fuerza, tipificando conductas prohibidas. Entonces, ante una circunstancia considerada socialmente dañina, “un mal debe infligirse”: un castigo o pena.

El mismo Kelsen reconoce que en el origen sólo hay una especie de sanción, la penal: el castigo que se aplica sobre la vida, la salud, la libertad o la propiedad del condenado. Según él, la sanción civil, que es sólo ejecución forzada o privación coactiva de la propiedad, es secundaria. Sin embargo, concluye que “la diferencia entre sanción civil y penal (...) tiene sólo un carácter relativo”. En ambos casos se “garantiza” la conducta deseada “estableciendo para el caso de una conducta contraria una medida coercitiva específica” (Kelsen, 1988: 58-59).

Con razón, Sergio García Ramírez expresa que el sistema de derecho penal “no es apenas una expresión más, entre muchas, del compromiso y el proyecto del Estado”, sino que “preside el encuentro más intenso que pudiera ocurrir entre el poder y el hombre: Leviatán investido de la autoridad y la fuerza, frente al ser humano desnudo” (García Ramírez, 2010: VIII). Sólo por la vía de la acción penal se materializa la teoría del monopolio legítimo de la fuerza.

Algunas reflexiones más recientes sobre el Derecho no dejan de depender de la piedra angular al observar que ninguna puede prescindir de ella. Pienso, por ejemplo, en Pierre Bourdieu, quien, a su vez, concibe el Derecho como “esa parte del espacio social en la

que los distintos agentes pelean por el monopolio para decir qué es derecho” (Bourdieu & Teubner, 2000: 64). Esto lo lleva a concebir al Derecho como la violencia simbólica por excelencia, la cual se ejerce mediante la imposición de representaciones sociales, como el lenguaje, los conceptos, las divisiones, las descripciones categóricas, etcétera, sobre receptores que poco pueden hacer para rechazarlas. Lo que está detrás innegablemente, y finalmente sostiene toda la imposición de las representaciones, es la posibilidad del uso de la fuerza física por parte de esa entidad nuclear, a la que llamamos Estado.

Al final, como todos lo sabemos, la seguridad jurídica, así como el Estado, aspiran a la «nobleza» de la paz, esa paz occidental moderna que, como la define Kelsen en sus términos, es concebida como “la ausencia del uso físico de la fuerza” (Kelsen, 1982: 51) .

Para llegar a esa utopía, el camino que se nos ha ofrecido y se nos sigue ofreciendo es el de la instrumentalización de la fuerza física en manos de una entidad monopólica por excelencia. Se trata de la versión más perfecta y acabada de la *pax romana*, la cual sólo se sostiene mediante la amenaza de las armas.

Fundamentos teológicos: criminalización del pecado

La ruptura a la que se refiere Harold Berman, ocurrida entre los siglos XI y XII, a partir de que el papa Gregorio VII se arrogó facultades absolutas para nombrar al clero en todo el mundo cristiano, así como todo lo que ocurrió en torno a ella, fueron consecuencia de profundas transformaciones teológicas. El mundo cristiano, del cual emergió el Derecho occidental como eje vertebrador de esa gran civilización que, a lo largo de los siglos, se expandió por los cinco continentes, fue la arena en que se jugaron las grandes transformaciones.

Lo que Berman nos muestra es que las “instituciones, los conceptos y los valores básicos de los sistemas jurídicos occidentales” tienen su fuente en “rituales, liturgias y doctrinas religiosas de los siglos XI y XII, que reflejan nuevas actitudes hacia la muerte, el pecado, el castigo, el perdón y la salvación”, actitudes inspiradas “en

nuevas suposiciones respecto a la relación de lo divino con lo humano” (Berman: p. 177).

También nos muestra que la ciencia jurídica occidental es una teología secular, que, justamente, ya “no tiene sentido porque ya no se aceptan sus presuposiciones teológicas” (Berman: 177). Si hoy, la ciencia del derecho nos aparece constantemente como una imposición carente de toda fuente de validez, concluye, es porque hemos olvidado por completo las profundas raíces teológicas que le dieron sustento.

La Iglesia del primer milenio, tanto en Oriente como en Occidente, tenía una visión esencialmente apocalíptica de la historia y del Juicio Final, por lo que, nos dice Berman, esta idea del Juicio “no inspiró instituciones jurídicas paralelas para el periodo interino que vivimos en la tierra”. El prototipo de la vida cristiana era el del retiro monástico para este mundo, con la intención de llevar vidas impecables, propias del reino celestial.

Sin embargo, en la primera parte del siglo XI la fe en el Juicio Final adquirió una nueva significación en Occidente, por el desarrollo de una creencia paralela en un juicio intermedio de las almas individuales en el momento de su muerte y en un tiempo intermedio de «purga» entre la muerte de cada cristiano y la final venida del juez divino (Berman: 181).

Juicio Final

Aún cuando el Juicio Final siguió siendo aquel tiempo en el que todas las almas resucitarían el último día para ser juzgadas para discernir si habían de ser admitidas en el reino de Dios o enviadas al sitio del castigo eterno, “el purgatorio fue concebido como una condición *temporal* de castigo de las almas *en particular*” (Berman: 181); es decir, como una especie de juicio provisional que comenzó a darle forma a una muy novedosa manera de concebir la justicia. El Juicio Final presuponía la posibilidad del castigo, pero no se refería a un castigo temporal sino eterno. Además, y esto es lo que más nos interesa hacer notar ahora, no se consideraba que se llegara a él para dar

cumplimiento a un elaborado sistema de reglas y normas, algo que sí empieza a ocurrir a partir de la idea de purgatorio, que presupone sacar cuentas frente a un individuo con base en un intrincado sistema de reglas y normas de comportamiento. “Los pecados individuales serán sopesados, y las penas del purgatorio serán asignadas de acuerdo a la gravedad de cada pecado”.

Es precisamente a partir de esta nueva lógica que los funcionarios de la Iglesia nombrados por el papa van a adquirir su poder tan característico, pues la creencia en el purgatorio se acompaña de la idea de que el papa, y por lo tanto el clero que él designa, tienen dominio sobre él. El tiempo que se va a pasar en el purgatorio puede reducirse por decisión clerical.

La creencia en el purgatorio fue un eslabón importante entre la teología y la jurisprudencia durante el desarrollo de la civilización cristiana occidental. Antes de la concepción del purgatorio por parte de la Iglesia, “el pecado había sido interpretado como un estado de enajenamiento”, una separación de Dios y del prójimo y, por ese hecho, “una disminución del ser personal”. Pero, a partir de la clasificación de las conductas con miras a la asignación de castigos en el purgatorio, el pecado comenzó a ser visto, “en términos jurídicos, como actos o deseos de pensamientos específicamente malos, por los que debían de pagarse diversos castigos en sufrimiento temporal, en esta vida o en la próxima” (Berman: 183).

A partir de entonces, el pecado, antecedente directo del concepto moderno de delito, fue considerado como una entidad y ya no como una relación entre el hombre y Dios. Hasta antes del siglo XI, en toda la cristiandad el pecado-delito no era concebido como realidad universal y objetiva que existiera aparte de sus manifestaciones concretas. Era estéril hablar y pensar en «el delito» sin más. Lo relevante era el delincuente, sus acciones y sus víctimas. Por su parte, el clero se constituyó en la primera estructura racional-administrativa diseñada para el cumplimiento de la justicia penal, considerada como la instancia que dispensa los castigos correspondientes para cada una de las conductas previamente tipificadas. Estos dos movimientos se corresponden; la concentración del poder en un nuevo aparato institucional con pretensiones monolíticas se alimenta de la concepción

del delito como una entidad objetiva y es la condición objetiva del delito la que permite la unificación del poder que lo castiga.

No está de más insistir y ser más específicos sobre el modo en que la concepción del pecado-delito como realidad objetivable modificó por completo los principios y la lógica del derecho penal. Entre los pueblos de Europa, en el periodo anterior a fines del siglo XI, por lo general,

el delito no era concebido como ofensa dirigida contra el orden político como tal o contra la sociedad en general, sino como una ofensa dirigida contra la víctima y aquellos con quienes se identificaba: sus parientes, su comunidad territorial o su clase feudal [...] Una respuesta social normal a semejante ofensa era la venganza de parte de la víctima, o de su grupo de parentesco (u otro). Al mismo tiempo, el derecho tribal, local y feudal entre los siglos VI y XI hacía gran hincapié en la penitencia, la restitución del honor y la reconciliación como alternativas a la venganza (Berman: p. 193).

El hecho de que el delito no fuera una entidad objetiva impedía la concepción de un Derecho penal universalizable y mantenía el predominio de una multiplicidad de normas de derecho fundadas en las costumbres locales. En ellas el delito fue siempre considerado “como ofensa contra otros, y al mismo tiempo como ofensa contra Dios, y no como ofensa contra una unidad política general, fuese el Estado o la Iglesia” (Berman: 193).

Pero, a partir del siglo XI y, sobre todo, del XII, en el Derecho penal occidental es la unidad política, el Estado, el que actúa y castiga, en sustitución del resto de los sujetos que interactuaron en los hechos. Esta es una de las secuelas fundamentales de la revolución papal, que se convirtió en el pilar fundamental de la civilización Occidental: se dejó de pensar en la llamada retribución especial del delito, es decir, en la vindicación del honor de la víctima, y se sustituyó por la retribución general, que consiste en la vindicación de la ley como justificación básica del derecho penal.

Los nuevos conceptos de pecado-delito y de castigo, a partir del siglo XI, no se justificaron ya por la búsqueda de la reconciliación como alternativa a la venganza. La justicia occidental comenzó a exigir, en cambio, que todo pecado (delito) fuera pagado con una pena de sufrimiento temporal: el castigo, que vindicará la ley particular que ha sido violada.

El Estado expropia así la más fundamental de nuestras capacidades personales: la de dar cara al mal, al crimen, en busca de la redención personal y colectiva.

Pero debiéramos revisar de nuevo toda esta historia que nos ha llevado a un callejón sin salida. Con su magistral *Crimen y Castigo*, desde hace ya siglo y medio, Dostoievski inició el camino para comprender el camino de la regeneración de un hombre criminal, una regeneración no instrumentalizada por la acción monopólica del Estado, sino recibida por la gracia de la interacción humana en el amor.

Algunas palabras para no concluir

¿Cómo no quedarnos encandilados por la abstracción que implican los conceptos de «perdón» y de «paz»? ¿Cómo no abdicar del sentido de la realidad? El Derecho moderno y, en particular, la piedra angular que sirve de soporte a todo el edificio, el llamado «monopolio legítimo de la fuerza», ha servido para expropiar a todos los sujetos de esas capacidades, de las virtudes aristotélicas, que en otros tiempos permitían acceder al sentido humano de lo justo. Sin esas capacidades no podemos ni siquiera imaginar lo que el perdón pueda llegar a ser.

Nuestro extravío es tan amplio y profundo precisamente porque al dejar nuestras vidas en manos del Estado hemos perdido el contacto con lo más básico: la rebelión frente a la injusticia, que aparece como sentimiento de venganza en su sentido más primario. Pero si hemos sido despojados hasta de este sentimiento más primario, personal y colectivo, ¿con qué cara podremos hablar del perdón? Si hemos sido reprimidos en la ira que hace hervir la sangre, si hemos sido socialmente castrados en nuestra potencia para perseguir a

los culpables, ¿cómo podremos siquiera insinuar la doble fuerza que tendríamos que tener para ser capaces de perdonar?

Apenas ahora, me sentiría dispuesto a iniciar el camino lateral de la alegoría; es decir, el de la búsqueda de comparaciones que nos permitieran abrirnos a las alternativas históricas con las que podríamos contar.

Todavía me siento muy lejos para sentirme dispuesto a buscar un camino ascendente hacia la anagogía, en donde acaso podríamos encontrar la fuente mística del muy elevado perdón y una paz que distinta a la paz de los sepulcros.

Referencias bibliográficas

- Berman, H. (1996). *La formación de la tradición jurídica de Occidente*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Bourdieu, P. & T. Gunther. (2000). *La fuerza del Derecho*. Bogotá: Siglo del Hombre, Facultad de Derecho de la Universidad de los Andes.
- García Ramírez, S. (2010). *La Reforma Penal Constitucional (2007-2008) ¿Democracia o autoritarismo?* México: Porrúa.
- Kelsen, H. (1982). *Teoría pura del Derecho*. R. J. Vernengo, trad. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Kelsen, H. (1988). *Teoría general del Derecho y del Estado*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Robert, J. & V. Borremans. (2006). "Prefacio". En *Iván Illich, Obras reunidas I*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Robert, J. (3 de junio, 2016). "Sobre el perdón y la paz". En *Reconciliación y sendas de paz*. Seminario de Filosofía social del Centro de Investigación Social Avanzada, Querétaro, México.
- Schiera, P. (1994). "Estado moderno". En *Diccionario de política*, N. Bobbio, N. Matteucci & G. Pasquino, eds. México: Siglo XXI, 8ª. ed.

Maquiavelo, la guerra y el «soldado ciudadano»

Machiavelli, War and the «Citizen Soldier»

Luis Felipe Jiménez J.

Universidad Autónoma de Zacatecas "Francisco García Salinas", México

lufenez@gmail.com

Recibido: 02/11/2016 • Aceptado: 31/08/2017

Resumen

En la obra política de Maquiavelo se puede rastrear la tesis sobre la guerra como uno de los instrumentos fundamentales para el ascenso al poder del príncipe nuevo. Esta noción se ha considerado indispensable para la consolidación del Estado moderno. Para Maquiavelo, consigue garantizar la conservación del orden político mediante la creación de un cierto tipo de sujeto: el soldado-ciudadano, quien asegura la eficacia del Estado a través de la disciplina y la obediencia, adquiridas en su paso por la vida militar.

Palabras clave: Maquiavelo, Guerra, Estado, Soldado-Ciudadano, Filosofía Política.

Abstract

We may trace to Machiavelli's political work the thesis defending that war is a fundamental instrument for the prince to raise his power. This notion has been considered indispensable for the consolidation of the Modern State. For Machiavelli, it manages to guarantee the preservation of the political order by the means of the creation of a certain type of subject: the soldier-citizen, which would ensure the effectiveness of the State through the discipline and obedience acquired through his days in the militia.

Keywords : Machiavelli, War, State, Soldier-Citizen, Political Philosophy.

Maquiavelo, la guerra y el soldado-ciudadano

El planteamiento jurídico-teológico del fundamento de la soberanía en la Edad Media se basó en el dominio de Dios sobre el mundo, la naturaleza y los hombres, con lo cual se pretendía limitar el poder de los tiranos, evitando los excesos de sus actos caprichosos o un gobierno parcial dirigido exclusivamente al beneficio de sus intereses.

A diferencia del tirano, un monarca legitima sus acciones en la medida que las orienta hacia la justicia y el bien común, aspirando a que su accionar y el orden social avancen hacia un fin trascendente, de acuerdo con los principios doctrinales y morales del cristianismo, según lo afirman lo mismo un papista como Santo Tomás (1994: 41) o un jurista favorable a los intereses del emperador, como Bartolo de Sassoferrato (1983: 197).

Alrededor de estos parámetros se movía el derecho que tenía el pueblo a rebelarse en contra de los abusos del poder hasta llegar inclusive al tiranicidio (Aquino, 1994, 55-56). Pero también deriva de ese fundamento el derecho de un Estado a declararle la guerra a otro, a invadirlo o a expandir sus límites. El fin de un gobierno es la justicia y acorde con ello, el esfuerzo del príncipe radica ante todo en la consecución del bien común, es decir: la paz y la felicidad de la comunidad (Aquino, 1994: 19).

Por el contrario, la propuesta general que aparece con la obra de Maquiavelo representa el principio de una inversión de ese sentido de valores de la política medieval. El *Arte de la guerra*, le da forma final a una tesis que el florentino viene explorando desde *El príncipe* y que madura sustancialmente en los *Discursos sobre la Primera Década de Tito Livio*, consistente en que la guerra y la violencia constituyen un instrumento fundamental no sólo en el ascenso al poder por parte del nuevo príncipe, sino en la constitución de las instituciones que conforman el Estado. Dicho de otro modo, la milicia o la fuerza armada es un factor determinante en la etapa de ascenso y

legitimación del gobernante ante sus súbditos, pero lo sigue siendo también cuando, en los tiempos de paz, la república requiera para su conservación de la defensa de su propio pueblo.

Maquiavelo tenía la idea de que, si transformaba y cohesionaba la vida de los ciudadanos en función del Estado, podía plantear la posibilidad de una organización política que ya no rendiría cuentas a la moral cristiana, sino que legitimaría su accionar en sí mismo, en su capacidad y necesidad de conservación y expansión.

A partir de esta tesis, el gobernante ya no tendría como fin moral brindar justicia a sus súbditos, sino que, ahora, a través de una compleja máquina institucional, sus actos políticos se trazan en pos de la administración eficiente de los hombres, cuidando de mantener sus leyes y, por ende, su libertad, comprendiendo que son ellas los factores determinantes de la propia conservación del Estado.

En ese punto, la vida militar se convertiría, como en efecto se convirtió, en un medio indispensable para el mantenimiento y expansión de la organización política. Maquiavelo creía así que a través del ejemplo de los antiguos y de los hechos heroicos del presente, la sociedad se identificaría con una nueva forma de racionalidad que permea a su vez una nueva forma de vida basada en el orden disciplinar y los reglamentos que canalizan los sentimientos populares en función de la defensa de la patria.

Tal idea del secretario florentino no sólo inspiró la construcción de los ejércitos nacionales, que serían determinantes en la consolidación de los Estados modernos, sino que aseguraba la exclusión de formas alternas y larvadas de vida militar, las cuales permitían la presencia de ejércitos mercenarios o la aparición de «señores de la guerra» —los *condottieri*—, quienes reactivaban las formas de tiranía frecuentes en las ciudades-república italianas. Con la concentración, formación y organización del pueblo —o mejor: de una buena parte de él— en el ejército, engranado a las tareas educadora de la religión civil y a la que hace el legislador con sus buenas leyes, Maquiavelo completaba el artificio que constituía la maquinaria estatal y redefinía el concepto de bien común, comprendiendo bajo ese mismo concepto la conservación del Estado y la libertad del pueblo.

Nicolás Maquiavelo, en *El príncipe*, hace un poderoso hincapié en el papel de la fuerza en la conducción del gobierno. Aunque hay que decirlo, en dicha obra apenas hay tres capítulos dedicados específicamente al tema militar,¹ sin embargo, el planteamiento es estratégico dentro del argumento general de este escrito. Efectivamente, para el florentino “los principales fundamentos de todo Estado” están constituidos por “buenas leyes y buenas armas” (Maquiavelo, 1982: 72). De modo que “no puede haber buenas leyes donde no hay buenas armas” (Maquiavelo, 1982: 72).

Llegando a un principio general, como suele suceder en su método de análisis, concluye que el príncipe “no debe tener otro objeto ni pensamiento, ni adquirir capacidad en nada salvo en la guerra, su organización y disciplina” (Maquiavelo, 1982: 80), consejo que podríamos determinar como la cabeza de puente de aquello que pronto nos deja entrever cuál es el centro de su tesis general sobre la guerra.

En cierto sentido, lo que el florentino expresa taxativamente, es que el usurpador, el príncipe nuevo, pero también el heredero o el príncipe que es legítimo por tradición, no tiene otra base para conservar el poder que la guerra, por lo que requiere de buenas armas para que haya buenas leyes.

A esto se añade una idea constante en la obra política de Maquiavelo: la temeridad y el peligro de valerse de tropas mercenarias. Ofrece como regla absoluta que “si un príncipe basa la defensa de su Estado en mercenarios, nunca alcanzará la estabilidad o la seguridad” (Maquiavelo, 1982: 77). Le termina atribuyendo a esta costumbre de emplear mercenarios la actual ruina de Italia. Así, observa la experiencia de los ejércitos invasores, españoles y franceses (Maquiavelo, 1982: 79); pero, en especial, las tropas de César Borgia comparadas con las florentinas o con las que utilizará el papa Julio II, dirigidas y formadas principalmente por mercenarios (Maquiavelo, 1982: 78). Desde ahí deduce en qué consiste la eficacia militar de

¹ Del capítulo XII al XIV, aunque cabe incluir el capítulo XX, intitulado: *Si las fortalezas y otras muchas cosas que los príncipes realizan cada día son útiles o inútiles.*

quienes utilizan tropas propias o compuestas por nativos y llega a la conclusión de que cada príncipe debe dedicarse a formar una milicia ciudadana, así como debe asumir “el mando personal y capitanear él mismo sus tropas”. Si esta apreciación no se toma en serio, el secretario florentino vaticina que “ningún principado se encuentra seguro; antes bien, se halla totalmente a merced de la fortuna, al no tener virtud que lo defienda en la adversidad” (Maquiavelo, 1982: 80).

Pero si estas reglas generales sólo parecen consejos coyunturales, es en la creación de una forma de vida militar donde Maquiavelo empieza a radicar la operatividad de este medio. El gobernante nuevo “jamás deberá apartar su pensamiento del adiestramiento militar y en época de paz se habrá de emplear en ello con más intensidad que durante la guerra” (Maquiavelo, 1982: 81). El adiestramiento les dará al príncipe y a sus tropas conocimiento del territorio, de la población y de sus hábitos. El entrenamiento militar empieza a despuntar como un principio de razón a partir del cual se organiza el gobierno. Un príncipe sabio jamás permanecerá ocioso en tiempos de paz, “sino que haciendo de ella capital se preparará para poderse valer por sí mismo en la adversidad, de forma que cuando cambie la fortuna lo encuentre en condiciones de hacerle frente” (Maquiavelo, 1982: 83).

Finaliza Maquiavelo el tema de la milicia con un capítulo aparte, pero que hila perfectamente con su objetivo principal, es decir, la conservación del poder por parte del usurpador: “jamás un príncipe nuevo desarmó a sus súbditos” (Maquiavelo, 1982: 103). Y demuestra con absoluta claridad la articulación que hay entre la consecución del poder y su consolidación. En efecto, los súbditos armados se vuelven partidarios del gobernante nuevo y, lo que es mejor, los hace leales. Si los súbditos son desarmados, se sentirán ofendidos, por lo que el príncipe tendrá que acudir a los mercenarios y su inseguridad será mayor.

Maquiavelo devela la base sobre la que se constituye la relación pueblo-gobernante: la confianza mutua. Si un gobernante nuevo necesita apoderarse de un Estado nuevo a fin de añadirlo al suyo, debe desarmar a sus nuevos súbditos, con excepción de los que le apoyaron, “pero que examinen bien las razones que han movido a sus autores a darle apoyo” (Maquiavelo, 1982: 106).

Por el contrario, el pueblo que desconfía del príncipe o, lo que es peor, lo odia, no lo salvará, “y que jamás faltan a los pueblos, una vez han tomado las armas, extranjeros que (le) presten ayuda” (Maquiavelo, 1982: 107). De manera que la eficacia de la fuerza del príncipe no depende tanto de la sustitución de sus tropas mercenarias por lugareñas, ni por un mejor armamento o mayores fortalezas, sino por la lealtad que consiga de parte del pueblo: allí estará su mayor garantía.

Los Discursos y la formación del «sentimiento patrio»

Muchos estudiosos de la obra de Maquiavelo han caído en la tentación de reducir su apreciación sobre la guerra al sencillo marco de referencias que nos ofrece en *El príncipe*. Quizás es uno de los problemas que encubre la interpretación de algunos autores, quienes, como Foucault (2006: 284), se interesan más en demostrar a partir de los objetores de la obra más conocida y polémica que escribiera el florentino, la causa que dio origen a la teoría de la «razón de Estado» y, desde ésta, la génesis de una racionalidad política que instrumentalizó la milicia como un medio para orientar la acción del Estado hacia la administración de las personas.

Esta perspectiva pierde de vista que el Estado es un segundo nivel en la teoría de acceso y consolidación del poder en Maquiavelo. Esto es, *El príncipe* se limita a describir la forma y los medios como llega y se mantiene en el poder el usurpador en una primera instancia. Por ello Foucault cae en el error de creer que a Maquiavelo sólo “le interesa salvar el principado como relación de poder del príncipe con su territorio o su población” (2006: 284) y que debido a ello no hay en la propuesta del secretario florentino un arte de gobernar.

Según esta tesis, el príncipe no tendría otro fin que alcanzar el poder y conservarlo, siendo teóricos como Botero, quienes, en su afán por darle un fundamento metafísico al Estado, terminarían por darle a la propuesta de Maquiavelo una moral destinada a la conservación del Estado por sí mismo. El bien común, como ya se ha dicho, no se comprendería como en el medievo, sino como lo que

le conviene al Estado por encima de los deseos del pueblo, al punto de ser el motivo por el cual se empezarían a despuntar las políticas necesarias que transformarían durante la modernidad el *pueblo* en *población* (Foucault, 2006: 276).

En términos generales esta tesis es correcta, mas no es completa en varios detalles; mas el que nos atañe obedece principalmente a que Foucault no tiene en cuenta los *Discursos sobre la Primera Década de Tito Livio* (1520), escrito en el que se evidencia el papel preponderante que le otorga Maquiavelo al pueblo como fundamento del Estado y no ya el príncipe en sí mismo. De modo que la identificación del pueblo con las instituciones que constituyen la república mixta que propone Maquiavelo, es la base de la *virtud* y la *fuerza* del orden político.

Sin duda, como atribuye Foucault a Giovanni Botero y a los antimachiavelos franceses que estudia en su análisis, el Estado toma por sí mismo una condición abstracta y propia, independiente del príncipe y del pueblo (Foucault, 2006: 293 y ss.), pero pasa por alto que tienen que acudir de nuevo a un fundamento metafísico, inclusive más extremo que en el medievo, que orienta y da sentido a las acciones del gobernante. Por el contrario, el arte de gobernar en Maquiavelo, se fundamenta radicalmente desde sí mismo, de un modo más orgánico: leyes, fuerza militar, religión, las cuales giran alrededor de la relación príncipe-pueblo.

Mas si, en contraposición a lo dicho por Foucault, seguimos a un estudioso tradicional de este tema como Frederick Meinecke, es posible que encontremos un punto de vista que nos ayude a precisar cómo en el Maquiavelo de los *Discursos* hay una férrea intención de hacer del pueblo no sólo el sujeto del Estado, sino una consciente reticencia a negarse a ser absorbido por la propia maquinaria estatal (Meinecke, 1998: 33-34). Según el mencionado pensador alemán, si leemos *El príncipe* junto con los *Discursos* y sus demás escritos políticos como una totalidad, “se ve claramente que una idea central en la vida de Maquiavelo era la regeneración de un pueblo caído por medio de la *virtù* de un tirano y por medio del poder persuasivo de todos los medios dictados por la *necessità*” (Meinecke, 1998: 40).

En consecuencia, lo que hay que definir, antes de continuar, es aquello que los contemporáneos de Maquiavelo están comprendiendo por *pueblo* y veremos evidente que no lo confunden con las ideas de «masa», «multitud» o «muchedumbre», sino que ha sido conformado por sectores definidos de pequeños artesanos, pequeños comerciantes e inclusive los incipientes obreros y agricultores. En Florencia, desde el siglo XIV constituían una importante institución y durante el período de hegemonía de la república popular o democrática, entre 1494 y 1512, el Consejo del Pueblo y la Comuna, unidos en un solo cuerpo era el “alma de la ciudad” (Gilbert, 1984: 9). Por tanto, no es una masa anónima y sin dirección, sino los protagonistas de casi todos los levantamientos que ocurrieron en el seno de la república aristocrática desde la revuelta de los Ciompi (1378) hasta los tiempos de los tumultos instigados por el fraile Savonarola (1494-1498).

Dicho esto, es claro que en los *Discursos* la *virtù* política no es una exclusividad del príncipe, sino que existe en el pueblo y éste es un factor que decide hacia dónde se dirige el Estado. Para Maquiavelo sólo en la república puede asegurarse el bien público sobre los intereses privados del príncipe, hecho que hace que el Estado alcance su esplendor (Maquiavelo, 1987: II, 2). A lo que consecuentemente el florentino añade:

Sepan, pues, los príncipes, que empiezan a perder la corona en el mismo instante que empiezan a transgredir las leyes y las normas antiguas, bajo las cuales han vivido los hombres largo tiempo (Maquiavelo, 1987: III, 5).

Todo esto muestra, como señala Meinecke, la presencia —no declarada expresamente por el secretario florentino— de una *razón de Estado* elevada a los niveles más altos de la ética que, de cierto modo, es capaz de una vital conciencia del bien de la comunidad, es decir: de la totalidad de la población y no exclusivamente del Estado como tal (Meinecke, 1998: 44), situación que obliga a reconocer la condición protagonista que tiene el pueblo en los *Discursos* y, por tanto, la

preocupación en su cuidado, por el que debe esmerarse el príncipe y poner en función de ellas las instituciones republicanas.

De manera que es tarea del gobernante el cuidado del pueblo y, como resultado de tales cuidados, éste desarrolla y le retribuye con el sentimiento ético más alto: el sentido de sacrificio. Gracias a esa identificación entre gobernante y gobernado, mediada por una estructura política republicana, que representa y defiende la libertad ciudadana, se hace posible que el pueblo esté en disposición de hacer personal las desgracias y vergüenzas del Estado, si es la única forma de salvar la patria,

pues en las deliberaciones en que está en juego la salvación de la patria, no se debe guardar ninguna consideración a lo justo o lo injusto, lo piadoso o lo cruel, lo laudable o lo vergonzoso, sino que dejando de lado cualquier otro respeto, se ha de seguir el camino que salve la vida de la patria y mantenga la libertad (Maquiavelo, 1987: III, 41).

No hay, por tanto, ningún medio diferente —ni mejor— a la guerra externa para conservarse y expandirse. El interés y la necesidad causan la competencia entre individuos; igualmente los estados mantienen la guerra “unas veces por el acaso y otras por el deseo de lucha” (Maquiavelo, 1987: II, 9).

Uno de los fines de toda república consiste en adquirir riquezas o en hacer nuevas adquisiciones. La guerra exterior se convierte, así, en el recurso supremo de conservación y selección. El triunfo no cabe sino para el más hábil, el más vigoroso, el más fuerte. Se hace evidente que todas las cualidades exigidas en *El príncipe* para el gobernante ideal, ahora se ponen en manos de la república como organización social y política más compleja, gracias a las cuales debe llegarse al triunfo sobre el enemigo y, con ello, derivar en la imposición de un orden sobre todos: interna y externamente.

En este sentido, el equilibrio y las alianzas juegan un papel importante en la medida en que las circunstancias o la conveniencia lo exijan:

Rómpense las alianzas por interés o por utilidad, y desde este caso las repúblicas son desde la antigüedad más fieles que los príncipes (Maquiavelo, 1987, III, 44).

Las alianzas son sólo un ardid, una forma de audacia poco duradera. La guerra lo define todo. Si en las mutaciones internas a que está sometido todo Estado, éste se arruina por falta de consejo o de fuerza, lo más probable es que caiga en poder de otro más poderoso. De aquí que, “el fundamento de un Estado es la buena organización militar” (Maquiavelo, 1987, III, 31), observando la ineficacia de las alianzas y los tratados cuando estos van encaminados al mantenimiento del equilibrio.

El secretario florentino comprende plenamente que el único tratado y la única alianza válida es la que se hace con el vencido. El único orden, la jerarquía impuesta por el vencedor. Sin embargo, a una organización capaz de reforzarse y conservarse a sí misma interna y externamente no le es suficiente con mantener unas buenas armas. No olvidemos que Maquiavelo es ante todo un experimentado diplomático, y como lo había afirmado en *El príncipe*, “las armas sin ideas son ineficaces”. El alma de una república fuerte está en el reforzamiento espiritual de esas ideas, que no están radicadas exclusivamente en sus leyes o en sus armas, y mucho menos en sus instituciones despersonalizadas.

Sólo una forma de Estado que ofrezca el bienestar deseado a su pueblo, es decir: uno que, a través de sus instituciones y sus reglas de juego, reconozca que la esencia del orden político son sus ciudadanos, lleva a despertar en éste el deseo de conservar la seguridad que ofrecen sus buenas leyes y sus buenas armas. Dicho en otra forma, emerge la necesidad de la defensa del interés común, pero no como un concepto objetivo y neutro, sino como «sentimiento patrio» en el que se reconocen los diferentes sectores del pueblo, pero también sus gobernantes.

¿Pero este «sentimiento patrio» que parece surgir de las entrañas de *il popolo*, en el sentido que lo ha entendido Maquiavelo, bajo la experiencia política de Florencia y la historia de los antiguos romanos, no es una ilusión del florentino? ¿No han estado los miembros

del pueblo en permanente conflicto con los aristócratas e inclusive con los representantes de las «artes mayores» en Florencia? ¿No es la historia de la Roma republicana una prueba en contra, al estar atravesada permanentemente por la división de clases?

Es evidente que Maquiavelo no perdió de vista en ningún momento ni la experiencia florentina ni la lucha de clases que protagonizó la antigua Roma. Por el contrario, comprende que la guerra no es solamente un problema de orden exterior, de defensa o expansión del Estado, sino que, como señala Claude Lefort (2010: 363), garantiza la adhesión del conjunto de los ciudadanos. Maquiavelo recuerda que, en la guerra, el patriciado hace concesiones a la plebe y ésta, en la medida que sabe aprovecharse de la situación, consigue reivindicaciones con las que condiciona su participación en la guerra. De este modo, la división interna se convierte en un estímulo tanto para la defensa como para la expansión del Estado y, si bien, no soluciona el conflicto interno, lo aplaza o lo difiere para otro momento o situación (Maquiavelo, 1987, I, 4).

Esto nos permite comprender mejor la debilidad del argumento de Foucault que antes hemos mencionado pues, en tanto el pueblo se hace objeto de un Estado abstracto, cuyo único fin es la administración eficiente, como pura máquina sin sentimientos, su única tarea es su propia autoconservación, independiente de los deseos del pueblo que sólo es un objeto sobre el que recae la planeación burocrática; por lo tanto, susceptible de ser transformado en población. Pero, en tanto el pueblo es sujeto, es decir, a través de una institución que lo representa, que tiene en cuenta sus intereses y deseos, es el núcleo de la vida republicana, atraviesa esta estructura, e implica una necesaria identificación con sus gobernantes y su modelo de gobierno o un rechazo pleno de ellos que implicará la ruina del Estado.

De este modo, la república todavía está lejos de estar conformada por una masa organizada o numerada por la administración, sino que aún es una organización conformada por sujetos que se reconocen en los símbolos de autoridad y en las instituciones en que habita; por ciudadanos que están dispuestos a hacerse soldados e ir a la guerra, ya en su defensa, ya por ambición de nuevos territorios y riquezas; y además están dispuestos a pactar y a hacer causa común

con aquellos ciudadanos a los que cotidianamente veían sólo como sus rivales, cuando no como sus opresores.

Ahora bien, del mismo modo, pero en sentido contrario, la violación de las leyes y del orden que garantizan la libertad del pueblo, especialmente por parte del gobernante o de la clase dominante, es decir, ante la imposibilidad de aplazar el conflicto interno temporalmente, puede encontrar en la guerra externa un pretexto para la rebelión popular y la destrucción del Estado. Por ello, el baremo de la república no es ni el príncipe ni el legislador, sino la situación del ciudadano y su vocación de soldado, la fuerza emotiva del sentimiento patrio que se ha acendrado en él, mediante la religión, la educación y la propaganda, lo cual le permite distraerse u olvidarse temporalmente de la división interna para concentrar sus fuerzas en un enemigo externo.

El manual del soldado-ciudadano

Maquiavelo escribió hacia el año 1520 *Del arte de la guerra*. Probablemente poco tiempo después de haber culminado los *Discursos*, por lo que a primera vista da la impresión de ser una especie de apéndice a esta obra o una reiteración a lo dicho sobre la guerra en el libro II de ese mismo escrito. Son poco conocidas las circunstancias en que fue escrita,² pero tiene en común con los *Discursos* que no fue concebida con intenciones coyunturales relacionadas con su trabajo, como ocurre con *El príncipe*, o de encargo, como pasaría con una obra posterior, la *Historia de Florencia* (1520-25). En esta ocasión, dedica su libro a Lorenzo de Filippo Strozzi, poderoso patricio florentino, emparentado con los Medici, quien debía ser activo participante en las tertulias en los Orti Oricellari.³

2 Junto con *El príncipe* es la obra más reeditada y comentada de Maquiavelo, y además tuvo la suerte de ser con el *Decenal* y la *Mandrágora*, las únicas obras que se publicaron en vida del autor.

3 Los jardines Oricellari, pertenecían a la familia Rucellai, de la cual "Oricellari" es una variante de este apellido. En su palacio tuvo sede originalmente la Academia platónica, la cual se debió trasladar a la villa di Careggi, después de la caída de los Medici en

De hecho, *Del arte de la guerra* se representa como un diálogo entre Fabrizio Colonna, invitado por Cosimo Rucellai, perteneciente a la familia propietaria de los jardines, y Zanobi Buondelmonti, quien, junto al anterior, encabezan la dedicatoria de los *Discursos* con otros dos destacados representantes del humanismo florentino, Battista della Palla y Luigi Almanni. Todos ellos quieren oír al experimentado militar, Fabrizio, explicar su postura de cómo se podrían organizar los ejércitos con más efectividad de lo que en ese momento ocurre.

Escenificado en el ambiente de los jardines, Maquiavelo se propone ahondar sobre lo dicho en los *Discursos*, pero presentándolo en un tono más coloquial y menos académico. Apunta a dos objetivos distintos claramente definidos, aunque muy relacionados: el primero, realizar una crítica radical a las prácticas militares contemporáneas a partir del modelo de los ejércitos de la república romana; y, segundo, eliminar la antítesis entre el hombre de guerra y el hombre de paz, encarnando en el ciudadano-soldado o en el soldado-ciudadano el punto de articulación entre la política y la fuerza militar (Pieri, 1927: 70-71).

Respecto al primer objetivo, Maquiavelo acude a la tradición romana, como lo ha hecho en otras ocasiones, pero su intención va más allá de la admiración: le interesa probar la unidad de la vida civil y la militar.

En el proemio a la obra, destaca cómo el militar no es más que un ciudadano que reviste de una especie de sacralidad a la hora de desempeñar la faceta violenta del Estado. Por ello, “no debe usar ropa común quien pretenda estar listo y dispuesto para toda violencia...” (Maquiavelo, 1988: 5). El militar es así una especie de sacerdote de la guerra, realiza un oficio sagrado, que no puede ser desempeñado de cualquier forma y que muestra en la trivialización y desprestigio

1498. Durante este período fue sede de reunión de humanistas y políticos como Jacopo Nardi y el papa León X (Giovanni di Medici), pero en 1513 será presa de sospecha por considerar que allí se planeó la conjura encabezada por Pietro Paolo Boscoli y Agostino Capponi, en la que supuestamente participó Maquiavelo; y en 1521, el cardenal Giulio de Medici ordena su cierre, después de una nueva conjura en la que colaboran la mayoría de los miembros del diálogo *Del arte de la guerra*: Zanobi Buondelmonti, quien logra huir a Francia, mientras Luigi Almanni y Battista della Palla fueron ajusticiados (1522).

a que ha llegado en su época, uno de los síntomas de la decadencia de la sociedad en que vive.

De ese modo, Fabrizio Colonna, el protagonista del diálogo, dirige la mirada hacia un modelo militar que refleje la salud de una comunidad y un Estado igualmente saludable. Si bien el modelo hubiese podido ser Esparta, prefiere Roma en tiempos de la república. Allí se premian y honran las virtudes, no se desprecia la pobreza, estiman el espíritu y las normas de la disciplina militar. No se hacen banderías o aventuras dirigidas al interés personal, aprecian menos lo particular que lo público y los ciudadanos juran morir por su patria (Maquiavelo, 1988: 13).

Este modelo de austeridad, disciplina y obediencia completa la imagen de aquello que fue el ejército romano y que, a su vez, sirve para descubrir el estado en que se encuentran los ejércitos en la actualidad. Pero, inmediatamente, esta misma crítica permite consolidar el argumento con el que viene denunciando en *El príncipe* y en los *Discursos* la que estima la peor de las prácticas militares de su tiempo: la contratación de mercenarios y de tropas auxiliares.

Sacando partido al estilo coloquial, Maquiavelo no tiene reparo en poner en boca de Fabrizio el reconocimiento de que la guerra es un oficio del que nadie puede vivir honradamente. La guerra es un ejercicio que le corresponde en exclusiva a

una república o a un reino. Ninguno de ellos consintió a un súbdito o a un ciudadano ejercerlo por su cuenta, ni nunca un hombre de bien lo convirtió en un medio de vida (Maquiavelo, 1988: 15-16).

Maquiavelo entiende la reforma militar como un hecho de Estado y se la encomienda a un poder central suficientemente fuerte para realizarla, el cual, a su vez, si desea mantener esa fortaleza, ha de disponer de un ejército propio entrenado y dirigido en forma adecuada, con lo que evidencia la finalidad que quiere combatir hasta su raíz, la causa a la que atribuye todos los males del ejército actual: los mercenarios.

El mercenario no quiere la paz, “y de no querer la paz provienen los engaños que los jefes militares urden contra quienes los contratan, para que la guerra dure”; y si llega la paz, “sucede frecuentemente que los jefes, privados de sueldo y medios de vida, enarbolan descaradamente la bandera de ventura y saquean sin piedad una provincia” (Maquiavelo, 1988: 16). Tanto el mercenario como el militar permanente, no conocen otra forma de vida. Por ello constituyen la figura del soldado de oficio, no del soldado-ciudadano: sólo saben luchar y, cuando la paz llega, su solución es echarse al monte hasta que la justicia se ve obligada a eliminarlos (Maquiavelo, 1988: 16).

Este problema, del que se ha ocupado con amplitud Maquiavelo en sus obras anteriores, tiene ahora un desarrollo que se concreta en una propuesta de reforma militar acorde con su idea de república.

Una nación bien organizada reducirá la práctica militar durante la paz a simple ejercicio, se valdrá de ella en la guerra, por necesidad y para su gloria, pero exclusivamente bajo la dirección del gobierno (Maquiavelo, 1988: 19).

De acuerdo a ello, el mayor peligro para el Estado, sea monarquía o república, va más allá de la contratación de mercenarios. En general, “los militares de oficio constituyen el mayor peligro de corrupción para el rey, y se convertirán en los peores agentes de la tiranía” (Maquiavelo, 1988: 20). Por eso los romanos, mientras fueron prudentes y rectos, “no permitieron que los ciudadanos se dedicasen exclusivamente a las armas” (Maquiavelo, 1988: 20). Sobre esta base radica el criterio de reclutamiento y la columna vertebral de un ejército: la composición de una infantería formada por hombres que tengan otro oficio diferente al de las armas, que se contraten voluntariamente y por fidelidad al Estado, y que “cuando llegue la paz, regresen aún más contentos a sus casas” (Maquiavelo, 1988: 21).

El eje de la guerra lo constituyen “los hombres, las armas, el dinero y el pan”, sentenciará Maquiavelo como una de las reglas rectoras que deben caracterizar al ejercicio militar (Maquiavelo, 1988: 193). Sobre los hombres, se comprende que el secretario florentino se está refiriendo a que los monarcas o las repúblicas se deben dotar

de fuerzas propias, y para forjarlas, debe armar a los súbditos o a los ciudadanos. Mas esta consigna que aparece tanto en *El príncipe* como en los *Discursos*, aquí se hace más precisa: consiste en reclutar al pueblo, extraerlo del campo y de los oficios de la ciudad, conformar una amalgama que rompe la división campo-ciudad y se concreta en un cuerpo único de milicianos que se organiza en la infantería.

Maquiavelo había intentado llevar esta idea de las milicias nacionales a la práctica, cuando se le permitió organizarlas en Florencia bajo la autoridad del gonfaloniero Piero Soderini,⁴ la cual tuvo como prueba de fuego la defensa de Prato contra los españoles, en 1512. Fue un fracaso estruendoso del que *Del arte de la guerra* parece ser un intento de Maquiavelo por reivindicar en el papel lo que fue una amarga experiencia.

Hay que decir, también, que desde el principio había sido vista con desconfianza por sus contemporáneos, entre ellos su colega y amigo, Francesco Guicciardini, de quien podemos destacar una de las objeciones que, según él, se le hicieron a ese proyecto, como era que “de seguro algún día el gonfaloniero utilizaría estas milicias para sofocar la libertad y para eliminar a los ciudadanos que le fueran hostiles” (Guicciardini, 2006: 401). En efecto, esta crítica ponía al descubierto sin duda la intención de Maquiavelo, darle primacía a la infantería y, desde la mezcla social que la compone, hacer del pueblo la fuerza armada del gonfaloniero. En ese momento histórico, esa debía ser la meta de la milicia: la de servir de apoyo al cumplimiento del fin de la república popular que representaba Soderini, en contra de los intereses de la aristocracia y de las «artes mayores», razón por la cual los críticos provenientes de aquellos sectores de las élites, no veían más que una amenaza a su hegemonía política y militar basada en la fragmentación de feudos y la contratación, para su defensa, de militares de oficio o mercenarios.

De ahí la vehemencia con que el florentino argumenta en favor de la infantería por encima de la caballería y de la invención bélica

4 Gonfaloniero o confaloniero, es una traducción algo inexacta del italiano antiguo, que se refería al hombre que lleva el estandarte y que desde el *Quattrocento* se desplazó al máximo cargo ejecutivo de la *Signoria*, el *Gonfaloniere di Giustizia*.

más reciente, la artillería. En efecto, después de demostrar con datos históricos y la descripción de hechos ocurridos en la actualidad, la superioridad militar de la infantería sobre la caballería, reconoce que ésta última es, sin embargo, necesaria. La caballería la conformarían las élites, toda vez que, para pertenecer a ellas, hay que ser como mínimo dueño de un caballo y, siguiendo la tradición romana y la alemana, Maquiavelo considera que son imprescindibles pues, además, llevan a sus ayudantes que cuidan las monturas, con lo cual se aumenta el número de soldados a costa de los nobles. Es decir, para aquellos que pueden pagarse un caballo y su manutención, la guerra es una inversión económica y su lealtad y su interés en participar radica en el beneficio que puedan obtener con el éxito de la guerra. Pero, para garantizar su disciplina, también deben entrenar con los batallones y familiarizarse con ellos, de modo que los caballeros, que son minoría, se unen a una infantería popular y mayoritaria (Maquiavelo, 1988: 78-79). Así, si la infantería integra lo urbano con lo rural, la unión de infantería y caballería, aplaza temporalmente la lucha entre las clases sociales y conserva la unidad nacional.

Pero la instrucción de la infantería lleva otros fines más allá de los marciales: el reclutamiento voluntario u obligatorio de los miembros de la infantería, su organización en batallones, la disciplina militar y el constante entrenamiento endurece a estos hombres, los hace fuertes, veloces y diestros, pero también aprenden a formar, a obedecer las señales, toques y voces de mando, a mantener la disciplina aun en situaciones de peligro, de retirada o avanzada (Maquiavelo, 1988: 56). La vida militar conforma todo un proceso de instrucción que fortalece al ciudadano que retorna a la paz. El soldado volverá a su hogar después de la guerra, sencillo, austero y capaz de afrontar con valor las dificultades de la vida civil.

La constitución de ese modelo de ciudadano es probablemente la razón por la cual se hace comprensible el desprecio que Maquiavelo manifiesta respecto a la artillería, opinión que ha sido atacada por los especialistas y que parece una terquedad del florentino (Chabod, 1984: 227; Carrera, 1988: 28), pero que obedece a una clara intención de enaltecer el valor de la infantería.

Valiéndose de las fallas técnicas que aún poseía el nuevo artillugio, Fabrizio describe una situación en la que tanto la artillería de su ejército como la del enemigo disparan y fallan, lo que hace que los infantes de apoyo y la caballería se lancen al ataque con más furia. Antes de que puedan disparar por segunda vez, infantería y caballería ya han ocupado el lugar de la artillería enemiga, aprovechando que éstos –los enemigos– han tenido que avanzar para defenderla (Maquiavelo, 1988: 91). Esto lo lleva a concluir, quizá con exageración, que el valor y la disciplina, infundido por la instrucción militar y el deseo de victoria están por encima de cualquier tecnología militar.

Estos elementos «intangibles» que destaca Maquiavelo, constituyen al ejército como fuerza del Estado, que es mucho más que una fuerza pues, como lo ha previsto el secretario florentino, en la república se transforman en una institución social y política que influye en el espíritu de los soldados-ciudadanos, llevándolos a obedecer y aceptar sus designios.

De ahí que el tercer y cuarto elemento de la regla mencionada antes, es decir, el dinero y el pan, no son problema. Dicha regla Fabrizio la completaba señalando que los factores indispensables son los hombres y las armas, “porque con los hombres y las armas se obtiene dinero y pan, pero con dinero y pan no se consiguen hombres y armas” (Maquiavelo, 1988: 193).

En efecto, en *El príncipe* y en el libro II de los *Discursos*, el secretario florentino ya había denunciado el interés que tienen quienes creen en el poder del dinero: lo hacen para desarmar al pueblo a fin de saquearlo mejor (Maquiavelo, 1982: 75; 1987: II, 10). No sólo nos recuerda a los mercenarios, sino a la política deliberada de los nobles italianos. El dinero no garantiza el afecto de los súbditos y por ello con dinero y pan no se consiguen hombres y armas, sino que, por el contrario, es con buenos hombres y armas que se consigue dinero y pan. En consecuencia, como nuestro soldado-ciudadano no es un soldado de oficio, deberá recibir premios y recompensas en dinero, pero sólo durante la guerra; en tiempos de paz no debe tener paga.

Tampoco debe dejársele acceder a su arbitrio al botín. Éste constituye el objetivo material del guerrero; sin embargo, debe ser administrado por el Estado, tal como lo hacían los romanos. El dinero,

entre ellos, pasaba directamente al erario público y luego las autoridades lo repartían como les pareciese más conveniente.

Con este orden no sólo se garantiza la distribución, sino también el reconocimiento de la autoridad central así como el enriquecimiento del Estado por encima de los individuos. Por otra parte, el soldado, durante la guerra, debe aprender a ahorrar, entregando la tercera parte de sus haberes al abanderado del batallón. Así, el soldado sabiendo que sus bienes están en bandera, primero, se ve obligado a defenderla hasta la muerte y, segundo, garantiza un retorno a la paz con un rédito suficiente para reincorporarse a su oficio. Ese debe ser el fin del soldado-ciudadano: querer volver a ser ciudadano, desear recobrar la paz civil.

Conclusión

En último análisis, *Del arte de la guerra*, como toda la tesis de Maquiavelo sobre este problema, no tiene como objeto una exaltación a ultranza de la vida militar de la Antigüedad, ni de la guerra en general, pero sí una comparación crítica del pasado con el presente. En realidad se trata de dibujar la figura, inspirada en la Roma republicana, del soldado-ciudadano moderno, el cual constituirá el núcleo de la «máquina» estatal, capaz de estar acorde con sus órdenes jerárquicas, sus reglamentos y su disciplina, aunque también es un individuo capaz aún de deliberar, rebelarse y organizarse en la misma medida cuando la ley y la libertad son violadas por la clase dominante o los gobernantes.

Ahora bien, sería, por ello, muy fácil caer en la tentación de ver la inmensa concordancia de esta propuesta con la tesis de Clausewitz (Clausewitz, 1999: 49), quien asume la guerra como una forma de hacer política; o con la exigencia de Weber, de que “la violencia legítima le corresponde al Estado” (Weber, 1995: 171). No obstante, en ambos enunciados, que parecen llevar a su máxima expresión la idea de Maquiavelo de centralizar la vida militar y de hacer de la guerra un factor determinante del Estado junto con la religión y las leyes, surge un interrogante en sentido opuesto: ¿el Estado moderno se descompone de la misma manera que se construyó?

Es decir, ¿qué pasa cuando la política no consigue centralizar y ordenar la dirección de la guerra? ¿Qué le ocurre al Estado cuando los ejércitos privados y los señores de la guerra empiezan a pulular sin ningún control y parece que sobrepasan la autoridad política —y en ocasiones, la capacidad militar— del ejército nacional? ¿Estamos ante un síntoma grave de descomposición institucional o de aparición de un nuevo fenómeno en el escenario político? Y, en caso contrario, ¿cuándo los ejércitos nacionales, de oficio, anquilosados, sin más espacios que conquistar ni amenazas de qué defender a su nación, no se convierten en fuente de corrupción, como señalaba el secretario florentino? Entonces, cuando estos síntomas se presentan, la perspectiva del hombre contemporáneo parece ubicarse en las antípodas del Estado pensado por Maquiavelo y, en consecuencia, nuestra atención debe dirigirse a observar en qué medida y cómo la máquina de guerra está en condiciones de devorar al propio Estado, de suplantar la ley y la religión civil —la ideología—, y de ser ella quien dirija la política.

Si este parece ser el camino de la anarquía, desde otro extremo, la reivindicación idílica de la vida militar como sustento de la vida civil, según la descripción hecha por Maquiavelo, no deja de ser también inquietante.

Muchos comentaristas modernos, entre ellos Gramsci y Althusser, vieron con optimismo en este soldado-ciudadano el preludio del ciudadano de la república jacobina (Gramsci, 1975: 37-38; Althusser, 2004: 115), mientras que otros, quizá más prudentes, como Renaudet (1965: 338 y ss.), llamaron la atención sobre los peligros de esta propuesta: la sumisión del individuo al Estado, la exigencia de renuncia y abdicación por parte del ciudadano y el soldado, confundiendo la ética del gobierno con una supuesta ética del pueblo. En ese caso, la interpretación de Foucault que criticamos anteriormente (2006: 284), ahora sí cobraría pleno sentido: la sumisión del individuo a la razón del Estado, la incapacidad del soldado-ciudadano de retornar a la esfera civil y preferir la obediencia en la guerra a la libertad en la paz, o la renuncia a su autonomía, es el primer paso en el proceso de transformación del pueblo en objeto de administración.

Referencias bibliográficas

- Althusser, L. (2004). *Maquiavelo y nosotros*. B. Baltza Álvarez, trad. Madrid: Akal.
- Aquino, T. (1994). *La monarquía*. L. Robles; A. Chueca, traducción, estudio y notas. Barcelona: Ediciones Altaya.
- Carrera Díaz, Manuel. (1988). "Estudio preliminar". En N. Maquiavelo. *Del arte de la guerra*. Madrid: Tecnos.
- Clausewitz, K. (1999). *De la guerra*. A. Díez, trad. Barcelona: Idea Universitaria.
- Chabod, F. (1984). *Escritos sobre Maquiavelo*. R. Ruza, trad. México: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2006). *Seguridad, territorio, población*. H. Pons. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Gilbert, F. (1984). *Machiavelli and Guicciardini. Politics and History in Sixteenth Century Florence*. Nueva York, Londres: W.W. Norton & Company.
- Gramsci, A. (1975). *Notas sobre Maquiavelo, sobre política y sobre el Estado moderno*. J.M. Aricó, trad. México: Juan Pablos Editor.
- Guicciardini, F. (2006). *Historia de Florencia, 1378-1509*. H. Gutiérrez García, trad. México: Fondo de Cultura Económica.
- Lefort, C. (2010). *Maquiavelo. Lecturas de lo político*. P. Lomba, trad. Madrid: Editorial Trotta.
- Maquiavelo, N. (1982). *El príncipe*. M.A. Granada, trad. Madrid: Alianza Editorial.
- Maquiavelo, N. (1987). *Discursos sobre la Primera Década de Tito Livio*. A. Martínez Arancón, trad. Madrid: Alianza Editorial.
- Maquiavelo, N. (1988). *Del arte de la guerra*. M. Carrera Díaz, trad. Madrid: Tecnos.
- Meinecke, F. (1998). *Machiavellism. The Doctrine of Raison d'État and Its Place in Modern History*. D. Scott, trad. New Brunswick (U.S.A.) and London (U.K): Transaction Publishers.
- Pieri, P. (1927). *Intorno all' "Arte della guerra" di Niccolò Machiavelli*. Bologna: Azzoguidi.
- Renaudet, Agustin. (1965). *Maquiavelo*. F. Díez del Corral; D. Lascade, trad. Madrid: Tecnos.
- Sassoferrato, B. (1983). *Tractatus de tyranno* [texto latino]. En D. Quagliani. *Diritto e politica nel Trecento italiano*. Florencia: Olschki.
- Weber, M. (1995). *El político y el científico*. F. Rubio Llorente, trad. Barcelona: Editorial Altaya.

La libertad como condición de la justicia según Axel Honneth

Freedom as a Condition for Justice according to Axel Honneth

Cecilia Coronado
Universidad Panamericana, México
ccoronado@up.edu.mx

Recibido: 29/04/2017 • Aceptado: 31/08/2017

Resumen

En este trabajo se propone abordar la teoría institucional de la justicia de Axel Honneth como alternativa a las teorías de la justicia centradas en la libertad negativa o positiva. Para ello: 1. se analizará la narrativa y crítica de Honneth de la libertad negativa y la positiva. 2. se analizará su propuesta de la libertad social. 3. Se revisarán los alcances de dicha propuesta. Para concluir, se reparará en los límites que supone el que un modelo de libertad social sea el que oriente una teoría de la justicia.

Palabras clave: A. Honneth; libertad negativa; libertad positiva; libertad social; teoría de la justicia.

Abstract

The aim of this paper is to claim that Axel Honneth's institutional theory of justice is an alternative to theories of justice focused on a negative or a positive account of freedom. For this purpose I shall analyze 1) Honneth's critic to the negative and positive account of freedom; 2) Honneth's own theory of social freedom and evaluate 3) the scope of his account in order to identify the limits of this model of justice.

Keywords: A. Honneth; negative freedom; positive freedom; social freedom; Theory of Justice.

*Introducción*¹

En el sentido clásico, la palabra justicia —recuerda Honneth— designa la intención vinculante y duradera de dar a cada uno lo suyo, como dirán Justiniano, Cicerón y Tomás de Aquino. Desde esta descripción, la justicia no puede pensarse por sí misma como algo aislado sino que necesita concebirse como algo relacional. De ahí que Honneth entienda lo justo como “aquello que, en las prácticas o instituciones dentro de una sociedad, tiende a realizar los valores que en cada caso son aceptados como generales” (Honneth, 2014: 24 y 24).² Ahora bien, Honneth piensa que la concreción o comparecencia de la justicia en un determinado orden social presupone la capacidad de autodeterminación de los individuos (Honneth, 2014: 33). Es decir, las exigencias de libertad del individuo sólo pueden ser cumplidas dentro de un orden social justo.

No disponemos de una gran parte de las libertades individuales, que deberían ser el prototipo de una idea contemporánea de justicia social, porque tengamos un derecho garantizado por el Estado sobre ellas; antes bien, ellas se deben a la existencia de un entramado de prácticas y costumbres armonizadas de débil institucionalización, que nos proporcionan la experiencia de conformación social o de una enajenación no formada de nosotros mismos. El hecho de que estas condiciones de la libertad son difíciles de determinar y que se sustraen a categorizaciones jurídico-estatales,

1 Esta investigación ha sido financiada por la Universidad Panamericana a través del fondo “Fomento a la Investigación UP 2017”, bajo el código UP-CI-2017-FIL-MX-01.

2 Aunque los autores inscritos a la tradición de la Escuela de Frankfurt no suelen otorgar definiciones sistemáticas, a lo largo del trabajo se intentará dar claridad sobre el objeto de estudio propuesto.

no debe ser motivo para eliminarlas simplemente del marco de una teoría de la justicia (Honneth, 2014: 96).

Con lo cual, si se quiere reconstruir la teoría de la justicia propuesta por Honneth, primero debe repararse en que los conceptos de libertad y de justicia están íntimamente conectados. Para Honneth, lo que se entiende en cada caso por justicia en la Modernidad depende casi exclusivamente de cuál es la idea de libertad individual presupuesta (Honneth, 2014: 58). Por tanto, no puede hablarse de justicia social, al menos no en los términos de Honneth, si un individuo no puede ejercitar su libertad. Para Honneth la libertad consiste en: “la experiencia de una falta de coerción y de una ampliación personal que resulta de que mis propósitos son promovidos por los propósitos de otros” (Honneth, 2014: 88). Sin embargo, como no está claro que así se haya entendido históricamente la libertad, Honneth se da a la tarea de hacer un recorrido por los tipos de libertad que, en su opinión, son los que han marcado el rumbo de las sociedades modernas.

En segundo lugar, debe decirse que la teoría de Honneth acerca de la justicia está construida a partir de un análisis fáctico o histórico de la sociedad (no de especulaciones abstractas).³ Los pasos

3 Honneth ha señalado en repetidas ocasiones que dicho modo de proceder responde a un intento por reactualizar la *Filosofía del derecho* de Hegel (Honneth, 2000). Recientemente se publicó una edición al castellano que recoge dos de sus principales lecciones al respecto: (Honneth, 2016). De hecho, fue Habermas quien recomendó a Honneth un acercamiento a la *Filosofía del derecho* de Hegel como puede verse en Hernández y Benno, 2016. Sin embargo, entre los interesados en el tema no hay acuerdo con respecto a la fiabilidad de las interpretaciones hegelianas que realiza Honneth.

Hay quienes piensan, por señalar algunos ejemplos, que: “Honneth’s appeal to a metaphysically abstinent Hegelian teleology cannot generate rational or moral validity independent from the existing social foundations. This also means that Honneth fails in distancing himself from Walzer, Miller and McIntyre life them, he can only make judgements about progress in terms of context-immanent criteria. Any other candidate criteria would not be genuine criteria because it would be too empty and formal” (Freyenhagen, 2015: 142).

También se encuentran distintas interpretaciones de los alcances de la obra de Honneth con respecto a Hegel como en el caso de McNail cuando afirma: “In *Freedom’s Right* Honneth does not want to take on board Hegel’s philosophical system as a whole. He seeks, in the first instance, to prescind Hegel’s account of what Honneth calls, following Fred Neuhouser, social freedom from the idealism and the ambitious teleologi-

que sigue para ello son: 1) presuponer que la realidad social no está analizada en grado suficiente, 2) analizar qué esferas sociales son relevantes para el aseguramiento y la realización institucional de los valores y 3) revisar las instituciones y prácticas éticas para verificar si representan satisfactoriamente los valores generales que encarnan.⁴

Dicho modo de proceder es consecuente con la tradición en la que se encuentra inserto —la Escuela de Frankfurt— en el sentido de que no sólo intenta describir o definir un determinado concepto, sino apuntar a un cambio emancipatorio de ciertas estructuras imperantes. Esto es lo que se entiende por hacer una “crítica inmanente” a la realidad, a saber, aquella posición que pretende encontrar mediante el análisis de la realidad social existente, criterios normativos para superar los déficits que encontramos en la realidad (Honneth, 2016: 14).⁵

A lo largo del presente trabajo, 1) se reconstruirán las críticas de Honneth de la libertad negativa y reflexiva (o positiva en términos de Isaiah Berlin).⁶ 2) Se analizará cómo el modelo de la libertad so-

cal framework in which it is embedded” (McNeill, 2015:156). También hay quienes señalan, hablando sobre todo de la recepción del concepto hegeliano de reconocimiento, que la interpretación de Ludwig Siep es más fidedigna que la de Honneth (Vigo, 2016: 8 y ss).

En este texto no se abordará dicha discusión porque, además de escapar al objetivo del presente trabajo, considero que la intención de Honneth no es hacer una exégesis de Hegel.

Honneth sigue la tradición de interpretar obras clásicas desde una perspectiva específicamente frankfurtiana (Hernández y Herzog, 2016: 19 y ss).

Quizás en los trabajos de Charles Taylor sí pueda verse un intento por actualizar el pensamiento político de Hegel en su conjunto.

4 Los desarrollos más acabados de esta idea se encuentran en Honneth, 2014; 13-25. Una crítica sobre la reconstrucción normativa de Honneth puede verse en Shcaub, 2015: 107-130.

5 Hay que considerar que Honneth no se separa de los teóricos de Frankfurt en la manera en la que atiende a los problemas, desde un análisis de las mismas sociedades, pero sí en interpretar a la sociedad en términos meramente instrumentales. Honneth quiere evitar caer en el llamado “déficit sociológico” que detecta —junto con Habermas— en las generaciones de la Escuela de Frankfurt que le precedieron. Dichas teorías, en palabras de Honneth, son incapaces de lidiar con las amenazas sistémicas de un mundo totalmente administrado (Honneth, 2009: 27-69).

6 Para Berlin, la primera diferencia entre libertad negativa y positiva era entre libertad liberal negativa y libertad romántica positiva (Berlin, 2005). Berlin piensa que con Ros-

cial propuesto por Honneth pretende sortear los inconvenientes que los otros dos tipos de libertad acusan. 3) Se discutirán los alcances de la propuesta de Honneth. Para esto último, se intentará evaluar a) si la libertad negativa y reflexiva quedan al margen o no de la libertad social y b) la manera en que se identifican o forman las instituciones de reconocimiento propuestas.

Libertad negativa y reflexiva: su crítica

Honneth señala que Hobbes es el primer autor en formular una concepción negativa de la libertad. Como es sabido, Hobbes plantea que un hombre libre es aquel que no está obstaculizado para hacer lo que desea en aquellas cosas de las que es capaz por su fuerza y por su ingenio (Hobbes, 1987: 87 y Hobbes, 1840: 273). Es decir, la libertad consiste en que las resistencias externas no impidan a los sujetos realizar los objetivos que ellos mismo se han propuesto.

Esta consideración de la libertad es negativa porque es descrita a partir de la mera ausencia de obstáculos, sin imponer a los contenidos materiales de las acciones libres o las motivaciones ninguna otra condición detrás de ellas “no importa qué elección existencial se haga, qué deseos se satisfagan, el acto puro, sin impedimentos del decidir, es suficiente para calificar de *libre* a la acción resultante” (Honneth, 2014: 40).

Aunque sería interesante indagar en las razones que hicieron a Hobbes llegar a esta concepción de libertad —las cuales, pueden ser históricas como, señala Skinner,⁷ o científicas— para efectos del pre-

seau, y después con los románticos, llegó la idea de que sólo se accedía a la libertad cuando los hombres podían realizar su naturaleza más íntima: (Ignatieff, 1999). Honneth no dedicará especial atención a la distinción hecha por Berlin ya que no considera que de claridad al concepto mismo de libertad. Algunas críticas a Berlin pueden consultarse en: “Yo creo que la distinción libertad positiva-negativa ha hecho un mal servicio al pensamiento político. Ha alimentado la ilusión filosófica de que solo hay dos modos de entender la libertad” (Petit, 1999: 37).

7 Honneth da por cierta la teoría de Quentin Skinner quien piensa que la visión negativa de la libertad presentada por Hobbes era para evitar la creciente influencia del republicanismo político en la guerra civil inglesa. Sobre todo, como una estrategia para

sente texto importa más señalar su influencia; la cual, parece llegar, al menos, hasta Sartre y a Nozick (Honneth, 2014: 39-44).⁸ En general, Honneth piensa que para dichos autores no es necesario un paso adicional de reflexión porque no corresponde al ejercicio de la libertad una justificación de los propósitos o fines (Honneth, 2014: 40).

A esta idea de libertad se opone una libertad positiva o reflexiva; la cual, piensa Honneth, puede rastrearse desde la Antigüedad. La libertad reflexiva refiere no sólo a la exención de obstáculos, sino a una capacidad de los hombres de tomar sus propias decisiones por el solo influjo de su voluntad; esto es, de autodeterminarse. Es libre quien logre relacionarse consigo mismo de modo que sólo se deje guiar en su actuar por intenciones propias.⁹ A diferencia de la concepción negativa de la libertad; la libertad reflexiva permite dar cuenta de la autocomprensión racional y, por tanto, de lo que implica que un individuo sea verdaderamente autónomo.¹⁰

Mediante una nueva aproximación histórica a la libertad y a su relación con la justicia, Honneth considera que Rousseau desarrolla una noción de libertad cercana a esta idea de libertad reflexiva y que es Kant quien tematiza mayormente este concepto.¹¹ La capacidad

frenar el deseo de constituir asociaciones civiles (Skinner, 1998: 8 y ss). Aunque resulta curioso que Honneth piense que las razones que llevaron a Hobbes a concebir la libertad como negativa fueron históricas cuando, además de ello, no hay posibilidad de que desde Hobbes se entienda de otro modo la libertad.

8 Sobre las tesis de Nozick se refiere, sobre todo a *Anarquía, Estado y Utopía* y a las de Sartre a *El ser y la nada*.

9 Idea semejante a la definición weberiana de acción social; a saber, aquella que tiene un sentido propio; en donde existe una acción significativa entre la conducta del individuo y su acción (Weber, 2014:148 y ss).

10 Como se indica en: "Reflexive theories of freedom often represent an improvement on thin negative conceptions by offering thicker accounts of rational self-understanding and, hence, of what it means for an individual to be truly autonomous" (McNay, 2015: 172).

11 Una interpretación sobre la relevancia de los trabajos de Rousseau para Honneth puede verse: "Another major change surrounds the core figures that Honneth draws from to justify his arguments. Although Hegel, Theodor Adorno and John Dewey are still central, Honneth simultaneously retreats from the social psychological work of Mead and introduces Jean Jacques Rousseau into the conceptual plan (...) Honneth ascertains that social philosophy begins with Rousseau's critique of modern Western ci-

de autodeterminación a la que refiere la libertad reflexiva puede traducirse como autonomía; es decir, como la capacidad del hombre de darse su propia ley:

el sujeto humano debe considerarse libre debido a que y en la medida en que tiene no sólo la capacidad de darse a sí mismo leyes para actuar sino también la de operar según ellas (Honneth, 2014: 51).

Kant, a diferencia de Rousseau, afirma que estas leyes no son simples propósitos empíricos, sino que estas leyes autopromulgadas sólo pueden generar libertad cuando se deben a un discernimiento de las razones correctas, es decir, cuando son genuinamente racionales. Para Honneth, la idea de libertad reflexiva kantiana se identifica con el obrar según el deber moral de tratar a otros sujetos como seres autónomos, del mismo modo como se espera que ellos hagan conmigo (Honneth, 2014: 52).

De acuerdo con Honneth, ambos modelos de libertad no son aptos para un adecuado desarrollo de la justicia social. A la libertad negativa le reprocha que bajo esa perspectiva, el hombre es considerado, simplemente, como un ser atómico cuyo interés no reside más que en un actuar sin restricciones de acuerdo con sus preferencias circunstanciales (Honneth, 2014: 42 y ss). No obstante, a Honneth le preocupan principalmente aquellas repercusiones políticas que se derivan de un modelo de libertad meramente individualista. Por eso la pregunta pertinente sería, ¿qué tipo de justicia puede considerarse desde el punto de vista de la libertad negativa? Honneth considera que:

El partir de una libertad sólo negativa, no permite concebir a los ciudadanos mismos como autores y renovadores de sus propios principios jurídicos, puesto que para ello sería necesario conceptualmente en el anhelo por la libertad del individuo un punto

vilization in the Discourse on Inequality (5-18). Rousseau is the theorist of *amour-propre* and the fraudulent domination contract of the rich over the poor. Moreover, Rousseau warns of the human need for recognition to overcome the feeling of alienation after the Fall from grace in the state of nature" (Neil, 2009: 303 y 304).

de vista adicional, de mayor nivel, según el cual se justificaría atribuirle un interés en la cooperación con todos los demás. (...) El derecho que se otorga socialmente a la libertad individual (...) no se extiende ni a la participación en la elaboración misma de leyes del Estado ni a ninguna interacción con los demás pares en el derecho (Honneth, 2014: 44 y 45).

Luego, bajo una concepción negativa de la libertad los sujetos no tendrían la oportunidad de verificar y renovar, en conjunto, su conformidad con las medidas estatales. Esto implicaría que los ciudadanos sólo podrían medir la legitimidad del orden estatal en relación con sus propios intereses, pero no en relación a un bien superior o común.

De acuerdo con Honneth, el concepto de libertad reflexiva también tiene ciertos defectos, en tanto que se detiene antes de que se den las condiciones en virtud de las cuales podría consumarse el ejercicio de la libertad caracterizado por ellas.¹² Al determinar la libertad, se dejan de lado de manera totalmente arbitraria aquellas condiciones y formas institucionales sin las cuales no pueden concebirse una auténtica justicia social. De acuerdo con la idea de autonomía moral siempre hay una concepción procedimental que sirve a un sistema social de cooperación o de deliberación democrática. Nótese que en este segundo caso el sistema queda indeterminado en su contenido dado que, por motivos conceptuales, la teoría no puede adelantar las decisiones que los sujetos autónomos sólo pueden tomar por sí mismos (Honneth, 2014: 58).¹³

12 Una crítica en sintonía con Honneth sobre la libertad reflexiva puede verse en: "But these positive conceptions are also limited because their primarily self-referential nature passes too swiftly over the intersubjective and material conditions – that is, the relations of social freedom – that, in Honneth's view, are necessary for a full instantiation of individual autonomy. If the conditions of social freedom are taken into account at all by reflexive conceptions they are usually conceptualized, in a residual fashion, as the *post-hoc* backdrop to an already constituted individual freedom rather than, in a more emphatic sense, as inherent and fundamental elements to the exercise of freedom itself" (McNay, 2015: 172).

13 De ahí que Honneth considere que hay una conexión interna entre el concepto de libertad reflexiva y las teorías procedimentalistas de la justicia. Piensa que su omisión

Pero ¿a qué tipo de justicia puede remitirse desde el punto de vista de la libertad reflexiva?

Honneth respondería que esta concepción de libertad no incluye en grado suficiente la relación entre individuo y sociedad; luego, no puede generar por sí misma una idea independiente de justicia. No es fácil encontrar un común denominador a las concepciones de justicia que acompañan a la idea de libertad reflexiva (Honneth, 2014: 61). En consecuencia,

a pesar de su libertad reflexiva el hombre como sujeto aislado, queda incomunicado con el mundo externo de las entidades e instituciones sociales; por más que logre limitarse en su acción sólo a objetivos establecidos por sí mismos, la realizabilidad de los mismos sigue siendo incierta en la realidad objetiva (Honneth, 2014: 67).

Así que, en ninguno de estos casos –ni en la negativa ni en la reflexiva– la libertad logra establecer por sí misma los propósitos que el individuo quiera realizar en el mundo (Honneth, 2014: 45 y 46).

De esta manera, la idea de libertad social de Honneth debería cumplir con al menos dos requerimientos si quiere realmente superar a los otros dos modelos de libertad: 1) lograr que se integre en su concepción de la justicia un punto de vista de «mayor nivel» y que no responda solamente a criterios individuales y al que todos los ciudadanos puedan remitirse para que el orden estatal sea justo y 2) encontrar un denominador común a las concepciones de justicia; cuestión tampoco lograda por la libertad reflexiva.

Es decir, si la verdadera libertad para Honneth consiste en que los individuos no sólo sean observadores de las leyes sino copartícipes de su formación y que a través de ellas se perfeccionen en conjunto, esto requerirá tener una teoría de la libertad que logre formar un punto de vista superior que encarne las necesidades más profundas de los individuos, que ayude a alcanzar el mejoramiento

de la objetividad se refleja en la limitación a principios meramente formales de determinación de la justicia (Honneth, 2014: 81).

de las distintas partes que conforman a la sociedad y que sólo se adquiere de forma cooperativa.

La libertad social: su propuesta

Debido a que la libertad negativa no trasciende el terreno de lo individual y la reflexiva carece de concreción histórica, Honneth cree necesario concebir un tipo de libertad más amplio que permita delimitar mejor las condiciones para la justicia. Para ello, se requiere una concepción de la libertad que atienda a los fines del obrar racional como algo esencial y que lo haga, además, dentro de un medio adecuado, como lo son las instituciones sociales.

Según Honneth, dichas instituciones sociales deben ser capaces de lograr que la libertad del individuo se desarrolle plenamente. Por tanto, el plexo institucional no debe entenderse como una mera prolongación accidental, sino como un componente mismo de la libertad. La esencia de la libertad social, entonces, apunta al hecho de que los individuos no pueden experimentarse enteramente libres si no encuentran en otra subjetividad las condiciones para una realización de los objetivos que se han determinado ellos mismos (Honneth, 2014: 70). El contexto institucional es un componente nuclear de la libertad pues, sin ellas, los individuos no podrían saber de su dependencia mutua (Honneth, 2014: 65 y 73).

Esta aclaración no es trivial en tanto que Honneth se distancia de Habermas, precisamente, en este punto. Aunque considera que las propuestas de Apel y Habermas preparan el camino para una concepción social de la libertad, sus propuestas se mantienen en el terreno de la libertad reflexiva. La institución propuesta por Habermas —el discurso—, no es un elemento indispensable para la conformación de las propuestas deliberativas de los individuos en cuestión:

en la teoría del discurso, el *discurso*, es entendido como acontecimiento trascendental o como metainstitución, pero nunca como institución particular en la multiplicidad de sus manifestaciones: falta la decisión de su concreción histórica (Honneth, 2014: 65).

Además, Honneth considera que Habermas pasa por alto el hecho de que los individuos, antes de entrar en el proceso deliberativo, pueden tener mecanismos de poder (Honneth, 2009: 25): “Habermas desatiende los finos mecanismos de poder en los que se encuentran los participantes ya antes de entrar en la acción comunicativa” (Honneth, 2016: 15 y 16).

Honneth parte de una congruencia histórica entre los principios de justicia obtenidos de manera independiente y los ideales normativos de las sociedades modernas; sin embargo, no cree que éstos deban pensarse por separado (Honneth, 2014: 19).

Por eso, aunque Honneth entiende la racionalización social a través de la acción comunicativa, le interesa, sobre todo, la manera en la cual los individuos forman instituciones para alcanzar sus objetivos comunes,¹⁴ lo cual supone que la libertad social exige una serie de condiciones objetivas para su comparecencia; a saber, de una red interpersonal e institucional de relaciones de mutuo reconocimiento.¹⁵ Por eso, Honneth afirma que:

14 Según señala Honneth: “No se podía volver atrás después del giro comunicativo. El camino hacia un enfoque propio me pareció, posteriormente, una intensificación del enfoque habermasiano y no una ruptura con él. En cierto modo, Habermas diagnostica como el problema más grande de la Escuela de Frankfurt temprana un déficit sociológico: Adorno y Horkheimer bosquejan una imagen totalmente desfigurada de la sociedad porque no entienden que los actores realicen una acción comunicativa y participen en la práctica de la justificación. Sólo poco a poco tuve claro que esta misma crítica se puede volver también en contra del mismo Habermas. La concentración en la estructura lingüística de la comunicación y la razón inmanente de aquélla llevan a una ocultación gradual de las experiencias sociales entrelazadas con ellas. las experiencias cotidianas de los actores en la vida social no encuentran su lugar en la teoría de Habermas” (Hernández y Herzog, 2012: 611).

15 Haacke añade que la referencia a la lucha por el reconocimiento que se da en las instituciones sociales es lo que añade el pensamiento de Honneth sobre el de Habermas: “Honneth builds on the theory of communicative action as developed by Habermas. However, contrary to Habermas he understands social rationalization through communicative action as focusing on processes in which social groups struggle over the type and manner of the development and formation of social institutions. In other words, to him, social rationalisation constitutes a struggle between social groups for the organisational form of purposive-rational action. From this critique of Habermas, Honneth proceeds to formulate a social theory with particular reference to the struggle for recognition” (Haacke, 2005: 186).

Determinadas instituciones de mucho contenido normativo y, por lo tanto, denominadas “éticas”, necesitan de la garantía jurídica, de la protección estatal y del apoyo de la sociedad civil; solo en un juego en el que se reparten las tareas al derecho, la política y lo público social, pueden mantenerse vivos aquellos aparatos institucionales a los que los miembros de una sociedad deben las distintas facetas de su libertad intersubjetiva y así, globalmente, la cultura de la libertad (Honneth, 2014: 88).¹⁶

La libertad social, entonces, es el resultado de un esfuerzo teórico por ampliar la libertad reflexiva a la esfera que tradicionalmente se le opone al sujeto como realidad externa (Honneth, 2014: 66). Si el sentido de libertad positiva parece inspirarse en Kant, el de libertad social lo retoma fundamentalmente de Hegel.¹⁷

En la lectura de Honneth, Hegel tiene que anteponer a la obtención de la libertad social un proceso por el cual los sujetos aprenden a formar deseos o intenciones que son «generales» para la «necesidad de complementariedad»; una vez que poseen estas metas entonces pueden experimentar en las respectivas relaciones de reconocimiento el estar “consigo mismos en la objetividad” (Honneth, 2014: 72). De ahí que, para Hegel, las instituciones —donde se concentra su teoría de la libertad— deben generalizar tales deseos e intenciones. Por tanto, es bajo la influencia de las prácticas institucionalizadas como los sujetos aprenden a orientar sus motivos hacia objetivos internos (Honneth, 2014: 72).

Así que el concepto de libertad social de Honneth no alude a la mera disposición adecuada de la realidad social; esto es, a un entramado social óptimo para la acción de agentes libres. Antes bien, la libertad social refiere a una dimensión constitutiva de los seres humanos; es decir, como algo fundamental para la autodeterminación del

16 Un buen estudio sobre cómo se relaciona la lucha por el reconocimiento en Hegel con la configuración de la eticidad absoluta puede verse en: (Emel, 2007: 95-111).

17 Honneth señala que Hegel y Marx son los principales teóricos de la libertad social (Honneth, 2014: 76).

individuo. Y son precisamente las instituciones de reconocimiento el entramado en el que puede desenvolverse dicha libertad.¹⁸

Sin embargo una cosa es admitir un sentido fuerte de la libertad social y otra interpretar las instituciones sociales como componentes directos de la libertad individual. Una aproximación de este tipo sería la de Arnold Gehlen,¹⁹ quien admite que el individuo no está facultado para establecer los propósitos de su acción por sí mismo (Gehlen, 1987). Piensa que las instituciones son tan fundamentales para el individuo que, sin ellas, el sujeto no podría entender su identidad (Honneth, 2014: 78).²⁰ Desde el punto de vista de Gehlen, en la realización de la libertad los aparatos institucionales adoptan la función de otorgarle al individuo una seguridad de comportamiento sin la cual su subjetividad perdería todos los contornos firmes. Además, considera que el hombre puede mantener una relación duradera consigo mismo y con sus semejantes sólo de manera indirecta. Con lo cual, la manera en la que se encuentra a sí mismo es por desvío o enajenándose. Ahí es donde residen las instituciones (Gehlen, 1987). Así que, para Gehlen, la libertad se identifica con el producto

18 Esto se contrapone a otras propuestas que también admiten la necesidad de la incorporación de las instituciones sociales pero en un sentido débil. Como por ejemplo Joseph Raz, quien considera que los objetivos escogidos requieren cierta sintonía con los arreglos institucionales. Por tanto, sería deseable incorporar tales formas sociales al concepto de autonomía. (Raz, 2003: 71). Honneth es consciente de que hay pensadores, además de Raz, que admiten la necesidad de la institución como elemento de concreción de las libertades individuales pero no en el sentido fuerte que él señala. Walzer en cuanto a que la separación de ciertas esferas normativas tendrían que constituir un principio esencial de una concepción moderna de la justicia. McIntyre en la idea de que el diagnóstico de la época y la teoría normativa tiene que estar establecida una conexión interna. En Raz, finalmente, porque plantea que un concepto complejo, ético, de la autonomía del individuo, tendría que presentar el punto de partida de una teoría de la justicia, (Honneth, 2016: 52 y 53).

19 Arnold Gehlen (1904-1976) Filósofo y sociólogo alemán. Miembro del partido nazi. Reemplazó a Paul Tillich, uno de los principales formadores de Max Horkheimer, en la Universidad de Frankfurt.

20 Un estudio al respecto menciona: "Gehlen is interested in a therapeutic treatment of cultural crisis that draws narrow institutional parameters for transformation through freedom an reflection, while what Adorno would like to transcend is precisely institutional overdetermination, the restriction of reflection by the forces of ideology, economics, and bureaucracy (Brunkhorst y Owen, 1992: 127-138). En dicho estudio puede consultarse la visión de la libertad de algunos intelectuales alemanes de la época.

de ciertos aparatos institucionales y deja de ser una condición que emerge del sujeto mismo (Honneth, 2014: 77).

Por eso el hombre debe llevar a cabo primero aquel acto de enajenación, de cesión de responsabilidades a las instituciones, antes de estar facultado para realizar las operaciones fundamentales que se toman usualmente como requisitos de la libertad individual (Honneth, 2014: 77). Así, las instituciones ejercen una coerción disciplinadora en la que comienza a constituirse la libertad individual. Para Honneth este concepto de libertad no puede encontrar un acceso originario a la justicia, a pesar de tratarse de cierta libertad social. En cambio, Honneth defiende un sentido fuerte de las instituciones que no suple la previa configuración del individuo de su propia identidad.

Aunque aquí habría que decir que Honneth no parece explicar qué condición previa es esa en la formación de la identidad al margen de las instituciones sociales. Además, de explicarla, tampoco parecería tener mucho sentido según sus propias premisas.

De ahí su simpatía con Hegel, para quien las instituciones sociales cobran validez sólo como producto o resultado de la libertad subjetiva (Honneth, 2014: 78). Para Hegel, las instituciones del espíritu objetivo abren a los sujetos caminos y estaciones por los cuales pueden realizar conjuntamente sus metas. Aunque en su propuesta las instituciones sociales deben entenderse en un sentido fuerte, éstas no suplen que el individuo configure su propia identidad de manera previa. Por eso Honneth afirma “sólo la idea de libertad social que acuñó Hegel está, por ende, realmente en condiciones de abrir una nueva perspectiva sobre la cuestión del orden justo” (Honneth, 2014: 80).

Alcances de su propuesta

El modelo teórico de justicia propuesto por Honneth supone que, para que la auténtica libertad comparezca, no basta con la intencionalidad irrestricta de los sujetos (libertad reflexiva), ni con la

ausencia de interferencia (libertad negativa), sino que hace falta (1) un horizonte de proyección (i.e. realidad social) exento de toda heteronomía y (2) canales o mecanismos adecuados para que exista (i.e. instituciones).

Para los sujetos socializados, además, tiene que ser evidente que el grado de su libertad individual depende de lo receptivas que sean las esferas de acción circundantes respecto de sus objetivos y sus intenciones.²¹ De hecho, cuanto más firme sea la impresión de que sus propósitos son apoyados y asumidos por aquellos con quienes tienen una interacción frecuente, más propensos serán a percibir su entorno como el espacio de expansión de su propia personalidad (Honneth, 2014: 86 y 87).

Sin embargo, podría preguntarse 1) si la libertad negativa y reflexiva queda al margen o no de la libertad social y 2) cómo se identifican o se forman esas instituciones de reconocimiento.

Si la libertad negativa y reflexiva queda al margen o no de la libertad social

Honneth piensa que la interacción social precede a los distanciamientos que se fijan en las relaciones de la libertad negativa y positiva (Honneth, 2014: 87). Por tanto, no es que Honneth niegue los primeros dos modelos, sino que piensa que dichos modelos pueden incorporarse a su idea de libertad. En caso de no hacerlo, —menciona Honneth— lo que debería de cambiar es el concepto de justicia que tenemos o queremos: lo justo no puede medirse por el hecho de que los miembros de una sociedad estén o no incondicionados o sean agentes capaces de darse sus propios fines, sino que debe anteceder el mecanismo de otorgarles a estos sujetos, en igual medida, la oportunidad de participar en instituciones del reconocimiento (Honneth, 2014: 88). Es decir, por mucho que el agente se guíe por una libertad positiva o negativa, si no cuenta con un marco institucional

21 Honneth centra su atención en tres esferas sociales: las relaciones íntimas (en donde la principal es la familia), el mercado y la vida pública-democrática (Honneth, 2014: 173-446).

que lo respalde, de poco sirve que quiera ejercer esas libertades. De ahí que, para Honneth, la libertad social sea el único modo posible de garantizar tanto la verdadera libertad individual como un orden justo.

Concediendo la tesis de Honneth, debería pensarse la libertad negativa como un campo mediado por las instituciones sociales. Si cada individuo concibe negativamente su propia libertad, la convivencia entre agentes libres es imposible, pues la libertad del prójimo constituye obstáculo para la propia. Por lo tanto, la única forma de hacer convivir a agentes con ese reclamo de libertad es si, previamente, los individuos reconocen en el otro la misma condición de libertad que hay en ellos.

La forma en que se lograría este reconocimiento global es a través de las instituciones sociales que permitan dar ese reconocimiento de manera universal a los miembros de una comunidad. De este modo, las instituciones se encargan de establecer los márgenes mínimos para la acción incondicionada de los hombres.

Por otra parte, pensar la sociedad y las instituciones sociales es necesario para concebir los posibles caminos en que un individuo puede realmente autodeterminarse. Uno es libre para hacer lo que pueda hacer, no lo que no pueda hacer —y el entorno social institucional determina los fines que uno pueda hacer—. Es el caso del migrante, quien carece de derechos y libertades hasta que un Estado los defiende y ante el cual puedan presentar sus respectivas reivindicaciones. Por lo tanto, el plexo institucional de una comunidad constituye el horizonte de posibilidad de los fines a los que un agente autónomo puede dirigirse. El agente que se da a sí un fin que no puede realizar, no es libre porque no está en condiciones de perseguirlo: los agentes necesitan de un marco social e institucional que les permita determinarse al mayor número de fines posibles.

De ahí que Lois McNay, una de las teóricas más convencidas de la propuesta de Honneth, considere que la libertad social es una dimensión integral de la libertad individual y que no puede llamarse

libre a alguien que no cuente con los medios sociales necesarios para llevar a cabo su acción.²²

Las teorías de la justicia que admiten *a priori* las mismas oportunidades de libertad para cada individuo deben ser cuestionadas, ya que no es el orden natural, sino la libertad individual la que constituye la piedra normativa fundamental de todas las ideas de justicia. McNay considera, precisamente, que la propuesta de Honneth amplía la comprensión de los alcances de la justicia más allá de las nociones liberales de la distribución equitativa para incluir la garantía de que todos los miembros de la sociedad gocen de las mismas oportunidades de participar en las instituciones de reconocimiento.²³

22 "Drawing on both Hegel and Parsons, Honneth argues that social freedom is an integral dimension of individual freedom because the subject cannot experience itself as truly free in the first place unless the objective conditions for the implementation of autonomous aims already exist in external reality: our dealings with others, our social interaction, necessarily precedes the act of detachment captured in relations of negative or reflexive freedom [...] It is important to emphasize that social freedom is not meant in the weak contextual sense, [...] [as if] individual autonomy is incomplete without the accompanying social resources that enable the meaningful realization of goals. Rather, social freedom is understood in a strong sense as fundamentally constitutive of individual autonomy; its variously institutionalized forms of recognition provide the grounds, the space and the ultimate telos of self-realization. When individuals feel that their intentions and purposes are fully supported and appreciated in the social order then the more they will be able to develop their personalities, to align their aims with those of other social actors and, crucially, to willingly assume the obligations and duties that their social roles require of them, rather than experience these as externally imposed burdens" (McNay, 2015: 172 y 173).

23 Cuestión que directamente discute con la propuesta rawlsiana de la justicia distributiva: "In Honneth's view, once the foundational importance of this substrate is recognized, it expands understanding of the scope of justice beyond liberal notions of the equitable distribution of basic individual rights and freedoms to include de guarantee that all members of society should have the opportunity to participate fully in the social institutions of recognition. Indeed, the strong claim is that, once it is recognized that individual autonomy cannot be taken as an unproblematic given, the main focus of application for principles of justice can no longer be Rawlsian issue of distribution but "the structure and quality of social relations of recognition" (McNay, 2015: 173). Una tesis que el mismo Honneth concede que toma de Rawls es que el bien de la libertad constituye la meta de la justicia: "la justicia traza los límites y el bien establece la meta" (Rawls, 1995: 171-203). Sin embargo, la intención de Honneth se separa de la teoría de la justicia propuesta por Rawls como él mismo aclara: "On the one side I would agree with Rawl's proposal. On the other side I would say it is not sufficient. What would be sufficient from the side of a plural concept of justice would be to make explicit what kind of idea of justice is embedded in family relationships of that kind and to show what

Para Honneth, la libertad social no sustituye a la libertad negativa ni a la reflexiva sino, simplemente, las enmarca en una referencia para que en realidad cumplan con su función. Sin embargo, su acercamiento a la libertad es desde dos planos distintos: cuando se refiere a la libertad negativa y positiva está hablando de acciones o capacidades que realizan las personas. Pero, a propósito de la libertad social, Honneth no parece estar hablando de acciones o capacidades sino de un contexto de acción.

Podría objetarse que parece algo no muy innovador, ya que otros autores (como Dewey, Raz, Rawls, etc.) ya han hablado antes de las circunstancias de la libertad, aunque dándole distinta importancia y peso. Sin embargo, el mismo Honneth reconoce que sus esfuerzos se encuentran en sintonía con pensadores anteriores como McIntyre, Wiidt o Andras, por lo que su innovación no es otorgar una nueva definición de libertad sino, simplemente, acentuar la importancia de las condiciones de comparecencia de la libertad. Es una diferencia de énfasis o grado, como respecto a otros autores, más que un concepto, en sí mismo, innovador.

Por tanto, más allá de introducir una nueva definición de la libertad, Honneth otorga una diferencia de grado de importancia de la libertad con respecto a otros autores en tanto que acentúa la importancia de las condiciones de comparecencia de la libertad. Parece, entonces, que la idea de libertad social de Honneth es una especie de síntesis y depuración de las otras.

that internal concept of justice embedded in our understanding of loving relationships in families requires from the participants. So in that sense a theory of justice would have to stress the fact that justice in families makes internally necessary another, more just, division of labor in families (...) I think there should be a certain pressure from our concept of justice in the direction of enabling people to see what is required by their own understanding of what families are. So it's not only the negative task of minimizing social conditions which supports a certain unjust division of labour, of that kind of institutional pressure which works on woman, but also, on a second level, to enforce an understanding of the normative infrastructure of families so that, by the participants themselves it can be seen that a fair distribution of labour in families is what they should accept. In this case, the concept of the family is not independent of a specific concept of justice, the link between the normative implications which are subscribed to at the moment in which I establish a family" (Honneth y Markle, 2004: 387).

En su idea de libertad social, incorpora algunas notas de la consideración negativa y reflexiva de la libertad, pues parece irrefutable el hecho de que la libertad individual se despliega como la autodeterminación de un individuo a obrar en un medio que no está absolutamente condicionado. Se trata de caer en cuenta que la ausencia de impedimentos y la autodeterminación sólo pueden realizarse en un contexto institucional (Honneth, 2014: 84), aunque queda por determinar el modo en que se tiene acceso o se develan dichas instituciones del reconocimiento.

¿Cómo se identifican o se forman esas instituciones de reconocimiento?

Honneth menciona que la ejecución de la libertad depende de la existencia de instituciones de reconocimiento mutuo que contribuyan a que el individuo realmente realice su libertad reflexiva (Honneth, 2014: 64).

El reconocimiento mutuo se refiere a la experiencia recíproca de verse a uno mismo confirmado en los deseos y objetivos del otro, ya que la existencia del otro representa una condición para satisfacer nuestros propios deseos y objetivos. Una vez que ambos sujetos reconocen sus propios objetivos en el otro, la libertad meramente reflexiva se convierte en intersubjetiva (Honneth, 2014: 102).²⁴

Sin embargo, no queda del todo claro cómo podrían identificarse las auténticas instituciones de reconocimiento.

Para Honneth son sólo las prácticas armonizadas permanentes las que ofrecen la garantía de que los sujetos participantes puedan reconocerse mutuamente como otros de sí mismos y que sólo una

24 Sobre este punto Islam señala: "According to this view, (...) humans relate to each other neither as bundles of information (epistemic) nor as moral claimants (normative), but rather through a basis of acknowledgement and empathy. Just as our own feelings are to us neither simple «information» nor moral demands, but subjectively felt experiences, our primary relations with others are empathic experiences, a claim in support of which Honneth mobilizes evidence from developmental psychology as well as from philosophy. Misrecognition, typified by reification, is thus a kind of social pathology by which we forget the empathic basis of our relations, turning our attention to instrumental uses of other people" (Islam, 2012: 43).

forma tal de reconocimiento posibilita al individuo poner en práctica y realizar las metas obtenidas mediante la reflexión (Honneth, 2014: 68). También afirma que lo que constata que una institución funciona bien es el hecho de que los sujetos, mediante su actuar activamente, mantengan y reproduzcan esas instituciones capaces de garantizar la libertad de aquellos individuos (Honneth, 2014: 86). Sin embargo, el hecho de que se apoye activamente una determinada institución no significa que se tenga la certeza de que su funcionamiento es el más adecuado posible. Para contraejemplo, el puesto por Fabien Freyenhagen, quien señala que: el hecho de que existan determinadas instituciones sociales que gocen de cierto apoyo por parte de la sociedad, no significa que estas funcionan correctamente.²⁵ Es decir, parece que el criterio de selección de Honneth para admitir que una institución social funciona mejor que otra, requiere una mayor justificación.

También habría que revisar que, si sus análisis se mantienen dentro del marco histórico, entonces no puede hacer un juicio de valor con mucha fuerza en tanto que le faltaría un criterio fuera de la historia misma. Además, “el mero hecho de que una sociedad garantice cierta libertad no basta para demostrar que no genera una falsa conciencia” (Freyenhagen, 2015: 131-152). Con lo cual, parece necesario que Honneth diera un paso más en la justificación de su modelo de instituciones para garantizar un correcto despliegue de la libertad hacia la justicia.

Aceptar el modelo de justicia propuesto por Honneth implica conceder que el modelo de libertad social es el responsable de orientar nuestra concepción de justicia. Es decir, asumir que hay una

25 Como el ejemplo puesto por Fabian Freyenhagen cuando señala: “I can actively participate in the institution of peer-review assessment of research excellence which is decisive in the allocation of research funds to universities in the UK simply because the likely alternative strikes me as ever worst. This does not mean that I view peer-review assessment as the best possible system for such an allocation. For example, I might prefer an allocation simply on the basis of the number of researches employed in a university compared to either of these two alternatives. However I might judge a return to it politically unfeasible in current circumstance, and hence actively support the peer-review mechanism as the least bad available option” (Freyenhagen, 2015: 142).

intrínseca relación entre las pretensiones individuales y su despliegue directo en el ámbito institucional.

Antes de conceder tal cosa, empero, habría que preguntarse si el concepto de Honneth de libertad social cumple con las exigencias que se desprenden de su crítica a los otros dos tipos de libertades. En primer lugar, no queda del todo claro qué haría que estos deseos individuales no estuvieran precedidos de mecanismos de poder —como Honneth criticaba de la teoría del discurso habermasiano—. En segundo lugar, se echa en falta una descripción más detallada de la génesis de la libertad, que explique de qué manera las condiciones institucionales para ejercicio de la libertad comparecen en la historia. Por último, también queda en el aire el modo en el que la libertad social es capaz de constituir un referente al cual todos los participantes de la sociedad puedan remitirse, ya que es precisamente lo que reclama de la libertad tanto negativa como positiva.

Es imposible responder aquí a tales interrogantes. Lo único que puede esbozarse con lo dicho hasta ahora es que las instituciones de reconocimiento que posibilitan la libertad no son producto del consenso de todos los miembros de la sociedad. Un consenso de este tipo sólo tendría lugar en teorías que carecieran de una integración institucional (Honneth, 2014: 84), como las propuestas por Habermas o Rawls. En Honneth tal consenso en abstracto es imposible, pues de hecho:

el reconocimiento en instituciones tiene que preceder a la libertad de la persona individualizada y a la libertad de quienes deliberan entre sí discursivamente (Honneth, 2014: 85).²⁶

26 También puede consultarse un trabajo menos reciente pero de gran calidad en donde Honneth defiende la tesis de que el reconocimiento precede al conocimiento y enfatiza en la importancia de detectar las prácticas sociales que se encuentran reificadas para así tratar de revertir su efecto (Honneth, 2007: 61 y ss).

Conclusión

Lo que Honneth intenta poner en evidencia mediante su concepto de libertad social es la importancia del reconocimiento intersubjetivo como condición indispensable para la recuperación de la libertad en las distintas esferas sociales. Es decir, no basta con intentar descubrir un único modelo o ideal normativo si este se encuentra al margen de lo que las mismas sociedades requieren en un momento determinado. Por eso, la teoría de la justicia de Honneth se distancia de Rawls: para Honneth, el entorno social y las circunstancias personales no pueden quedar al margen de la creación de los principios de una teoría de la justicia. Con lo cual, el pensamiento político de Honneth es de interés, pues ensaya una nueva respuesta a cuáles son las instituciones sociales capaces de garantizar que todos los individuos ejerzan su propia libertad. Considera que es mejor revisar cuáles son las prácticas que mejor han funcionado y que respetan la libertad del individuo para preservarlas. Del mismo modo podrían detectarse cuales con las prácticas que no funcionan para reivindicarlas (Honneth, 2007, 136).

Para llevar a cabo dicho modelo, Honneth no piensa por separado la justicia y la libertad, sino que parte de que únicamente es justo aquel orden social que respeta la autonomía de sus miembros. El tipo de libertad que considera que podría ayudar a asentar los principios de justicia no es la que se vive en solitario, sino la que se perfecciona socialmente.

Para el proyecto emprendido por Honneth, un modelo de libertad tanto negativo como reflexivo no orienta mejor nuestra concepción de justicia porque el individuo no reclama una impartición de justicia (en caso de la negativa) y no forma su concepción de justicia desde las mismas necesidades cambiantes de la sociedad (en el caso de la libertad positiva). Por tanto, parece seguirse que sólo una concepción social de la libertad permite promover la justicia social que emerge desde las mismas comunidades históricas y no se impone desde afuera. Dicha concepción de la libertad constituye la rehabilitación social de los sentidos históricos de libertad (i.e. negativa y reflexiva).

Aunque el tamaño y el grado de intervención del Estado en la vida de los individuos siempre será una cuestión discutible, no puede negarse la dependencia de los ciudadanos al Estado para contraer ciertos derechos. Con esto, Honneth no intenta dar un nuevo sentido de libertad, sino sólo señalar las condiciones necesarias y posibilitantes para cualquier condición de la libertad. Entre éstas, la más importante para que haya justicia es la existencia de un reconocimiento mutuo entre las partes, la aceptación de los individuos, de su propia libertad y de la libertad del otro. Ello no es posible si las distintas instituciones que conforman la sociedad no encarnan, a su vez, la praxis del reconocimiento. Es decir, el mismo concepto de reconocimiento reclama que su desenvolvimiento supere el ámbito subjetivo.

Así, Honneth más que dar un concepto de justicia, ofrece un marco de referencia para poder orientar de un mejor modo nuestra idea de justicia a partir de un sentido enriquecido de libertad.

Aunque la propuesta de Honneth tiene serios inconvenientes, su mayor provecho aparece cuando se le piensa en su sentido crítico o negativo. Es decir, en vez de concebir su modelo como algo inviable por los estándares tan altos de exigencia con los que deberían contar las instituciones sociales, ayudar a pensarlo como una plataforma desde la cual pueden revisarse aquellas prácticas que sistemáticamente no cumplen con un reconocimiento previo entre las partes para intentar, de ese modo, revertirlas. O, bien, reparar en las restricciones de libertad a las que se atiene un individuo que no cuenta con un respaldo institucional. Además hay que tener en cuenta que, para él, la capacidad individual de cuestionar las órdenes sociales y de exigir su legitimación es uno de los peldaños en los que se basa su teoría de la justicia (Honneth, 2014: 32).

Honneth propone una recuperación de la esfera social para un correcto desenvolvimiento de la libertad y para recuperar la racionalidad propia de cada una de las instituciones sociales. Algo que ya había intentado Habermas, pero sin conseguir, por un lado, que el horizonte ideal se hiciera efectivo y, por otro, confiándolo todo a la esfera jurídico-política. Por eso, parece que los trabajos de Honneth constituyen cierta extensión del proyecto habermasiano, según el

cual la revitalización de la razón ha de suceder a través de las instituciones sociales.

Para Honneth, en definitiva, sólo podría desarrollarse una genuina democracia ahí donde se han puesto en práctica los principios de libertad institucionalizados en las distintas esferas de acción y en donde éstos se reflejan en prácticas y costumbres. La redención de la libertad de las esferas sociales se comprueba, entonces, como un complejo esfuerzo de reconocimiento entre los individuos desde la base de las instituciones fundamentales de la vida social.

Referencias bibliográficas

- Berlin, I. (2005). *Dos conceptos de libertad y otros escritos*. Madrid: Alianza.
- Brunkhorst, :H.; J. Owen. (1992). "The Tenacity of Utopia: The Role of Intellectuals in Cultural Shifts within the Federal Republic of Germany". *New German Critique*, 55: 127-138.
- Emel, C. (2007). "La lucha por el reconocimiento en Hegel como prefiguración de la eticidad absoluta". *Ideas y valores*, 56 (133): 95-111.
- Freyenhagen, F. (2015). "Honneth on Social Pathologies. A Critique". *Critical Horizons, A Journal of Philosophy and Social Theory*, 16:2.
- Haacke, J. (2005). "The Frankfurt School and International Relations: On the Centrality of Recognition". *Review of International Studies*, 31(1): 181-194.
- Hernández, F. y Herzog, B. (2012). "La noción de lucha en la teoría de reconocimiento de Axel Honneth". *Política y Sociedad*, 49(3): 609-623.
- Hernández, F. y Herzog, B. (2016). "Introducción". En: *Patologías de la libertad*. Buenos Aires: Editorial las cuarenta.
- Hernández, F. y Herzog, B. (2016). "Similitudes entre las lecturas de Marx y Honneth efectuaron a la obra de Hegel", *Arxius de Ciències Socials*, 22.
- Hobbes, Th. (1840). "On Liberty and Necessity". London: Sir William Molesworth, English Works of Thomas Hobbes, 4.
- Hobbes, Th. (1987). *Leviatán*. Madrid: Tecnos.
- Honneth, A. (2000). *Suffering and Indeterminacy, An Attempt at Reactualization of Hegel's Philosophy of Right*. Amsterdam: Van Gorcum.
- Honneth, A. (2007). *Reificación: un estudio en la teoría del reconocimiento*. Buenos Aires:

Katz.

- Honneth, A. (2009). *Crítica al poder. Fases en la reflexión de una Teoría Crítica de la sociedad*. Madrid: Machado Libros.
- Honneth, A. (2014). *El derecho de la libertad*. Madrid: Katz.
- Honneth, A. (2016). *Patologías de la libertad*, Buenos Aires: Editorial las cuarenta.
- Honneth, A.; Markle Gwynn. (2004). "From Struggles for Recognition to a plural Concept of Justice: An Interview with Axel Honneth". *Acta Sociológica*, 47(4).
- Ignatieff, M. (1999). *Isaiah Berlin. Su vida*, Madrid, Taurus.
- Islam, G. (2012). "Recognition, Reification, and Practices of Forgetting: Ethical Implications of Human Resource Management". *Journal of Business Ethics*, 111(1): 39.
- McNay, L. (2015). "Social Freedom and Progress in the Family: Reflections on Care, Gender and Inequality". *Critical Horizons*, 16(2).
- McNeill, D. (2015). "Social Freedom and Self-Actualization: 'Normative Reconstruction' as a Theory of Justice". *Critical Horizons*, 16(2): 153-169.
- Neil, R. (2009). "Recognition, Power, and Agency. The Recent Contributions of Axel Honneth to Critical Theory". *Political Theory*, 37(2): 296-309.
- Petit, P. (1999). *Republicanism*. Barcelona: Paidós.
- Rawls, John (1995). *Liberalismo político*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Raz, J. (2003). *The morality of freedom*. Oxford: Oxford University Press.
- Shcaub, J. (2015). "Misdevelopments, Pathologies, and Normative Revolutions: Normative Reconstruction as Method of Critical Theory". *Critical Horizons*, 16(2): 107-130.
- Skinner, Q. (1998). *Liberty before Liberalism*. Cambridge.
- Vigo, A. (2016). "Identidad práctica y reconocimiento". *Metafísica y persona*, 15.
- Weber, M. (2014). *Economía y sociedad*. México: FCE.

Una introducción a la relación entre Jacques Maritain y
algunos redactores nucleares de la
Declaración Universal de los Derechos Humanos

An Introduction to the Relationship of Jacques Maritain and
some of the Key Drafters of the
Universal Declaration of Human Rights

Universidad Panamericana, Guadalajara, México.
ppallare@up.edu.mx

Recibido: 02/03/2017 • Aceptado: 31/08/2017

Resumen

En este artículo se ofrece una introducción a la relación entre Jacques Maritain y algunos redactores de la Declaración Universal de Derechos Humanos de 1948. En primer lugar, se describen las breves participaciones y menciones formales del filósofo francés durante el proceso de composición del texto. Luego se exponen los encuentros de este profesor con los redactores más importantes de la Declaración. Con este trabajo pretendo introducir al modo en que el francés pudo haber influido en el proceso de redacción y en el documento final.

Palabras Clave : C. Malik; Declaración Universal de Derechos Humanos; Derechos Humanos; fundamentación; J. Maritain.

Abstract

This article offers an introduction to Jacques Maritain's relation to some of the key drafters of the Universal Declaration of Human Rights. First, we will describe the marginal role of Maritain in the drafting process; then, we will explain some of the French philosopher's encounters with the most important drafters of this historical document. The aim of this paper is to introduce the ways in which J. Maritain might have influenced the writing process of the Declaration and its definitive presentation.

Keywords: C. Malik; Philosophical Foundation; Human Rights; J. Maritain; Universal Declaration of Human Rights.

Introducción

Como es sabido, Jacques Maritain fue promotor del informe de la UNESCO sobre los derechos humanos. Tal vez por eso, algunos de los biógrafos y estudiosos de las ideas del profesor de Notre Dame califican su participación e influencia contradictoriamente o, al menos, con cierta vaguedad que se presta a la confusión. Unos dicen que estuvo más o menos involucrado;¹ otros, que contribuyó de forma importante a formularla;² algunos más incluso señalan que fue uno de los firmantes.³

Ahora bien, la *Declaración Universal de Derechos Humanos (DUDH)* no fue redactada por la UNESCO ni por los filósofos que participaron en el informe. Su composición fue fruto de un proceso que implicó a distintos organismos de Naciones Unidas y, literalmente, a cientos de personas: el ECOSOC, su Comisión de Derechos Humanos (CDH), un Comité Redactor, la Asamblea General, etc. (Glendon, 2011; Morsink, 1999; Samnøy, 1993). Como Maritain no participó directamente en la elaboración de la *DUDH* y ya que los redactores

1 McInery enfatiza la participación de Maritain en de esta manera: "En efecto, él [Maritain] era delegado de su país para la conferencia de UNESCO en la Ciudad de México, que modeló [*fashioned*] este documento [DUDH]" (McInery, 1998). Sin embargo, en un trabajo posterior, sostiene un más tibio "Maritain estuvo involucrado [*involved*] en la DUDH aprobada por la ONU en 1948" (McInery, 2003: 165).

2 Por ejemplo: "Tómese en cuenta el papel de Maritain para inspirar un movimiento mundial de partidos de tendencia Demócrata-Cristiana y en su ayuda en la fundación de la UNESCO, así como en la redacción de la DUDH" (Novak, 1995: 358). Incluso se lo tiene por coordinador de dichos esfuerzos: "este documento fue elaborado por una Comisión presidida por el filósofo Jacques Maritain [...] Maritain había participado en las reuniones de la ONU en 1947" (Beuchot, 2004: 9, 10); lo que incluso se evidenciaría en la continuidad entre la filosofía de Maritain y el resultado de la *Declaración*: "su participación directa en el organismo encargado de producir una declaración codificada de derechos humanos, es una muestra clara de la naturaleza general del documento que terminó aprobándose" (Woodcock, 2006: 266).

3 Así, Dougherty: "Maritain, el firmante [*signatory*] de la DUDH (...)" (Dougherty, 2003: 43).

rechazaron directamente cualquier doctrina metafísica sobre el fundamento de los derechos humanos, algunos investigadores concluyen, como el profesor Morsink, que el francés no tuvo participación o influencia en la redacción del texto (Stibora, 2014: 5).

Entonces, ¿cuál fue, realmente, el papel de Maritain en la composición de la *Declaración*? Si no lo hizo directamente, ¿sus ideas influyeron en los redactores? Si lo hicieron, ¿hasta qué punto puede reconocerse esa presencia? Esta pregunta puede resolverse, al menos, desde tres perspectivas.

La primera, intenta mostrar qué tan relevantes fueron las ideas de Maritain para enfrentar los retos que planteaba una época que vivió dos guerras mundiales. Si se toma este camino, tendrían que distinguirse dos formas de afrontarlo. Por un lado, quienes asumen que la *Declaración* formaba parte de las respuestas ofrecidas a los crímenes cometidos por los regímenes totalitarios, empeños que orientaría los trabajos de las Naciones Unidas para promover y mantener la paz. Desde este punto de partida, se buscaría la conexión ente un proyecto así y las aportaciones del profesor de Notre Dame sobre este tipo de soluciones y su participación directa en esas negociaciones políticas. Morsink, Samnøy, entre otros, toman este camino y encuentran poco relevante el papel de Maritain (Morsink, 1999: 36-90; Morsink, 1993: 357-405; Samnøy, 1993).

La segunda forma de transitar este camino comprende la redacción de la *Declaración* como una manifestación más del movimiento de renovación cultural y filosófico propio de la posguerra, que buscaba superar la visión ilustrada del hombre, la sociedad y la política. Stibora y McInerney asumen esta perspectiva y explican el papel de Maritain en este contexto (McInerney, 2003: 156; Stibora, 2014). Esta aproximación consistiría en mostrar cómo Maritain contribuyó a revitalizar y popularizar el discurso de los derechos humanos como un argumento válido para ese momento histórico. En efecto, como ha mostrado el profesor Moyn, hasta antes de la Segunda Guerra Mundial, el discurso de los derechos humanos —el uso de su lenguaje y sus categorías—, era un instrumento ineficaz y poco utilizado en la vida política y jurídica de los países europeo-occidentales (Moyn, 2010: 1-4). De manera que la influencia de Maritain podría

encontrarse en el modo en que impulsó la popularización de ese lenguaje sobre la dignidad de la persona. Este camino lo siguen Moyn, Burgers, Cmiel y Keys, entre otros (Burgers, 1992; Moyn, 2008; Moyn, 2010b, Moyn, 2015; Cmiel, 2004; Keys, 2014: 23-25).

En este sentido, debe reconocerse que Maritain no fue el único en crear un ambiente favorable hacia esos términos. Pío XII, por ejemplo, también contribuyó a divulgar la idea de dignidad como respuesta a la tragedia que supuso la Guerra Mundial y sus raíces intelectuales (Moyn, 2014: 58-60). No obstante, este filósofo francés articuló por primera vez desde el catolicismo una explicación que conectaba la idea de naturaleza humana, existencia y dignidad. Anteriormente, nadie había traducido esos conceptos tomistas al lenguaje de los derechos humanos, ni recuperaba los elementos positivos de la filosofía moderno-ilustrada en el que habían nacido los derechos naturales del individuo. Si la preocupación por los derechos humanos irrumpió en las Naciones Unidas, se debe en gran medida a la creatividad de Maritain (Moyn, 2015: 55-56, Beitz, 2013: 270).

La tercera perspectiva, la más filosófica, consiste en comparar las ideas que articulan coherentemente la *Declaración* como un todo con significado y enfrentarlas a las ideas originales del nacido en París. Esta posibilidad ha sido explorada, por ejemplo, por Woodcock quien concluye que “considerando al documento como un todo, es claro que el texto, como unidad orgánica, refleja substancialmente la obra de Maritain” (Woodcock, 2006: 266).

Para complementar estos tres caminos, en este artículo pretendemos señalar que Maritain era conocido por los redactores de la *Declaración*. De esta forma, se ofrecen luces sobre cómo pudo haber sido materialmente conocido entre quienes discutieron y aprobaron las fórmulas de lo que ahora constituye la *DUDH*. Para eso, en primer lugar, explicaremos cuál fue el papel de Maritain en los debates de redacción de la *Declaración*: la recepción del informe de la UNESCO y si se encuentran referencias a Maritain en el proceso de redacción. Después, describiremos cómo fue que los redactores llegaron a conocer al filósofo y cómo sus ideas podrían ser compatibles con las del filósofo francés.

Ha de tomarse en cuenta que la *Declaración* “no tuvo un padre único”, sino que “literalmente, cientos de personas [...] contribuyeron a su realización” (Glendon, 2011: 93). Por eso, en este trabajo nos centraremos en algunos redactores nucleares; es decir, en aquellos que trabajaron en los organismos cuyo mandato explícito ordenaba la composición directa de la *Declaración* y que participaron en la mayor cantidad de sesiones. Nos referiremos a John Humphrey —de nacionalidad canadiense, pero que participaba en cuanto oficial de las Naciones Unidas—, Carlos Rómulo (Filipinas), Hernán Santa Cruz (Chile), Eleanor Roosevelt (Estados Unidos), Peng Chun Chang (China), René Cassin (Francia) y Charles Malik (Líbano). Dejaremos fuera a aquellos miembros que rechazaban directamente las ideas del filósofo francés, a quienes ofrecían pocos argumentos filosóficos y a aquellos de quienes carecemos de fuentes: Alexandre Bogomolov y Alexei P. Pavlov (URSS), Lord Dukeston y Geoffrey Wilson (Reino Unido), William Hodgson (Australia), Hansa Metha (India), Fernand Dehousse (Bélgica). Sólo hemos incluido a un delegado que no formó parte del grupo nuclear: el brasileño Belarmino Austregésilo de Athayde, ya que su comprensión de la expresión «por naturaleza» y su propuesta de incluir una referencia a «Dios» para fundamentar los derechos humanos condujo a la desaparición de ambas expresiones en la versión final del artículo 1.

Maritain en el proceso formal de redacción de la Declaración

En 1947, la posibilidad de un documento sobre derechos humanos que fuera universal y al mismo tiempo intercultural, se encontraba en tensión entre dos extremos.

Por una parte, encontramos a quienes pensaban que un texto así era imposible. Para ellos, los derechos humanos sólo existen como manifestación de una cultura; esto impediría cualquier apelación de universalidad. Esta era la posición de la *American Anthropological Association*, que en un *Statement* sugería cautela ante un proyecto como la *DUDH* pues un acuerdo universal implicaría la supresión de la

legítima disparidad filosófica entre las culturas (American Anthropological Association, 1947).

En el extremo opuesto, había quienes pensaban que la universalidad sólo podía ofrecerse desde el único conocimiento que consideraban universal. En efecto, el entonces director general de la UNESCO, Julian Huxley, —aunque se refería específicamente a las bases intelectuales de su organización, no a la *DUDH* en sí misma— pensaba que debía fundarse en “un cierto humanismo científico mundial, global en su extensión y con base en la teoría de la evolución” (Huxley, 1946: 8).

Ambas respuestas ofrecían más dificultades y escollos que respuestas para la puesta en marcha de un proyecto como la *Declaración*. ¿Con qué fundamento propondrían un texto que ofreciera acuerdos universales y compartidos, pero al mismo tiempo significativos y respetuosos para cualquier cultura? Jacques Maritain propuso un argumento que abrió la posibilidad para una salida a ese dilema (McCauliff, 2009: 435, 472).

En efecto, en abril de 1947, casi un año y medio antes de la aprobación de la *DUDH*, la UNESCO había enviado un cuestionario a filósofos e intelectuales de todas las culturas, en el que les preguntaba si era posible lograr un consenso global acerca de la existencia, fundamento y contenido de los derechos humanos (Auger, 1949: 227-232). En julio ya había recopilado las respuestas y preparado un resumen sobre ellas, que pusieron a disposición de los redactores de la *Declaración*.

En noviembre, organizó su Segunda Conferencia Internacional en la Ciudad de México y correspondió a Jacques Maritain dictar el discurso inaugural, el 6 de noviembre de 1947. Ahí explicó que la organización debía aspirar sólo a conseguir convenios prácticos, pero eficaces, en lugar de pretender lograr acuerdos teóricos antes de iniciar sus trabajos. Un mes después, la *CDH* rechazaría —como veremos— el informe de la UNESCO, en su sesión del 2 al 10 diciembre.

Tras esta negativa, la UNESCO publicó el informe a la que acompañó con una introducción escrita por Maritain. Ahí, el filósofo abordaba el problema de los derechos humanos, su universalidad

y su apertura a distintas culturas.⁴ Ese trabajo suponía un respaldo al trabajo de los redactores, pues argumentaba que era posible lograr un acuerdo en los *cómo*, sin necesidad de partir de un *por qué*. De hecho, que el proyecto ya hubiera arrancado –lo hizo en diciembre de 1946– era una prueba de ello (Maritain, 1949: 15-16).

El filósofo francés explicaba que, si en la práctica era posible acordar unos comportamientos dirigidos a la realización de las exigencias elementales de la persona y su dignidad sin partir de una teoría común, esto se debía a una doble causa. Por una parte, existía una condición humana compartida que se manifestaba tendiendo a unos fines propios y constituía la «normalidad de funcionamiento» de su estructura propia. Por otro lado, la persona posee una capacidad racional espontánea, natural y esencial a la naturaleza humana que capta el deber de honrar esos fines cuando se pusieran en juego con la acción (Maritain, 1950: 94-128).⁵ Estos dos componentes constituían (i) la ley propia de la existencia humana que aparece, connatural y existencialmente, cuando la persona actúa. Ésta debía distinguirse de (ii) el modo en que nos damos cuenta de su presencia y de (iii) la explicación conceptual con la que la describimos y justificamos esta experiencia.

Un texto como la *DUDH* suponía la presencia operante y espontánea de esa ley que fundamentaría el compromiso universal por los *cómo*. Sin embargo, las diferencias culturales y filosóficas afectarían el proceso con el que descubrimos su presencia y justificamos el *por qué* filosófico de esas conclusiones. De este modo, para Maritain se

4 En 1940, Ruth Nanda Anshed publicó un trabajo sobre la libertad (*Freedom: Its Meaning*) donde se incorporaron artículos de tres filósofos que después colaboraron con el Informe de la UNESCO: Benedetto Croce, Harold Laski y Jacques Maritain.

En aquel trabajo, ni Croce ni Laski conectan la libertad con alguna referencia a los derechos humanos, ni los mencionan como un término relevante para su argumento. Maritain sí lo hace, pero de forma marginal.

Siete años después, la expresión «derechos humanos» parece haber ganado presencia en el debate público.

5 En *Man and the State* (1950), publicado después de la aprobación de la *Declaración*, Maritain articula con más claridad su teoría sobre los derechos humanos. En sus explicaciones de 1946-47, su idea de derechos humanos ya contiene casi todos los elementos, pero no lo expone con la nitidez ni con las mejores formas de decir con las que aparecen en el texto de 1950.

explica que sea posible un acuerdo universal en los *cómo* sobre los requerimientos elementales de la dignidad, sin necesidad de partir de una teoría común en los *por qué*. El filósofo francés animaba a un acuerdo práctico que fuera vestigio y señal de la existencia de la ley natural, pero a evitar —era necesariamente imposible— un documento que partiera de un acuerdo filosófico sobre los orígenes de los derechos humanos.

A pesar del respaldo que significaba la conclusión de los filósofos, el *Informe* de la UNESCO fue recibido con frialdad y cierto recelo por los redactores de la DUDH. Su inquietud no recaía tanto sobre el contenido en sí mismo del texto, sino más bien sobre una eventual obligación de someterse a sus conclusiones. Fernand Dehousse (Bélgica), pensaba que la UNESCO había sobrepasado sus atribuciones al solicitar al secretario de la CDH, el canadiense John Humphrey, que distribuyera el informe entre los delegados, y así lo manifestó a sus colegas (E/CN.4/SR.26: 11). Tras una breve discusión, la CDH declaró que no estaban obligados a ceñirse al informe de la UNESCO; por lo que no lo asumieron como guía a seguir, y decidieron no reproducirlo ni distribuirlo entre sus miembros.

Además, William Hodgson (Australia) rechazaba el informe pues, en su opinión, “pretendía definir los principios filosóficos de la *Carta Internacional de Derechos Humanos*, incluso el modo de implementar dicha Carta” (E/CN.4/SR.26: 17). Además, como ellos no habían solicitado la elaboración de un documento así, la CDH no podía hacer suyas esas ideas, ni entenderlas como los principios filosóficos que debían fundar la Declaración.⁶ Jacques Havet, por entonces representante de la UNESCO ante la ONU, envió una carta a Roosevelt donde explicaba y justificaba el trabajo de su organización:

La publicación [del informe] por parte de la UNESCO de ninguna manera pretende interferir con el trabajo de la CDH. Ni intenta demeritar de modo alguno el compromiso de la Comisión;

⁶ Åshild Samnøy justifica que el rechazo de la CDH al Informe UNESCO se debe tanto a una “rivalidad territorial entre dos órganos [de la ONU]”, como a lo apretado de la agenda que habrían de seguir para aprobar un documento a finales de 1948 (Samnøy, 1993: 99, 107-117).

más aún, dado que se trata de una compilación de ensayos filosóficos escritos por expertos bajo su propia responsabilidad, no puede, por ningún motivo, considerarse como un documento dogmático. Sin embargo, me gustaría señalar la convicción de la UNESCO, que la publicación del Informe, al acrecentar el interés público sobre el problema filosófico de los derechos humanos, facilitará el desarrollo de tan importante tarea a cargo a su Comisión (Morsink, 1999: 301-302).

A pesar de ese rechazo formal, según Glendon, el informe de la UNESCO sirvió a los redactores como confirmación de lo que intuían en los instrumentos jurídicos sobre derechos humanos que habían recopilado como primer paso para la redacción de la *DUDH*: sí era posible un consenso común y global por los derechos humanos (Glendon, 2011: 140).

Maritain y su trabajo aparecen de nuevo en la discusión formal de la *Declaración* hasta el otoño de 1948, cuando se debatía la permanencia o eliminación de las expresiones «por naturaleza» y «Dios» del artículo 1. Sucedió durante la tercera sesión de la Tercera Comisión de la Asamblea General, en la que participaban delegados de los 58 países que componían la ONU. El borrador de artículo 1 por entonces decía: “Todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos y, dotados como están por naturaleza de razón y conciencia, deben comportarse fraternalmente los unos con los otros” (E/CN.4/E/800, Anexo A: 10).

La fórmula «por naturaleza» había desatado un debate entre los delegados sobre el sentido de esas palabras. En ese contexto, el delegado brasileño había propuesto incorporar una referencia a Dios —lo veremos más adelante—. En su oportunidad, el francés Salomon Grumbach sostuvo que:

El propósito de esta Comisión es lograr un acuerdo en unos principios fundamentales que se pudieran llevar a la práctica. Esa actitud conseguiría la adhesión por igual entre creyentes y no creyentes. El famoso católico, Jacques Maritain, afirmó en relación con este mismo asunto, que los países deberían esforzarse

por lograr un acuerdo sobre una declaración de derechos humanos. Pero sostuvo que es inútil intentar un convenio sobre el origen de los mismos. Ha sido este acuerdo práctico sobre los derechos fundamentales lo que fortaleció y mantuvo unidos a los líderes de mi país durante los terribles años de ocupación (A/C.3/SR.99: 116-117).

Fuera de estos encuentros formales de Maritain con el proceso de redacción, el francés no aparece en ningún otro registro oficial de las sesiones de trabajo, ni se le conoce alguna propuesta de artículo, ni contribución explícita a la composición del texto definitivo.

Ahora veremos cómo se encontró con algunos redactores nucleares y cómo sus ideas podrían haber influido en ellos.

Rómulo (Filipinas), De Athayde (Brasil), Santa Cruz (Chile)

Según Morsink, fue Carlos Rómulo quien introdujo en uno de los borradores de la DUDH las palabras «por naturaleza» como fundamento los derechos humanos. Según este profesor universitario, el filipino las habría incorporado en el sentido en que ese concepto es comprendido por la doctrina de la ley natural de Tomás de Aquino (Morsink, 1999: 284-285). Tiempo después, Rómulo explicó que, además, la referencia a la dignidad como fundamento de los derechos humanos que se incorporó al texto definitivo, no se podía comprender sin su conexión con la visión cristiana de la fraternidad entre los hombres a los ojos de Dios, “cada uno merecedor de su justicia y depositario de su amor” (Rómulo, 1959: 121). Sobre este presupuesto, según él, se enraizaba toda pretensión de igualdad entre personas y naciones. Rómulo era consciente de que la influencia cristiana, tradujo estas pretensiones en las fórmulas no teológicas de la DUDH:

la lección más importante que el trabajo en la ONU ha puesto de manifiesto, es caer en la cuenta de que no podemos aspirar a una paz mundial duradera si no se establece un sistema de ley justa

universalmente aceptada y aplicada. Por ley justa, entiendo una ley basada en la razón, en consonancia con los requerimientos esenciales de la naturaleza humana, y que se derive, en último término, de la fuente de toda autoridad, Dios mismo (...). Sin lugar a dudas, podemos percibir en esta toma de conciencia de la unidad básica e inexcusable de la humanidad, en la irrevocable e inherente interrelación entre hombres y naciones, una reflexión del concepto cristiano de fraternidad humana, una imagen que reconoce, a través de un cristal oscuro e imperfecto, al Cuerpo Místico (de Cristo) (119, 127).

Por la novedad que supuso Maritain en la incorporación del lenguaje de los derechos humanos en la filosofía cristiana (Moyn, 2010b; Cmiel, 2004), difícilmente Rómulo habría formulado por sí mismo una explicación así, si no hubiera tomado del francés esas categorías: una ley como un asunto de la razón capaz de descubrir los fines que realizan una naturaleza humana.

En el caso de los delegados latinoamericanos Hernán Santa Cruz (Chile) y De Athayde (Brasil), hemos de señalar, como han mostrado Glendon, Carozza y Gros, que para cuando se redactó la *Declaración*, la tradición latinoamericana de derechos humanos había mezclado presupuestos clásicos racionalistas, la herencia del respeto a la persona del debate indiano de los siglos XVI-XVII, algunas reivindicaciones sociales de las revoluciones marxistas, con varias experiencias y argumentos de la Doctrina Social de la Iglesia (Glendon, 2011: 388 y ss; Carozza, 2003; Gros Espinell, 1979). Esta última se había explicado desde el lenguaje de derechos, cada vez más como una referencia a la dignidad de la persona, desde Pío XI, en parte gracias a Maritain (Stibora, 2014: 43-55).

Belarmino Austregésilo De Athayde, fue el delegado brasileño que participó en los debates de la tercera sesión de la Tercera Comisión de la Asamblea General, en otoño de 1948.

Como hemos dicho, por entonces la propuesta de artículo 1 sólo decía que todo ser humano estaba dotado «por naturaleza» de dignidad y derechos. A este delegado le parecía que el delegado soviético había reducido lo humano a un dato meramente biológico —*natural*—.

Para ofrecer un fundamento más coherente con la dignidad de la persona, propuso la inclusión de las palabras «creados a imagen y semejanza de Dios» para que matizaran —y dignificaran— aquel «por naturaleza». De este modo, pensaba, se elevarían los fundamentos de los derechos humanos a algo más que a materia (A/C.3/243). Bajo esta lógica, sería Dios, no la naturaleza, quien justificaría la existencia de los derechos humanos: “Los derechos que se establecen en la *Declaración* existen por una fuerza espiritual [divina], y no como resultado de un concepto materialista [de naturaleza]” (A/C.3/SR.165: 766), explicó.

La idea a la que se hacía referencia era compartida —argumentó el brasileño— por su pueblo y por muchos creyentes de todo el mundo, a quienes les complacería encontrar unas palabras así en la *Declaración* (A/C.3/SR.95, 91). Los delegados de Argentina y Bolivia apoyaron la propuesta con entusiasmo (A/C.3/SR.98, 9: 109, 112). La oposición más vehemente fue la presentada por Andrei Pavlov (URSS), quien atacó agriamente la propuesta brasileña, pues su país no podía apoyar una frase que contuviera afirmaciones de tipo teológico (A/C.3/SR.98: 111). Charles Malik (Líbano) intentó mantener la palabra «naturaleza» sin necesidad de referirse a Dios, pues, en su forma de ser, en su condición humana, inhiere una dignidad esencial: “al redactar el artículo 1, la intención de la CDH no había sido sostener implícitamente que la causa por la cual el hombre estaba dotado de razón y conciencia fuera algún ente que existe más allá de él mismo” (A/C.3/SR.96: 97).

La solución a esta controversia fue incoada por el delegado chino, P.C. Chang. Si el delegado brasileño mantenía su moción, sugirió, las Naciones Unidas decidirían “por votación un principio que está más allá de lo que la capacidad humana puede juzgar” (A/C.3/SR.98: 114). Explicó que si no se incorporaba la referencia divina y se eliminaba la expresión «por naturaleza», aun así, el artículo expresaría el carácter intrínseco de la dignidad. Entonces, De Athayde retiró su propuesta de añadir «a Dios» y, a cambio, se aprobó la eliminación de la frase «por naturaleza».

Tres años después, en 1951, De Athayde se incorporó a la Academia Brasileña de Letras. De hecho, en el discurso de recepción

ofrecido en su honor, Múcio Leão le reconoció a su compatriota el esfuerzo por incorporar a la DUDH esa referencia al creador:

Este documento estaba destinado a convertirse en el Evangelio sobre el que nacía una nueva humanidad. En su pórtico afirmaba que por naturaleza el hombre era un ser dotado de razón y conciencia. Esto equivalía a proclamar un principio filosófico. Embajador de un país en cuya Constitución se inscribe el nombre de Dios, percibiste el propósito frío y racional que se pretendía para la *Declaración*. Por lo tanto, decidiste presionar a favor de otro fundamento filosófico. Tu razonamiento era que, si la *Declaración* debía fundamentarse en un principio, al menos tendría que corresponder a las aspiraciones de la mayoría de los pueblos ahí representados. Entonces propusiste que el artículo dijera: «El hombre es un ser creado a imagen y semejanza de Dios». (...) Fueron tales las dificultades que esta sugerencia generó, que los delegados (...) se vieron forzados a negociar una fórmula de compromiso: entre el grupo de racionalistas que buscaban afirmar sólo «por naturaleza», y el otro extremo, el delegado de Brasil que esperaba introducir «por Dios». Aceptaste la conciliación (Leão, 1951).

Maritain, por su parte, ya pertenecía a ese organismo como socio, desde 1942. Es muy probable que el brasileño hubiera leído al francés antes de ser delegado de su país ante la ONU. Pero, por las fuentes de las que disponemos, hasta este momento, sólo podemos conjeturarlo.

Por su parte, en la autobiografía de Hernán Santa Cruz, —el único delegado latinoamericano del grupo nuclear de redactores—, no hace referencia al informe de la UNESCO, ni menciona directamente a Maritain. Sin embargo, él reconoce que a finales de la década de los 30s, “me tocó conocer y trabar amistad, que después se tornó muy estrecha, con dirigentes de la Democracia Cristiana” (Santa Cruz, 1984: 41). Este movimiento político, se declaraba afecto a la filosofía de Maritain a quien, incluso, había llevado a Sudamérica (Amoroso Lima, 1950). En sus memorias, Santa Cruz también relaciona el movimiento de los derechos humanos nacido en el seno de

la ONU con los documentos sociales de la Iglesia; incluso reconoce en un discurso de Juan Pablo II ante la ONU, en 1978, una interpretación válida del significado de la *Declaración*: “difícil es encontrar una opinión más autorizada y más profunda del valor universal de la *DUDH*” (Santa Cruz, 1984: 209; Juan Pablo II, 1978). Sus simpatías hacia el catolicismo son patentes. Por ejemplo, en una de las descripciones que hizo del carácter de Malik escribió: “Se dice que él convirtió al catolicismo a dos hijos de John Foster Dulles, quien, además de internacionalista, era activo miembro de la Iglesia Presbiteriana” (Santa Cruz, 1984: 101). De ahí que no sea muy arriesgado suponer que conocía el pensamiento del filósofo francés y que, al redactar el documento, pudo estar movido por alguna de las intuiciones del profesor de Notre Dame.

IV. Roosevelt (Estados Unidos), Humphrey (Canadá) y Chang (China)

Por su parte, sabemos que Eleanor Roosevelt en alguna ocasión intercedió ante su marido para facilitar los trámites legales, y otorgar así, el carácter de refugiados a franceses relevantes que luchaban contra el fascismo desde el mundo de la cultura. Uno de los beneficiarios de esas gestiones fue Jacques Maritain (Wiesen Cook, 2016: 288-289). Pero respecto a las ideas maritenianas, sólo encontramos un argumento similar al del francés utilizado por Roosevelt, cuando ella reconoció la dificultad de redactar un texto con sentido práctico que permitiera distintas explicaciones filosóficas definitivas (Roosevelt, 1949).

En lo que toca al canadiense John Humphrey, antes de incorporarse a la Secretaría de la ONU, ya había publicado una serie de trabajos académicos —como profesor de la Universidad de McGill sobre las bases y fundamentos del derecho internacional público. En esos artículos se muestra insatisfecho con la respuesta de Kelsen sobre la justificación del derecho en general y del derecho internacional en particular.⁷ Había dos ideas del austriaco que no lo convencían del

7 Tras la aprobación de la Declaración, Humphrey publicó una crítica a una obra de Kelsen en la que mantiene su postura (Humphrey, 1951).

todo: su interpretación del derecho como una experiencia aislada del resto de ámbitos de la vida humana y su tendencia a reducir el derecho internacional a la voluntad de los Estados. Estos presupuestos, pensaba Humphrey, lo incapacitaban para describir un derecho centrado en la persona y su dignidad (Humphrey, 1945a; 1945b; 1945c; 1946a; 1946b; 1948).

Cuando Humphrey abandonó las aulas para incorporarse a las Naciones Unidas, llevaba consigo estas inquietudes académicas, unidas a algunas más personales. Durante sus estudios universitarios desatendió su fe religiosa, pero reemprendió la búsqueda del sentido último de la vida al leer *Sartor resartus* de Thomas Carlyle (Curley, 2007: 39). Compartía con el cristianismo la crítica al cientificismo que espera lograr el desarrollo humano y social sólo a través del progreso técnico, sin un horizonte moral que lo acompañe. Pero su acuerdo con la ética cristiana no pasaba de ahí: no le parecía convincente la invocación a una ley natural, y era especialmente crítico con el catolicismo.⁸ Humphrey encontró en Bergson —a quien empezó a leer cinco días antes de la aprobación de la *Declaración*—, el soporte

8 El 8 de septiembre de 1948, escuchó un sermón en una Misa católica en la que el sacerdote afirmó que existe “algo que hemos llamado ética cristiana (...), sin la cual la vida es mezquina y egoísta. Esto es así, principalmente, porque hemos puesto nuestra fe en los logros de la ciencia, el hombre se ha alejado de esta ética [cristiana] lo que lo ha llevado a este desastre. Creo profundamente que esto es verdad. Con toda seguridad el mundo que puede construir eficazmente una bomba atómica, pero es incapaz de hacer funcionar a la ONU, está en bancarrota moral. Y esta quiebra moral es la razón por la cual somos incapaces de organizar la paz. Alguna vez pensé que el socialismo cubriría este vacío; pero ahora a pesar de que sigo siendo socialista, sé que no será así. El socialismo es una técnica y nada más. Lo que necesitamos es algo como la moral cristiana sin todas sus tonterías” (Humphrey, 1994: 39). Su desdén hacia el catolicismo aparece en otros registros de su diario. El 20 de noviembre escribió: “Me desagrada (...) la campaña de la Iglesia Católica por incorporar una filosofía específica a la *Declaración*” (Humphrey, 1994: 81).

Más adelante encontramos: “Son dos grupos de interés los que han presionado con más fuerza para influir en la *Declaración*, a saber, la Iglesia Católica y el Partido Comunista. ¡Aquella ha tenido más éxito que éste!” (Humphrey, 1994: 83).

En 1951, mientras visitaba una catedral en España, presencié una celebración litúrgica de la que opinó: “Nunca había oído tales galimatías y alharacas. La escena era impresionante siempre que no me preguntaran qué significaba. España, obviamente, padece dos pesos terribles, ambos improductivos: la Iglesia y el ejército” (Humphrey, 1994, vol. 2: 268).

intelectual para resolver sus dudas sobre los fundamentos de un orden jurídico internacional edificado a partir de un renacimiento moral (Humphrey, 1994: 44-51).⁹ Escribió que *Las dos fuentes de la moral y de la religión* de Henri Bergson, “quizá sea uno de los libros más importantes que he leído” (Humphrey, 1994: 96). Por todo ello, Curle opina que al canadiense le resultaría difícil aceptar unas ideas como las de Maritain, “debido a la carga de metafísica especulativa que existe en sus presupuestos, mismas que Humphrey sentía inapropiadas para un contexto legal y pluralista” (Curle, 2007: 42).

Además, Humphrey pensaba que el debate filosófico tendía a olvidar al ser humano en lo particular, no sólo por el grado de generalidad de sus fórmulas; sino también, porque en nombre de una ideología que abstraía la idea de nación, alejándose del hombre individual, justificaba la supremacía del Estado. Por eso, tendía a rechazar los contenidos y discusiones que sólo referían a cuestiones filosóficas. Puede verse, por ejemplo, su reacción a las aportaciones de Cassin incorporadas al borrador que el canadiense había preparado para la primera sesión del Comité Redactor:¹⁰

9 “Una lectura detallada de los diarios y artículos académicos de Humphrey no deja lugar a dudas sobre este punto. Los derechos humanos, desde el punto de vista de Humphrey, representan la afirmación de la dignidad de la persona basada en la singular capacidad humana para relacionarse con lo divino. De esta forma, captamos una especie de ley natural, no construida a partir de una esencia humana metafísica. Más bien, se configura como un proceso dinámico, que nace de la experiencia de la realidad y de su traducción a reglas, leyes y hábitos. En otras palabras, los fundamentos de los derechos humanos se encuentran en esa tensión dialéctica entre la acción universal [las fuentes estáticas] y particular [fuentes dinámicas] en interacción recíproca. De acuerdo con la lectura que Humphrey hace de Bergson, podemos comprender el proyecto contemporáneo de los derechos humanos como una intención. Naturalmente, existe una traducción de esa intención a conceptos y categorías, de las cuales la Declaración es la primera. Pero esa traducción debe entenderse como aproximaciones a la intuición que las origina desde el polvo de la tierra y les sopla un aliento de vida” (Curle, 2007: 151).

10 Curle califica las ideas de Cassin como kantianas e ilustradas. Humphrey sabía que con esos presupuestos filosóficos no se explicaban adecuadamente los derechos humanos en el nuevo contexto global de la posguerra. Aun así, le reconoce al francés, –así como a Chang y eventualmente a Malik–, un papel fundamental en la transformación de los debates en artículos y propuestas de fórmulas para incorporar a la *Declaración* (Curle, 2007: 161-162).

Otros artículos que enunciaban principios, que eran más filosóficos que legales, no se habían incluido en el borrador de la Secretaría [el suyo], pues había evitado sentencias que no enunciaran derechos justiciables (...) Pero el mayor daño se produjo por la incorporación innecesaria de conceptos filosóficos, que ocasionó controversias superfluas y debates estériles. Su presencia daba pie a estos desacuerdos (...) Una semilla de controversia fue el artículo ya mencionado, que Cassin había sembrado en el Comité Redactor de la CDH (...) El debate más controvertido fue sobre si el artículo debía contener o no alguna referencia a la divinidad. A partir de esa discusión, se borraron las palabras «por naturaleza» (Humphrey, 1979: 25-27).

Por todo ello, no es descabellado decir que la eventual influencia de Maritain sobre Humphrey, para incorporar una concepción iusfilosófica en la Declaración, es más bien limitada.

Por su parte, el delegado chino Pen Chung Chang, se había doctorado en la Universidad de Columbia (Chang, 1924; Glendon, 2011: 202). La filosofía del chino es descrita por el profesor Tony Evans como un «positivismo pluralista» (*positivist-pluralist*), a saber “una aproximación que reconoce las diferencias culturales en la comprensión de los derechos humanos y busca soluciones en la ley positiva” (Evans, 1991, p88-89). A Chang le interesaba integrar el pragmatismo de Dewey con la filosofía de Confucio y su tradición ética; o, al menos, encontrar algún punto en común entre ambos (Roth, 2016: 103-123).

Las referencias y citas de proverbios de la sabiduría de Confucio que Chang utilizaba para facilitar acuerdos o explicar un punto, comunes durante el proceso de redacción, se dirigían a la humanización práctica y concreta de las personas, no a elaborar una teoría que explicara por qué eso era así. Chang evitaba los debates teóricos, porque su filosofía ética no buscaba justificar esas sentencias de sabiduría tradicional. Más aún, el diplomático chino, estaba más influido por el pragmatismo de Dewey que por la sabiduría tradicional de Confucio. Por eso, daba prioridad a la solución práctica concreta que

a la justificación filosófica de la práctica acordada (Li, 2016; Twiss, 2009: 162, 168).

A Chang le interesaba más que la *Declaración* fuera universal no por su filosofía sino por las prácticas que sugeriría, de modo que rivalizaba con cualquier propuesta que pretendiera una expresión teórica de algo universal. Con estos antecedentes intelectuales, no parece que Chang hubiera valorado el argumento del filósofo francés para explicar los derechos humanos. Aunque no hemos encontrado una referencia específica donde mencione a Maritain, sabemos que no compartía el entusiasmo por la ley natural de su colega libanés, Charles Malik.

René Cassin (Francia) y Charles Malik (Líbano)

Con el francés René Cassin, Maritain mantuvo una relación más estrecha. Cassin formaba parte del Gobierno de la Francia Libre fundada por Charles De Gaulle. En 1941 crearon Comisiones para estudiar los problemas de la reconstrucción de su país para cuando terminara la guerra. Cassin presidía la que trabajaría sobre los problemas jurídicos e intelectuales de la Francia de la posguerra. Uno de ellos era la reforma del Estado y los derechos humanos. Durante la elaboración de esos trabajos, los miembros de Francia Libre comprendieron que la restauración de su país requería no sólo de una nueva disposición administrativa, sino de una reedificación moral,¹¹ cimentada en los derechos humanos.¹² Llama la atención que en los

11 En una carta del 21 de noviembre de 1941, Maritain escribe a De Gaulle: "(...) Es en el pueblo francés, en los jóvenes y saludables elementos de una burguesía que ha experimentado la terrible bancarota como clase, donde residen todas nuestras esperanzas temporales (...) Sería un propósito destinado al fracaso, proponer un retorno al régimen anterior a la guerra; pero sería no menos evidente que sería tonto renunciar a las victorias y esperanzas del ideal democrático (...) Necesitamos un nuevo lenguaje (...) una nueva Declaración de los derechos del hombre, la esperanza de una nueva República (...) Una promesa de ese estilo, podría (...) revitalizar a nuestro pueblo y ayudarlo a recuperar sus energías y virtudes" (Hellman, 1990, 103).

12 El trabajo de Simone Weil, *Echar Raíces*, se escribió como parte de esos esfuerzos para la reconstrucción de Francia. Ahí se plantea a la persona y a su comunidad como núcleos de la reconstrucción del país. Aunque hace referencias a "derechos" y a aquellas

escritos de Cassin, anteriores a la guerra, nunca hiciera referencia a los derechos humanos.

Con motivo de ese estudio, Paul Maisonneuve, secretario de la Comisión, sugirió consultar a franceses en el exilio en Estados Unidos. Para él, en ese país, desde hacía tiempo se discutían los derechos humanos como una respuesta a las causas de la guerra y sus consecuencias. Ellos les ayudarían a redactar un documento similar a la Declaración de 1789, pero adecuada a su momento histórico. Maritain fue contactado por el equipo de Cassin¹³ pues, además de su prestigio intelectual, el profesor de Notre Dame había publicado *Les droits de l'homme et la loi naturelle* en 1942 (Maritain, 1943; Maritain, 2001). En este libro, Maritain había integrado el lenguaje de los derechos a su propuesta intelectual, convirtiéndose por primera vez en el “filósofo de los derechos humanos que no había sido antes” (Moyn, 2008: 15).

El texto que el equipo de Cassin publicó en 1943, incluye un resumen de los documentos en los que se inspiraron para su realización. *Los derechos del hombre* aparece referido y el equipo de Maisonneuve reconoce haberse inspirado en el trabajo de Maritain (Winter y Prost, 2013: 159-164; Agi, 1979: 14). Cassin —aunque personalmente sostenía una teoría iusnaturalista de corte kantiano—,¹⁴ conocía el libro de su compatriota sobre derechos humanos:

En el trascurso de nuestros trabajos, naturalmente nos inspiramos en las declaraciones de 1789 y del 1793 (...) También nos

exigencias que enriquecen al ser humano como persona, nunca utiliza la expresión “derechos humanos” para articular su discurso (Weil, 1996).

13 Además, se conservan algunas cartas y comunicaciones entre Maritain y Cassin, referidas a la Escuela Libre de Estudios Avanzados datadas en 1942 y 1943 (Maritain, 1942a; Maritain 1943b).

14 En principio, las preocupaciones de Cassin eran más jurídico-políticas que filosóficas. La guerra recién terminada, hizo evidente que el poder absoluto de los Estados, que se protegía en nombre del principio de soberanía, debía ser contrarrestado con la defensa de la persona y su dignidad. Si bien es cierto que Cassin acudía a fuentes ilustradas, se daba cuenta de que no era la ciudadanía nacional, sino la pertenencia a la misma humanidad, la que habría de orientar a la nueva Declaración (Davidson, 2012: 455 y ss).

aprovechamos de las principales declaraciones extranjeras como por ejemplo en el *Bill of Rights* y la *Constitución de la República Soviética*. Tuvimos presente también la *Carta del Atlántico*, las *Cuatro Libertades* expuestas por el presidente Roosevelt. Llamaron nuestra atención los discursos del Presidente Benes. No pasamos de largo, además, las declaraciones de H.G. Wells de 1940 y las sugerencias de J. Maritain de 1942 (Davidson, 2012: 458).¹⁵

Por último, Charles Malik, libanés, era considerado por sus compañeros como tomista promotor de la teoría de la ley natural. Él mismo admiraba al francés. En 1955 envió una carta a Maritain en la que le pedía:

un retrato suyo autografiado para guardarlo como un precioso recuerdo de mi más alta estima por usted y la deuda que tengo con su pensamiento, y también de nuestros múltiples encuentros amistosos y las conversaciones que tuvimos los últimos años (Malik, 1955).

Lindkvist es de la opinión de que a pesar de esa admiración, tanto en las publicaciones académicas del libanés (Malik, 1935a; Malik, 1935b; Malik, 1935c; Malik, 2016), como en sus apuntes, guiones de clase y notas, previos a la etapa de la redacción de la *Declaración*:

15 Moyn también concluye que a Cassin no le interesaban las discusiones filosóficas, pero que de la lectura de sus intervenciones y trabajos, se percibe una similitud con el pensamiento neokantiano, tal y como era frecuente entre los judíos internacionalistas de la Tercera República (Moyn, 2010a: 256). Esto no impide que mostrara respeto y deferencia hacia el catolicismo y su pensamiento. De hecho Cassin escribió que en el otoño de 1948, "recibí el aliento cercano de parte del Nuncio papal, Roncalli", quien diez años después se convertiría en Juan XXIII (Cassin, 1966: 33). En otros trabajos reconoce puntos de contacto tanto entre su pensamiento con la Doctrina Social de la Iglesia, como en relación con los diez mandamientos (Cassin, 1971: 13-26). Asimismo, admite su conexión en relación a encontrar el fundamento de ambos documentos en la dignidad de las personas (Cassin, 1966; Cassin, 1972: 103-118). Sobre el republicanismo francés, como movimiento cultural y su aportación a *DUDH*, puede consultarse a Winter, 2006: 119. Sobre la incorporación del lenguaje de los derechos humanos a las posiciones políticas de Cassin puede leerse con provecho a Burgers, 1992: 461-462.

Malik cita ocasionalmente a Maritain, describiéndolo como uno de los grandes intelectuales de nuestra época –junto a Berdyaev, William Temple, Christopher Dawson, José Ortega y Gasset, Miguel de Unamuno, Karl Jaspers y Martin Heidegger–.¹⁶ Las referencias las hace cuando se pregunta qué espacio quedará para la vida libre, autónoma y personal en una sociedad que parece absorber la vida en común (Lindkvist, 2014: 70).

Efectivamente, parecería que esa referencia ocasional de Malik sobre Maritain, significaría una influencia marginal del filósofo francés en el diplomático libanés. Más aún si se toma en cuenta que en su tesis doctoral –defendida en Harvard– estudió el concepto del tiempo en Alfred North Whitehead y en Martin Heidegger (Malik, 2016).

Ahora bien, es un hecho que en sus años como profesor universitario (1939-1944), Malik se preocupó por vincular la crisis de occidente, –que se mostraba en el marxismo, el régimen nazi y el capitalismo desenfrenado– con una renuncia de la razón por conocer la verdad trascendente del hombre (Malik, 1938; 1939a). En este contexto, para su clase *Introducción a la Filosofía* del curso 1939-40, –en la Universidad Americana de Beirut–, Malik editó una selección de textos de los grandes filósofos (Malik, 1939a). La acompañó con una introducción en la que, además de hablar sobre el problema de la verdad, enfrentó un problema que tiempo después Maritain incorporaría a su argumento de los derechos humanos: ¿cómo explicar que los requerimientos prácticos esenciales de la persona sean, al mismo tiempo, básicos para todos los que comparten la misma naturaleza, pero justificados teóricamente de forma irreconciliable

16 Por su parte, Habib Malik, respecto a Fayiz Sayigh, –uno de los discípulos de Charles Malik–, comenta que “sus citas y menciones se extienden a una amplia galería de pensadores, tanto religiosos como seculares: San Pablo, San Agustín, Böhme, Pascal, Kierkegaard, Dostoyevski, Berdyaev, Buber, Brunner, Unamuno, Maritain, Chesterton, y Whitehead –en resumen, todos los nombres que figuraban prominente y repetidamente en las lecturas filosóficas y grupos de discusión que organizaba Charles Malik en ese periodo, a los que Sayigh asistía–” (Malik, 2009: 75).

entre culturas distintas? Además, en esa *Introduction* Malik señala que el neotomismo —donde incluye a Maritain—:

es uno de los pocos movimientos intelectuales contemporáneos que, en mi opinión, está destinado a sobrevivir en la presente y muy extendida confusión de pensamiento. Santo Tomás es importante, finalmente, como todo maestro, por sí mismo. Si lo escuchamos con cuidado, nos transformará en una imagen de la verdad (Malik, 1939a: xxxviii).

El profesor libanés dedicó dos sesiones de su curso 1939-1940 a explicar el pensamiento de Tomás de Aquino (Malik, 1939b). En la primera, *The synthesis of Saint Thomas*, menciona al filósofo francés con este reconocimiento:

La filosofía tomista madura en nuestros días en el neotomismo: Maritain, Gilson, Przwara, [Instituto Pontificio de Estudios Medievales de la Universidad de] Toronto: en todas las Universidades católicas. Grandes intelectuales encuentran en ella, respuestas a cuestiones como la justicia, la libertad, la persona, la guerra, la soberanía del estado y otros problemas que preocupan en el mundo moderno (Malik, 1940a: 25).

En el texto de esta *lecture*, el libanés defiende la razón humana y su capacidad de conocer el mundo. Además, explica que es en el contexto de la acción cotidiana donde la persona se da cuenta de “sus propias estructuras intrínsecas”; mismas que se manifiestan en la razón como los principios de su perfección (Malik, 1940b: 26; Malik, 1938: 13-15). Más tarde, en 1953, en su curso *Crisis of reason*, definiría la ley natural de forma similar: “la estructura objetiva de la dignidad humana”, gracias a la cual puede florecer la sociedad y el diálogo intercultural (Malik, 1953: 23-24).

Maritain aparece de nuevo en las notas académicas de Malik, cuando éste explica cómo sucede ese conocimiento de las estructuras intrínsecas de la persona cuando estas se ponen en juego en el contexto de la acción libre, mediante un razonamiento práctico.

En efecto, en sus notas a la lección sobre Tomás de Aquino del curso 1941-1942, encontramos esta anotación: “Puntos adicionales que, pienso, debo enfatizar: (1) La filosofía del sentido común de Santo Tomás. cf. Maritain: 133-143. (140,141)” [doble énfasis en el original]. El apunte va acompañado por la bibliografía a la que hará referencia. Ahí dice: “Maritain: «An Introduction to Φ [Philosophy]». Junto al francés, el libanés menciona a Martin Grabmann, Etienne Gilson y Adhémar D’Alès (Malik, 1942).

En su libro *An Introduction to Philosophy*, Maritain había señalado que la filosofía parte de los datos que la persona común adquiere con certeza desde el conocimiento espontáneo —rústico, imperfecto pero verdadero—. Con ese material, la razón se hace de contenidos confiables para posteriores elucubraciones filosóficas. Desde esas certezas experimentadas en un argumento de la vida común y corriente, la inteligencia puede reconocer y describir tanto la estructura básica de ese razonamiento y sus principios, como las primeras consecuencias necesarias que de ahí se siguen. Además, descubre las motivaciones esenciales que se pretenden realizar. Pero siempre parte de ese conocimiento primario, espontáneo, innegable.

Respecto al conocimiento especulativo, ante mí se encuentra un *algo* que es; y si es, no puede ser y no ser al mismo tiempo. Sobre el conocimiento práctico, si algo es un fin para la acción, es un bien que debe buscarse y ha de evitarse lo que impida realizarlo. Por eso, “deben encontrarse en todos los hombres” y se refieren a unas “certezas que brotan espontáneamente de nuestro espíritu desde que tenemos uso de razón”; son el fruto de un “juicio natural y primitivo, infalible pero perfecto en su modalidad, de la razón humana” (Maritain, 1985: 109). Este conocimiento elemental, universal y compartido se puede reducir a:

Lo que es, es; que al decir «sí» o «no», si decimos la verdad, alcanzamos lo que es; que todo lo que llega a existir tiene una causa; que el mundo sensible existe; que el hombre posee un yo substancial, una voluntad libre; que las leyes primordiales de la moral son universales; que el mundo, en fin, no se hizo solo, sino que es la obra de un autor inteligente (Maritain, 1942b: 137).

Este punto de partida es similar, en parte, al que se remitieron los redactores de la *Declaración*. Ellos sostuvieron que en toda persona inhiere una dignidad intrínseca a su humanidad; además, afirmaron que dicha existencia lo dota de una razón y conciencia diseñada para captar cómo con su acción, se pone en juego la dignidad de otro como él y puede realizarse. Asumieron que de este descubrimiento espontáneamente natural, a modo de empatía, las personas se darían cuenta de que “deben comportarse fraternalmente los unos con los otros”. Es decir, los delegados esperaban que el documento fuera universal precisamente porque asumían que toda cultura se edificaba desde un conocimiento humano espontáneamente básico: debe evitarse todo atentado a la dignidad; ha de actuarse de modo que las exigencias de la misma sean eficaces; sólo desde una disposición empática hacia la dignidad del otro se descubren y conocen los derechos propios. El artículo 1 y el primer párrafo del preámbulo de la *Declaración Universal* son un ejemplo de ello.

A lo largo del proceso de redacción, Malik fue el delegado que se esforzó para que esta experiencia compartida apareciera en el documento final; que se declarara como un asunto de la razón; que por su importancia debía incorporarse en un numeral del cuerpo del texto, a pesar de los diversos intentos por diluir su contenido metafísico o las propuestas de hacerlo desaparecer:

Lo que está en juego aquí es la determinación de la naturaleza del hombre. (...) O el hombre posee una esencia eterna que puede ser conocida y expresada por la razón, o se disuelve sin dejar rastro en el fluir de todas las cosas. (...) Es de la mayor importancia que el primer artículo coloque los términos «razón» y «conciencia» en el núcleo de las potencialidades esenciales del hombre. Es especialmente trascendente pues en nuestra época ilustrada, el hombre se equipara no a su razón y conciencia, sino a sus reflejos, impulsos, deseos, estímulos, instintos, sueños, funcionamiento sociológico o nacional, a sus deseos económicos, a las fuerzas oscuras del mundo inferior (Malik, 2000: 161-162).

Los intentos por difuminar el papel de la razón en el descubrimiento de los derechos humanos sucedieron durante la segunda (diciembre, 1947) y tercera sesión (mayo-junio, 1948) de la CDH y en los debates de la tercera sesión de la Tercera Comisión de la Asamblea General (otoño de 1947). Glendon cuenta que en una ocasión Malik y Cassin compartieron un taxi. Ahí,

hablaron sobre el artículo 1 y Malik comprendió, para su decepción, que Francia, tal vez en un gesto hacia los soviéticos, no apoyaba la permanencia de las palabras «razón» y «conciencia». A partir de ese momento, Malik se convirtió en el principal defensor de esa expresión de fe en la inteligencia humana y la empatía hacia el prójimo que hace la Declaración (Glendon, 2011: 174).

Por ello, podríamos afirmar que estas ideas, gracias a los esfuerzos del libanés, se vinculan a la síntesis del pensamiento aristotélico-tomista. Esta forma específica de explicar la conexión entre naturaleza y conocimiento práctico —espontáneo, básico y elemental—, sobre la que se funda cualquier pretensión de acuerdo práctico de derechos humanos, recibió un impulso intelectual gracias a Jacques Maritain y se incorporó a la DUDH gracias a Malik.

Conclusión

En este artículo hemos ofrecido una breve introducción a la relación de los más importantes redactores nucleares de la *Declaración Universal* y Jacques Maritain. Ha de decirse que la *DUDH* es como un río en el que convergen múltiples arroyos. La aportación del filósofo francés es una de las múltiples fuentes que desembocaron en la revitalización de los derechos humanos.

Rastrear este proceso no pretende demeritar al resto de filósofas y autores que fueron importantes para la composición del texto definitivo. Nuestro interés es aclarar cómo las ideas de Maritain pudieron haber iluminado el trabajo de los redactores.

Jacques Maritain, aunque no participó en el proceso directo de la redacción de fórmulas, ni en la votación a favor de los artículos, fue el promotor de un lenguaje, de unas categorías y de un ambiente cultural favorable a los derechos humanos, principalmente entre los círculos católicos su época.

Por entonces, ninguna otra tradición había utilizado el lenguaje de los derechos humanos basada en la dignidad como respuesta a la crisis ocasionada por las guerras mundiales; ni había explicado el acceso a los derechos humanos a través de un conocimiento ético por empatía de la persona común y corriente.

Si bien, es cierto que el francés no fue la fuente directa o única para que los redactores llegaran a esta conclusión, no se puede negar que es él quien, antes de la redacción del texto, ya articulaba una explicación sobre cómo es posible un argumento así, sobre cómo es razonable un proyecto como la *Declaración* y qué motivos justifican la necesidad de lograr acuerdos en el *cómo* sin necesidad de partir de un *por qué* común.

Referencias bibliográficas

- Agi, M. (1979). *René Cassin: Fantassin de droits de l'homme*. Paris: Plon.
- American Anthropological Association. (1947). "Statement on Human Rights". En *American Anthropologist*, 49(4), p539-543.
- Amoroso Lima, A. (1950). "Maritain y América Latina". En E. Gilson, ed. *Jacques Maritain: Su obra filosófica*, p31-37. Buenos Aires: Desclée de Brouwer.
- Auger, P. (1949). *Los derechos del hombre: Estudios y comentarios en torno a la nueva Declaración Universal*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Beitz, C. (2013). "Human Dignity in the Theory of Human Rights: Noting but a Phrase?". *Philosophy & Public Affairs*, 41(3), p259-290.
- Beuchot, M. (2004). *Filosofía y derechos humanos*. México: Siglo XXI.
- Borgwardt, E. (2005). *A New Deal for the World: America's Vision for Human Rights*. Cambridge: Belknap Press.
- Burgers, J.H. (1992). "The Road to San Francisco: The Revival of the Human Rights Idea in the Twentieth Century". *Human Rights Quarterly*, 14(4), p447-477.

- Carozza, P. (2003). "From Conquest to Constitutions: Retrieving a Latin American Tradition of the Idea of Human Rights". *Human Rights Quarterly*, 25(2), p281-313.
- Cassin, R. (1966). "Vatican II et la protection de la personne". En G. Benelli, ed. *Rencontre des cultures à l'UNESCO. Sous le signe du Concile Oecuménique Vatican II*, p31-37. Tours: Mame.
- Cassin, R. (1971). "From the Ten Commandments to the Rights of Man". En G. Shoham, Ed. *Of law and man: Essays in honor of Haim H. Cohn*, p13-26. Tel-Aviv: Sabra Books.
- Cassin, R. (1972). *La pensée et l'action*. Paris: Editions F. Lalou.
- Chang, P. C. (1924). *Education for modernization in China: A search for criteria of curriculum construction in view of the transition in national life, with special reference to secondary education*. New York: Columbia University.
- Cmiel, K. (2004). "The Recent History of Human Rights". *The American Historical Review*, 109(1), p117-135.
- Curle, C.T. (2007). *Humanité: John Humphrey's alternative account of human rights*. Toronto: University of Toronto Press.
- Davidson, A. (2012). *The immutable laws of mankind. The struggle for universal human rights*. Melbourne: Springer.
- Dougherty, J.P. (2003). *Jacques Maritain: An intellectual profile*. Washington: The Catholic University of America Press.
- Evans, T. (1991). "Human rights: A reply to Geoffrey Best". En *Review of International Studies*, 17(1), 87-94.
- Glendon, M.A. (2011). *Un mundo nuevo: Eleanor Roosevelt y la Declaración Universal de Derechos Humanos*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Grabmann, M. (1945). *Santo Tomás de Aquino*. Barcelona: Labor.
- Gros Espinell, H. (1979). "The Evolving Concept of Human Rights: Western, Socialist and Third World Approaches". En B.G. Ramcharán (ed). *Human Rights Thirty Years after the Universal Declaration*, p41-66. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Hellman, J. (1990). "World War II and the anti-Democratic Impulse in Catholicism". En P. Redpath, Ed., *From Twilight to Dawn: The Cultural Vision of Jacques Maritain*, p95-116. South Bend: University of Notre Dame Press.
- Humphrey, J.P. (1945a). "Dumbarton Oaks at San Francisco". En *Canadian Forum*, 25, p6-10.
- Humphrey, J.P. (1945b). "On the Definition and Nature of Laws". *Modern Law Review*, 8(4), p194-203.
- Humphrey, J.P. (1945c). "On the Foundations of International Law". *American Journal of International Law*, 39, p231-243.

- Humphrey, J.P. (1946a). "The Parent of Anarchy". *International Journal*, 1, 11-21.
- Humphrey, J.P. (1946b). "The Theory of the Separation of Functions". *University of Toronto Law Journal*, 6(2). p331-360.
- Humphrey, J.P. (1948). "International Protection of Human Rights". *American Academy of Political and Social Science Annals*, 225, p15-21.
- Humphrey, J.P. (1951). "The Law of the United Nations". *Canadian Bar Review*, 29, p805.
- Humphrey, J.P. (1979). "The *Universal Declaration of Human Rights*: Its History, Impact and Juridical Character", en *Human Rights: Thirty Years after the Universal Declaration*. Martinus Nijhoff: The Hague.
- Humphrey, J.P., (1994). A.J. Hobbins, Ed. *On the Edge of Greatness: The Diaries of John Humphrey, first Director of the United Nations Division of Human Rights*. Montreal: McGill University Libraries.
- Huxley, J. (1946). *UNESCO, Its Purpose and Its Philosophy*. Paris: Preparatory Commission of the United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization.
- Juan Pablo II. (1978). *Mensaje del Santo Padre Juan Pablo II a la Organización de las Naciones Unidas, el 2 de diciembre de 1978*, Ciudad del Vaticano.
- Judth, T. (2005). *Postwar: A history of Europe since 1945*. New York: Penguin Books.
- Kaiser, W. (2007). *Christian Democracy and the Origins of European Union*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Keys, B.J. (2014). *Reclaiming American virtue: The human rights revolution of the 1970s*. Cambridge: Harvard University Press.
- Leão, M. (1951). *Discurso de recepção en la Academia Brasileira de Austregésilo de Athayde*. Academia Brasileira de la Lengua. Disponible en: <http://academia.org.br/abl/cgi/cgilua.exe/sys/start.htm%3Fsid%3D137/discurso-derecepcao> [Última consulta: 30/09/2017].
- Li, Henry, (2016). *Peng-Chun Chang, American pragmatism, and the Universal Declaration on Human Rights*, Cambridge: Harvard College.
- Lindkvist, L. (2014). *Shrines and souls. The reinvention of religious liberty and the genesis of the Universal Declaration of Human Rights*. Malmö: Bokbox.
- Malik, C.H. (1935a). "Reviewed Work: «An Introduction to Logic and Scientific Method» by Morris R. Cohen, Ernest Nagel". En *Isis*, 23(1), pp: 284-287.
- Malik, C.H. (1935b). "Reviewed Work: «The Categories of Charles Peirce» by Eugene Freeman". *Isis*, 23(1), p296-297.
- Malik, C.H. (1935c). "«Collected Papers of Charles Sanders Peirce» by Charles Sanders Peirce, Charles Hartshorne, Paul Weiss". En *Isis*, 23(2), p477-483.
- Malik, C.H. (1938). "The Meaning of Philosophy. Lecture Delivered at the American Junior College for Women, (Feb. 24th, 1938)". En *Charles Habib Malik's Papers*,

- Caja 116, Folder 5. Washington: Manuscript Division, Library of the Congress.
- Malik, C.H. (1939a). *Readings in Philosophy: Selection from the Great Masters*. Beirut: American University of Beirut.
- Malik, C.H. (1939b). "Schedule of Assignments in Philosophy 203-204 (1939-1940)". En *Charles Habib Malik's Papers*, Caja 116, Folder 4, Washington: Manuscript Division, Library of the Congress.
- Malik, C.H. (1940a). "The Synthesis of Saint Thomas Aquinas, march 5th, 1949". En *Charles Habib Malik's Papers*, Caja 116, Folder 4, Washington: Manuscript Division, Library of the Congress.
- Malik, C.H. (1940b). "The Thomistic Doctrine of Truth, March 12th, 1949". En *Charles Habib Malik's Papers*, Caja 116, Folder 4, Washington: Manuscript Division, Library of the Congress.
- Malik, C.H. (1942). "Notas para la clase de Tomás de Aquino, 19 de febrero de 1942". En *Charles Habib Malik's Papers*, Caja 116, Folder 5, Washington: Manuscript Division, Library of the Congress.
- Malik, C.H. (1953). "Lecture III. Man and Transcendence". En *Charles Habib Malik's Papers*, Caja 115, Folder 11, Washington: Manuscript Division, Library of the Congress.
- Malik, C.H. (1955). "Letter to Jacques Maritain, July 5th, 1955". En *Charles Habib Malik's Papers*, Caja 34, Folder 1, Washington: Manuscript Division, Library of the Congress.
- Malik, C.H. (1968). "Introduction". En *Free and equal: Human rights in ecumenical perspective. With reflections on the origin of the Universal Declaration of Human Rights*. Geneva: World Council of Churches.
- Malik, C.H., ed. (2000). *The Challenge of Human Rights: Charles Malik and the Universal Declaration*. Oxford: Charles Malik Foundation.
- Malik, H.C. (2009), "The Arab World: The Reception of Kierkegaard in the Arab World". En J. Stewart, ed. *Kierkegaard's International Reception. Tome III: The Near East, Asia, Australia and the Americas*, p39-96. Copenhagen: Ashgate.
- Malik, C.H. (2016). H.C. Malik; T. Nasrallah, eds. *The Systems of Whitehead's Metaphysics*. Beirut: Notre Dame University-Louaize Press.
- Maritain, J. (1942a). "Letter from Jacques Maritain to René Cassin, June 16th, 1942". En *Papers of Jacques Maritain*, Caja 17, Folder 1, South Bend: Jacques Maritain Center.
- Maritain, J. (1942b). *El doctor angélico*, Buenos Aires: Club de Lectores.
- Maritain, J. (1943a). *Los Derechos del Hombre y la Ley Natural*. Buenos Aires: Biblioteca Nueva.
- Maritain, J. (1943b). "Letter from Jacques Maritain to René Cassin, July 1st, 1943". En *Papers of Jacques Maritain*, Caja 18, Folder 9, South Bend: Jacques Maritain Center, University of Notre Dame.

- Maritain, J. (1949). "Introducción". En Unesco, ed. *Los derechos del hombre. Estudios y comentarios en torno a la nueva Declaración Universal*, p15-22. México: Fondo de Cultura Económica.
- Maritain, J. (1952). *El hombre y el Estado*. Buenos Aires: Guillermo Kraft Limitada.
- Maritain, J. (1965). *Lecciones fundamentales de la filosofía moral*. Buenos Aires: Club de Lectores.
- Maritain, J. (1985). *Introducción a la filosofía*. Buenos Aires: Club de Lectores. Traducción.
- Maritain, J. (2011). *Los derechos del hombre y la ley natural: Cristianismo y democracia*, Madrid: Palabra.
- McCauliff, C. (2009). "Cognition and Consensus in the Natural Law Tradition and in Neuroscience: Jacques Maritain and the *Universal Declaration of Human Rights*". En *Villanova Law Review* 54(3), p435-477.
- McInerny, R. (1990). *A first glance at St. Thomas Aquinas: A handbook for peeping thomists*, South Bend: University of Notre Dame Press.
- McInerny, R. (1998). *Art and prudence. Studies in the thought of Jacques Maritain*, South Bend, University of Notre Dame Press.
- McInerny, R. (2003). *The Very Rich Hours of Jacques Maritain: A spiritual Life*. South Bend: University of Notre Dame Press.
- McKeon, R. (1948). "The Philosophic Bases and Material Circumstances of the Rights of Man". En *Ethics*, 58(3), p180-187.
- Morsink, J. (1993). "World War Two and the *Universal Declaration*". En *Human Rights Quarterly*, 15, p357-405.
- Morsink, J. (1999). *The Universal Declaration of Human Rights: Origins, Drafting, and Intent*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Moyn, S. (2008). "Jacques Maritain, Christian New Order, and the Birth of Human Rights". *Social Science Research Network*. New York. Disponible en: <http://ssrn.com/abstract=1134345>. [Última consulta: 30/09/2017].
- Moyn, S. (2010a). *The last utopia. Human Rights in History*. Cambridge: The Bleknap Press.
- Moyn, S. (2010b). "Personalism, Community, and the Origins of Human Rights". En S. Hoffmann (Ed.). *Human Rights in the Twentieth century*, p85-106. New York: Cambridge University Press.
- Moyn, S. (2014). "The Secret History of Constitutional Dignity". *Yale Human Rights and Development Journal*, 17(1), p39-73.
- Moyn, S. (2015). *Christian Human Rights*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

- Müller, J.W. (2011). *Contesting Democracy: Political Ideas in Twentieth-Century Europe*. New Haven: Yale University Press.
- Novak, M. (1995). "Epilogue". En A. Simon (ed.), *Freedom, virtue, and the common good*, p358-366. South Bend: University of Notre Dame Press.
- Rómulo, C. (1959). "Natural Law and International Law". *Natural Law Institute Proceedings*, 3, p119-128. University of Notre Dame: South Bend.
- Roosevelt, , E. (1949). "Making Human Rights Come Alive. Speech To Pi Lambda Theta, Columbia University, March 30, 1949". En Sweet Briar College (ed.). *Gift of Speeches*. Sweet Briar. Disponible en: <http://gos.sbc.edu/r/eleanor1.html>. [Último acceso: 30/09/2017]
- Roth, H.I. (2016) "Peng Chun Chang, Intercultural Ethics and the Universal Declaration of Human Rights". En Göran Collste (ed.), *Ethics and Communication. Global Perspectives*. Rowman & Littlefield International.
- Samnøy, Å. (1993). *Human rights as international consensus. The making of the Universal Declaration of Human Rights, 1945-1948*. Bergen: CMI Report Series.
- Santa Cruz, H. (1984). *Cooperar o perecer: El dilema de la comunidad mundial*. Buenos Aires: Grupo Editor Latinoamericano.
- Stibora, C.R. (2014). *Jacques Maritain and Alasdair MacIntyre on human rights*. Washington: Catholic University of America.
- Twiss, S. (2009). "Confucian Contributions to the *Universal Declaration of Human Rights*: A Historical and Philosophical Perspective". En A. Sharma (ed.). *The world's religions after september 11*, p153-173. Connecticut: Praeger Perspectives.
- Unesco. (1948). *Human rights. Comments and Interpretations*. Paris: Unesco.
- Waltz, S. (2002). "Reclaiming and Rebuilding the History of the *Universal Declaration of Human Rights*". *ThirdWorld Quarterly*, 23(3), p437-448.
- Weil, S. (1996). *Echar raíces*. Madrid: Trotta: Madrid.
- Wiesen Cook, B. (2016). *Eleanor Roosevelt, volume 3: The war years and after: 1939-1962*. New York: Random House.
- Winter J.; A. Prost. (2013). *René Cassin and Human Rights. From the Great War to the Universal Declaration*. New York: Cambridge University Press.
- Winter, J. (2006). *Dreams of peace and freedom: Utopian moments in the twentieth century*. New Haven: Yale University Press.
- Woodcock, A. (2006). "Jacques Maritain, Natural Law and the *Universal Declaration of Human Rights*". En *Journal of the History of International Law*, 8(2), p245-266.

Una revelación más acá de la luz: lo divino como fenómeno invisible en la filosofía de la religión de Michel Henry

A Revelation on This Side of Light: The Divine as an Invisible Phenomenon in Michel Henry's Philosophy of Religion

Jaime Llorente Cardo
Instituto de Educación «C de Calatrava», España
jakobweinendes@gmail.com

Recibido: 15/03/2017 • Aceptado: 31/08/2017

Resumen

La «fenomenología material» de Michel Henry constituye uno de los más destacados intentos de pensar lo invisible en el contexto de la filosofía contemporánea. El presente estudio pretende mostrar las implicaciones filosóficas y teológicas que se derivan de la descripción de Henry acerca del paradójico modo de aparecer de Dios. Dios solamente se muestra en lo invisible, es decir, en la Vida absoluta inmanente y esa vida trascendental constituye la auto-revelación de Dios mismo. Una revelación que acontece más allá (o «más acá») del mundo objetivo y que, por ello, torna superflua y absurda toda hipotética demostración o prueba de la existencia de Dios al modo «metafísico» tradicional.

Palabras clave: Dios; invisible; M. Henry; revelación; vida.

Abstract

Michel Henry's «material phenomenology» constitutes one of the most prominent attempts of thinking the invisible in the context of contemporary philosophy. The present work seeks to show the philosophical and theological implications derived from Henry's description concerning God's paradoxical way of appearing. God only shows in the invisible, this means, in immanent absolute life and that transcendental life constitutes the self-revelation of God himself. A revelation that takes place beyond (or «on this side of») the objective world and that, for this reason, makes superfluous and absurd any hypothetical demonstration or proof of the existence of God in the traditional «metaphysical» way.

Keywords: God; invisible; Life; M. Henry; Revelation.

Introducción

En el último periodo de su producción filosófica (1996-2002), Michel Henry, uno de los más destacados fenomenólogos del siglo XX, orienta su mirada hacia una interpretación fenomenológica del fenómeno del cristianismo y de sus implicaciones de orden ontológico y antropológico. A esta etapa conclusiva pertenecen fundamentalmente dos obras: se trata de *C'est moi la Vérité. Pour une philosophie du christianisme*, aparecida en 1996, y de *Paroles du Christ*, su última obra, publicada en 2002. A ellas cabría añadir parcialmente *Incararnation. Une philosophie de la chair* (2000), así como algunos de los ensayos agrupados en 2004 en el cuarto volumen de *Phénoménologie de la vie* —subtitulado genéricamente *Sur l'éthique et la religion*— y en el quinto (2015), que recopila textos diversos tanto en sentido cronológico como estrictamente temático. En todas estas obras, el fenomenólogo galo propone aquello que podría ser legítimamente caracterizado como una «interpretación» o «exégesis fenomenológica de la teología», esto es: una descripción relativa al modo en el cual «se dan», «aparecen» o «se muestran» los hitos capitales que configuran lo esencial del cuerpo dogmático propio del cristianismo.

Esta dimensión «exegética» del pensamiento henryano, lejos de resultar casual o contingente, se halla estrechamente imbricada con los aspectos cruciales de su «fenomenología material» o «fenomenología de la vida», singularmente con la intuición esencial que sirve de basamento a la totalidad de su propuesta filosófica.¹ Tal intuición no es otra que la relativa a la idea de la vida trascendental subjetiva

1 Según Olvani F. Sánchez, “el proyecto de construir una filosofía de la religión desde la fenomenología de la vida resulta viable cuando se apoya, no en la filosofía del cristianismo desarrollada por el autor [Henry], sino en los principios fenomenológicos que la hicieron posible y a partir de los cuales resulta comprensible: la duplicidad del aparecer y la auto-afección como esencia del aparecer originario” (Sánchez Hernández, 2013: 246).

entendida como un fenómeno que se afecta inmediatamente a sí mismo al margen de toda relación con el espacio luminoso abierto por el horizonte del mundo objetivo externo a él.²

De hecho, según confesión propia, Henry detecta y constata, durante su dedicación al examen del cristianismo, una extraordinaria coincidencia entre su propia fenomenología de la vida y la fenomenología de la subjetividad viviente contenida de forma implícita en el mensaje cristiano; un encuentro entre dos modos fenomenológicos de considerar lo vital que realmente y de forma sorprendente, indica Henry, «decían lo mismo».

Así pues, el *pathos* de la vida, en su auto-afección radicalmente inmanente, constituiría una de las dos posibles dimensiones en las cuales se «fenomenaliza» todo fenómeno posible, es decir, en las que aparece todo aquello que se da o se muestra de algún modo. La otra dimensión del aparecer de los fenómenos —considerada tradicionalmente como prioritaria y aun única— sería aquella perteneciente al modo de darse propio de los objetos que pueblan el mundo trascendente a la inmanencia subjetiva y que son aprehendidos mediante la percepción. Considerar que esta última es la única dimensión fenomenológica existente significa profesar el llamado por Henry «monismo ontológico». La fenomenología material de Henry descubre, por tanto, en paralelo a la dimensión fenomenológica de la exterioridad objetual, un ámbito «nocturno» y «acósmico» de revelación originaria: aquel representado por el fenómeno inmanente de la auto-donación de la vida en su intermediación patética, en el *pathos* de su carne. Una carne que se afecta antes que nada a sí misma, de espaldas al horizonte de lo mundano, y que constituye, en su inmediata afectividad, la forma primigenia de aparecer: la auténtica «esencia de la manifestación». Así pues, la «filosofía de la religión» de Henry tiende a aproximarse a una fenomenología del advenimiento de

2 En su obra *La barbarie*, Henry define sin ambages esta vida inmanente como un “saber que excluye de sí el ek-stasis de la objetividad, un saber que no ve nada y para el que no hay nada que ver, que consiste, al contrario, en la subjetividad inmanente de su pura experiencia de sí y en el *pathos* de esta experiencia: éste es el saber de la vida” (Henry, 2006: p. 29).

la vida invisible al ámbito de manifestación que le es propio, hasta prácticamente identificarse con ella.³

El acosmismo propio de la fenomenología de la vida henryana indica ya bien a las claras que su «objeto» prioritario de reflexión no es precisamente objeto alguno, sino la mostración y donación a sí misma de la pura subjetividad vital radicalmente inmanente. Una revelación no «objetual» sino —por emplear la terminología acuñada por Jean-Luc Marion y Claude Romano—⁴ puramente «acontecial» o «contecedera» (*événementiel*): acontecida en la esfera fenomenológica de lo invisible. Con ello, el mundo y sus contenidos intramundanos visibles resultan relegados a un plano subsidiario. Pierden pregnancia ontológica a favor de la vida que jamás se fenomenaliza en términos de objeto, de esa Vida inmanente invisible cuya auto-revelación se muestra, a ojos de Henry, como “idéntica a la revelación de Dios” (2001: 67). Veamos, pues, el modo en el que esta identidad esencial es intuida ya en la obra inaugural de la fenomenología henryana y en qué términos se elucida en ella la prioridad onto-fenomenológica de la vida invisible sobre la visibilidad mundana.

La preeminencia de la vida invisible sobre el mundo visible en L'essence de la manifestation

Ya en su primera y monumental obra, *L'essence de la manifestation* (1963), Henry procede a elaborar una justificación relativa a la subsidiariedad fenomenológica del mundo sensiblemente percibido con respecto a la prioridad atribuida a la inmanencia subjetiva

3 En este sentido, resulta oportuno evocar aquí las observaciones recientemente formuladas por Carla Canullo según las cuales: “Henry, therefore, did not want to propose a «philosophy of religion», but he was interested in the instance in which life reveals itself as religion. So the question «which philosophy of religion does Henry compose?», we could answer: it is the «philosophy of religion» in which religion becomes life, namely Cristianity (...). Henry attains to Cristianity because in The essence of the manifestation he finds the possibility for life to manifest itself, which in his work has a crucial critical role” (Canullo, 2017: 175-176).

4 Así, Romano habla en general de «hermenéutica de lo contecedero» y en particular, por ejemplo, de «sentido contecedero primero del nacimiento» (Romano, 2012: 8-109).

auto-afectada de modo inmediato. Justificación parcialmente fundamentada de modo abiertamente explícito en las intuiciones aportadas por el fenómeno cristiano. La subjetividad viviente individual aparece así, contemplada desde la perspectiva abierta por el cristianismo, como instancia primera y originariamente dada, mientras que la totalidad del mundo objetivo visible se muestra como elemento derivado en relación con aquélla. Una y otra coinciden respectivamente con lo invisible por excelencia (en sentido eminente) y con lo habitualmente visible; valdría decir, con la auténtica realidad y con la mera apariencia. Lo visible y lo invisible mantienen, según Henry, una relación definida por la absoluta indiferencia recíproca. El modo de fenomenalización de lo invisible, replegado en la esfera de la pura inmanencia, y el modo de donación de lo visible a la luz del horizonte abierto por el mundo,⁵ constituyen, pues, estructuras del aparecer radicalmente heterogéneas y cuyo único punto de tangencia se halla representado por su desemejanza mutua. Por ello la relación entre los dos cercos de la manifestación puede asumir cualquier carácter excepto el de una relación dialéctica merced a la cual las dos esencias ingresasen en el común género de una hipotética esencia universal capaz de subsumirlas o incluirlas a ambas. Este decisivo carácter «antidialéctico» impide estructuralmente el tránsito de lo invisible a lo visible y a la inversa. Visible e invisible permanecen, por tanto, radicalmente escindidos, separados por una cesura ontológica y fenomenológica absolutamente irreductible: cada uno en la esfera de sus respectivos modos de efectividad y mostración.

De este modo, el antagonismo entre lo invisible y lo visible no aparece en términos de conflictividad entre opuestos vinculados entre sí por una ligazón esencial (bien sea la de la oposición misma), sino “como la oposición de lo que no tiene vínculo, como una oposición

5 Entendiendo aquí el término «mundo» en el estricto sentido fenomenológico heideggeriano al que alude Henry en un ensayo de 2002 titulado precisamente *La vérité selon le christianisme* y conforme al cual el mundo es “no la suma de las cosas que están en el mundo o que se muestran en él, sino el horizonte de visibilidad en el cual las cosas se muestran a mí. Pues esto es el mundo: esta oquedad (*creux*) de luz que se despliega sin cesar ante mí, esta primera puesta a distancia primera que él [Heidegger] llama un «*éx-stasis*» gracias a la cual puedo ver toda cosa, sea ésta sensible o inteligible” (Henry, 2015b: 130). Todas las traducciones son del autor.

en la diferencia absoluta. Tal oposición en la diferencia absoluta, es la de la indiferencia” (Henry, 2015a: 428). Lo invisible, pues, lejos de litigar con su opuesto enfrentándose a él con el fin de eliminarlo o invadir su territorio propio, permanece simplemente ajeno a la existencia misma de lo visible. Se mantiene en la morada configurada por su éter particular ignorando, al modo de los despreocupados y perezosos dioses epicúreos, cualquier referente situado allende su propio modo de fenomenalización y donación.

Si es cierto, como prescriben los cánones del pensamiento dialéctico, que se mantiene un vínculo más intenso con el archi-enemigo que con el indiferente, entonces, ciertamente, lo invisible no profesa hacia lo dado a la mirada sino una absoluta impasibilidad y una neutra indolencia. De ahí lo quimérico de toda hipotética empresa tendente a tornar susceptible de ser visto lo estructuralmente invisible. Una imposibilidad que se fundamenta en el carácter irreductiblemente heteróclito propio de las dos únicas modalidades de manifestación y que, por tanto, se impone como instancia infranqueable y concluyente. Conforme a las intuiciones tempranas de Henry, la nítida aprehensión de esta constitutiva divergencia no susceptible de ser dialécticamente superada que lo invisible mantiene con respecto a lo visiblemente dado, no surge históricamente sino a partir de la irrupción del cristianismo. A raíz de tal eclosión, tiene lugar la efectiva epifanía de una región del ser desconocida hasta ese momento y, con ella, el descubrimiento de una modalidad de revelación únicamente propia de este enclave; un modo de manifestación paradójicamente definido por la fenomenalización de lo invisible, de aquello que jamás se muestra en calidad de «fenómeno» mundano. Más bien, al contrario: todo aquello que aparece como fenómeno propiciado (iluminado) por la luz universal del mundo se sitúa ya *eo ipso* en un horizonte fenomenológico ajeno a esta dimensión constituida por lo invisible. Una dimensión de revelación ontológica ubicada, pues, no tanto «más allá» de la luminosidad del mundo, sino más bien, en cierto modo, «más acá» de ella.

La recusación que desde este «más acá» —desde este trasmundo inmanente— lanza el cristianismo sobre el mundo visible objetivamente dado, reviste, por tanto, el sentido esencial de propiciar la

efectiva preeminencia de la invisibilidad de la vida auto-afectada y de sus determinaciones propias sobre el horizonte mundano.⁶ Un confín entendido como el medio ontológico propio de la exterioridad «objetual u «objetiva». La vida se revela, pues, de modo aparentemente paradójico, en ese primer ámbito de invisibilidad refractario a la luz bajo la cual se muestran los contenidos propios del mundo visible; «luz», por lo demás, ya presente en el significado etimológico propio de la voz griega *phainómēnon* cuya raíz coincide, como es sabido, con la del verbo *phainō* («mostrarse», «aparecer») y con la del término *phōs* («luz»).

Así, al decir de Henry, el cristianismo cristaliza, en mucha mayor medida que en una descripción más o menos «fenomenológica» de esencias contrapuestas, en “la tensión íntima de una existencia que se enfrenta con el advenimiento de un reino rechazando otro” (2015a: 430). Es por ello que la divergencia y la lejanía de la vida invisible con respecto al mundo objetivo no reviste, según Henry, una significación fundamentalmente ética o axiológica, sino estrictamente ontológica: “en el cristianismo —escribe el filósofo francés— la ética siempre está subordinada al orden de las cosas” (2001: 36).⁸ Esta particular variante fenomenológica de «falacia naturalista»

6 Así, para quien se adentra en la esencia de la vida y, por ende, del cristianismo: “Todo lo que hasta entonces se le mostraba de modo evidente, ese mundo tan sólido y seguro en el que casi es imposible no creer, las cosas que lo pueblan, los asuntos de los hombres (...), los saberes que conciernen a esas cosas ya esas actividades, esa red de ciencias que avanzan hoy en día con un rigor y una rapidez impresionantes y las proezas técnicas que de ellas resultan, todo ello se vuelve repentinamente insignificante” (Henry, 2001: 65).

7 Posteriormente, en *C’est moi la vérité* y en referencia igualmente a esta luminosidad universal en cuyo interior aparece todo “fenómeno”, Henry escribirá: “La luz a la que salen las cosas para mostrarse como fenómenos es la luz del mundo. El mundo no es el conjunto de las cosas, de los entes, sino el horizonte de luz en el que las cosas se muestran como fenómenos. Por tanto, el mundo no designa lo que es verdadero, sino la Verdad misma. Los fenómenos del mundo son las cosas en cuanto se muestran en el mundo, que es su propia «mostración», su aparición, su manifestación, su revelación” (2001: 23).

8 Sin olvidar que, como recuerda Audi, “La ética cristiana no es para nada la única que pueda corresponder a los requisitos de la fenomenología material (...). Se equivocaría gravemente quien pensase que la onto-fenomenología henryana no puede conocer más que un solo desarrollo posible en el plano ético: aquel que Henry ha querido darle”

arroja, pues, un significado coincidente con la inversión del modo de valorar el estatuto ontológico adjudicado a lo visible y a lo invisible tradicionalmente asentado por la metafísica occidental.⁹ Así, contemplados a la luz de la distinción introducida por la «fenomenología de la vida», lo tradicionalmente considerado como «efectivo» y «real» (el mundo visible) pasa a revelarse como «irreal», mientras que la secular irrealidad otorgada a aquello que se revela en el modo de la invisibilidad (la vida inmanente) se transmuta ahora en realidad efectiva:

Lo que se revela en lo invisible y bajo la forma de éste, en identidad fenomenológica y ontológica con él, es la realidad. El mundo, por el contrario, es el medio ontológico de la irrealidad. *La oposición de lo visible y lo invisible, lejos de implicar la inserción de ambos en la unidad dialéctica de un único proceso, expresa, por el contrario, como oposición de lo real y lo irreal, la heterogeneidad ontológica radical de sus esencias respectivas y encuentra en ella su fundamento* (Henry, 2015a: 430).

Lo invisible y lo visible se diferencian, pues, en términos de «lo real» y «lo irreal», respectivamente, y esa es la razón por la cual pesa sobre ellos la interdicción ontológica que proscribe radicalmente el tránsito de uno a otro.¹⁰ El hallazgo de lo invisible (aquello que se fenomenaliza en términos de auto-afección en oposición al irreal

(Audi, 2006: 232).

9 Sobre esta cuestión observa Mario Lipsitz: «la crítica de la ontología conduce en Henry al reconocimiento de una esfera invisible de fenomenalidad que sostiene y garantiza en última instancia la posibilidad de la fenomenalidad ekstática griega» (Lipsitz, 2005: 157).

10 En *Paroles du Christ*, Henry explicita por última vez de forma condensada esta distinción esencial: «*La relación entre el mundo y nuestra vida se propone bajo la forma de una oposición radical entre lo visible y lo invisible. El mundo es el reino de lo visible; la vida, el de lo invisible. Al mundo pertenece todo lo que es susceptible de aparecer ante una mirada, de darse en espectáculo en una «luz» que es la del mundo mismo (...). La luz de este horizonte de visibilidad es denominada con frecuencia en los Evangelios «la gloria del mundo», por oposición a la revelación invisible de la vida en nosotros, designada como «el secreto» (...), o denominada incluso «la gloria de Dios»*» (2004a: 30-31).

medio ontológico del «mundo») como «medio ontológico de la realidad» constituye, al decir henryano, el evento crucial del cristianismo en tanto que fenomenología de la vida. La esencia del cristianismo reside, pues, en la revelación de lo invisible como modo de fenomenalidad originario.

En efecto, desde la perspectiva puesta en franquía por el cristianismo, la esencia de la realidad y de la vida, aquello que cabe considerar como lo propiamente «real», únicamente se despliega en el seno de la invisibilidad y, por tanto, jamás se muestra ni puede manifestarse en el interior del mundo, es decir, a título de «ente intramundano» entre otros. El modo de aparición propio del mundo, la epifanía de los objetos a la luz del horizonte mundano de apertura ontológica, se revela, así, incapaz de acoger y exponer esta esencia de la realidad perpetuamente replegada en el cerco de lo invisible. Lo invisible no aparece en el mundo ni puede ser hallado en él. He aquí el rasgo decisivo a la hora de calibrar el volumen de autenticidad de todo pensamiento (religioso o no) que pretenda presentarse como deudor de las intuiciones aportadas por el cristianismo. Cuanto mayor sea la cercanía de tal pensamiento a posiciones tendentes a ubicar la presencia de lo sagrado en la exterioridad propia del mundo natural visible en su totalidad o en alguna región supuestamente privilegiada de él («lugares sagrados», «transubstanciaciones» objetivas de elementos físicos, etc.), mayor será su grado de alienación y alejamiento con respecto a las auténticas intuiciones reveladas por el discurso cristiano. Es el caso de todo pensamiento próximo a la órbita del «naturalismo», el «panteísmo», el «animismo hilozoísta» en todas sus formas (incluidas las interpretaciones más o menos «teologizantes» de la «hipótesis Gaia» de Lovelock) o la invocación de lo «sacro y eterno» como sustrato ontológico indisponible más o menos inspirada en los supuestos «teológicos» subyacentes a la metafísica presocrática. A la inversa, el volumen de alejamiento con respecto a toda pretensión de reconocer lo sagrado en el ámbito de lo visible, de lo mostrado por la luminosidad cósmica, resultaría ser directamente proporcional a la intensidad con la cual el pensamiento participa de la auténtica sacralidad: aquella que, en conformidad con el descubrimiento capital del cristianismo, solamente se da y

muestra en el ámbito de lo invisible, de lo «a-cósmico».¹¹ He aquí la razón por la cual Henry declara explícita y categóricamente al entero panteón grecorromano, a ese conjunto de dioses que comparecen como seres determinados iluminados por la luz propia de la exterioridad mundana, como «no verdadero».

La verdad propia del cristianismo, en oposición a la *alétheia* ontológica del mundo, reside, pues, en la ausencia de distinción que en ella se aprecia entre el acto de ver y aquello que es efectivamente visto mediante tal acto. La verdad no difiere aquí de lo verdadero. Al contrario de lo que sucede en referencia a la luz del mundo, aquí no se da la característica fractura o escisión entre la luz en sí misma y los elementos que son iluminados por ella o que ella hace aparecer. La luz propia de la verdad cristiana no se asemeja en absoluto a la luz del mundo objetivo, a la luminosidad del Ser en cuyo seno aparecen los entes concretos, dado que, propiamente hablando, no hay en ella «ver» alguno y, por tanto, tampoco nada susceptible de ser «visto». En la absoluta identidad entre la verdad y lo verdadero postulada por Henry, aquello que se muestra desplegando su potencia de aparición es la aparición misma. Este es el sentido subyacente a la declaración de Henry en *C'est moi la vérité* según la cual: “Si la verdad es la manifestación captada en su pureza fenomenológica, la fenomenalidad y no el fenómeno, entonces lo que se fenomenaliza es la fenomenalidad misma” (2001: 35). Ello significa esencialmente que aquí acontece una revelación de la propia revelación. Que lo que se manifiesta en la verdad del cristianismo es la propia mostración: una auto-revelación instantáneamente dada e inmediatamente captada en virtud de un mismo acto de donación. Esta revelación inmanente

11 De ahí la tan peculiar como coherente caracterización henryana del ateísmo, postura cuya «verdad» residiría, desde esta perspectiva, “en el rechazo a buscar en ellas [en las “determinaciones objetivas” del mundo “que se pueden ver y tocar”] y en el medio en que se manifiestan algo distinto de lo que son en efecto: las determinaciones del mundo. Que en tal rechazo y por él la esencia original del ser y de la vida no resulte en absoluto negada sino, al contrario, preservada, al mantener ese rechazo fuera del mundo la dimensión ontológica en que la esencia se cumple, lo indican claramente el término de este ateísmo que ha llegado a la conciencia de sí mismo y aquello a lo que nos invita. *El rechazo del concepto de Dios es el de un absoluto trascendente exterior a la vida; es el rechazo de la exterioridad como incapaz de encerrar en ella la esencia de la vida*” (2015a: 390).

y autorreferente ajena a todo aquello que difiere de su propio circuito de donación-afección, no es sino la absoluta revelación propia de Dios mismo, de la vida absoluta de Dios en nuestra vida interna invisible, dado que:

Dios es la Revelación pura que no revela nada distinto de sí. Dios se revela. La revelación de Dios es su auto-revelación (...) El cristianismo no es, en verdad, más que la teoría sorprendente y rigurosa de esta donación de la auto-revelación de Dios heredada por los hombres (Henry, 2001: 35).

Y, no obstante, como señala reiteradamente Henry, en ninguna parte del mundo objetivo nos es dado captar algo semejante a la «fenomenalización» efectiva o la auto-revelación inmediata y originaria de Dios. La donación de lo divino no se da a ver en el mundo, pero solamente en el interior de la luz irradiada por el darse del mundo es posible «ver» en general. Además, «ver» algo *simpliciter* implica la presencia del pliegue ya aludido entre el acto de la visión y lo visto en ella y, por tanto, la previa apertura del horizonte mundano de exterioridad en cuyo interior todo lo que se da y muestra ante la visión ha de hacerlo —por emplear nuevamente la terminología de Marion— bajo la modalidad del «fenómeno del tipo objeto».¹² Todo lo anterior apunta palmariamente al hecho de que la fenomenalización de Dios —su revelación— rechaza la fenomenalidad del mundo como ajena a ella, puesto que la «visión» susceptible de ver aquélla carece de toda relación con el «ver» sensible orientado a los objetos intramundanos. Esto nos conduce directamente a la decisiva cuestión del posible acceso a la auto-revelación de Dios en la medida en que ésta aparece como invisible y, por ende, a la última etapa del pensamiento fenomenológico henryano.

¹² Es decir, el tipo de «fenómeno corriente» opuesto al llamado por Marion «fenómeno saturado»: «si no hay una experiencia del tipo objeto en el caso del fenómeno saturado, queda aún por considerar que haya una contra-experiencia a título de no-objeto» (Marion, 2008: 351).

En *C'est moi la vérité*, Henry interpreta las célebres declaraciones neotestamentarias en las cuales Jesús declara «no ser de este mundo» o pertenecer a un «reino que no es de este mundo», como una revelación fenomenológica en la cual la auto-revelación absoluta de Dios (en Cristo) es tajantemente deslindada con respecto al modo de manifestación propio de los objetos del mundo. Ahora bien, si efectivamente se da tal cesura ontológica entre la fenomenalización propia de lo divino y el tipo de donación que caracteriza a lo que se muestra en el horizonte de luz abierto por el mundo, de tal modo que la primera es ajena al segundo e independiente de él, entonces la revelación de Dios jamás puede aparecer en el contexto de lo mundano. De hecho, como apunta el propio Henry en *Paroles du Christ*, “La extraordinaria profundidad del cristianismo ha consistido en hacernos comprender que el mundo no es más que la apariencia externa de esa doble red de relaciones [de los sujetos entre sí y con el mundo], cuya realidad se mantiene en lo invisible de nuestra vida” (2004a: 39). Esta imposibilidad fenomenológica por la cual la invisible revelación de Dios se halla excluida de la «irrealidad del mundo», redundando en una paralela dificultad perceptiva y noética que nos sale al paso a la hora de intentar el acceso efectivo a tal manifestación.

En efecto, ¿cómo pensar de algún modo una instancia cuya mostración no acontece en el interior del mundo y que, por tanto, no se da en el dominio de ningún tipo de percepción sensible o captación intelectual, cuando el acto de «pensar» en general implica necesariamente «pensar algo», es decir, la referencia intencional a un correlato mundano al que tal pensar apunta perceptivamente? ¿En qué términos cabe concebir, pues, una revelación que, en cuanto evento, se hurta por principio a toda inicial tentativa de aprehensión mediante una simple *Meinung* o «mención» fenomenológica, dado que “la fenomenalidad de esta Revelación nunca se fenomenaliza en cuanto afuera de un mundo” (Henry, 2001: 37)? La respuesta de Henry a esta aporética cuestión ilustra el núcleo de su teoría fenomenológica relativa a la posible epifanía de lo invisible. Puesto que ni el pensamiento discursivo ni la apertura luminosa del horizonte

del mundo que éste siempre ha de presuponer son capaces de aportar un cauce viable de acceso a la revelación de Dios, este acceso únicamente puede tener lugar de forma efectiva en el ámbito del modo de fenomenalidad propio de Dios, y no en una dimensión del aparecer a la cual el darse de lo divino es refractario por esencia. Dicho de otro modo, es preceptivo en este caso trasladarse al propio *tópos* ontológico y fenomenológico en cuyo interior Dios despliega efectivamente su singular modo de manifestación:

No es posible acceder a Dios, comprendido como su auto-revelación según una fenomenalidad que le es propia, más que allí donde se produce esta auto-revelación y del modo en que ella lo hace. Allí donde Dios viene originalmente a sí, en la fenomenalización de su fenomenalidad y así, como la auto-fenomenalización de esta fenomenalidad propia, ahí y sólo ahí está el acceso a Dios (Henry, 2001: 37).

Esta caracterización henryana de la única vía posible que permitiría un hipotético acceso a la revelación divina circunscribe claramente la captación de Dios a un dominio del aparecer replegado a la interioridad de la vida, esto es: a la mismidad subjetiva propia de cada viviente individual y a la más íntima ipseidad trascendental que la constituye afectivamente. Dios vive y se manifiesta no en el mundo, ni tan siquiera en el «cielo», sino tan sólo en ese «corazón» (la vida inmanente) tan frecuentemente mencionado en la Escritura y que ésta identifica con «lo secreto» y «lo escondido» en lo cual únicamente el Padre «ve». De este rasgo capital se sigue una consecuencia investida de crucial relevancia, a saber: que el acceso a la revelación de Dios no solamente no precisa en absoluto del pensamiento —racional, discursivo o conceptual—, sino que solamente acontece a condición de que tal pensamiento sea previamente neutralizado (y con él, el «monismo ontológico»: la modalidad de aparición mundana que lo acompaña necesariamente como su correlato «natural»).¹³ Sólo en el marco de un horizonte de fenomenalidad

13 Henry aclara al respecto: “Lo que hace absurdo el proyecto mismo de reclamar una prueba de la existencia de Dios es que el acceso a Dios no puede llevarse a cabo en y

ajeno al instituido por la luz del mundo le es dada a la revelación de Dios la posibilidad «real» de desplegarse y consumir su efectiva epifanía, su *pháinesthai*.

La retirada y anulación de todo pensamiento conceptual en el mismo instante de traspasar el umbral de la auto-revelación divina, implica —repárese bien en este crucial aspecto no suficientemente elucidado por Henry— la inmediata inconsistencia y superfluidad de toda posible «prueba» o «demostración» de la existencia de Dios, al modo clásicamente asentado por la tradición metafísica occidental. No se trataría verdaderamente tanto de «demostrar» la existencia de Dios como de «mostrar» el modo y la dimensión fenomenológica en la cual Dios debería «mostrarse» en caso de existir. En fenomenología interesa, pues, en mayor medida «localizar» (casi «topológicamente») el «lugar» en el que Dios podría mostrarse o la dirección hacia la cual sería necesario orientar la mirada a la hora de asistir a su virtual aparición, que establecer —más o menos discursivamente— si procede contarlos o no entre los «fenómenos» efectivamente dados y existentes. En efecto, el fundamento sobre el cual se asienta la práctica totalidad de tales «demostraciones» (incluido el «argumento ontológico» de San Anselmo) no es sino conducir a la razón hasta la evidencia de que el «fenómeno Dios» participa del ser, forma parte de algún modo del horizonte de luz abierto por éste, a un título semejante al que lo hacen los existentes mundanos (*mutatis mutandis* y con todas las reservas y matizaciones que se desee). Esto equivale, como acabamos de constatar, a incurrir en el contrasentido de adscribir a Dios —tratando precisamente de conferirle algún tipo de «fenomenalidad»— un modo de fenomenalización que por esencia no le conviene y al cual, de hecho, es radicalmente opuesto:

por el pensamiento, y en el pensamiento racional menos que en ningún otro. Se descubre aquí una de las grandes debilidades de la filosofía religiosa tradicional, la ruinosa confusión que suscita entre la posibilidad interna concreta de un acceso efectivo a Dios por un lado y, por otro, el establecimiento previo de su existencia en una marcha racional. La confusión entre la relación patética del viviente con la Vida absoluta, relación que se lleva a cabo en la vida, y una relación con Dios reducida a una prueba de su existencia, opera un desplazamiento decisivo en la cuestión de Dios. Ésta se encuentra enclavada y formulada en un terreno en el que ya ha perdido cualquier sentido posible” (2001: 178-179).

Reclamar una prueba de la existencia de Dios supone emplazar a Dios ante el tribunal del mundo, obligarle a aparecer según ese modo de aparecer que es la luz de este mundo, el *ek-stasis* de la exterioridad: allí donde se muestran cosas e ideas. Se le aplica un criterio de verdad preexistente a Dios, criterio al que debe conformarse si pretende al menos la existencia o la verdad (Henry, 2001: 181).

En esta mixtura ilegítima radica la esencial indigencia propia de toda prueba «metafísico-racional» de la existencia divina. Así, de la desatinada pretensión tendente a injertar a Dios en el terreno de una fenomenicidad que en absoluto le corresponde (mediante la «demostración»), se derivan inmediatamente dos contrasentidos fundamentales. Por un lado, ello implica la asunción tácita del hecho de que Dios es ajeno a toda revelación o, al menos, de que tal revelación se encuentra aquejada de una insuficiencia radical. Esa indigencia por parte de la revelación es el acicate que provoca la demanda y necesidad de un tipo de «revelación» exterior a Dios mismo (la «prueba»); una revelación inevitablemente radicada ya en el terreno de la evidencia intelectual exigida por el pensamiento racional-discursivo y, por tanto, en el inapropiado ámbito del aparecer del mundo. «Inapropiado», puesto que la fenomenicidad divina nunca se presta al contrasentido de plegarse a las exigencias de la evidencia racional ni resulta permeable a ser «tematizada» en general, esto es, a ser considerada en términos de «objeto» (como tal, determinado) de reflexión.¹⁴ Por otro, la segunda incoherencia tiene que ver precisamente con este modo de imponer ilegítimamente a Dios, es decir, a la vida absoluta que jamás se fenomenaliza fuera de sí misma, el horizonte de mostración marcado por la visibilidad propia de la exterioridad del mundo, rechazándola además en caso de rehusar amoldarse a este esquema predeterminado. Pero la subordinación de Dios a ese modo de donación extraño a su esencial modo de manifestarse

14 En este sentido, interroga Henry en su ensayo *Acheminement vers la question de Dieu*: “comportarse respecto a él como respecto a algo cuya existencia presuntiva debe ser establecida por medio de una prueba, ¿no es poner a Dios bajo una ley que no es la suya, bajo un poder ajeno?” (2013: 37).

pretendida incluso por aquellas filosofías supuestamente alejadas del clásico racionalismo reductivo y pacato, actúa, al decir de Henry, “como si Dios no se revelase por sí mismo, como si su esencia no consistiese en una auto-revelación original y absoluta, precisamente la de la Vida”, y simultáneamente con total “ignorancia de ese modo original de fenomenalización que es la auto-revelación de la Vida y que constituye la esencia de Dios” (2001: 182). Este desconocimiento conduce a secundar irreflexivamente las directrices marcadas por el razonable *sensus communis* a la hora de encarar la específica (nada «común») fenomenicidad de lo divino y, por ende, al acto de someter a Dios “al único modo de manifestación que se conoce y que es la verdad del mundo” (2001: 182).

Ahora bien, si realmente, como se apuntó con anterioridad, Dios se revela solamente «allí donde se produce esta auto-revelación y del modo en que ella lo hace», y ese «allí» no es, como acabamos de constatar, el horizonte fenoménico del mundo, ¿dónde acaece propiamente una auto-revelación de este tipo? La respuesta de Henry nos es ya conocida: “*En la vida, como su esencia*” (2001: 38), dado que la esencia de la vida no consiste sino en auto-revelarse. No se trata de que la vida trascendental cuente con una «esencia» propia previa que en un segundo momento «posterior» se revelase de modo accidental, fortuito o «voluntario», sino que el propio acto de su auto-revelación *qua tale* constituye ya la genuina y única esencia de la vida. Dios se fenomenaliza y auto-revela, pues, exclusivamente en esa paradójica oscuridad nocturna donde habita la vida inmanente replegada sobre sí, es decir, en la más profunda invisibilidad.¹⁵ A esta invisibilidad de lo viviente se le opone como su némesis la noción de «Ser»: un concepto propio de la filosofía griega al cual resulta absurdo —a la luz de lo dicho hasta el momento— remitir o retrotraer la esencia de Dios. Ello porque el concepto de «Ser», tal como fue teorizado por la ontología antigua, remite en su fundamento

15 Así: “Dios es Vida, es la esencia de la Vida o, si se quiere, la esencia de la Vida es Dios. Al decir esto ya sabemos lo que es Dios. No lo sabemos en virtud de un saber o un conocimiento cualquiera, no lo sabemos gracias al pensamiento, sobre el fondo de la verdad del mundo; lo sabemos y sólo lo podemos saber en y por la Vida misma. Sólo lo podemos saber en Dios” (Henry, 2001: 38).

fenomenológico más profundo al modo de aparecer de los entes (intra)mundanos, a la luz que ilumina la totalidad de los elementos presentes en el mundo –rasgo que invalida de raíz su posible carácter precedente a la hora de elucidar la verdad propia del cristianismo y la fenomenicidad propia de Dios mismo–.¹⁶ De esta forma, a la hora de aproximarse fenomenológicamente a la Vida absoluta –es decir, a Dios– resulta preceptivo abandonar el concepto de «Ser» en el mismo umbral de la indagación conducente a elucidarla. Todo intento de mantenerlo o, incluso, de hacer girar el acercamiento a lo divino en torno a él, supone incurrir en una impostura filosófica a la vez que en la idolatría religiosa implicada por la reificación de Dios,¹⁷ convertido aquí en un «ente»: *summum ens, sed ens*.¹⁸

No obstante, dicho sea de paso, esta improcedencia es justamente la que ha sido sistemática y secularmente preterida por la metafísica, la teología y la «onto-teo-logía» occidentales, las cuales han conculcado sin cautela alguna el crucial veto que prohíbe la construcción de un híbrido bastardo resultante de la mezcla entre

16 Así lo reconoce y explicita Paul Audi cuando, en su estudio monográfico sobre el pensamiento de Henry escribe clarificadoramente: “Aquello que guía la separación con respecto al concepto de Ser, es la negativa (*refus*) a vincular el destino de la vida (la vida que adviene a sí en el corazón de la inmanencia) a la *trascendencia* del mundo. La absurda subordinación de Dios al Ser es la subordinación de la Verdad de la Vida a la del mundo. Mas aún, es el desconocimiento de la primera en provecho de la segunda y de su reino exclusivo (...). Y esto es afirmado aun cuando, como se verá, Henry entiende apropiarse de la forma en la cual el cristianismo vincula la suerte del Individuo trascendental a la «*trascendencia*» de la Vida fenomenológica absoluta” (Audi, 2006: 197).

17 Teniendo en cuenta que, como apunta Michael O’Sullivan: “*Henry’s work on religion does not wish to promote an exclusive religious message. In reappraising the language of one religious practice he endeavours to radically open up the essence of all religions to philosophical investigation*” (O’Sullivan, 2006: 96).

18 En este punto, Henry secunda plenamente la pretensión sostenida por Jean-Luc Marion en referencia a la separación entre la noción de «Dios» y el concepto ontológico de «Ser» en orden a abrir el horizonte que permita pensar efectivamente un «Dios sin el Ser». En su obra así titulada –*Dieu sans l’être*–, Marion postula explícitamente que “sería necesario pensar a Dios fuera de la metafísica, por cuanto ésta conduce ineludiblemente, por la blasfemia (la prueba), al crepúsculo de los ídolos (ateísmo conceptual)”, lo cual implicaría “Pensar a Dios sin ninguna condición, incluso sin la del Ser, así pues, pensar a Dios sin pretender inscribirlo o describirlo como un ente” (Marion, 2010: 65-77). También Emmanuel Levinas habla, a este respecto, de “*entender a un Dios no contaminado por el ser*” (Levinas, 1987: 42).

el Ser que fenomenaliza los elementos del mundo y la vida invisible absoluta a la que llamamos «Dios». «Vida» ajena al horizonte mundano. El resultado arrojado por esta mixtura impropia es conocido, en el marco de la historia del pensamiento occidental, como *theologia naturalis* (o *rationalis*). En este sentido, la «fenomenología del cristianismo» de Henry cuenta entre sus más relevantes méritos el actuar como antídoto efectivo contra toda pretendida revivificación de la «teología natural» en cualquiera de sus posibles formas. Y ello porque, oigámoslo una vez más: “No hay ningún acceso a Dios en el mundo (toda «prueba» de la existencia de Dios, toda teología racional, queda aquí puesta entre paréntesis), sino sólo en la vida” (2001: 191).¹⁹

Palabra del Ser versus Palabra de la Vida

Evocando, llegados a este punto, la distinción henryana entre «palabra del Ser» (o «del mundo») y «palabra de la Vida» (o «de Dios»), puede afirmarse que toda tentativa de prueba o demostración lógico-racional de la esencia divina supone realmente una confusión ilegítima y errónea entre la fenomenalidad del mundo —o del Ser— y el modo de ser y manifestarse propio de Dios: un modo de aparecer refractario por esencia a esa luz del «Ser» que ilumina la práctica totalidad de los intentos de demostrar su existencia. «Ser» y «luz» se muestran en este contexto como términos equivalentes, del mismo modo en que lo hacen «Dios» y «Vida». Así, de forma análoga a como el Ser heideggeriano «no es», sino que «se da» (*es gibt*) o «acontece» (*ereignet*) como «evento» (*Ereignis*), la vida, apunta Henry, tampoco «es», sino que “adviene y no cesa de advenir” (2001: 68).

19 El cristianismo se distingue así radicalmente, al decir de Henry, del resto de las religiones monoteístas y de todas las teologías naturales o racionales en las que éstas se apoyan, en que en él “ese Dios único no es pensado por el espíritu”, con lo cual: “toda representación racional, y con mayor razón toda prueba de su existencia, es absurda por principio. Y ello porque probar es «hacer ver», hacer ver a la luz de una evidencia ineluctable, en ese horizonte de visibilidad que es el mundo y en el que la vida nunca se muestra” (Henry, 2001: 66).

Solamente es concebible decir que «la Vida es» —o que «Dios es»— cuando se habla en el registro de la desatinada «palabra del mundo», esto es, en el «lenguaje del Ser» que es asimismo «el lenguaje de los hombres», no aquel que permite mentar la Vida invisible en la cual Dios «adviene». Es por ello que:

La palabra «ser» pertenece al lenguaje de los hombres, que es justamente el lenguaje del mundo. Y ello porque (...) todo lenguaje permite ver tanto la cosa de la que habla como lo que dice de ella. Tal permitir ver depende del mundo y de su Verdad propia (...). Por el contrario, cuando ese lenguaje está referido explícitamente a Dios hasta el punto de convertirse en su propia Palabra, entonces esta palabra se da infaliblemente como Palabra de la Vida y como Palabra de Vida —de ninguna manera como «palabra del Ser»— (Henry, 2001: 39).²⁰

Estos dos tipos de lenguaje se corresponden con otros tantos modos de revelación: el del mundo, que hace manifiestas las cosas en la exterioridad del «afuera» iluminado por el Ser, y el de la vida, la cual efectúa la revelación en la que lo que se revela es ella misma al margen de este «afuera» mundano. Este último modo de revelación arroja la paradójica consecuencia de que, desde una perspectiva fenomenológica, no resulta posible vivir en el mundo, puesto que ello implicaría que la vida invisible se manifestase en un ámbito de fenomenicidad ajeno y extraño absolutamente a ella: el de la exterioridad que el Ser torna visible. Es de este, *prima facie*, sorprendente modo como, según Henry, “Vivir sólo es posible fuera del mundo, allí donde reina otra Verdad, otro modo de revelar. Este modo de revelar es el de la Vida” (2001:40).

Que vivir «fuera» del mundo signifique, no evadirse de la realidad, sino precisamente morar en la auténtica realidad representada por la Vida, invalida de raíz la habitual reconvencción dirigida al

20 Como indica García Jarama: “La palabra de la vida no debe nada a la exterioridad del mundo: su poder de revelación le viene de sí misma, de su *pathos* interior” (García Jarama, 2007: 322).

cristianismo según la cual la esencia de éste residiría en la voluntad de huir de la realidad, de abandonar el mundo «real» en dirección a un evanescente «más allá» ajeno a la vida humana concreta y efectiva.

Muy al contrario, apunta Henry, “Si la realidad reside en la Vida y sólo en ella, ese reproche se disuelve hasta convertirse finalmente en un sinsentido” (2001: 41). En efecto, al decir del fenomenólogo galo, no es pertinente afirmar que el cristianismo ha trazado una cesura ontológica entre dos reinos (el de lo visible y el de lo invisible) desgarrando así —como postulaba el joven Hegel— la vida humana de forma dramática e inapropiada.²¹ En realidad, la tesis capital del cristianismo estriba en reconocer una única realidad: aquella encarnada en la vida invisible. Una invisibilidad que, lejos de remitir a «más allá» o reino ultramundano alguno, refiere en verdad al «más acá» subjetivo e inmanente localizado en nuestra pura afectividad vital auto-afectada en su carne sentiente y patética. No se trata, pues, de una confrontación entre dos modos de mostración de lo real, entre lo visible y lo invisible, dado que el cristianismo únicamente reconoce como verdaderamente «real» a la vida invisible. Nada, por tanto, se contrapone a ella antagónicamente: ella ejemplifica la única realidad. Toda vida es, pues:

Invisible, no en el sentido de ese lugar imaginario y vacío llamado Cielo. Invisible en el sentido de lo que —como el hambre, el frío, el sufrimiento, el placer, la angustia, el enojo, el dolor, la ebriedad— se experimenta a sí mismo invenciblemente, fuera del mundo, independientemente de todo ver. Y que, experimentándose a sí mismo en su abrazo invencible, es incontestable. Es

21 Ya en *L'essence de la manifestation*, Henry escribía al respecto: “Puesto que el descubrimiento de lo invisible como constituyendo la esencia original de la revelación y su efectividad es el descubrimiento de la realidad, la crítica dirigida por el joven Hegel contra el cristianismo y retomada tan a menudo después de él —la idea de que, ya que el reino de Dios tal como lo comprendía él no tenía sitio en la tierra, Jesús (...) lo transfirió al cielo y, buscando en éste un refugio contra el mundo, constituyó así en la idealidad una vida frustrada—, es sencillamente absurda. Pues lo que rechaza Jesús es precisamente la idealidad del mundo, no como lo que es nulo o malo en sí, sino como lo inesencial, mientras que, por el contrario, indica el lugar donde reside y se realiza, en lo invisible, la esencia de la realidad y de la vida” (2015a: 430-431).

viviente y, así, «real», aun cuando no haya nada más, *aun cuando no haya ningún mundo* (Henry, 2001: 274).

De esta forma, lo invisible “lejos de designar el lugar vacío de un cielo ilusorio, es el punto sobre el que se edifica todo poder concebible y, así, toda efectividad tributaria de un poder (...) Las objeciones que reprochan al cristianismo su huida de la realidad no pueden sino ignorar la esencia de ésta” (Henry, 2001: 278). Henry circunscribe la autoría de ese conocido reproche al ámbito del pensamiento de Hegel (al Abraham de *El espíritu del cristianismo y su destino* y al «alma bella» de la *Fenomenología del espíritu*) y a «sus sub-productos como el marxismo», así como a «buena parte de los lugares comunes del pensamiento moderno», pero a nuestro juicio su respuesta a él resulta aplicable con aún más justificación y pertinencia a los términos en los cuales cristaliza la célebre crítica de Nietzsche hacia el cristianismo. En efecto, desde la óptica nietzscheana la desvalorización del ente mundano en devenir (es decir, de «la verdad del mundo» visible), su consideración como «irreal», delata un éthos decadente y reactivo: hostil a la vida en la medida en que a esa «irrealidad» del mundo opone la «verdadera realidad» de algún trasmundo ajeno a la existencia concreta del individuo. Ahora bien, cuando los fenómenos visibles del mundo son considerados como «inesenciales», no en virtud de la invocación de un trasmundo «esencial» situado allende la realidad y la vida concretas, sino merced a la apelación a un particular trasmundo inmanente identificado con la Vida misma en su más acendrada expresión, entonces la idea conforme a la cual toda desestimación del mundo sensible a favor de alguna realidad no-visible supone un síntoma de vida descendente o de «resentimiento contra la vida» deviene absurda. Es justamente la Vida la que se contrapone aquí al conjunto de los fenómenos sensibles mundanos: ella constituye ese peculiar trasmundo del «más acá» que Nietzsche quisiera identificar con el asidero buscado por los *décadents* a la hora de calumniar y denigrar esa misma vida. Así pues, contemplado bajo esta luz, Dios (la vida invisible absoluta) no aparece en absoluto como una «objeción contra la vida», sino, muy al contrario, como «Palabra de Vida» y en modo alguno como «palabra del Ser». Es a esta última

palabra —la palabra de la «verdad del mundo»— a la que, en última instancia, parece atender exclusivamente el pensar de Nietzsche, como ya se derivaba de la interpretación heideggeriana al respecto.

De este modo, tanto Nietzsche como, sobre todo, el propio Heidegger soslayan o directamente ignoran todo modo de revelación diferente al propio de la «verdad del mundo» gracias a la cual éste accede a la claridad de su manifestación, a su luz ontológica original. Con ello, resulta preterida asimismo la dimensión fenomenológica constitutivamente propia de la Vida dada a sí misma en su auto-revelación; una auto-revelación idéntica a la revelación de Dios mismo.

Nos encontramos, llegados a este punto, en disposición de explicitar ya con claridad en qué consiste la esencia de Dios (qué o quién es Dios) y cómo se lleva a cabo su efectiva revelación. Dios no es sino la vida fenomenológica absoluta. La vida es siempre más que el viviente que la porta o en quien se manifiesta y esto es válido incluso para el viviente *par excellence*, dado que “la esencia de la vida y la de Dios no son más que una sola y misma esencia” (Henry, 2001: 63). Así pues, Dios se identifica cumplidamente con la propia vida absoluta cuya nota distintiva radica en la capacidad para engendrarse a sí misma en su propio y específico modo de manifestación, lo cual implica, a su vez, que toda relación del viviente particular con la Vida universal acontece y se despliega en el interior del propio Dios. Además, puesto que el desarrollo merced al cual la Vida se genera a sí misma coincide absolutamente con el proceso de su auto-revelación, el modo en el que tal revelación se muestra y aparece (se «fenomenaliza» en la ipseidad viviente individual) constituye ya realmente la revelación de Dios mismo. La auto-donación de la vida en el *ego* trascendental únicamente es posible, pues, gracias a la previa donación a sí misma de la Vida absoluta. De ahí el hecho de que Dios «vea en lo secreto» y cuente con la facultad de poder escrutar los más remotos y ocultos pliegues del espíritu humano:

Si la auto-donación de la Vida absoluta es la auto-revelación de Dios mismo, entonces está implicada en la vida del yo trascendental que sólo se auto-revela en la auto-revelación de esa Vida absoluta —de Dios mismo—. Toda vida se cumple desde entonces

«ante Dios». Dios es como un Ojo omni-vidente que ve lo que pasa en cada vida singular y ello, una vez más, porque la auto-revelación de ésta lleva en sí la auto-revelación de Dios (Henry, 2001: 202).

Actualmente, observa Henry, ya sólo las antiguas creencias religiosas, no la ciencia ni la filosofía, están en disposición de mostrar al hombre aquello que él mismo es: un Yo singular viviente.

Conclusión

La filosofía henryana de la religión se deja condensar en un reducido número de tesis fundamentales que contienen su contribución a fijar correctamente las coordenadas en las cuales es necesario incardinar el fenómeno de lo divino o, lo que es lo mismo, de la Vida absoluta invisible.²² Tales tesis serían las siguientes:

1. No resulta posible de ningún modo situar la esencia divina en parte alguna de la región ontológica perteneciente al horizonte del mundo objetivo. Así pues, toda tentativa de situar teofanía o hierofanía alguna en el marco de los fenómenos del tipo «objeto» ha de ser no solamente rechazada, sino señalada meridiana-mente como un obstáculo propiciador del extravío con respecto a la auténtica vía de acceso a lo divino.
2. Como derivado de lo anterior, toda pretensión de suministrar prueba alguna con respecto a la «existencia de Dios», así como toda demanda de «demostración» al respecto, incurren

22 Rolf Kühn caracteriza, de hecho, lo esencial de la fenomenología henryana de la religión en los siguientes términos: "Henry define la religión como este «lugar» inmemorial en el cual se juega la auto-transformación de la Vida absoluta y de nuestras vidas subjetivas en su inseparable reciprocidad. Este *lugar*, que es el no-lugar mundano por excelencia, no puede ser correctamente comprendido más que a partir de una Pasibilidad (*Passibilité*) sin nombre ni rostro; más que a partir de este Modo en virtud del cual toda vida afectiva y carnal se sume en la Absolutidad de la Vida pura" (Kühn, 2012: 212-213).

en el contrasentido de intentar mezclar ilegítimamente los heteróclitos modos de fenomenicidad propios de lo invisible y lo visible, sometiendo, además, al primero a las leyes fenoménicas propias del segundo. Desde esta perspectiva —añadimos— el ateísmo, (la simple negación del darse mismo de lo invisible) se muestra como una postura mucho más consecuente que la adoptada por el agnosticismo, es decir, por una suspensión del juicio acerca del ser de lo divino que tiene como raíz y presupuesto último la imposibilidad de disponer de un procedimiento epistemológicamente fiable a la hora de colocar a Dios entre los entes «objetivamente» dados en el marco del aparecer de lo visible. En la dimensión fenomenológica y ontológica, por tanto, que por esencia no le corresponde.

3. Toda concepción del fenómeno humano que reduzca a éste a su dimensión puramente fáctico-material o biológica, soslayando así su esencia como ser perteneciente a la Vida fenomenológica trascendental (la fenomenalización de vida absoluta de Dios), se halla condenada a desconocer el núcleo verdaderamente específico del hombre, lo propiamente «antropológico»: “Tal es la tesis del cristianismo sobre el hombre: éste no es un hombre sino en cuanto es un yo (*moi*), y no es un yo (*moi*) sino en cuanto es un Hijo, un Hijo de la Vida, es decir, de Dios” (Henry, 2001: 157).²³ Un rasgo, por lo demás, en absoluto ignoto o lejano, sino presente inmediatamente a todo individuo humano en el *pathos* afectivo cotidiano mediante el cual le son dados su miedo y su esperanza, su placer o su dolor, su aburrimiento o su dicha.

«Cercano, pero difícil de captar es el dios», poetiza Hölderlin. Tal vez la identidad postulada por Henry entre la auto-revelación de

23 A esta luz, en el ensayo *Le christianisme: une approche phénoménologique*, Henry reinterpreta fenomenológicamente el sentido del dogma trinitario del siguiente modo: “El cristianismo, pues, llama a la vida *Dios*. En la medida en la cual la vida es un proceso de auto-generación, el cristianismo la llama *el Padre*. Al primer Viviente generado en el proceso de auto-generación de la vida como la Ipseidad fenomenológica singular en la cual este proceso se cumple, le llama *el Hijo único primer-nacido*” (Henry, 2004b: 105).

Dios y la revelación de la vida trascendental individual represente un paso decisivo a la hora de aproximarnos fenomenológicamente a aquello donde ya nos hallamos desde siempre. A lo que nos constituye en cuanto vivientes y que solamente perdemos de vista extraviando nuestra mirada en el espacio del mundo objetivo porque se encuentra demasiado próximo a nosotros como para ser contemplado con suficiente nitidez.

Referencias bibliográficas

- Audi, P. (2006). *Michel Henry. Une trajectoire philosophique*. Paris: Les Belles Lettres.
- Canullo, C. (2017). "Michel Henry: from the Essence of Manifestation to the Essence of Religion". *Open Theology*, (3)1, pp. 174-183.
- García Jarama, J.C. (2008). *Finitud, carne e intersubjetividad: la estructura del sujeto humano en la fenomenología material de Michel Henry*. Toledo: Instituto Teológico San Ildefonso. Servicio de Publicaciones.
- Henry, M. (2001). *Yo soy la verdad*. trad. de J. Teira Lafuente, Salamanca: Sígueme.
- Henry, M. (2004a). *Palabras de Cristo*. trad. de J. Teira y R. Ranz, Salamanca: Sígueme.
- Henry, M. (2004b). *Phénoménologie de la vie IV. Sur l'éthique et la religion*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Henry, M. (2006). *La barbarie*. trad. de T. Domingo Moratalla, Madrid: Caparrós.
- Henry, M. (2013). *La fenomenología radical, la cuestión de Dios y el problema del mal*. trad. de S. Cazzanelli, Madrid: Encuentro.
- Henry, M. (2015a). *La esencia de la manifestación*. trad. de M. Huarte Luxán; M. García Baró, Salamanca: Sígueme.
- Henry, M. (2015b). *Phénoménologie de la vie V*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Kühn, R. (2012). "La phénoménologie de la religion selon Michel Henry". En *Revue des sciences religieuses*, 86(2), pp. 195-215.
- Levinas, E. (1987). *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*. trad. de A. Pintor Ramos, Salamanca: Sígueme.
- Lipsitz, M. (2005). "Ontología y fenomenología en Michel Henry". *Enfoques: revista de la Universidad Adventista del Plata*, 2, pp. 149-158.
- Marion, J.-L. (2008). *Siendo dado*. J. Bassas Vila. Madrid: Síntesis.

- Marion, J.-L. (2010). *Dios sin el ser*. trad. de D. Barreto González; J. Bassas Vila; C. Enrique Restrepo, Pontevedra: Ellago.
- O' Sullivan, M. (2006). *Michel Henry: Incarnation, Barbarism and Belief. An Introduction to the Work of Michel Henry*. Bern: Peter Lang.
- Romano, C. (2012). *El acontecimiento y el mundo*. trad. de F. Rampérez. Salamanca: Sígueme.
- Sánchez Hernández, O.F. (2013). "Auto-afección y espiritualidad. Una filosofía de la religión en Michel Henry". *Ilu. Revista de ciencias de las religiones*, 18, pp. 239-247.

El *realismo real* como marco de una filosofía primera para abordar el problema de la demostración de la existencia de Dios

Real Realism as a Frame of First Philosophy to Deal with the Problem of God's Existence Demonstration

Carlos Sierra-Lechuga

Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, Chile; Fundación Xavier Zubiri, España
rideo_ergo_sum@hotmail.com

Recibido: 25/10/2016 • Aceptado: 31/08/2017

Resumen

El problema filosófico de la «demostración de la existencia de Dios» nos ha movido a mostrar que la labor de la filosofía consiste en ser *primera*: su trabajo no está en averiguar, a toro pasado, cómo los diversos saberes han de encontrarse, sino en cómo —previamente a su «separación»— comparten un surgir común: la realidad en su aparecer. Por ello, esbozaremos el estado germinal de una filosofía a la que intitulamos «*realismo real*». Con ella atenderemos «fenomenológicamente» a cómo surgen las cosas: 1) aclarando qué es aparecer, 2) elucidando qué es realidad, 3) notando que la realidad aparece de distintos modos, a saber, la *existencia*, la *consistencia* y la *subsistencia* y 4) según estos modos de realidad, enmarcaremos el problema de la «existencia» de Dios en el *realismo real*. Tales elucidaciones son, a la vez, un epígrafe al desarrollo de la filosofía primera, aquí germinalmente presentada.

Palabras clave: debate ciencia-religión; noología; nuevo realismo; sujeto-objeto; X. Zubiri.

Abstract

The philosophical problem consisting in the «demonstration of God's existence» has compeled us to show that the work of the Philosophy is to be *first*: it is not its purpose to find out how the different kinds of knowledge should be related to after the facts, but to notice how they share a common origin, before their separation: reality in its appearance. Therefore, we shall sketch the early stages of a Philosophy that we will call «*Real Realism*». The intent of such an approach is to attend the way in which things emerge: 1) to clarify what is it to appear, 2) to elucidate what reality is, 3) to show that reality appears in different modes, namely, *existence*, *consistency* and *subsistence*; 4) finally, to frame the question of God's «existence» problem, according to these modes of reality. Such elucidations are, at the same time, an epigraph to the (here germinal) *Real Realism*.

Keywords: New Realism; Noology; Science-Religion Debate; subject-object; X. Zubiri.

Introducción

¿Por qué, a pesar de que hay muchas demostraciones de la existencia de Dios, sigue habiendo quienes dudan de ellas? En este ensayo de Filosofía Primera trataremos este problema. Han sido muchas las pretensiones de demostrar la existencia de Dios, pero nulas las persuasiones logradas a partir de ellas. No parece convencer a nadie la aseveración de la existencia de Dios como teorema del que, luego de argüir sofisticados argumentos —muchos de ellos, quizá, sofisticos— por cuyos canales lógicos corre el valor veritativo de ciertas premisas, se concluya *quod erat demonstrandum* (lo que había que demostrar), como dicen los matemáticos.¹

Apenas se haga el ejercicio de demostrar la existencia de Dios como se demuestra un teorema, se cae en la cuenta de que lo que se demuestra no es la tal *existencia* de Dios, sino sólo, quizá, la *consistencia* lógica de determinada proposición en determinado marco conceptual. Se demuestra que tal proposición no es contradictoria con las premisas o axiomas, solamente. Por eso, no persuade sobre que Dios exista.

1 Baruch Spinoza lo intentó. Razonando en orden al modo geométrico, pretendió, postulando su necesidad como condición de su demostración, demostrar como sigue la existencia de Dios. Decía: *Deus, sive substantia constans infinitis attributis, quorum unumquodque æternam, et infinitam essentiam exprimit, necessario existit* (Spinoza, Eth.: XI).

Esto puede presentarse de la siguiente manera:

Teorema: Dios existe. *Demostración:* Premisa 1) Aquello que es causa de sí, existe por esencia. Premisa 2) Dios es infinito. *Argumento:* Si Dios es infinito, según la premisa 2), entonces no puede ser causado (pues sería finito respecto de su causa); *Ergo*, Dios es causa de sí y, según la premisa uno, por ser causa de sí, entonces Dios existe por esencia.

Postuló su necesidad, digo, como condición para su demostración o, lo que es lo mismo, utilizó en la demostración aquello que quiere ser demostrado. En la lógica clásica, esto se llama falacia de petición de principio.

Para notar esta *petitio principii*, pueden consultarse las Definiciones III y VI y las Proposiciones VII y XI de la Primera Parte de su *Ética* (Spinoza, 1925).

¿Qué hay, pues, con el problema de la «demostración de la existencia de Dios»? A él me dedicaré filosóficamente en lo que sigue, con la intención de llegar a un esclarecimiento de los presupuestos sobre los que se monta. A primera vista, parece polémico. Pero, en el fondo, más bien busco —y modestamente— clarividencia para promover diálogos positivos entre diferentes saberes, tales como los involucrados en lo que ha dado en llamarse «*Science and Religion Debate*».

Hay que esclarecer que la «existencia» de Dios no es un problema que caiga bajo la jurisdicción de la ciencia. Es a-científico. Entretanto, para el teólogo o para el religioso, la existencia de Dios no representa un problema sino una solución; lo problemático, para ellos, podría ser el modo de existir de Dios: cómo existe Dios, no su existencia *qua* existencia. En este sentido, y sólo en éste, podría decirse que la «existencia» de Dios cobra carácter problemático únicamente ante la filosofía.

Así, para no partir de presuntas cuestiones consabidas, el problema antedicho nos arrastra a esbozar el primordio de una filosofía primera a partir de la cual poder asir, de forma discernida, la cuestión. O sea: previamente al abordaje del problema, es preciso decir desde qué *marco filosófico* ha de pensársele y, con él, elucarlo, de ser posible.

La necesidad de aclarar este marco emerge apenas se enfrente la cuestión. Si nuestra cuestión es el problema de la demostración de la existencia de Dios, me parece que es primordial atender, máxime y ante todo, a qué se entiende por «existencia», toda vez que algo «existente» nos *aparece*. ¿Cómo nos aparece lo que existe? Usualmente, a la noción de «existencia» se la funde con la noción de «realidad». Sin embargo, a poco que uno ensaye «fenomenológicamente» sus propias vivencias, notará que existencia y realidad son cuestiones, aunque muchas veces unidas, distintas. No hace falta recurrir a grandes especulaciones filosóficas ni tampoco, en este primer momento, a la vasta tradición.

Baste atender a cómo aparecen las cosas ante nosotros en nuestras vivencias: ¿cuántas veces sabemos de algo que es inexistente y, sin embargo, no es por ello menos realidad? Si prestamos atención,

veremos que muchas. Por ejemplo: aunque al esquizofrénico se le explique que los contenidos de sus alucinaciones no existen, sin embargo le siguen *apareciendo* como realidades. Lo mismo ocurre, por ejemplo, cuando creemos ver a lo lejos a un amigo y, al acercarnos, notamos que era otra persona; nuestro amigo no existe ahí: era otro, pero, en realidad, nos *pareció* que era él. Las cosas nos aparecen, aunque sea en alucinación o en mera apariencia, «como si» fueran realidades.

En efecto, realidad y existencia no son lo mismo, si atendemos a nuestras vivencias. Si atendemos al modo como las cosas aparecen, existencia y realidad resultan imbricarse en lo que hemos venido nombrando *el aparecer*. Será en el modo como las cosas aparecen donde podamos hallar la distinción entre existencia y realidad. Sólo entonces podremos atender con criterio al problema de la «existencia» de Dios y su demostración. Esto nos marca el número de puntos a considerar: los tres primeros enmarcan el cuarto:²

1. Diremos cuál es la índole formal del aparecer.
2. Elucidaremos qué sea la realidad.
3. Notaremos que la realidad aparece de distintos modos (a saber, la *existencia*, la *consistencia* y la *subsistencia*).
4. Enmarcaremos el problema de la existencia de Dios a propósito de esos modos de realidad.

He aquí, pues, que estos cuatro momentos se imbrican. Dado que el problema (4) de la existencia de Dios atañe a lo que llamamos «existencia», creo que hemos de llegar al marco filosófico con el que lo trataremos, distinguiendo lo que se entiende por existencia (3) de lo que se entiende por realidad (2), atendiendo «fenomenológicamente»

² Al final, hemos dejado un esquema a modo de apéndice. Es un apoyo visual para advertir el complejo estructural del aparecer de las cosas. Éste puede resultar de ayuda al lector que quiera seguir gráficamente las tres primeras partes que siguen.

a (1) cómo las cosas nos *aparecen*. A fuer de un barrido por estos momentos de la cuestión, hallaremos claridad en el tema.

Aparecer

Para entrar en nuestra cuestión, así como en cualquiera otra, creo conveniente atender al modo preciso en que cada cosa aparece. Hemos de atenernos, pues, al aparecer de las cosas, nunca partir de algo que no sean ellas mismas para dar cuenta de sí mismas. Aunque no haya que *detenerse* en lo que aparece, sí es preciso *atenerse* a cómo aparece. Dado que «aparecer» es una noción crucial, ¿qué entendemos por aparecer? Dedicaremos unas líneas a clarificar esta noción recurrente.

Adviértase la cautela de mi apelación a la fenomenología: he usado el nombre de esta filosofía en comillas. No es una mera constatación, sino un señalamiento crucial. He dicho que, para enmarcar nuestro problema, hemos de atender «fenomenológicamente» al aparecer de las cosas. Digo esto con cautela porque no haremos, en lo que sigue, una fenomenología en sentido estricto —léase: husserliana—.

Tomamos de la fenomenología el aspecto metódico que es atenerse a una estricta y rigurosa *descripción* de hechos, sin recurrir a *explicación* ninguna, sea del tipo que fuere, de estos hechos, tales y como aparecen, a los que todo el mundo puede (digamos, al menos en principio) tener acceso. Pero sólo eso tomamos de la fenomenología; no nos interesa entrar ni en formas *a priori*, ni en la constitución del sentido, ni en *noema* ni *noesis* alguna, como tampoco en la conciencia, etc. Creo que toda esta fenomenología, por motivos que a este texto no interesa desarrollar ahora, es una fenomenología de la subjetividad. Aunque ha dado pie a la superación de los problemas de la Modernidad, sigue instalada en un horizonte de problemas modernos y no, digamos, contemporáneos. Independientemente de las pugnas interpretativas de los escolares que pregunten por qué sea efectivamente la fenomenología husserliana o si existe una única fenomenología husserliana, nos quedamos con que ésta es, con los

matices que se quiera, una fenomenología de la subjetividad. Esto basta para nosotros porque no queremos pensar teorías, sino las cosas mismas. Como se verá, no nos interesa «el sujeto» ante al que aparecen las cosas, sino las cosas aparecidas en su aparecer propio. Esto es, no la *facultad* que un supuesto sujeto tenga de poder constituir apariciones, sino el *acto* mismo de aparecer.

Ahora bien, dado que es al aparecer como acto de las cosas al que vamos a atenernos para tratar el problema, resulta que esta noción de «aparecer» nos es crucial y merced a ello hemos de clarificarla según una metafísica del acto ya hecha. La veremos. Ya hemos dado un primer paso: nuestra noción de «aparecer» no es el aparecer de la fenomenología (husserliana).

Cierto es que «aparecer» es una noción de mucho cuño fenomenológico y no es para menos: sobre ella se monta toda esta filosofía. Sin embargo, además de *puramente fenomenológica*, también puede ser una noción estrictamente *metafísica*. Sobre este segundo sentido es que ha de montarse nuestra filosofía. Ya son dos pasos: para nosotros, «aparecer» no es tanto una noción husserliana como lo es metafísica.

Es sabido que la fenomenología abrió paso a nuevas metafísicas que partieran, justamente, de «lo que aparece» y nada más que de «lo que aparece», en vez de partir de un mundo alejado de ello (así como pudo ser interpretada la metafísica clásica). Pues bien, justamente una de tales metafísicas —luego de la *Aufhebung*, que puede significar la ontología de Heidegger respecto de la fenomenología de Husserl y la noología de Zubiri respecto de éstas—, es la praxeología de Antonio González:³ una metafísica fenomenológica de los actos, donde «acto» significa, justamente, el aparecer o surgir de las cosas.⁴

Es a esta metafísica a la que recurriré para hacer notar qué entiendo aquí por «aparecer» porque me parece una filosofía que ha

3 “Buen conocedor de Aristóteles, de Husserl y de Heidegger, Antonio González ha ido elaborando en diferentes trabajos una filosofía primera que, basada en la fenomenología de Husserl y la noología de Zubiri, ha acabo convirtiéndose en una filosofía autónoma, elaborada a partir de una nueva descripción del «acto» y, por tanto, de la praxis” (Gracia, 2017: 660).

4 En este apartado, me referiré sólo a González, 2013a, aunque también vale la pena consultar González, 1997.

asumido y superado (*aufgehoben*) la fenomenología tradicional. La praxeología no será, empero, ni la única ni la última herramienta filosófica que usemos para erigir nuestra filosofía. Echaremos mano, luego —como se verá en su momento—, de la noología. Por el momento, veamos, pues, que aparecer no es un aparecer subjetivo, sino, muy por el contrario, *aparecer es el surgir las cosas en alteridad radical*. Veámoslo brevemente para entrar en lo que nos incumbe.

Aristóteles sentenció alguna vez: ἔστι δὴ ἐνέργεια τὸ ὑπάρχειν τὸ πρᾶγμα (*Met.* 1048a31), lo que, siguiendo la tradición latina, se ha traducido generalmente por “el acto es el existir de la cosa” (*est autem actus existere rem*). Sin embargo, Antonio González tiene razones de fuerte calado filosófico para proponernos una mejor traducción, merced a la cual, por cierto, erige su filosofía. Nos dice que la expresión ἔστι δὴ ἐνέργεια τὸ ὑπάρχειν τὸ πρᾶγμα ha de traducirse: “el acto es el surgir la cosa” (González, 2013a: 156). Aunque la tradición haya tomado generalmente ὑπάρχειν por existir, nos dice Antonio que el pleno sentido de la palabra griega encuentra un adecuado homónimo en la castellana «surgir». Es claro cuando nos dice que:

la raíz ἄρχειν contiene la idea de «regir» que encontramos, por ejemplo, en los arcontes o gobernantes griegos. Anteponiéndole el prefijo ὑπο- se obtiene ὑπάρχειν, que parece haber tenido tempranamente el sentido de «tomar la iniciativa», pues con este sentido encontramos la expresión en la misma Odisea. De hecho, en el regir de ἄρχειν puede encontrarse no sólo el matiz de regir, sino también el de «principiar» o «iniciar» algo. La imagen sería la de algo que comienza desde abajo (ὑπο-). De este modo, tendríamos la idea de algo que nace, que aparece, que surge o que «resulta» (González, 2013a: 156).

O sea que ὑπο-ἄρχειν es *sub-regere*: «surgir». Con esto, Antonio González no quiere contarnos una genealogía filológica del término en cuestión, sino llevarnos a su metafísica de los actos. Los actos, dice Aristóteles según la lectura de Antonio, son el surgir las cosas. ¿Qué tiene que ver esto con el aparecer? Ya lo sugeríamos en la cita, al final. Surgir, *sub-regere* o ὑπο-ἄρχειν es justamente otro modo de

hablar del *aparecer*. Es en los actos donde las cosas surgen, donde las cosas aparecen. Así, en el acto de escuchar aparece el sonido, en el acto de mirar aparece lo visto, en el acto de calcular aparece la relación matemática, en el acto de imaginar aparece la ficción, etc. Los actos son el aparecer, el surgir las cosas.

Las cosas no podrían surgir de otro modo que no fuera en los actos. ¿Cómo me enteraría yo, por ejemplo, de este vaso, si no fuera por los actos en los que éste se involucra para aparecer? El acto de verlo, de beber su contenido, de tomarlo, de pensarlo siquiera: todos estos actos me enteran del vaso. En este sentido, el vaso aparece en todos estos actos.

Antonio quiere construir su propia metafísica de los actos porque es en ellos donde, según cree, está dada una afinidad íntima entre el hombre y el mundo (González, 2013a: 13-29),⁵ y según ella podrá encontrar que el aparecer en cuanto tal *no* aparece; en el aparecer lo que aparece son las cosas, pero no el aparecer mismo; en el surgir las cosas, lo que surge son las cosas, pero no el surgir; el surgir es, así, *in-surgente* (González, 2013b). Sea como fuere esto último, lo cierto es que es en los actos donde las cosas aparecen.

Los actos, sin tender ni hacia al hombre ni hacia al mundo, mantienen la afinidad originaria y radical de toda otra posible relación entre estos. Porque es en el acto de, por ejemplo, sentir, donde sentiente y sentido están *a una*. Por eso, lejos de hacer una fenomenología de la subjetividad tendiendo hacia al hombre o una metafísica clásica tendiendo sólo a las cosas, Antonio quiere hacer una metafísica de los actos donde, como hubiera dicho Zubiri (1980) previo a él, hay una *congenereidad* entre ambos. Entrar más en esto no es de interés particular para nuestro texto; sí, empero, terminar por aclarar el «aparecer» que estamos tematizando. Ciertamente, cabe hacer dos matices aquí: 1) por qué no hablar simplemente de aparecer en vez de introducir la acepción de surgir y 2) en qué consiste propiamente

5 Considerando que Antonio González es un filósofo en activo, todo resumen de su filosofía resultaría poco preciso, ya que el autor sigue pensando. Por eso, aunque es un poco antiguo el texto, respecto de esta vivacidad del pensamiento actual del autor podemos, cautelosamente, recomendar al lector un breve resumen del pensamiento de Antonio González que puede hallarse en Corominas, 1999.

la índole de este surgir o aparecer. Veremos que lo segundo abonará a la respuesta de lo primero.

Empecemos con la primera cuestión. Para darnos a entender el sentido de lo que Antonio quiere decirnos con «surgir», puede usarse con cierta sinonimia cualquier otra noción que nos dé el sentido de «hacerse presente» la cosa, tales como «actualización» (Zubiri), darse o dato (Husserl) y, entre ellos, la noción de «aparecer» (González, 2013a: 155, 156). Todas ellas, Antonio González las considera nociones legítimas para darnos a entender lo que quiere decir con «surgir».

El problema es que pueden prestarse a equívocos como, en el caso de nuestra noción, al de que lo que aparece es mera apariencia y no realidad. Esta errada impresión del sentido de «aparecer», sin duda, no es la que quiere Antonio ni es la que desea señalar un servidor en este texto. Por ello, más que «aparecer» él prefiere usar «surgir». Esta razón un poco negativa no es la única por la que prefiere Antonio usar «surgir». Tiene buenas razones, positivas y filosóficas, que veremos brevemente enseguida. Bástenos decir ahora, junto con él, que «aparecer» no debe entenderse aquí jamás como una supuesta contraposición entre apariencia y realidad: *aparecer es surgir las cosas en los actos*. Esto, por la primera cuestión que era introducir el término surgir al de aparecer.

La segunda cuestión es ver en qué consiste la índole formal de este aparecer. La índole formal del aparecer o surgir las cosas consiste en que aparecen siempre en *alteridad radical*. Lo que aparece no se da jamás como fruto de una constitución mía, de mi conciencia o de cualquiera otra facultad subjetiva. Independientemente del papel *explicativo* que el sujeto tenga en las cosas que aparecen (si es que lo tiene y a saber cuál) o de si fuera «condición de posibilidad de su aparecer», las cosas no aparecen como producto mío, sino siempre con una estabilidad propia, con autosuficiencia respecto de mí. Aparecen con una fuerza tal que, aun cuando aparecen ante mí, aparecen como siendo independientes de mí.

Digámoslo así: por muy idealistas que fuéramos y aun admitiendo que las cosas sólo están ahí *por* mi aprehensión, resulta que, en mi aprehensión, las cosas aparecen *como si* no dependieran de mi

aprehensión. Esto es lo que en otro orden de ideas llamé «realidad estante» (Sierra-Lechuga, 2015a). O sea que, independientemente de la teoría explicativa sobre la estabilidad de la cosa, *descriptivamente* la cosa aparece como con independencia de ese ante quien aparece, al grado, incluso, de poder aparecerle a cualquiera otro que se cruzase en su camino. No se trata de ingenuidad alguna porque la independencia no está *supuesta antes* de su aparecer, sino *puesta* por el aparecer mismo.

Es en su mismo aparecer donde la cosa me aparece como independiente y es así porque el aparecer trae consigo, estructuralmente, esta forma de alteridad radical. Pongamos, junto con Antonio, el ejemplo de un sonido. El sonido aparece como si sonara independientemente de que alguien lo escuchara o no; hay una cosa que aparece en su sonido y aparece tan independiente de mí, que yo estoy seguro (porque así me lo *parece*) de que cualquiera que entrase en la habitación donde suena la cosa sonora, también él podría oírla. Esta «aparente» independencia o, más bien, esta independencia que aparece es la índole formal de todo aparecer: es la alteridad radical.

Las cosas que aparecen, aparecen como *radicalmente otras* a ese a quien aparecen: “En su aparecer, lo que aparece se presenta como si fuera radicalmente independiente de mi audición” (González, 2013a: 157). «Alteridad», justamente, porque lo que aparece aparece como algo *otro*, radicalmente otro a mí, que es a quien aparece; y «radical», precisamente, porque es en su raíz como cosa surgida que surge como si no dependiera más que de su propio surgir. “En el surgir, lo que surge es algo radicalmente otro” (González, 2013a: 157).

El aparecer trae consigo, en su raíz, que aquello que aparece, aparece como otro. Ahora bien, esta alteridad radical no se da sólo en las impresiones sensibles; se da en todo tipo de aparecer: por eso es radical. Es aquí donde conviene hacer notar que, aunque esto lo esté diciendo Antonio González, es en nuestros *actos* donde podemos y debemos probarlo. En última instancia, que lo dijera o no Antonio es lo de menos: todos accedemos con nuestros actos al aparecer de las cosas como radicalmente otras a nosotros mismos. Pues bien, Antonio nos muestra algo más que también en nuestros actos

podemos corroborar: la alteridad radical se da en todo tipo de aparecer y no sólo en el sensible.

Las cosas significadas, las «cosas-sentido» como aquellas cosas que cumplen una función en la vida del hombre, aunque su sentido penda de esa vida del hombre, igualmente aparecen como radicalmente otras a ese hombre que les da sentido. Siguiendo a Xavier Zubiri, Antonio González nos dice que hay una alteridad distinta a la alteridad del sentido. Nos pone de ejemplo una «vasija griega» que tiene en su casa; naturalmente la vasija griega es una cosa que sólo tiene sentido por el hombre ante el cual hay sentido, por ejemplo, de ornamento. Pero ello no obsta para que le aparezca como otra cosa diferente que aquel a quien aparece; el sentido pende de a quién le aparezca. Al griego, la «vasija griega» no le aparece como «vasija griega», sino como mera «vasija». Sin embargo, tanto para el griego como para Antonio, como para cualquiera que vea *eso* que unos llaman así y otros así, *eso* seguirá apareciendo como radicalmente otro. De hecho, en virtud de esta alteridad radical es que a unos *puede* aparecerles como ornamento y a otros como instrumento de cocina porque la independencia de la cosa aparecida va de suyo con el aparecer la cosa. Sobre otro ejemplo, un «ventilador», nos dice que

aunque los ventiladores no desempeñaran ninguna función en la propia vida, aun así seguirían presentándose como algo independiente de que yo los perciba o no. Como algo que podría aparecer a cualquiera que entrase en mi habitación. Y esto es más que una alteridad respecto a mí. Es una alteridad radical, que es independiente del sentido concreto que tenga el ventilador según las funciones que desempeña en mi vida. El ventilador surge como radicalmente otro respecto a su propio surgir (González, 2013a: 158).

Además de las impresiones sensibles y de las percepciones con sentido, todo otro aparecer surge con esta misma alteridad. Justamente porque la alteridad radical es la índole de todo aparecer es que *lo que aparece* aparece como otro, sea esto lo que sea. Así, las relaciones matemáticas surgen como otras que el cálculo en que aparecen,

los personajes de ficción surgen como otros que el acto imaginativo, etc.: “Ellas [las cosas] surgen en la percepción, pero también en la imaginación, en el cálculo matemático o en el pensamiento sobre las estructuras físicas del mundo como algo distinto a su mismo aparecer” (González, 2013a: 161).

Esta es la otra razón por la que Antonio prefiere «surgir» que «aparecer». Ya decíamos antes que un primer motivo era el motivo negativo, un motivo nominal: surgir evita la falsa contraposición entre «aparecer» y «realidad». Pero este segundo motivo, más que nominal, es estrictamente filosófico: en el surgir hay un regir: aquello que surge, rige. Lo hace porque se impone como otro, rige como independiente del acto en que aparece, digamos: *somete* a ese a quien aparece, lo *rige sub*:⁶

Este es su modo de aparecer: regir en alteridad. Lo que surge es algo que rige (...). No surge como «mera apariencia» sino como algo que surge con independencia de su aparecer. Por eso el aparecer es propiamente un surgir y no un «mero aparecer» (González, 2013a: 160).

Podríamos entrar mayormente en la estructura de este aparecer, según nos da cuenta Antonio González, tal como la separación estricta entre lo que aparece y el aparecer mismo (lo que él llama «desgarramiento») o el venir a la presencia de lo que aparece cuando aparece (lo que llama «dinamismo») o la impelencia de las cosas que surgen a una estructura más profunda que la inmediata de su surgir (el paso de «alteridad radical» a «alteridad real», que él llama «remisión»), pero no lo haremos. Basta con esto para lo que hemos de

6 Ciertamente que al «sub» Antonio da otro sentido (González, 2013a: 167-169), el de la remisión de la alteridad *radical* de la cosa a la alteridad *real* de la misma; o sea: el «sub» significaría para él que lo que surge en el plano descriptivo remite a su profundidad o fundamento, mismos que estarían en el plano explicativo. Pero a nosotros nos viene bien, para darnos a entender con el lector, variar un poco el sentido del «sub» sólo en este punto.

decir nosotros, sobre todo porque es sólo hasta aquí donde podemos decir que congeniamos plenamente.⁷

Con lo dicho tenemos, pues, la delimitación de nuestro primer momento. ¿Qué es aparecer? Aparecer es el surgir la cosa en los actos; no es nunca mera apariencia. Además, en ese surgir, la cosa surge en alteridad radical. La índole del aparecer es aparecer la cosa y hacerlo como algo radicalmente otro tanto del aparecer como de ese a quien aparece. Esta alteridad radical es lo que Xavier Zubiri ha llamado *formalidad de realidad*. Tal es nuestro segundo momento.

Realidad

Antonio González no se decide a llamar a esta alteridad «realidad», pero, a nuestro juicio, no es sólo filosóficamente aceptable llamar realidad al modo como aparecen las cosas; es decir, la realidad como *formalidad* (a diferencia de todas las filosofías «ingenuas» que llamaron realidad al *contenido* del aparecer) sino que incluso tiene la virtud de asumirse en esta noción de «formalidad de realidad» la *noción común* que la *gente común* tiene de «realidad». Me parece una virtud porque es en nuestros actos más comunes donde hemos de foguear nuestras más sofisticadas elocuencias, so riesgo de dejarlas en palabrearía, *flatus vocis*. Es decir, es una noción filosóficamente rica (que nos entrega un realismo realmente nuevo) y, ante todo, también humanamente rica. Lo veremos. Continuando en la línea de lo anterior, Antonio González decía:

La cosa se presenta como tan radicalmente otra que no remite a su propio surgir. Por eso el surgir pasa desapercibido. Estamos ocupados con un ventilador, o con una relación matemática, o con las aventuras de don Quijote y no con nuestro percibir, con

7 Sus tesis sobre que el aparecer no aparezca (la «transparencia» y «transparencia patética», como él las llama), y lo que de ello se deduce, son algo que no podemos discutir ni comentar en este momento.

nuestro calcular o con nuestro imaginar. En todos los ámbitos tenemos una alteridad radical (González, 2013a: 159).

En una manera diferente a aquella en que lo hace Antonio, nosotros atenderemos a nuestro modo este llamado de dar cuenta de los actos en cuanto que son el aparecer de las cosas. Prestaremos atención al surgir; el aparecer no nos pasará desapercibido. Al advertirlo, notaremos que hay varios modos de aparecer, pues el ventilador, lo matemático, lo ficcionario, etc., aparecen en distintos modos. Ya veremos cuáles. Antes que nada, estos diversos modos son modos de una única «forma» de aparecer, de una sola *formalidad*. Lo primero que notamos antes de notar la «variedad» de modos, es que el aparecer de lo que aparece como alteridad radical es *formalmente* lo que podemos llamar, con un realismo realmente nuevo, *realidad*.

Así pues, según lo que ya hemos dicho, es preciso decir ahora que nuestra manera «fenomenológica» de proceder en la cuestión, cribada más bien por la praxeología, es en todo caso una manera *noológica*, pues atendiendo al «fenómeno», a lo que aparece, caemos en cuenta de su *carácter de realidad* o formalidad de realidad. Esta es justamente la tesis central de la noología: que lo que aparece aparece como realidad. Si nos ceñimos a la noología es porque, en efecto, atendiendo a los actos, en ellos las cosas nos aparecen con una alteridad radical tal que legítimamente podemos llamar a eso *realidad*. Estamos por verlo.

Para el lector desprevenido, digamos en no más que un párrafo la tesis de una noología general. No entramos aquí a desarrollar en detalle lo que sea la noología. La filosofía contemporánea está al tanto de ella, por lo que en no más que estas líneas diremos que la noología es “una investigación de lo que estructural y formalmente sea la inteligencia, el *Nous*, un estudio de «noología»” (Zubiri, 1980: 11), estudio gracias al cual podemos enterarnos de que “es imposible una prioridad intrínseca del saber sobre la realidad ni de la realidad sobre el saber. El saber y la realidad son en su misma raíz estricta y rigurosamente congéneres” (Zubiri, 1980: 10).⁸

8 Para acceder a una historia breve de la noología, leer a Diego Gracia, 2007: 109-111.

Vale decir que, así como hay, además de la husserliana, diversas fenomenologías, así también, además de la zubiriana, hay diversas noologías, incluso muy anteriores al filósofo español, como las de los pensadores del siglo XVII Georg Gutke o Valentin Fromme. Éstas, en todo caso, estaban fundidas o, incluso, confundidas con lo que entonces se llamaba «gnostología».

Así y todo, las diversas noologías tienen de común la tesis ya antedicha, aunque con variantes significativas y no despreciables en la terminología, y que repetimos así: congenereidad / simultaneidad / afinidad entre inteligencia / mente / hombre y realidad / ser / mundo.⁹ Todas ellas pueden sintetizarse más o menos en la definición que Abraham Calov nos ha dado de noología hace casi ya cuatro siglos: “*Noologia est habitus mentis principalis affinitatem rerum contemplans, quatenus ex eadem prima cognoscendi principia fluunt*” (Calov, 1673: 39) (“noología es el principal hábito de la mente que contempla la afinidad de las cosas, en tanto que de la misma fluyen los mismos primeros principios del conocer”. Calov es el primero en distinguir la noología de la gnostología (a la que define como: “*est habitus mentis principalis contemplans cognoscibile qua tale*” (Calov, 1673: 2) (“gnostología es el principal hábito de la mente que contempla lo cognoscible en cuanto tal”).

Cabe señalar que, mucho tiempo después, para Rudolf Eucken (1909: 101), la noología “*affords us a characteristic view of the whole of reality*” (“nos ofrece una visión característica de toda la *realidad*”).¹⁰ El linaje de la noología zubiriana corre para ambos lados: en su descendencia, puede hallarse la praxeología y, en su ascendencia, la fenomenología (más conocida), de la que es muy cercana, aunque respecto de ésta más afamada tiene consecuencias diferentes (Pintor-Ramos,

9 La diagonal (/) es usada para señalar términos en principio intercambiables; como cuando decimos «y/o». Por eso congenereidad/simultaneidad/afinidad son un grupo. Inteligencia/mente/hombre son otro. Realidad/ser/mundo otro más. Por eso, puede leerse el texto como “congenereidad entre inteligencia y realidad” o “simultaneidad entre la mente y el ser”, etc. No lo escribo así porque la relación entre los términos no es unívoca, hay quien pudiera hablar de “afinidad entre inteligencia y ser”, o de “simultaneidad entre mente y realidad”, etc. Por eso, es mejor dejarlos como lo he hecho en el texto.

10 Para revisar la exposición noológica que Eucken hace de la historia de la filosofía véase Eucken (2002: 12-35).

1994). Se ha dicho, incluso, que: “La noología zubiriana es la *Aufhebung* de la Fenomenología” (Gracia, 2007: 111). Aunque poco divulgada, la noología es una vía legítima de la cual hacen uso otros filósofos como, por ejemplo, Alcorta (1975).

Ahora bien, dicho lo cual, esta manera noológica en que continuamos nuestro programa no es más que un método que nos resulta eficiente en la medida en que presta atención al modo de aparecer de las cosas como ninguna otra filosofía lo hizo; este modo de aparecer es, como vimos, un modo estrictamente metafísico según el cual las cosas aparecen en afinidad con el hombre en la medida en que aparecen como *cosas* y no como *algo* antropomorfizado (un objeto, un fenómeno, un sentido, etc.). Y es que creemos que atendiendo al modo de aparecer las cosas y, por lo tanto y como se verá, atendiendo a su modo de realidad, es como las «filosofías segundas» —los diversos saberes— podrán tematizar legítimamente sus problemas. De ahí que esta demandante atención radical al aparecer real de las cosas pueda ser considerada legítimamente una filosofía primera.¹¹

¿Qué es, pues, realidad? Conviene dejar bien claro lo que llamamos *realidad*, pues no es preciso a la altura de nuestros tiempos incurrir en ingenuidades. No se puede hacer filosofía hoy en día como si no hubiera ocurrido, para bien o para mal, el así llamado «giro copernicano». Pero, ¡cuidado!: tampoco se puede hacer filosofía hoy en día como si la razón conciliadora de Hegel, la praxis de Marx, la fidelidad a la tierra de Nietzsche, la intencionalidad de Husserl o el *Ereignis* de Heidegger, la actualidad de Zubiri y los actos de Antonio González no hubieran contravenido ya lo suficiente al horizonte de la Modernidad y arrojado luz a sus problemas, incluso, superándolos.

A fuer de tal, resulta justo elucidar una noción diferente de aquel concepto vetusto que entiende la realidad generalmente como *zona de cosas*.¹² Hay que decir, más bien, que la realidad es la *formalidad* de

11 La atención filosófica a nuestro problema, el problema de la existencia de Dios, suele, de continuo en la historia del pensamiento, ser la puesta en juego de una filosofía primera. Ya le pasaba a Descartes: recuérdese que de sus *Meditaciones de prima philosophia* decía *in qua Dei existentia et animæ immortalitas demonstratur*. De hecho, así intituló originalmente sus «Meditaciones metafísicas».

12 Este concepto anticuado, superado, asumido y ajeno a una sesuda historia de la

las cosas actualizada en impresión sentiente: “Realidad es formalmente el «de suyo» de lo sentido: es la formalidad de realidad, o si se quiere, la realidad como formalidad” (Zubiri, 1980: 57). Suscribo, pues, lo básico de la filosofía del español Xavier Zubiri. ¿Qué quiere decir esto de la realidad como formalidad? Lo diremos brevemente.

Todo el tiempo estamos entendiendo, aprehendiendo, sintiendo cosas, y las cosas siempre nos están apareciendo en los *actos* de intelección, aprehensión, sensación (que, por lo demás, son *un mismo acto*).¹³ Cuando entendimos cosas, pues, hay al menos dos aspectos imbricados por inteligidos a la vez: el *aquello* inteligido de la cosa y el *modo* como es inteligido.¹⁴

filosofía, sigue siendo cultivado aún hoy en día por varios pensadores que no se enteran que la metafísica, toda ella como historia, tiene estructura. Sobre la estructura de la metafísica, está Zubiri, 2016. Por más sofisticados, conceptualmente hablando, que sean los actuales «realismos filosóficos», no dejan claro jamás qué entienden por realidad, y lo que puede entreverse en esa sofisticación es que la pre-conciben como zona de cosas (y particularmente «zona de cosas *extra mentem*»). Nótese, si no, todo el pensamiento de Hilary Putnam; el paso por sus realismos científico, interno y natural (o pragmático) no es más que una sofisticación de la doctrina que sostiene que hay un mundo «independiente» del observador (aunque no le llame así), supuesto para todo acto lingüístico y pragmático. Es decir, realidad es, para él y muchos más, una zona de cosas –no bien definida en esta clase de realismos anticuados– necesaria y condicionante a la que refiere cualquier acto. Para un recorrido sucinto por las ideaciones de Putnam, se puede consultar a Alvarado, 1999. 2000 o bien: Candiotti de Zan (2004).

13 Antonio Gonzalez dice que los actos se distinguen por lo que en ellos aparece (el oír no es el ver porque en uno aparece el sonido y en otro lo visto); es verdad, pero creo que el que sean *distintos* no los hace *diferentes* actos. No podrían relacionarse uno y otro acto sino a toro pasado y volveríamos con ello a una suerte de síntesis trascendental; por lo demás, ¿qué habría entre un acto y otro sino otro acto? Nada de eso. Hay un solo acto continuo que es el aparecer general de las cosas; pasa que en ese acto podemos distinguir, si se quiere, «subactos» –por llamarles de algún modo. Por ser un mismo acto, en este texto usaré con indiferencia los términos intelección, aprehensión, etc. En última instancia, todos los «subactos» son *el* acto intelectual, pues con todos se entiende (sentientemente) realidad. Más preciso que decir que “los actos se distinguen por lo que en ellos aparece”, sería decir que lo que se distingue es el *modo de aparecer*; esto último es lo que nosotros investigaremos.

14 La filosofía clásica ha llamado a esto, con todos sus criticables bemoles, *conceptus objectivus* y *conceptus formalis*, esto es, *lo* inteligido y el *acto* de entender. Ambos se dan a una aunque sean analíticamente distinguibles; sobre esta unidad objetiva y formal del *concepto* Hegel (2017) se detuvo suficientemente en la segunda parte de su *Wissenschaft der Logik*, llamada precisamente *Die subjektive Logik oder die Lehre vom Begriff*.

En efecto, la intelección visual¹⁵ puede distinguirse de lo visto, inteligido visualmente. A este modo general como las cosas quedan inteligidas por cuanto tiene de intelección se llama formalidad, y la formalidad de las cosas inteligidas es, en sentido riguroso, la realidad: toda intelección entiende en modo de realidad. Si es visual, lo visto queda como imagen real; si es auditivo, lo oído queda como sonido real, etc. *Realidad es el modo como las cosas nos aparecen*. Dicho de otra manera, la realidad es, como formalidad, el modo de quedar de las cosas en la aprehensión. “Realidad es el carácter formal —la formalidad— según el cual lo aprehendido es algo «en propio», algo «de suyo»” (Zubiri, 1980). Por ello es que se le llama «formalidad», por ser el modo como cualquier cosa, tal y como es (lo talitativo), en su asunto, contenido y estructura, aparece.

Para mostrarlo más pedagógicamente, Zubiri suele usar el siguiente símil: las cosas han de aparecer tanto al hombre como al animal, pero lo hacen de diferentes modos. Estos modos como las cosas aparecen es lo que en noología zubiriana se llama, digo, *formalización*. Formalizar es dejar que las cosas *queden* ellas mismas en un acto aprehensivo. El animal y el hombre formalizan lo aprehendido de modo diferente.

El animal formaliza las cosas aprehendidas como siendo meros *estímulos*, es decir que las cosas le aparecen estímúlicamente. Por muy complicados y complejos que sean, las cosas comparecen ante el animal como estímulos.¹⁶

15 Para muchos sonará rara la expresión; pero es que toda intelección es *intelección sentiente*. Zubiri ha superado la escisión entre intelección y sensación. Es algo que daremos por sabido aquí porque en un artículo no podemos entrar en todas las nociones novedosas de la filosofía contemporánea (Zubiri, 1980, 1982; 1983).

16 Para probar este punto, Zubiri (1980: 38) suele recurrir al experimento de David Katz sobre el cangrejo y la presa. Los animales no formalizan las cosas como independientes, como realidades. Si al cangrejo se le adiestra para atrapar una presa sobre una roca, puede hacerlo; pero si la presa es colgada luego de un hilo el cangrejo queda impávido; el cangrejo ha visto algo como «presa-roca» pero no la presa ni la roca por sí mismas, es decir, ha sentido formalmente sólo un estímulo y no ha inteligido formalmente dos realidades. Cfr. Katz (1942). Vale decir que «formalización» es un término usado no sólo por Katz, sino por la psicología de la Gestalt en general.

Por su parte, el hombre formaliza las cosas aprehendidas como siendo algo *más* que estímulos. Este «más» es lo que inmediatamente hace que el hombre formalice esos «estímulos» no estimúlicamente, sino como *realidades*.

Al hombre le aparecen las cosas *realmente* (i.e. en modo de realidad). Por muy sencillas y simples que sean, las cosas aparecen al hombre como realidades. La alteridad radical de que nos hablaba Antonio González cobra aquí el nombre de *formalidad de realidad*; es claro, «formalidad» porque es la forma como queda cualquier contenido, o sea porque estructuralmente el aparecer hace que lo que aparece quede como *otro*; «realidad» porque esta forma de quedar como otro de cualquier contenido es una forma *radical*.

Alteridad radical es aquí formalidad de realidad. Lo que aparece es los contenidos de dicha formalidad; cómo aparecen estos contenidos, es su formalidad de realidad, su radicalidad de alteridad. Por eso el realismo zubiriano y el de sus herederos no es ni puede ser considerado un realismo ingenuo, porque la realidad no está *supuesta* antes del acto aprehensivo en que aparecen las cosas, sino *puesta* en el propio acto aprehensivo, según el modo como la cosa ella queda en él. Independientemente del contenido, para el hombre todo lo que aparece, lo que aprehende, es formalmente real.

Así entendido, para el animal no hay realidad; sólo la hay ante una inteligencia y la inteligencia es siempre actualizar las cosas como realidades.¹⁷ Para mejor claridad, pongamos, junto con Zubiri, el ejemplo del calor: el animal siente el calor como un estímulo. Para el animal, «el calor calienta»; el hombre siente el calor como realidad: para el hombre *el calor no sólo calienta sino que además «es caliente»*. Nótese bien la diferencia entre «el calor calienta» y «el calor es caliente» pues, mientras que para el animal el calor calienta sólo en la medida en que está calentándolo —es decir estimúlicamente—, para el hombre, el calor es *de suyo* caliente.

17 No debe entenderse aquí, como suele hacerse de continuo, inteligencia como «facultad de resolución de problemas»; tampoco como «procesamiento de información». La inteligencia es actualización de las cosas como realidades. Por eso, la inteligencia es siempre *sentiente* y exclusivamente *humana*.

O sea que el calor le aparece como que seguirá calentando *a pesar* de que lo caliente a él o no. Por ello es *de suyo* caliente y no «de mío»; en el acto aprehensivo yo no le pongo nada para que me aparezca como caliente: éste, de suyo, me aparece así, me notifica su realidad *calentante*.¹⁸ Que el calor calienta es innegablemente un estímulo, pero que el calor sea lo que de suyo es caliente, es una actualización intelectual de la realidad del calor, toda vez que me estimula calentándome. La realidad de la cosa, pues, se actualiza más que como un «antes» de calentar, como un «prius» al calentar; es decir, se actualiza la realidad de la cosa no como anterior al acto intelectual en sentido cronológico, sino como «anterior», primordial o prioritario en sentido formal y estructural: “Se trata, pues, de una anterioridad muy elemental, pero decisiva: el calor calienta porque es «ya» caliente” (Zubiri, 1980: 62).

Como se ve, no se trata de especular o asumir una realidad independiente del observador, sino que *en* la aprehensión «del observador», las cosas aparecen como estantes *a pesar* de ser aprehendidas. Aprehende el hombre de la cosa, pues, algo que le es propio a ella. En esa medida, el hombre puede hallar luego que la estructura propia del calor es la energía cinética de las partículas de un cuerpo pues, digamos, se «sumerge desde la realidad inmediata en la mediata». Sólo porque el primer contacto que tengo con las cosas es *de realidad* es que luego puedo hallar en ellas su real forma estructural; si el calor no me calentara jamás, ¿cómo podría yo enterarme de la condición cinética de las partículas que componen las cosas calientes? En paralelo, Diego Gracia (1984: 90) ha preguntado algo similar para aclararnos este punto: “Si el acto de darme cuenta de que el bastón parcialmente sumergido en el agua está roto no me otorgara algún tipo de saber cierto e indubitable acerca de la cosa, ¿cómo podría yo llegar algún día a deducir las leyes de la refracción?”. Así, en esta aprehensión primordial uno *ase* la *realidad de las cosas*.

18 Me parece que Graham Harman, quien suele citar a Zubiri, intenta decir lo mismo cuando afirma: “Realism is about the strangeness in reality that is not projected onto reality by us. It is already there by dint of being real” (2007: 367).

Ahora bien, independientemente de que lo aprehendido sea esto o aquello, en cuanto aprehendido queda como *formaliter* real en la aprehensión. Seguimos en esto a Zubiri (1980): las cosas en la aprehensión quedan como *afectantes*, *otras* que el propio acto aprehensivo y, además, *fuertemente impuestas*. Tres momentos de la realidad como formalidad, es decir, como modo de quedar las cosas, como aparecen en alteridad radical.

Esta formalidad queda patente merced a que se da en impresión, con tres momentos claramente sentidos por todos nosotros: la *afec-ción*, la *alteridad* y la *fuerza de imposición*: “Y por esto esta impresión es siempre impresión sensible, puesto que en ella se aprehende algo impresivamente” (Zubiri, 1980: 63). Por ello, digo que las cosas no se agotan en la aprehensión, sino que desde ella quedan como *estantes a pesar* de la aprehensión.

A la realidad se le ase por la así llamada *inteligencia sentiente*. Gracias a ésta, pues, inteligencia y realidad son en cierto sentido la misma cosa. La inteligencia siempre entiende realidad y la realidad siempre es realidad entendida; se trata de una intelección de realidad y de una realidad en intelección. Nótese que la realidad no es aquí nada presupuesto, sino algo que *en* la propia aprehensión se *siente*. Cobra aquí pleno sentido la congeneración de la noología de raigambre zubiriana. La inteligencia —los actos intelectivos— no es otra cosa que la realidad mostrándose, mostrándose como formalidad.

Como se ve, hemos desenvuelto la tesis de la noología que anunciábamos más arriba. Realidad es siempre realidad sentida en la intelección; inteligencia es siempre intelección de realidad. Ambas son en su raíz estricta y rigurosamente congéneres.

He aquí que realidad no es ya una zona de las cosas, como creen los otros muchos realismos que resbalan ante la formalidad de las cosas en su aparecer distrayéndose siempre, como decía Antonio González, con los ventiladores, o con las relaciones matemáticas, o con las aventuras de don Quijote, es decir, con los *contenidos* de lo que aparece, pero jamás atendiendo a su «forma» de aparecer, al modo como lo hacen, a su *formalidad* de realidad.

No hay ingenuidad porque realidad no es zona de cosas: ni la zona de las cosas existentes («realismo ingenuo»), ni esentes («realismo filosófico clásico»), ni extramentales («realismo físico»), ni mentales («realismo neurocientífico»), etc., sino *mero* modo de quedar o aparecer de las cosas, surgir —si se quiere—, en la intelección (que, por lo demás, es intelección sentiente). O lo que es lo mismo, en los actos intelectivos. No es nada más que eso, pero tampoco nada menos.

Así entonces, ya no es que la realidad «esté ahí», sino que *estoy aquí entre ella*. La estancia de la realidad me sitúa. De aquí que a diferencia de la fenomenología, la noología no diga «ir a las cosas mismas», porque se entera de que está ya efectivamente en ellas, de que actúa desde las cosas mismas. Y por eso nuestra filosofía no puede ser la del aparecer fenomenológico sino la de la noológica realidad aparecida.

Aristóteles llegó a decir que ὡς δ' ἔστιν ἡ φύσις, πειρᾶσθαι δεικνύνα γελοῖον· (*Phys.* 193a3), lo que me gusta traducir por: “es hilarante intentar mostrar la estancia de la realidad”.¹⁹ Es que, en efecto,

¹⁹ Por razones que aquí no interesa desarrollar, creo que la φύσις de la que nos habla es la *realidad*, no entendida sólo como «movimiento». Tomás de Aquino (1954) dijo sobre este pasaje: “*ridiculum est quod aliquis tentet demonstrare quod natura sit [...] Naturam autem esse, est per se notum, in quantum naturalia sunt manifesta sensui*” (“es ridículo que alguien tenga que demostrar que la naturaleza es. El ser de la naturaleza mismo se nota de por sí, en cuanto que las cosas naturales se manifiestan a los sentidos”).

Tuve oportunidad de decir en otro sitio: “Y es que, en efecto, la realidad no es algo que deba demostrarse, pues se patentiza en el contacto directo que tenemos con lo real; contacto que tiene, a la postre, todo hombre concreto. Parece que, por muy idealistas, matemáticos puros, platónicos o pitagóricos que seamos, siempre que cruzamos la calle lo hacemos fijándonos de los autos que pudieran venir a nosotros; llamamos a eso cruzar con precaución. Los discursos que afirman que la realidad no es más que una comprensión lingüística, una subjetivización, una ilusión, una mera apariencia y demás, son discursos *académicos*” (Sierra-Lechuga, 2013c: 24).

Ocurre que, muchas veces, en la academia se afirman cosas prestando mayor atención a la imaginación volátil de los propios académicos que al rigor implícito que nos impone la realidad de las propias cosas. Esas que a todos, y también a los académicos, nos aparecen; rigor patente cada vez que, por ejemplo, cruzamos con precaución la calle.

En la academia valen muchas cosas, pero, sin duda, serán las cosas las que nos impondrán *hasta dónde* podremos decir de ellas; no será que nosotros poseamos la realidad modificándola conceptualmente a conveniencia, sino que ella nos posee constitutivamente a nosotros al grado, incluso, de impedirnos cruzar la calle. En genial visión, Étienne Gilson (1974: 169) decía sobre esto: “El primer paso en el camino del realismo es darse cuenta de que siempre se ha sido realista; el segundo, comprender que, por más

es hilarante y ridículo pues «realidad» no es un concepto que haya que corroborar; *la realidad aparece patente en el trato con ella*. Es decir que la *realidad* se patentiza en el con-tacto directo que tenemos con *lo real*.

Nuevamente, este *con-tacto* es la afinidad originaria entre el hombre y el mundo que pregona toda noología y, sin embargo, no nos hace falta recurrir a disquisiciones profundas de filosofía. Bástenos con atender a nuestros actos y a cómo aparecen en ellos las cosas. Por ejemplo, a pesar de la idealidad o pureza con que nos debatamos teóricamente sobre qué sea «la realidad», no hay duda alguna de que siempre que cruzamos la calle lo hacemos fijándonos con precaución de los autos que pudieran venir a nosotros,²⁰ pues en tal vivencia nos aparece el auto con *formalidad de realidad*.²¹

que se haga para pensar de otro modo, jamás se conseguirá; el tercero, comprobar que los que pretenden pensar de otra manera piensan como realistas tan pronto como se olvidan de que están desempeñando un papel. Si entonces se preguntan por qué, la conversión está casi terminada”.

20 El animal también reacciona en esta situación, pero su reacción es meramente estímulo, meramente reactiva, en ella se agota. El hombre no sólo reacciona, sino que su modo de actuar podría no ser reactivo, podría ser selectivo; el auto que viene a él no se agota en la estimulación. Lo formaliza tan independiente de él, como realidad, que puede volver al auto, sacarlo de contexto, y pensarlo como un objeto con cierta masa inercial, cierta resistencia aerodinámica, cierta energía cinética y potencial, no sujeto a colisiones elásticas, etc., y estudiar su realidad profunda.

21 Por otro lado, una cuestión es la patencia de la realidad en su aparecer y otra si lo que de ella conocemos es «real» (*i.e.* propio de la cosa) o una «mera idea» que nosotros formamos. En filosofía se han debatido escuelas para esta segunda cuestión: los realismos e idealismos se han distinguido por argüir ora que lo cognoscible es algo de la cosa ora, por otro lado, una idea subjetiva; a pesar de esto, en la primera cuestión (la de la patencia real) parecen no haber disensiones.

Por ejemplo Kant, con todo, padre del Idealismo alemán, no negó la realidad de nada, lo que negó fue la posibilidad *de conocer* la realidad de nada –que es diferente–, y fue idealista justo por reducir la *Realität* a una categoría de cualidad y por creer que lo poco que obteníamos de la «realidad» no se obtenía por abstracción (como lo creía Aristóteles) sino por síntesis (trascendental). Así y todo, aunque lo que conocemos es el fenómeno, ni duda le cabe que tras él hay, vía un postulado de la razón, un *nómeno* real (al que, según él, sólo tiene acceso la intuición originaria del *Urwesen* divino; no así nuestra intuición sensible). De aquí que el moderno «problema sujeto vs objeto» sea un problema que sólo tienen los idealistas y que, en el caudal de la filosofía histórica, ha quedado ya zanjado en la razón de Hegel, la praxis de Marx, la sensación de Nietzsche, la intencionalidad de Husserl, el *Ereignis* de Heidegger y, definitivamente, en la congeneración de inteligencia y realidad de Zubiri y los actos de González –como lo hemos dicho antes en el texto.

La noción de la realidad como formalidad es, justamente, una *noción común*, hilarantemente común, ridículamente común; digamos: obvia. Tan obvia que los filósofos la han dado por obviada, distrayéndose con los contenidos. Pero la gente común sabe que las cosas le aparecen como realidades; lo sabe, al menos, «hasta que se lo preguntan».

Esto no es una trivialidad: como Agustín sobre el tiempo, la gente sabe lo que es realidad «a menos que se lo pregunten». No es trivialidad porque esto reafirma lo que aquí decimos: la realidad es una *formalidad* que se patentiza en nuestros actos, no un *concepto* de filósofos o científicos. Es decir, es una «experiencia», una «vivencia», si se quiere, en la que las cosas aparecen como formalmente reales sin importar el contenido de tales cosas. Por eso, hasta el que alucina con un auto viniendo hacia él, como el que se confunde y equivoca mirando un auto donde no lo hay, toma precaución al cruzar la calle, porque aun cuando el auto como *contenido* fuera una alucinación o una mera «apariencia» errónea, en tanto que aparece, aparece *formalmente* como real.

Queda, pues, claro que nadie duda de la propia realidad que es mero *modo* de aparecer. Nosotros veremos, en lo que sigue, cómo el modo de realidad *no* es siempre, modalmente, el mismo; en efecto, *las cosas nos aparecen realmente, pero no todo nos aparece realmente del mismo modo*. Es nuestro tercer momento; exposición de lo que es propiamente *del* realismo real. Attendamos, así, a los modos de realidad.

Modos de realidad

Nos hemos montado ya a hombros de Xavier Zubiri y Antonio González como últimas *Aufhebungen* de la tradición filosófica —léase: de la *estructura de la metafísica*—. No es que ahora vayamos a abandonarlos: es que está ya dicho lo que han podido decirnos para nuestros intereses filosóficos del momento: aparecer es el surgir las cosas como alteridad radical en actos, y esta alteridad radical es formalmente la realidad como modo de quedar de esas cosas en esos actos. Sintetizándolos: *las cosas surgen como realidades*.

Notamos ahora que este modo de surgir que es la realidad también admite diversos modos intrínsecos. Es aquí donde tomamos distancia de los maestros. Tratemos ahora de precisar estos *modos* en los que lo real nos aparece realmente, para luego notar que, entre ellos, hay considerables diferencias. Si atendemos a esos actos en los que las cosas aparecen, nos damos cuenta, primero, de que aparecen como realidad. Pero no sólo eso. Prestando mejor atención, también vemos que hay en su aparecer algo así como «tipos» de realidad, fases, diversidad en su aparecer o meramente *modos*. Es que está claro que *no son del mismo modo* reales, porque así nos aparecen, los entes de razón de la matemática que los objetos físicos del mundo o que las cosas metafísicas de la totalidad de lo real. Y, sin embargo, todo ello nos aparece como realidad porque, en efecto, nos aparecen con una alteridad radical. No aparece, digo, realmente todo ello del mismo modo.

En efecto, por poner un ejemplo: ¿nos aparece la causa de una aceleración (la fuerza)²² del mismo modo en el que nos aparece la causa primera (Dios)? No; si uno atiende al modo de aparecer de *aquello* a lo que se llama «causa» ora en la fuerza, ora en Dios, notaremos que, independientemente del *concepto* que quiera usarse, aquellas dos cosas no nos aparecen del mismo modo. Cuando se habla, en física clásica, de la fuerza, aquella «causa» nos aparece como *fuerza* de un cambio en la velocidad de los cuerpos; por su parte, cuando algunos teólogos hablan de Dios en este sentido, o cuando lo hacía la antigua teología, aquella «causa» nos aparece como *fundamento* profundo de la totalidad de lo real.

Hay, pues, insisto, dos «causas» que no nos aparecen del mismo modo; hay, más bien, dos cosas que aparecen a *su modo* y que, a pesar de ello, han sido llamadas en diversos momentos de la historia con la misma palabra. No se trata, sin embargo, de una mera curiosidad semántica; se trata de ver la razón efectiva de por qué dos cosas que aparecen en distintos modos, aparecen, sin embargo, como

22 Claro que no todos ven en la fuerza una causa de la aceleración porque la ecuación de la segunda ley de Newton no afirma causalidad sino proporcionalidad entre una cosa y otra; pero esto es ahora irrelevante, concédase lo dicho en orden a continuar la exposición.

«causas». Por decirlo un poco simplonamente siguiendo el ejemplo (a fuerza de ganar claridad en la exposición), digamos que el modo como la fuerza nos aparece realmente es en modo de «causa *física* », mientras que el modo como Dios nos aparece realmente es en modo de «causa *metafísica* ».

Ya digo que esto no es más que una forma pedagógica de hablar que uso ahora y, por lo mismo y usando categorías de la filosofía metafísica clásica, bien podríamos añadir que esta diferencia modal es una diferencia no *de naturaleza*, sino tan sólo *de grado*. De naturaleza no, porque de algún modo ambas aparecen como realidades, pero sí de grado porque ese «algún modo» en que aparecen como realidades no es el mismo modo. Hay, pues, en el ejemplo, dos cosas nombradas con la misma palabra y, sin embargo, aparecen de distinto modo. No creo que se trate, repito, de un problema semántico. ¿No será que muchas de las confusiones teóricas se deben a que no atendemos al modo como las cosas aparecen, prestando mayor atención a los pre-conceptos que de ellas tenemos, en vez de a su auténtico modo de surgir? Se trata, nuevamente, de haberse ocupado sólo de los contenidos y no de la formalidad.

Decíamos, pues, que el modo de aparición de las cosas es primigeniamente real y que dicho carácter de realidad con que aparecen las cosas difiere *según la cosa misma aparecida*. Aunque algunas cosas aparezcan del mismo modo, no todas las cosas lo hacen; y es que el modo de su aparecer penderá de la cosa que aparece. En nuestro ejemplo, el modo en que una fuerza aparece como causa pende de la cosa misma, de la fuerza *de suyo*, no de otra cosa y menos aún «de mí»; si me aparece como el movimiento de una aguja en un dinamómetro,²³ ese será su modo de aparecer y no, por ejemplo, el de una realidad demoníaca que produzca interacciones físicas, ni tampoco como efecto de una síntesis del yo. Puesto que este carácter

23 Cuidado con lo que digo aquí. La fenomenología nos enseñó, superando el idealismo kantiano, que lo que aparece no oculta una cosa que no aparece, sino que constituye la cosa que aparece como un *aspecto* de la sumatoria total de los aspectos en que aparece. Por eso es que la fuerza no aparece *en* un movimiento de aguja de dinamómetro, sino *como* movimiento de aguja de dinamómetro, así como *también* aparece en infinitud de otros aspectos o «escorzos» de sí misma.

de realidad *va de sí* con las cosas todas, bien podemos decir que la realidad es *formaliter una*.

Pero puesto que el modo del carácter de realidad difiere según la cosa de la que es carácter, podemos decir que aunque es una, la realidad es *distinta*. O sea que la realidad posee diversas *tinciones*. Condición de la realidad es ser una y distinta.

Estoy convencido de que es a esos tintes en la realidad aparece a los que hemos de atender previamente a todo intento cognoscitivo, a fin de no errar las herramientas teóricas con las que pretenderemos conocerla.

La fuerza se puede conocer con un dinamómetro. Errado estaría de querer hacerlo con como sea que se estudien los demonios o el yo. Naturalmente, no todo hombre ha de empezar por distinguir el modo de realidad en que las cosas aparecen antes de ir a conocerlas. De ser así, la ciencia no llegaría nunca a ser ciencia. Hablo del trabajo intelectual en general. Pero es el filósofo quien debe hacer esta labor asegurando, con esto, ayuda a las demás ciencias. Es una labor ésta, si se quiere, de fundamento gnoseológico. Como empresa propiamente filosófica, esta labor no está tanto en ver cómo han de encontrarse a toro pasado los saberes, sino en cómo, previo a su supuesta «separación», han surgido de una única raíz común que es la realidad en su surgir.

Precisamente merced a esto, y teniendo por base lo antedicho, es que esta filosofía que atiende al *aparecer* de las cosas mismas y, a una, a las *cosas mismas* aparecidas, es una filosofía que atiende tanto a la realidad que es *formalidad* de las cosas reales como a la cosa real que es el *asunto* de que trata esa formalidad.²⁴ Por eso, a esta filosofía que trata tanto *lo real* de las cosas como su *realidad*, la llamamos con todo rigor: *realismo real*. Pues justamente, este realismo no es ni ingenuo, ni crítico, ni ningún otro de los ya mencionados; *es el real*. Es un realismo que trata *la realidad de lo real*. No es un mero juego de

24 *Asunto* en el que va metido su *contenido*. Dado que no podemos tratar ahora específicamente a lo que nosotros entendemos por el «asunto» de una «cosa real» a diferencia de su «formalidad» de realidad, véase el Apéndice a este texto. En él se nota gráficamente la distinción entre *lo real* y *realidad*.

palabras; como se verá, es el único que distingue qué realidad tiene cada cosa real.

Ya se advierte que atender a las cosas mismas desde las cosas mismas es atender a la cosa ella (*res illa*, decían los medievales) sin ingenuidad alguna, en vez de desviarnos ni en el sentido que nosotros les dotamos,²⁵ ni meramente en las intuiciones que de ellas tenemos, ni encerrarnos en sus contenidos, etc.

Nuestra filosofía atiende las cosas mismas (lo que la hace ser un *realismo*) pero no lo hace desde las esencias (lo que le merecería el calificativo de «realismo clásico»), o desde las existencias (lo que le merecería el calificativo de «realismo ingenuo»), tampoco desde las mentales (lo que le merecería el calificativo de «realismo neurocientífico»), tampoco desde un salto de fe del sujeto al objeto (lo que le merecería el calificativo de «realismo especulativo»), etc. Nuestra filosofía lo hace *desde* las cosas ellas, lo que le merece el calificativo de *real*. Es, por ello, un realismo real: *Por atender a la realidad aparecida en el mismo aparecer de lo real, decimos que este realismo nuestro es un realismo real.*²⁶

Dicho esto, atendamos a esas cosas reales. Cabe preguntar entonces: ¿qué nos mueve en ellas a distinguir el aparecer de la realidad en modos? Entre otras razones, es que ha ocurrido sobradamente en varias ocasiones que se intenta abordar ciertas cosas con herramientas diseñadas para otras; a mi entender y según venimos diciendo, no debe hablarse de cosas diferentes con los mismos términos y, sobre

25 Desvío recurrente en Husserl. Como cuando quiere ir a las cosas pero se queda en las significaciones, por ejemplo como cuando dice: “No queremos de ninguna manera darnos por satisfechos con «meras palabras» (...). Queremos retroceder a las «cosas mismas». Sobre intuiciones plenamente desenvueltas de que lo dado aquí, en abstracción actualmente llevada a cabo, es (...) lo mentado por las significaciones de las palabras (...)” (2014: 218).

26 No se trata del vetusto «*esse est percipi*». No sólo por la problematicidad de los conceptos «*esse*», «*percipi*» y su cópula, sino sobre todo porque *no* se trata de que la realidad sea dada por la inteligencia en el acto de inteligirla; no es, pues, ni idealismo ingenuo ni un idealismo realista. Lo único que «hace» la inteligencia en el acto de intelección es *dejar que las cosas queden como lo que de suyo ya son*, es decir, solamente *actualizar* en él la realidad de lo real (Zubiri, 1980). Decimos, pues, que si hay una inteligencia (sentiente) es porque hay una *realidad (estante)* (Sierra-Lechuga, 2015a).

todo, no deben estudiárseles con los mismos instrumentos. Las cosas mismas nos dicen que hemos de distinguirlas.

Tales confusiones son inflexiones entre modos de realidad que, las más de las veces, son peligrosas. Ha ocurrido, por dar un ejemplo, que quiere tratarse a Dios desde la ciencia física, saltando gratuitamente de resultados científicos a conclusiones metafísicas (ya sea para negarlo o afirmarlo). Hoy, no son pocos los físicos «no-creyentes» que, desde la ciencia física *en tanto que* ciencia física, buscan desacreditar aseveraciones religiosas. A mi parecer, esto es grave; una cosa es *apoyar* una hipótesis referente a algo real determinado con tesis de otros ámbitos y otra muy diferente es querer *fundamentarla* de tal manera. Esto es peligroso.

¿No es esto notable toda vez que con la Biblia se pretenden dar explicaciones físicas del mundo? ¿A qué se debe tal ofuscación? Tiendo a pensar que mucho de este galimatías ha sido causado porque, en una palabra, se han concentrado montones de modos distintos de aparecer las cosas, queriendo cribar muchos modos por uno solo. Esta palabra ha perdido gran parte de su concepto por olvidar a qué modo de aparecer refiere, a saber, la palabra «existencia».

Por todos lados, se habla de existencia: el teorema de existencia en matemática, el cuantificador de existencia en lógica, la existencia de las cosas, la in-existencia del Fénix, la existencia de Dios... Pero el concepto de «existencia» llegó a la historia del pensamiento de una manera muy precisa y apremiante que vale la pena considerar y respetar justamente porque, al llegar a la filosofía, llegó para atinar conceptualmente a un modo concreto de surgir las cosas que hasta entonces no había sido designado como tal.

Sin una designación precisa del aparecer de las cosas, las cosas aparecidas tienden a confundirse. A saber, «existencia» llegó a la historia del pensamiento como necesidad de referirse a algo bien específico y concreto: un modo de ser del *ens in actu exercitu* —por así decirlo—, del ente que ya está efectuado, que ya está causado. Los expertos lo dicen cuando afirman:

Los entes en general y en cuanto tales serán entendidos como causas de efectos y efectos de causas, y para el ser en este sentido

se introducirá (a lo largo de la Edad Media) una palabra que hasta entonces no desempeñaba papel alguno en filosofía, a saber: *ex(s)istentia*, *ex(s)istere*, cuyo nuevo uso (...) se explicará (en la Escolástica tardía) diciendo que el prefijo *ex* significa *extra causas et extra nihilum*” (Martínez, 2011 :136).

Este concepto, *exitentia*, como el modo de ser de las cosas que no están ya en las causas (léase, sus esencias) ni en la nada, sólo pudo surgir en la era cristiana. Si bien parece encontrar *luego* un asidero teórico en τὸ ἕξω ὄν de Aristóteles (*Met.* 1065a22-24), no me parece un asidero directamente relacionado con él, ya que, como estoy a punto de decir, el concepto *sólo pudo ser* cristiano (lo que no significa necesariamente «medieval»).

Los escolásticos usaron técnicamente *existentia*, concepto para el que los griegos no tienen un sinónimo equivalente preciso. Los griegos solían decir, más bien, ὑπάρχειν, es decir, *surgir*, como ya vimos antes. Las cosas para el griego no «existen»: surgen (González, 2013b) o, por último, εἶσίν, están. Justo porque *existentia* quiso ser un término preciso, no hay un equivalente suyo ni siquiera en ninguna forma abstracta del verbo εἶναι. Sólo al cristiano podría ocurrírsele, porque sólo para él las cosas han pasado de dejar de ser nada (*ex nihilo*) a pasar a ser algo existente, vía la mente de Dios que tiene las esencias de tales cosas.²⁷

Todo esto es ajeno a un griego. De hecho, incluso en la filosofía cristiana es tardío el uso de tal palabra, justamente porque se estaba concibiendo penosamente su significado preciso. Así, Anselmo no quiere probar que *Deus existit* sino que *Deus est in re* y no sólo *in intellectu* (o sea que es no sólo en el pensamiento por ser algo mayor que lo que puede pensarse). Por su parte, Tomás no dice nunca *Deus existit*, sino *Deus est*, etc. *Existentia*, digo, quiso ser una noción precisa para referirse a dos momentos de una misma situación en el surgir las cosas:

27 Hablamos de la *tradición* cristiana en cuanto tradición; esto no sólo no es griego sino tampoco bíblico –pero esto es cosa aparte.

1. para referirse a aquello que *extra causas et nihilum sistit*, que está fuera de las causas primeras y de la nada, o sea para referirse a las creaturas creadas efectivamente por Dios el creador (en contraste con las *ideas* que Él tenía de ellas, o sea: sus *esencias*) y
2. para referirse a aquello que *extra cogitationem sistit*: que está fuera de los pensamientos, fuera de la vida *ad intra* «del observador».

El primer sentido es claro en la escolástica, cuando durante el siglo XVII, en el tomo sobre física de su libro *Philosophia juxta inconcussa tutissimaque Divi Thomae dogmata*, al negar que la materia tenga existencia propia, Antonio Goudin nos diga explícitamente:

Quid vero sit existentia, ex professo dicitur in metaphysica. Interim, ut aliquam, et ab omnibus receptam notionem eius tradamus: existentia est extra nihilum, et causas sistentia, ut vel ipsa vox innuit: siquidem res existere dicitur, cum extra causas, et nihilum sistitur. Quia vero res censetur sisti extra causas, et nihilum, cum nihil ei deest requisitum ad rationem entis, ideo metaphysici definiunt existentia, ultimam entis actualitatem (...) existentia est rei extra causas et nihilum sistentia, ut ipso nomine constat (Goudin, 1767: 60, 61).

Tal es la *existentia*, un estar fuera de las causas y de la nada que “los metafísicos definen como la última actualidad del ente”, pues está ya efectivamente *dada*, no le hace falta más nada.

El segundo sentido, muy unido al primero, no es explícito en los medievales. Empero, sí lo es en los escolásticos. Digamos que del primero viene el segundo. Hasta donde tengo entendido, la formulación «*sistere extra cogitationem*» es explícitamente propuesta por el filósofo español (vale decir «neo-escolástico») Antonio Millán-Puelles (1990).

En ambos sentidos, en efecto, se atiende a un mismo modo de surgir la cosa: la *existentia* de las cosas quería decir que la cosa existente no estaba en ninguna mente, ni en la divina ni en la de los

hombres, no se agotaba en mente alguna, sino que *efectivamente* la cosa existente estaba ahí, «autosuficiente», no como algo mental o *intencional* (término escolástico que era contrapuesto, justamente, al de *ens reale*, i. e. existente) ni como algo meramente *esente*, sino como algo efectivo y concreto, en acto ejercido, como actualidad última de la cosa.

Así, por ejemplo, santo Tomás de Aquino solía contraponer lo que luego habría de llamarse *existentia*, en el sentido de «*extra cogitationem*», contra aquello que agotaba su ser en el ser pensado: *extra animam vs in anima, in rebus ipsis vs in mente, in rerum natura vs in ratione o in intellectu*, etc. Para concebir este modo de surgir, precisamente, se concibió el concepto de existencia; para designar este modo de surgir las cosas como algo que no está en ninguna mente y que, incluso, se contrapone a lo que sí lo está.

Quiero, como filósofo, respetarlo.²⁸ Sin embargo, la existencia así entendida, obviamente y como dijimos al inicio, no agota en nada la realidad de lo real si atendemos a nuestros actos en que las cosas surgen. Existencia y realidad no son lo mismo. No todo lo que surge, surge como existente y, sin embargo, en tanto que surge, surge con formalidad de realidad.²⁹ Sólo ciertas cosas reales existen y, con rigor, no podemos decir de todo lo real que existe ni valdría —so riesgo de caer en ideologías— reducir la realidad al modo llamado «existencia».

Merced a esto me resulta imprescindible acuñar nuevos conceptos siquiera en palabras ya acuñadas a fin de, como hicieron los intelectuales cristianos en su momento, atender a modos de surgir o aparecer las cosas que no son a la usanza de lo existente. A ellos apremió usar un vocablo único para un modo preciso de surgir; a

28 Me refiero únicamente al sentido de *existentia* como «lo que no está en ninguna mente», opuesto a lo que sí lo está. Lo itero en esta nota ya que no me interesa recatar sentido alguno de *existentia* referente a criatura, creación o cualquier otro sentido dentro del horizonte de la creacionalidad. La metafísica de hoy no puede aceptar nada que no sea factualmente intramundano (Zubiri, 2016); de modo que si ha de querer tratarse a Dios, las herramientas deben ser radicalmente nuevas.

29 En este punto estamos muy lejos de Xavier Zubiri. Para él, la existencia es algo del contenido de las cosas, no de su formalidad de realidad. Para nosotros, al contrario, es un *modo* de la formalidad misma.

nosotros nos apremia usar otros vocablos porque otros modos de surgir se pierden al usar un único vocablo para todos.

Pues bien, prestando atención al modo como las cosas aparecen, puede uno distinguir qué «tipo» de cosa se está tratando «en la misma realidad». Esta es una labor primeramente filosófica. Si esto se logra pertinentemente, entonces hablar de *una* realidad no sólo *no* excluye saberes distintos sino que, muy por el contrario, posibilita la viabilidad de entenderlos coherente y sistemáticamente. De eso trata, a la postre, el fin de toda filosofía primera.

Así, en cuanto primera, nos permitiría distinguir originariamente, por ejemplo, entre la piedra, el número π , el amor, el hombre, Dios, etc. y, a su vez, en cada cosa nos posibilitaría igualmente distinguir tinciones diferentes, pero susceptibles de coherencia.

Por ejemplo: en la piedra se distingue el modo como aparece al minerólogo de cómo aparece al físico, quien la ve como mero cuerpo; en π , el modo como aparece al matemático a como lo hace al ingeniero, para quien π aparece como una relación numérica que ayuda a la sostenibilidad de sus construcciones; en el amor, cómo le aparece al poeta, al enamorado o, incluso, al neurocientífico, para quien su aparecer le hace encontrar correlaciones con determinados neurotransmisores; y tal y tal.

Es razonable, pues, una coherencia; y viable aún en nuestros turbulentos días evitar los dualismos o pluralismos que escinden esquizoidemente la realidad; pues las distinciones son distinciones *de* realidad. De realidad, sí, pero distinciones al fin. Decimos, entonces, que pueden parecer muchos los modos como la realidad aparece, en definitiva, pero centrándonos no en los *puros contenidos* como ha hecho la tradición, sino en los «contenidos envueltos por su formalidad», *i.e. en la formalidad de los contenidos*, tales modos penden *formaliter* del aparecer de las cosas y se concentran en básicamente tres.

Así, he venido pensando ya desde hace un tiempo (Sierra-Lechuga, 2013a, 2013b, 2013c) en que hay tres modos como, *formaliter*, la realidad nos aparece. La diversidad de cosas nos aparece en tres modos de realidad o, dicho de otro modo: *la realidad aparece modalmente diversificada en tres, según las cosas que formaliza*. Basta sólo atender a los actos para dar cuenta de ello.

Para decirlos pedagógicamente, a fuerza de lograr claridad en la exposición, permítaseme expresarme como sigue y luego explicarme:

1. para la «existencia conceptual», decimos más bien *consistencia*. Los conceptos o constructos nos aparecen como consistentes;
2. para la llana «existencia física», *existencia* sin más;
3. y para la «existencia metafísica», *subsistencia*. Lo trascendental nos aparece como subsistente.

Esto no es oscura especulación bizantina, sino atención enfocada a cómo es que nos aparecen las cosas en los actos nuestros donde surgen. A poco que cada uno de nosotros examine sus actos, notará lo dicho. Un logro de este enfoque atento sería acotar la palabra «existencia» que dicha sin más es difusa y fuente de debates ociosos. Ahora bien, intentemos dar mayor rigor a las nociones de «consistencia», «existencia» y «subsistencia» como modos de realidad apareciendo.

Consistencia

Los clásicamente llamados *entia rationis*, sean del tipo que fueren, en tanto que *rationis* («de-razón»), nos aparecen siempre y sólo como consistentes respecto de un marco conceptual deliberadamente creado (o construido) por el sujeto que los entiende; así las construcciones matemáticas, los conceptos literarios, las imágenes ficticias, etc. Los *objetos* que agotan su objetividad en su mero estar-frente-a nosotros, aparecen como «con-sistentes». Es decir, *sistunt-cum*, su modo de estancia es un estar con, *estar con respecto* al marco conectivo por subjetivo deliberadamente construido.

Existencia

Por su parte, los *objetos* que aun cuando queden como *jectos ob* no agotan su carácter objetual en estar frente a nosotros, sino cuya estancia surge *transobjetualmente*, nos aparecen como existencias, como cosas «extra-sistentes». Se trata de la *existencia* de la que ya hemos rescatado su sentido. Es decir, estos objetos *sistunt-extra*, su modo de estancia es un estar «fuera» de toda mente, digamos: *estar pese a* ser inteligidos. Entrecorramos «fuera» porque no se trata formalmente de un fuera-de-la-mente; hablar así es volver al problema moderno del sujeto *versus* el objeto, problema sobradamente superado desde Hegel hasta nuestros días. La realidad no se escinde entre un fuera y un adentro. Todo en ella son momentos de realidad. Más bien el «extra» de lo existente es un «extra» que apunta a su carácter de pese-a; lo existente nos aparece como estante pese-a que nos aparezca o no a nosotros;³⁰ así los objetos del mundo físico.

Subsistencia

Finalmente, aquellas realidades que no se presentan objetivamente, que *no* nos aparecen como frente-a nosotros pero que, sin embargo, *sí* aparecen muy a su particular modo, *sui generis* si se quiere, no nos aparecen ni como consistentes (*i.e.* estantes sólo con respecto a nosotros), ni como existentes (*i.e.* estantes pese a nosotros), sino que nos aparecen en definitiva como «sub-sistentes». Es decir, estas realidades *sistunt-sub*, su modo de estancia es un estar «debajo» de otras realidades, sean consistentes, existentes o incluso «debajo» de otras subsistentes.

Nótese que entrecorramos «debajo» porque no se trata formalmente de un ocultamiento ni tampoco de «substratos» a la usanza clásica: no se trata de substancias ni de ὑποκείμενον alguno. La realidad no es substancia sino sustantividad (Zubiri, 1962).

30 No se confunda esto con la alteridad radical. Todos los modos, y no sólo la existencia, aparecen en alteridad radical. Como lo hemos dicho y puntualizaremos en breve.

La realidad no tiene nada que se oculte, todo en ella es positividad; más bien, con el «sub» de lo subsistente decimos un «sub» que apunta a un carácter de fundamento-profundo; lo subsistente nos aparece como fundamento profundo de otras realidades, de ahí que no nos aparezcan como objetividades sino, en todo caso, nos aparecen —con todo rigor— como *sujetos*.

Estos sujetos, insistimos, no han de pensarse a la manera clásica del *ὑποκείμενον*, como si efectivamente hubiera algo debajo u oculto en las cosas. Es una manera de hablar para señalar un modo particular de surgir y dijimos que acuñaríamos nuevos conceptos en palabras ya acuñadas. Los sujetos que aparecen como subsistentes no son realidades debajo u ocultas, sino «fundamentantes-profundamente». Este es el sentido preciso del *sub*.

Así, por ejemplo, las personas, la amistad, Dios, etc.; nada de esto nos aparece objetualmente, sino justo como fundamento profundo de otras cosas (muchas de ellas objetuales). Por otro lado, claro es que los objetos, sean consistentes o existentes, también pueden aparecernos como fundamentos de otros objetos —nunca de sujetos— en la medida en que vienen a explicarlos, a justificarlos, a darlos por resultado o —más simplemente— a dar cuenta de ellos.

En una serie matemática, por ejemplo, un término es resultado proveniente desde cierta operación aplicada a términos anteriores según el comportamiento general de la serie, quedando así fundamentado. En mecánica clásica, la fuerza da cuenta explicativa (no ya descriptiva) de una aceleración, fundamentándola a su manera.³¹

Empero, estos objetos que se actualizan como fundamentos de otros objetos lo hacen, a su vez, como consistentes o como existentes, y por ello su modo de aparecer, aunque fundamentante, no es estricta y rigurosamente *sub* sino que continúa siendo *ob*; es fundamento, sí, pero puesto *en frente*, de aquí que no sea, precisamente, fundamento *profundo*. «Fundamento» y «fundamento profundo» son

31 Sabemos que fundamento y causa son cosas diferentes (Zubiri, 1983), pero no entramos en este debate, menos aún en el de si la fuerza «causa» o no aceleraciones; baste decir, con sobrada holgura apostada, que la fundamenta.

cosas radicalmente diferentes; el calificativo no es huera semiótica sino una crucial nota metafísica.

El modo fundamentante de aparecer de ciertos objetos no es nunca en modo de subsistencia. Por ello, estos fundamentos no resultan nunca ser sujetos, sino meramente otros objetos, más radicales si se quiere, pero objetos al fin. Por caso: la energía oscura; aunque su *existencia* siga aún en estado latente (lo que es asunto de físicos, no de filósofos), aparece como fundamento de las aceleraciones y distanciamientos galácticos, y este aparecer suyo es, justamente, *sistere-extra*; y a no ser que se quiera aposta tergiversar o ridiculizar el sentido de los objetos de la ciencia física, nunca se diría que la energía no existe tanto como existe esta mesa, sino que más bien subsiste como lo hace Dios.

Confundir los objetos fundamentantes con el fundamento profundo que son los sujetos ha traído a la ciencia algunos de sus desvíos, por ejemplo, el vitalismo en biología evolutiva, personificados en el «ánima» de Stahl o la «entelquia» de Driesch. He ahí, pues, la razón de que nos refiramos al modo fundamentante de aparecer de los sujetos como *fundamento profundo* (repetimos que el adjetivo es aquí crucial), a diferencia de aquel otro modo fundamentante entre objetos, que valdría llamar más bien *mero fundamento*.

La resistencia de los modos de realidad

Quede, pues, manifiesto que para el realismo real la estancia de las cosas se define en su aparecer o surgir estricta y rigurosamente como 1) con-respecto-a nuestros actos intelectivos, 2) como pese-a nuestros actos intelectivos y 3) como fundamento-profundo de lo que aparece en el aparecer. O sea, como consistencias, existencias y subsistencias –respectivamente. Y ningún modo de realidad es más o menos real que los otros, porque son numéricamente la misma realidad, sólo que modificada así o así pero no más ni menos.

Dicho esto, digamos algunos ejemplos que a todos nos serán comunes, en virtud de los cuales fogueemos nuestras nociones y no parezcan *flatus vocis*. Retomemos que todo es igualmente real en su

aparecer porque nos aparece en alteridad radical, pero no es igualmente real en tanto el modo como esa cosa en alteridad radical nos aparece. Los constructos son en algún modo bien reales, baste con intentar sumar arbitrariamente para notar que el resultado se nos *resiste* a tal operación: el cuatro no *existe* como la suma de dos más dos, sino que es *consistente* como la suma de determinados números según las reglas y la lógica de, por caso, la aritmética de Peano.³²

Por su parte, los objetos del mundo físico son a su modo reales. Cualquiera que haya tropezado y caído habrá atestiguado el carácter de realidad de lo que *llamamos* «gravedad»; decimos de estas cosas que existen.

Por último, hay ciertas realidades también a su modo muy reales, por ejemplo la *personidad* de alguien es bien real, pues sin esta personidad la persona humana no subsistiría como tal, sin personidad un hombre no podría jamás ser considerado persona; así pues, decimos de estas cosas no que existen sino que subsisten.

Estos tres modos de realidad son notorios en cómo aparecen las cosas que modulan y es en su aparecer donde se nos *resisten*; es decir, donde su alteridad radical rige sobre nosotros.

O sea: donde nos patentizan su realidad. No podemos inteligir cualquier cosa de nada: yo no puedo decir sin más que un número entero elevado a una potencia mayor que dos puede expresarse como la suma de dos enteros elevados a esa misma potencia (es el Último Teorema de Fermat), como tampoco decir llanamente que lo que ocurre en un punto del espacio informa de manera útil inmediatamente a otro punto cualquiera (es el segundo principio de la Relatividad Especial o principio de localidad).³³ Menos aún que

32 Tratándose del cuatro como suma, evidentemente. Aclaro esto ya que, como se sabe, el cuatro, por sí mismo, no es suma de nada sino un número «autónomo», que encuentra su identidad ya sea que se le defina como natural, racional o real (nótese: ninguno de estos «cuatro» es el mismo en cada caso); pero se llega a él por operaciones entre elementos menos complejos. Sea como fuere, si hay cuatro, lo hay como objeto consistente con nuestros marcos conceptuales matemáticos; el *número* es consistente, lo existente es, más bien, las *cosas numerosas*.

33 El *entanglement* de variables cuánticas presentó problemas a este principio (Einstein, *et. al.*, 1935), pero ciertamente no lo viola, porque la información limitada por el principio de localidad es sólo la información útil, y en caso de que pudieran haber varia-

la nada posee entidad alguna (pues por principio metafísico la nada es la completa negación de la totalidad de lo ente). Es decir que en su surgir como realidad, las cosas reales ciertamente se nos *resisten*.

Uno se percata de que algo es real, ante todo, por su carácter resistente. El consistir, el existir y el subsistir son modos concretos del *resistir* de la realidad; el modo de con-respecto-a, de pese-a y de fundamento-profundo son modos de un carácter general de resistencia que llamamos en general el *a pesar*. Así, la aritmética, aun cuando sea mera consistencia, cobra su propia operatividad *a pesar* de nosotros una vez echada a andar; así, los objetos del mundo tienen su propio dinamismo *a pesar* de que los entendamos o no; así, los fundamentos-profundos del aparecer son lo que son *a pesar* de que uno note lo que por ellos aparece o no. La resistencia es el «a pesar». Consistencia, existencia y subsistencia son la resistencia de la realidad. *Este «a pesar» es, justamente, la resistencia de la realidad como formalidad de las cosas aparecidas en nuestros actos.*

Ahora bien, es tal resistencia de las cosas quien debe guiarnos en cómo debemos o no acercarnos a lo real. El realismo real sabe que la realidad va de sí con lo real y es por esto un buen marco desde el cual poder pensar y discernir los problemas. Por su parte, es verdad que en la historia se ha buscado *x* con acercamientos diseñados para *y*, pero es igualmente cierto que aquellas imprudencias la Historia las ha pagado caro.

A la postre, la jurisdicción de nuestras investigaciones la tiene la propia realidad investigada. De aquí la urgente importancia de una filosofía que sea *primera*; sin ella, las filosofías segundas no saben lo que *secundan*. Sin una filosofía primera que evite confusiones, puede haber no sólo una inflexión sino también *tergiversación* toda vez que por la *regula* de un tipo de saber se quiera hacer pasar *cualquier* modo de realidad.

Por decirlo figurativamente: querer encontrar al *australopithecus* en la Biblia y afirmar de Ella ser un libro equivocado por no encontrarlo, es tergiversar; en este caso, *no es el libro quien se equivoca, sino yo que me equivoco de libro.*

bles entrelazadas a distancias astronómicas, la información obtenida con ello no podría utilizarse.

Atendido su modo de aparecer, la *consistencia* objetual, la *existencia* transobjetual y la *subsistencia* subjetual son modos distintos de *resistencia* de las cosas en una única realidad aparecida; a fuer de este realismo real, tenemos un marco desde el cual poder pensar y cribar los problemas.

El problema de la «existencia» de Dios dentro del realismo real

Concedido lo anterior, ¿cómo se empotra en la realidad el problema de la «existencia» de Dios? Atendidos los modos como las cosas nos aparecen en cuanto realidades, notamos con ello que hay cosas que nos aparecen como estantes frente a nosotros, mientras que otras, por su propio modo de aparecer, nunca nos aparecen en frente. Las cosas consistentes y existentes, justo en cuanto *cum* y en cuanto *extra*, nos aparecen frente a nosotros en nuestros actos intelectivos, ora como *con respecto a* ellos, ora como *pese a* ellos («fuera de ellos»), es decir como ob-jetos (sean objetuales o transobjetuales); pero para aquello que nos aparece como subsistente, en cuanto que su modo de aparecer es fundamento-profundo, su aparecer no es jamás *ob*, sino justamente *sub*, como fundamento profundo de ciertos actos o cosas: son por ello sub-jetos. Así, por ejemplo, el fundamento-profundo de las relaciones entre amigos, el amor, no aparece como sí aparece objetivamente la existencia de los neurotransmisores asociados al amor. Por ello, el amor no es justamente un objeto existente, sino un sujeto subsistente que fundamenta profundamente determinadas relaciones y que incluso dinamiza la existencia de ciertas sustancias neuroquímicas.

Pues bien, llevemos esta filosofía primera al problema que nos compete. Al inicio de este texto, preguntábamos: ¿por qué a pesar de que haya muchas demostraciones de la existencia de Dios sigue habiendo quienes dudan de tal? Digamos, ¿por qué ocurre que nadie cambia su opinión, menos aún su vida, respecto de Dios con «persuaciones» lógico-demostrativas?³⁴

34 Ni San Anselmo, con su afamado «argumento ontológico», convenció siquiera a su *correligionario*, el monje Gaunilon.

En los argumentos sobre la «existencia» de Dios, lo que se quiere demostrar no es demostrable, pues los argumentos se dan a nivel de objetos de la razón y *estos objetos se demuestran consistentemente, no existentemente*. Lo existente, por su parte, se *muestra* cuando es inmediato y se *infiere* cuando no lo es, pero en definitiva nos aparece estando *frente a* nosotros —es el caso de la energía oscura, que ya antes comentamos.

¿Es que Dios nos aparece, así, como un objeto? De no ser el caso, las vías para llegar a él no serán las de las cosas que tenemos enfrente: no será la ciencia de objetos. En los argumentos lógicos *se demuestra la consistencia de una proposición que involucra el concepto «Dios», pero no la subsistencia de Dios*. Estas argumentaciones son todas a nivel de objetos cuyo aparecer es consistente.³⁵ Pero persuadir sobre Dios es otra cuestión, pues toda vez que traigo a Dios para ponerlo enfrente, lo objetivizo, ora como concepto consistente ora como cosa existente, perdiendo así todo su carácter subjetual y, con ello, su modo preciso de aparecer: la subsistencia. Dicho brevemente: *cuando lo objetivizo, Dios no aparece*.

Dios no aparece en actos de objetivación, como no lo hace ningún sujeto; nada que aparezca auténticamente como subsistente puede aparecer objetivado. Los teólogos han concebido un concepto preciso para hablar de aquello que nos aparece y que, sin embargo, no aparece *enfrente*: es decir que no aparece ni con-respecto a nosotros ni pese-a nosotros, que no son ni objetos consistentes ni existentes. Concibieron un concepto para aquello que nos aparece muy a su modo y que, a pesar de poder decir algunas cosas sobre él, no podemos decirlo todo justamente porque su totalidad no aparece entera, no por un ocultamiento (noción inapropiada del «sub»), sino por sus posibilidades en realización positiva (noción de fundamento-profundo del «sub»); ese concepto es, a saber: el *misterio*. Misterio no es aquí algo que ignoramos o algo de lo que haya que

35 Se demuestra la consistencia dentro de un marco conceptual de referencia. Por ejemplo, el teorema que afirma que la suma de los ángulos internos de un triángulo es igual a dos rectos es un teorema demostrable sólo refiriendo al marco conceptual de la geometría euclidiana. Merced a esto, un teorema así es inconsistente, por ejemplo, en la geometría de Riemann.

callar. Misterio sería, bajo esta óptica, un modo teológico de llamar a ciertas realidades subsistentes. Para darnos una mejor idea de lo que queremos decir, podemos hacerlo por contraste. El teólogo español de la segunda mitad del siglo XX, José María Cabodevilla, afirmó sobre la diferencia entre problema y misterio que:

El problema está ahí, ante mí, es algo objetivo, puedo verlo como veo ahora esta caja de lápices; puedo comprenderlo o no comprenderlo, pero al menos está *ahí*. El adverbio es importante, denota una suficiente lejanía, una distancia cómoda. El misterio, en cambio, está *aquí*, dentro de mí; no lo puedo ver, como tampoco veo mi cerebro; no puedo objetivarlo; no puedo comprenderlo, es él quien me comprende a mí, me incluye y me estrecha y me hace vivir en su seno. Habría que hacer probablemente en este momento tajantes distinciones, acerbas y quizá también confortadoras, entre lo que sabemos y lo que creemos (Cabodevilla, 1982: 15-16).

Así y todo, creo yo que si bien todo lo misterioso es subjetual, no todo lo subjetual es misterioso. Pero esto es tema en el que no podemos entrar ahora. Decíamos, pues, que en los argumentos demostrativos de la «existencia» de Dios hay que saber discernir que una cosa es la demostración y otra bien distinta aquello sobre lo cual quiere recaer el acto de demostrar. Ciertamente es viable el *algo* por demostrar, pero no así la posibilidad de demostrarlo en todo caso. Y en este caso, el algo por demostrar no aparece como cosa efectivamente existente ni conceptivamente consistente, sino como profundamente subsistente.

No digo que no pueda tenerse conocimiento teórico de Dios —no volvamos a Kant—. Digo que dicho conocimiento supone ya la subsistencia de Dios y no le es dable demostrarla; esto, por otro lado, no es exclusivo de las ciencias religiosas pues también a las naturales les pasa: la física conoce la materia partiendo de su existencia y no repara en demostrarla. No es que toda ciencia suponga la cosa a estudiar: es, más bien, que *toda ciencia necesita que aquello que estudia surja*.

Atendamos, digo, al modo de surgir o aparecer. A poco que uno lo ensaye, veremos que Dios aparece subsistentemente. Ahora bien, para notar claramente que hablamos de algo que fácticamente aparece y no de oscura especulación ni de prejuicio teórico o teológico alguno, veamos que este mismo modo de aparecer —la subsistencia— se da también en otras cosas.

Atendamos, por ejemplo, a un acto común a todos: relacionarse con un amigo. En tal acto, mi amigo no aparece siendo su cuerpo físico, cuerpo que existe efectivamente, sino que aparece *con* él, o incluso *en* él. Más bien: aparece *como* corporal;³⁶ pero su cuerpo no agota a mi amigo: para muestra, un cadáver. No es lo mismo el aparecer del cuerpo de mi amigo que el aparecer corporal de mi amigo. Su quién, su alguien, subsiste; no existe meramente. Irremediablemente, muchas veces la subsistencia de mi amigo aparece montada sobre la existencia de su cuerpo. Por ejemplo, cuando estoy efectivamente con él; pero irremediablemente también muchas otras veces no es así; por ejemplo en el recuerdo, el anhelo o la esperanza.

Dios aparece —preguntemos, si no, al religioso (y ya veremos que no sólo a él)—, justamente, en ese mismo modo subsistente como aparecen los amigos, digamos, las personas; merced a esto se permite expresiones como *Abá*, Padre, Señor, etc. Y las personas, por su modo de aparecer (más que por una teoría) no aparecen nunca objetivamente: son sujetos.³⁷ Mi amigo, en cuanto persona, subsiste, y justo así acontece con el aparecer de eso a quien llamo «Dios». La amistad de mi amigo, pues, aparece como *fundamento-profundo* de la relación que con él tengo, del acto de amistad, muy distinto del aparecer de su cuerpo, que me aparece *pese-a* que sea o no mi amigo. Si atendemos honestamente al modo como Dios aparece, veremos que, modalmente, su realidad nos aparece del mismo modo a como,

36 No «en» cuerpo sino «como» cuerpo. Es el mismo caso de la fuerza y el dinamómetro. Mi amigo me aparece como corporal, pero también como una infinidad más de «escorzos». A la postre, mi amigo es la integral de esos escorzos en que aparece.

37 Vale decir que es el modo de aparecer del hombre el que fundamenta las teorías antropológicas y no las teorías antropológicas las que han de fundamentar lo que sea el hombre, ni menos aún lo que deba ser. A propósito del hombre y la persona, he intentado exponer mi posición anteriormente en Sierra-Lechuga, 2014.

en su caso, lo hace la amistad del amigo; es decir, como fundamento profundo de algo más.

Habrà quien diga, con todo derecho, que precisamente se trata de saber si Dios aparece o no, incluso habrà quien resuelva terminantemente que Dios *no aparece*, y esto lo dirán tanto los ateos que creen que no aparece, como los agnósticos que no saben muy bien si aparece o no, como ciertos metafísicos quienes han pensado mucho la noción de «aparecer»,³⁸ pero es que para los tres casos aparece tal vez no *Dios*, pero *sí eso* que se dice que ha de llamarse «Dios». Ocurre, ciertamente, que no sólo nos distraemos con los contenidos olvidando la formalidad, sino que además *nos distraemos con objetos resbalando con los sujetos* (ambas distracciones se deben a no atender al aparecer de las cosas). Lo veremos en breve.

Así, entonces, creo decir con suficiente firmeza que en nuestro problema *no hay nada que demostrar porque no hay por qué demostrar*: la consistencia, la existencia y la subsistencia son modos bien distintos de aparecer y, por tanto, requieren formas diferentes de abordarlos. Una de-mostración es un modo derivado de cosas cuyo aparecer primario es la consistencia. *De-mostar* es mostrar la necesidad de la cosa *desde* sí misma y esto sólo puede hacerse en saberes *apodícticos* de los que, ciertamente, no quedan más que unos cuantos dominios reducidos de la lógica y algunos más reducidos aún de la matemática.³⁹ E independientemente de esto, hay otros modos de mostración

38 Este punto lo he tratado personalmente con el filósofo español Antonio González (en septiembre de 2016), para quien el aparecer (*surgir*, como prefiere él decir) de los actos (donde acto es el aparecer las cosas) no aparece. El aparecer no aparece, y si ha de buscarse a Dios no como una cosa entre las cosas, entonces ha de vérselo en el *acto puro* de aparecer. Dios, así, «no aparecería» sino que sería el aparecer puro (el acto puro). Este no aparecer de Dios es, sin embargo, un modo *sui generis* de aparecer de Dios; «el aparecer no aparece» es más bien decir que «aparece a su modo y nunca como todo lo demás cuanto aparece», es un «aparecer no apareciendo sino haciendo aparecer lo aparecido», por eso a Dios, Antonio González ha dado en llamarle, con todo rigor, el *in-surgente*. Sea como fuere, lo cierto es que, aunque *sui generis*, Dios aparece. Un año después, en 2017, tendríamos oportunidad de volver a platicarlo en su seminario *Surgimiento* en la Fundación Xavier Zubiri.

39 La apodicticidad en filosofía tiene el sentido de necesidad. En Aristóteles se refiere a la necesidad de silogismos, en Kant a la necesidad de juicios y en Husserl, a la necesidad de las evidencias. O sea, refiere a aquello que no puede ser de otra manera. Por eso decimos que hoy en día (casi) ningún saber se califica como apodíctico.

específicos para las existencias y para las subsistencias. Cómo hemos de abordar no sólo a Dios, sino a todo lo aparecido, lo sabremos atendiendo primeramente a su modo de aparecer —que aparece en resistencia— con una filosofía primera.

Pues bien, atendiendo a ese modo de aparecer, es preciso remarcar la diferencia entre objetos (que existen y consisten) y sujetos (que subsisten), para ver por qué no podemos tratar a Dios como objeto. Es crucial aquí remarcar que lo que se muestra por vía empírica o lógica seon *objetos*. Un objeto es siempre algo puesto frente a mí *determinadamente*, es *ob-jectum*; digamos que un objeto siempre pende de cómo yo lo he enmarcado determinadamente, de cómo yo lo he ob-jetado. Digámoslo así: un objeto es siempre algo «subjetivo», en un sentido amplio y no técnico del término; porque objeto es diferente que cosa, en sentido riguroso.

La cosa tiene un fuero interno, el objeto, lo tenga o no (no lo sabemos en cuanto objeto) más que fuero interno cobra su valía sólo como referido a mí y, específicamente, como referido a algo que yo he determinado previamente. De aquí que las cosas consistentes y existentes sean, a su modo, objetos; unas meramente objetuales, las otras, transobjetuales. Justo en su virtud es que el objeto de mis demostraciones es demostrable precisamente por ponerse enfrente *determinadamente*. Pero hay ciertas cosas reales que resultan no aparecer jamás en su ponerse enfrente aunque, sin embargo, aparezcan a su modo. Así, digamos, la realidad de los objetos —aunque real— es una realidad *referida*, pero aquellas cosas cuya coseidad no se agota en objetividad alguna poseen una propia realidad no sólo no-referida sino además una a la que quedan referidas otras tantas realidades; es una realidad *referente*. Justamente, otras realidades refieren a ésta en cuanto que las fundamenta profundamente, es decir, en cuanto que es su *sub-jectum*: yace sometiéndolas a su regir.

Ahora bien, los objetos y los sujetos pueden o no actualizarse de ciertas maneras; es decir, su hacerse presente (o sus maneras en que aparecen) está acotado por su carácter objetual o subjetual. A este poder actualizarse a su modo lo denomino *potestad*. Los objetos poseen por potestad algo que la metafísica clásica ha dado en llamar «potencia»; es decir, pueden actualizarse de tal o cual manera según

lo que ya, *in nuce*, son. Por otro lado, los sujetos más que su potestad sea la de poseer potencias, son poseídos por *posibilidades*; es decir que el campo sobre el cual pueden actualizarse es, aunque acotado, infinito. Pues bien, la potestad del objeto se ve conducida siempre por lo que el mundo exige. Su potestad es siempre idéntica a su *potencia*: por ejemplo, la potestad de un balón en una cima radica en que *puede* llevar al acto su descender (es la raíz de la «energía potencial» y «cinética»). La potestad de los objetos *es* numéricamente la misma a su potencia. Incluso en los objetos de la ciencia de la complejidad, los comportamientos son «potencias» del sistema objetual; el comportamiento de un sistema caótico, por impredecible que sea, depende totalmente de las condiciones iniciales y de frontera de dicho sistema (es la llamada «hipersensibilidad»), además, claro, de principios conservativos; por novedoso que sea el objeto resultado, la novedad surge —justamente— de una complejización en el modo de estructuración objetual, no de otra cosa. Pero la realidad de los sujetos ocurre de manera diferente, pues en ellos su potestad no está tanto en sus potencias cuanto en sus posibilidades.

Por ejemplo, el hombre. El hombre es poseído por potencias en su aspecto objetual, esto es, como *objeto* de la biología, la demografía o, incluso, de la psicología experimental; su ser objetual es poseído por potencias tales como nacer, crecer, reproducirse, tener ciertas patologías, etc. Pero el hombre trasciende sus potencias hacia sus posibilidades en tanto que *no aparece sólo* como objeto.

Aparecer como objeto es para el hombre algo constitutivo —qué duda cabe— pero indudablemente *le es posible* aparecer como algo más que objeto. No quiere decir que haya algo del hombre separado del cuerpo. El hombre aparece corpóreamente, pero esto no significa que el hombre es meramente el objeto llamado cuerpo. Cuando se ha querido hacer aparecer al hombre como *mero* objeto, lo que ha surgido es más bien la barbarie. En efecto, aparecer como objeto le es constitutivo al hombre, pero no es eso su sustantiva constitución: quitemos el cuerpo a un hombre y dejará de haber tal (¡qué duda cabe!), pero que algo le sea constitutivo no agota, empero, su sustantiva constitución (Sierra-Lechuga, 2015b); es que hacerlo aparecer como mero objeto es privarlo de su auténtico modo de aparecer, que

es aparecer *también*, y *a una* con ello, como sujeto. No es la clásica dualidad del cuerpo y el alma, el hombre es una sustantividad psicor-gánica dinámica (Lain, 1992).

Ver lo que aquí digo bajo la lupa dualista sería ver el problema del hombre como cuerpo, cuando hay que verlo justamente al revés, al cuerpo como humano. De nuevo, atendiendo al aparecer, no nos aparece *el* hombre concretado en *un* cuerpo, sino *un cuerpo que se ha hecho hombre* y que, por lo tanto, no es ya como los demás cuerpos. El objeto sería, pues, el *cuerpo humano*, pero no el *hombre corpóreo*; éste sería plenamente, con todo rigor en cuanto a cómo aparece, sujeto. Así, el cuerpo del hombre, que está exigido por el mundo como objeto, es vivido por él no objetualmente sino, precisamente, subjetivamente; cada hombre vive su cuerpo objetivo de manera subjetiva. Y justo en esta medida decimos con todo rigor que el hombre no es su cuerpo, sino más bien y en todo caso que es corpóreo. El hombre es un sujeto más que lo puramente objetual.⁴⁰ De aquí es que podemos decir que su vida no es solamente la biológica, sino también la biográfica; por caso, la potestad de su vida no se reduce a las potencias que puedan tener, incluso por complejización, veinte aminoácidos. Esa irreductibilidad de la potestad a la potencia da cuenta de un carácter subjetual del cual surgen, justamente, posibilidades.

Así, entonces, puesto que la potestad es algo que intrínsecamente conforma a aquello de que es potestad, sujetos y objetos nos aparecen estructuralmente como siendo cosas diferentes. Según el modo de aparecer, pues, encontramos que entre sujetos y objetos hay una distinción sustantiva, ya que los sujetos y los objetos —por su potestad— *pueden* actualizarse diferentemente. Merced a esto, no es justo dar cuenta de los sujetos con métodos diseñados formal y primigeniamente para dar cuenta de los objetos: no se prueba la amistad de un amigo como se prueba un objeto de laboratorio; se prueba, más bien, en un encuentro personal, íntimo, encuentro que no se tiene, justamente, ni en objetos ni en laboratorios. Si algo me

40 A este respecto, Zubiri dice algo muy similar: “El hombre no «tiene» cuerpo, sino que «es» corpóreo. Por esto su actualidad corpórea pertenece a la realidad humana misma, no sólo intrínsecamente, sino también formalmente. El hombre no se «hace» presente por su cuerpo, sino que por su cuerpo «está ya» presente” (1981: 50).

aparece como «conejillo de indias», justamente ese algo no me aparece como amigo.⁴¹ El carácter personal del amigo no aparece objetivado, sino en un encuentro subjetual.

Ahora bien, ¿por qué el modo de subsistir de los sujetos no es objeto de demostración alguna? Porque para demostrar hay que poder ver en perspectiva, lejana y ajenamente, para que quede *determinadamente delimitado* aquello que quiere demostrarse y así poder adquirir *desde sí* su intrínseca necesidad.⁴² Esto es de-mostrar, mostrar la necesidad interna desde sí. Justo es decir que para *de-mostrar* hay que tener lo *jecto ob*.

Los sujetos no son demostrables porque su carácter de *sub*, de fundamento profundo, nos aparece toda vez que sus posibilidades, en cuanto inagotables, no pueden delimitarse en perspectiva. Es decir, el carácter ya definido más arriba del «sub» de los sujetos, impide poder ponerlos «ob», frente a uno. Como decíamos antes, todo sujeto objetivado *des-aparece* como tal. Las potencias de los objetos, por otro lado, pueden ser traídas a un ámbito *determinadamente delimitado* y si bien no todo aquello que aparece como objeto puede delimitarse determinadamente como sí el ámbito al que lo traemos (de modo que hoy ya casi ninguna ciencia de objetos puede llamarse apodíctica), ¿cuánto menos apodíctico resultará un argumento sobre aquello que ni siquiera aparece como objeto, sino subjetualmente!

41 Con esto, habría que poner más atención en la diferencia entre el *animal* y la *masco*ta que ayudaría al así llamado «debate sobre el derecho de los animales».

42 En este punto cabría hablar sobre la demostración de objetos en las ciencias empíricas y las matemáticas en cuanto objetos; pero por motivos de espacio conviene sacar las consecuencias de estas bases en un texto ulterior. En el artículo de ahora sólo podemos dar las pinceladas ya escritas. Con todo, adelantemos que todo lo que puede delimitarse determinadamente son objetos pero que no todo objeto puede delimitarse determinadamente. Si hay algo que puede delimitarse determinadamente esos son los objetos; pero ni siquiera todos. Es por su carácter objetual, en virtud del cual cabría el poder delimitarse determinadamente, que herramientas para unos objetos sirven para tratar con otros; por eso, algunos objetos de las ciencias matemáticas y algunas de sus operaciones, sirven también para algunos de las ciencias empíricas. Por ello, es verdad que en las ciencias empíricas y no sólo en las matemáticas se habla de «demostración», pero ¿qué quiere decir ahí «demostración»? A ello responderemos, como decimos, en otra oportunidad. Valga esta nota sólo para mostrar que entrevemos importantes consecuencias epistemológicas que se derivan del realismo real.

Hoy en día, casi todas las ciencias de objetos llegan a resultados transitorios. Por eso las ciencias avanzan, se corrigen, se falsean. La verdad de la razón es al mismo tiempo lógica e histórica (Zubiri, 1983). Y esto porque el objeto termina siempre por desbordar — por su resistente alteridad radical— los ámbitos determinadamente delimitados a los que los traemos para estudiarlos. Pues bien, las investigaciones en torno a sujetos no sólo son transitorias, sino que además son radicalmente *inacabadas*. Justamente porque los sujetos no nos aparecen al paso, no surgen frente a nosotros y están siempre en-acabamiento. Es el caso de las penosas historias de la filosofía y la teología (probablemente, también de la psicología y la antropología). Los sujetos no se distienden en su totalidad enfrente como lejanos, ajenos, porque su totalidad, al tener pendientes las *posibilidades*, no está aún acabada.

Es verdad que hay objetos incompletos, pero tal incompletitud es tal sólo y en la medida en que no completan aquello donde nosotros los queremos delimitar determinadamente. Para hablar con rigor, no se trata de que la totalidad de los sujetos no aparezca por incompletitud, sino más bien por su intrínseco acabamiento procesual cuya dinámica queda puesta en función de la elección de posibilidades a realizar. Incompletos pueden ser aquellos *objetos* que nos aparecen *con respecto a* un constructo *nuestro*; por ejemplo un sistema formal basado en un número finito de axiomas (Gödel, 1931). Pero los sujetos no son incompletos sino *en acabamiento*.

El en-acabamiento de los sujetos no se da por relación objetiva (lo que nos daría más bien incompletitud), sino por su propio carácter subjetual. El fundamento-profundo, de suyo, *está acabándose*, valdría decir: está realizándose, realizando sus posibilidades. Y lo hace justo en la medida en que sus posibilidades van actualizándose en aquello que fundamenta. Esto conlleva, precisamente, a que el sujeto no puede estar determinadamente delimitado como si ya estuviera acabado. Justo porque no aparecen realmente *enfrente*, sino como fundamento-profundo, los sujetos no pueden ser vistos en su totalidad y, por lo tanto, no pueden enmarcarse objetivamente; no pueden, como decimos, delimitarse determinadamente.

En virtud de lo dicho hasta aquí, entonces, hemos de ultimar que no es posible delimitar a los sujetos en marcos de referencia *objetivos* que permitan demostración objetual alguna y, así y todo, no por ello los sujetos surgen con menor realidad que los objetos demostrables en argumentos consistentes o bien que la efectividad de los objetos existentes; pues, en cuanto que aparecen, lo hacen realmente. Recordemos que esta formalidad de realidad que tomamos de Zubiri y que nosotros hemos interpretado como la alteridad radical de Antonio González, es una propiedad constitutiva del aparecer: “La alteridad radical no es primariamente una propiedad de las cosas que surgen, sino una característica esencial del surgir” (González, 2013a: 161).

Diríamos nosotros, en todo caso, que no hay ni mayor ni menor realidad en un modo u otro de aparecer porque las cosas que surgen surgen envueltas siempre de su surgir; de ahí que, como decíamos, es la cosa que aparece la que determina el modo de aparecer, pero, además, como también decimos, es característica constitutiva del aparecer mismo el que se dé en resistencia. Por lo tanto, es la cosa ella que *por* el hecho de aparecer se resiste como realidad. Diríamos entonces: resistencia es el modo primigenio como consistencias, existencias y subsistencia aparecen; de ahí que su realidad sea numéricamente la misma, y que lo único en variar no sea su realidad sino su «modo».

Resumamos lo hasta ahora dicho para ver la estructura de nuestra filosofía y cómo en nuestro largo recorrido pueden clarificarse los presupuestos sobre los que se monta el llamado problema de la «demostración de la existencia de Dios»:

Hablando con rigor, si atendemos al modo como las cosas nos aparecen, donde aparecer es el surgir las cosas en alteridad radical en nuestros actos, o sea como realidad, hallamos que hay cosas que nos aparecen como frente a nosotros y otras, por otro lado, que aun apareciendo no nos aparecen como algo frente a nosotros. A lo primero llamamos objetos y a lo segundo sujetos. Los llamamos así porque el modo de aparecer de aquello que nos aparece como «en frente» es o bien *con respecto a* nuestros actos o bien como *pese a* nuestros actos, o sea como consistencias o existencias; mientras que el modo

de aparecer de aquello que *no* nos aparece como «en frente» nos aparece más bien como fundamento-profundo de otras cosas o de los propios actos. Justo a este carácter de fundamento-profundo lo hemos tipificado con el prefijo «sub», por ello a su modo de aparecer nombramos «subsistencia» y a su carácter sustantivo «sujeto».⁴³

Esto entendido, entonces, atendiendo al modo de su aparecer, decimos igualmente que los sujetos *no* aparecen como los objetos que, de una u otra manera, pueden forjarse como objetos de la razón:⁴⁴ uno no racionaliza a un sujeto, toda vez que se ha intentado esta empresa, por ejemplo en el sujeto llamado hombre, tarde o temprano se ha fracasado: así la psicología conductista, la sociología de masas, la instrumentalización de la vida, etc. Los sujetos, apareciendo a su modo como subsistentes, no pueden ser jamás isomorfos a los objetos, justo porque no aparecen en su totalidad como *en frente*, inacabamiento que acontece no porque aún no se actualicen sus potencias, sino porque sus posibilidades están de suyo en acabamiento y constante actualización: van realizándose. Es una cuestión estructural y no meramente de casuística, pues se trata del *poder* de lo que los sujetos y los objetos de suyo *pueden*; es decir, de lo que llamamos potestad. Y la potestad entre ambos es radicalmente diferente. Los sujetos, pues, son sujetos subsistentes y no objetos existentes que *pueden* articularse como los objetos consistentes.⁴⁵ Merced a todo lo anterior, los sujetos *no pueden* demostrarse.

Si los sujetos no pueden demostrarse y Dios aparece subsistentemente, entonces cabe preguntar al interior del marco de esta

43 Esto no es en nada volver al vetusto problema del sujeto y del objeto, pues aquí uno y otro no son sino *modos sustantivos en que las cosas aparecen como realidades en los actos de intelección*, ora como consistencias y existencias, ora como subsistencias, y no son ya dos «substancias» que haya que unir teóricamente partiendo de la «epidermis» del *ego*. Aunque digamos «sujeto», no nos referimos al clásico *ποκείμενον*.

44 Hablábamos en una nota pasada de las consecuencias epistemológica del realismo real; esta es una de ellas que no podemos desarrollar aquí por incumbir más bien a los objetos que a los sujetos, siendo éstos de los que nos ocupamos ahora. Digamos solamente que está en la potestad de los objetos, en cuanto que aparecen *ob*, el poder hallar *isomorfimos* con ciertos objetos de razón («*entia*» *rationis*).

45 Este *poder* articularse unos isomórficamente a otros es lo que cabría tratar en un texto epistemológico del realismo real.

filosofía primera: ¿qué queda para Dios? Atendamos honestamente a su modo de aparecer, ¿cómo aparece al religioso, cómo lo hace en los textos sagrados, cómo lo hace en la historia de las religiones, cómo lo hace ante uno mismo, cómo lo hace *incluso* al no creyente ora en su menesterosidad, angustia, suficiencia, indiferencia, lejanía o soberbia? Pues lo hace, justamente, como lo hacen el resto de sujetos, no como algo real sólo *con respecto* a mí, pero tampoco como algo real sólo como *pese a* mí; lo hace, en todo caso, como un real *fundamento-profundo*.

No es que haya que recurrir a teología alguna. Es sólo que hay que atender a eso que en nuestros actos nos aparece como aquello que llamamos con el nombre *Dios*: la vivencia de la divinidad, de la *poderosidad*, del absoluto, de la providencia, de la gratitud, etc. O incluso de la falta o desazón de todo ello.

Nótese, si no: que al ateo le aparezca el mundo como *infundado* (como el «absurdo» de Camus o la «náusea» de Sartre) da cuenta, justamente, de que Dios, aunque no lo hubiera, *aparece* como fundamento profundo, ya que justo por no haberlo, por haber *des-aparecido*, el mundo queda *in-fundado*. Fue lo que pasó, precisamente, a quienes en la *Shoah* desesperaron: decían que Dios no aparecía por ningún lado y por eso el mundo les surgía sin fundamento.

El aparecer de Dios es, por esto, *no* necesariamente religioso; pero es siempre un aparecer subsistentemente, es siempre un sujeto. Cuando se le niega, se le niega justamente como fundamento-profundo, no como objeto existente ni menos aún como consistente. Por eso, aunque a un ateo se le demuestre el teorema de que «Dios existe», sigue sin creer en tal, porque *sabe* que Dios no es eso (una consistencia). En las demostraciones lógicas que buscan *afirmar* a Dios, Dios *no aparece* y, sin embargo, en las objeciones que buscan *negarlo*, *sí aparece*. Es una aparente paradoja. Pues en un caso se le priva de su auténtico modo de aparecer, a pesar de que quiera afirmarsele (se le trata como consistente), mientras que en el otro, a pesar de que quiera negarse, se le deja surgir en su modo auténtico (el subsistente).

Quiero decir con esto, pues, que no es preciso ser religioso para que Dios aparezca; Él surge, aunque no se le llame así, en *actos* pre-religiosos («teologales», diría Zubiri (2012), a diferencia de los

«teológicos»), en los cuales tal vez, más que Dios, haya que llamarle meramente «divinidad» –pero esto es otro tema.

Por otra parte, para el creyente aparece igualmente como fundamento-profundo, en esta ocasión: de mi vida, mis acciones, mis relaciones, mi modo de actualizarme en el mundo, incluso de la totalidad de todo cuanto hay. Dios aparece como sujeto y, en esta medida, lo hace como real subsistente.

Atendiendo a su modo de aparecer, resulta que Dios es real como subsistencia ontológica y no real como consistencia lógica; es en virtud de lo cual lo que se demuestra en los argumentos lógicos; es un concepto o proposición consistente con un juego de reglas preciso determinadamente delimitado;⁴⁶ se demuestra, pues, un concepto lógicamente consistente, pero no a Dios, ontológicamente subsistente. Un Dios que se demuestra no es Dios sino una cosa del mundo (Jaspers, 2006).

Es así entonces que decimos que el llamado problema de la «demostración de la existencia de Dios» queda enmarcado como tal en nuestra filosofía por tres grandes aristas:

1. Primera, la de la *demonstración*: porque las demostraciones demuestran consistencias (o inconsistencias), no existencias;
2. segunda, la de la *existencia*: porque la existencia de Dios no es algo que aparezca, lo que aparece es su subsistencia
3. y, tercera, la de *Dios*: porque, o se demuestra la consistencia del concepto «Dios» o se muestra la existencia de un dios objetivado, pero en ninguna de las dos Dios es tratado en su auténtico modo de aparecer, la subsistencia, confundiendo así los actos en que aparece.

Quedará al ulterior filósofo y al teólogo no sólo enmarcar el problema, sino ahora desarrollarlo; pero es que este desarrollo

46 En el caso de San Anselmo, por ejemplo, el de *pensar* lo más grande que pueda ser *pensado*.

ulterior no podría hacerse sin un marco de filosofía primera que secundar en las filosofías segundas; de otro modo, los discursos sobre Dios suelen quedar en el aire, ora sonando a huera teoría sin concreción en nuestros actos, ora exacerbando ciertos actos con tufillo a pseudociencia. Es así que en la «demostración» de la «existencia» de «Dios» —he ahí las tres aristas—, se han confundido tres modos de aparecer lo real que, por tal confusión, resulta de aquí una profusa fuente de debates sin salida: «demostración», «existencia», «Dios», esto es: *consistencias*, *existencias* y *subsistencias* —respectivamente— grosera y burdamente mezcladas sin ningún rigor filosófico.

Permítaseme insistir en que en este momento no se trata de recurrir a teoría teológica alguna, sino de atender a los modos como las cosas nos aparecen. Dios, sea lo que sea, e independientemente de la doctrina teológico-religiosa en juego, no aparece como lo hace un teorema ni tampoco como lo hace la causa de una aceleración. Nada de eso. Su modo de ser es cuestión ulterior (la metafísica contemporánea, desde el *Ereignis* de Heidegger, sabe que el ser es algo muy secundario, una actualización secundaria de lo real, como pensaría Zubiri) que sólo podrá esclarecerse si *primero* se atiende a su realidad. Haciendo una analogía con el caso del hombre: con independencia de las teorías antropológicas, el hombre *no* nos aparece ni como una palabra ni como una piedra. Así como las teorías antropológicas deben basarse en el aparecer del hombre, y no ser las teorías antropológicas quienes nos digan cómo el hombre debe aparecer, así lo mismo las teologías respecto de Dios. Es a los modos de aparecer de las cosas a lo que hemos de atender para, luego, elaborar —ahora sí— nuestras teorías, y no a la inversa.

Las teologías deben estar al servicio de Dios y no Dios a su servicio. Así, la ciencia, como cualquier otra teoría, tiene sus propios métodos que, en cuanto que atienden a cosas aparecidas de cierto modo, no son transpolables gratuitamente, pues su eficacia es eficaz sólo para ciertos modos de realidad. Actuar sin una filosofía primera que atienda a los modos de aparecer de lo real nos llevará en una u otra forma a recibir «gato por liebre»; irremediablemente se tratarán cosas que aparecen de cierto modo como si fueran cosas que *deberían* aparecer de otro; es decir: nos llevará a ideologías. Por

ejemplo, la ideología científicista considera que los métodos de la ciencia (empírica) son el único garante de conocimiento, tratando indistintamente la totalidad de lo real como objetos existentes isomorfos a objetos consistentes pues —según ella— todo en la realidad debe aparecer como existente. Ciertamente la ciencia, la teología y demás saberes son en verdad *indisolubles* en la medida en que todas tratan de cosas que nos aparecen como realidades, pero es que ello no significa bajo ningún respecto que éstas no sean *distinguibles*.

Así entonces, para concluir, creo, pues, que el querer demostrarlo todo, como si la demostración fuera algo más que la mostración, la patentización, la visión, la ratificación, la escucha, la seguridad, la vivencia, etc., es errar el modo de acercamiento a una realidad que distingue modos de aparecer e incluso es tergiversar y dañar la demostración misma. Eventualmente, algunos modos de subsistencia se empotran incluso en la existencia física —como en el caso del hombre —,⁴⁷ pero justo para saber esto hay que distinguir preclara y previamente qué es existente y qué es subsistente en esos casos, es decir, atender al modo como las cosas, en este o aquel aspecto suyo, nos aparecen. Y no podemos negar *a priori* la viabilidad de casos en que la subsistencia no tenga por qué empotrar en existencia alguna. Más aún, el que no tengan por qué empotrar en existencias no las hace, como dijimos antes, menos reales.

Hay, como hemos dicho, casos de cosas cuya potestad ya no está sólo en las potencias, sino también en sus posibilidades. Así, resulta viable pensar que Dios, como preciso modo de subjetualidad, posea una potestad que no se expresa ni como *potencia* (como en los objetos) ni como *potencia y posibilidad* (como en el hombre), sino radical y primariamente como *poder*, esto es, como que *todas sus posibilidades*

47 A este respecto, Tomás de Aquino (1961) usaba la metáfora del hombre como ser limítrofe de lo corpóreo y lo incorpóreo, por ser lo supremo en el género de lo corpóreo pero lo ínfimo en el de lo inteligente: “Est igitur accipere aliquid supremum in genere corporum, scilicet corpus humanum aequaliter complexionatum, quod attingit ad infimum superioris generis, scilicet ad animam humanam, quae tenet ultimum gradum in genere intellectualium substantiarum, ut ex modo intelligendi percipi potest. Et inde est quod anima intellectualis dicitur esse quasi quidam horizon et confinium corporeorum et incorporeorum, in quantum est substantia incorporea, corporis tamen forma”. (SCG, Libro II, Capítulo LXVIII).

le sean potentes y que todas sus potencias le sean posibles; es lo que luego la teología clásica ha teorizado como «omnipotencia». Este poder originario está manifiesto en los actos de los autores neotestamentarios como un Dios παντοκράτωρ. Sin duda alguna, ambas expresiones de religiosidad, la llamada omnipotencia y lo llamado παντοκράτωρ, han de venir de un modo específico del aparecer subsistente en un acto original y radical que es la del puro y duro *poder* en cuanto tal. Los actos donde aparece el poder son las vivencias que tenemos de la poderosidad, del «poder de lo real» —que decía Zubiri (2012)—, la vivencia extática de que haya algo que tiene poder sobre nosotros, etc. Así entonces, si lo esencial de cualquier sujeto está en que su subsistencia no se agota, pues su potestad trasciende de las potencias a las posibilidades, entonces ¿quién más sujeto que Aquel cuyo modo originario de aparecer es el neto Poder, el puro Poder! Un sujeto cuya potestad es justamente la raíz de toda potestad, el *poder* que hace que las cosas *puedan* ser lo que son, quien las *potencia* y *posibilita*, es el *sub-iectum* por antonomasia. El sujeto que *puede* por sobre todos los poderes es *El Poder*. Un sujeto tal aparece como *El Fundamento-Profundo*, y «esto es lo que todos entienden por Dios», incluso lo que en general «todos nombran Dios» o siquiera «así le dicen todos». Vale decir que los escolásticos, que solían decir estas mismas frases —por ejemplo: “*et hoc omnes intelligunt Deum, quam omnes Deum nominant, quod omnes dicunt Deum, hoc dicimus Deum*” (Aquino, *S. Th.* I, q. 2, a. 3)— hablaron del aparecer de Dios, justamente, como siendo el *Ipsum esse per se subsistens*; he aquí que nos vuelve a salir el carácter subsistente.

Así pues, el modo originario del aparecer de Dios es el Poder. Ciertamente en estos actos originarios del aparecer del Fundamento-Profundo como Poder, más nos convendría hablar no tanto de «Dios» cuanto de «divinidad» (o «fundamentalidad», etc.), porque éste es un aparecer que carece todavía de contenidos precisos, estudiados y desarrollados (ya se encargarán los saberes, quizá teológicos, de esto); tal vez al puro poder hay que nombrarlo, de momento, sólo divinidad, y esperar a que las características de ésta le conferirán el nombre de Dios (si es bueno, amor, piadoso, etc.), pero esto ya es trabajo ulterior y no de una filosofía primera.

Pues bien, si a pesar de lo dicho hasta ahora hubiera quien continué diciendo que «la demostración es el garante de un conocimiento objetivo», diremos que en efecto lo es, toda vez que se superpongan a los objetos del mundo objetos de razón y que por «demostración» se entienda algo bastante más débil que aquello que entienden los amantes de la apodicticidad.⁴⁸

No tengo dudas. Pero es que el conocimiento objetivo no es el único modo de conocer; ya hablábamos de conocer a un amigo por encuentro, por empatía, y no es por ello menos conocimiento. No hay duda alguna de que la demostración garantiza el conocimiento objetivo en tanto que puedo traer frente a mí eso que quiere ser demostrado. Pero en su fuerza está su debilidad pues, justamente, es por ello que la demostración no sea garante alguno para conocer todo aquello que no se pone enfrente; por ejemplo a Dios. Dios no aparece ni sólo como con respecto a nuestros actos de intelección, ni sólo como pese a nuestros actos de intelección, sino justamente como fundamento-profundo de que *podamos* tener siquiera actos intelectivos. Bien entendido, podrá decirse con todo rigor y sin simplezas que a Dios no se le conoce objetivamente, se le *encuentra* subjetivamente: uno lo vive, lo atestigua, uno lo *prueba*. Así, no han de mezclarse modos de realidad. Pasemos de la búsqueda de una pretendida «*demostración de la existencia de Dios*» a un encuentro atento y justo al modo como surge: a una *prueba de la subsistencia de Dios*. Sólo en la *prueba* se modifica la propia estructura subjetual y por eso nadie se convierte con una mera demostración; sólo en la prueba se modifican todos nuestros actos de intelección en los que la totalidad de lo real aparece: es justa y rigurosamente la con-versión, la μετά-voia. Una versión de nuestros actos *intelectivos*, μετανοίεν nuestra νοῦς, una versión de la *inteligibilidad* del mundo porque es en los actos donde la totalidad de lo real aparece. De aquí que, para quien ha probado a Dios, la realidad aparece, además, como sagrada.

Háblese, pues, con todas las de la ley de *prueba*.

48 Esto es lo que hemos de desarrollar en un texto que considere las consecuencias epistemológicas del realismo real.

No nos da el espacio para tratar aquí todos los momentos estructurales en los que constitutivamente se articula una *prueba*. Aunque esta noción se haya derivado del realismo real, su elucidación no es cuestión de filosofía primera y no podemos desarrollarla plenamente ahora.⁴⁹ Pero bástenos decir, siquiera al pasar, unas breves notas sobre ésta.

Ésta, evidentemente, no es en nada una demostración. *Dios no se demuestra, se prueba*. Hay, contra lo usual, una brecha distintiva entre la demostración y la prueba. La prueba no debe ser entendida como una «prueba» matemática; eso es una demostración. En la prueba no se demuestra nada; más que matemáticamente, se prueba *gustativamente*; se degusta. No se trata de una comprobación en sentido teórico. Se prueba como cuando se degusta algo en el paladar, en carne viva. La lengua inglesa, influenciada por el latín en este punto, encuentra esta unidad radical entre el probar y el degustar en sus palabras *test* y *taste*.

Este probar en sentido desgustativo tiene dos aspectos unificados que, justamente, se usan en contextos religiosos:

1. *probar-en-y-por-uno-mismo*: Merced al primero, el griego usaba los verbos δοκιμάζω y πειράζω,⁵⁰ aprobar y probar —por así decirlo—, el segundo es, por eso, «intentar», «tratar», como cuando decimos «voy a *probar* a ver si me queda»; esto es, tener trato directo con algo.⁵¹ Esta patencia probada de la subsistencia divina, este tratar con ella, aparece claramente, por ejemplo, en la Segunda Carta a los Corintios (13:5) donde ambos verbos hablan del probarse a sí mismo a propósito de si Cristo está o no en uno, dice: “Ἐαυτοὺς πειράζετε εἰ ἔστε ἐν τῇ πίστει, ἑαυτοὺς

49 Habrá que dejarlo para un tercer texto dedicado exclusivamente a esta noción, o bien tratarla en el ya anunciado texto sobre la epistemología del realismo real; a fin de cuentas, la prueba es un modo de *conocer* la cosa a probar.

50 Así se usan también en los textos neotestamentarios: Pedro 1:6-7, Gálatas 6:4, 2Corintios 13:3, *et. al.*

51 En este sentido de «intentar» lo usó Aristóteles en la cita más arriba referida (en «II. Realidad»).

δοκιμάζετε”, (*pruébense* ustedes mismos si están en la fe, *apruébense* ustedes mismos).

2. *ir-probando*. El segundo aspecto, el de ir-probando, se vislumbra en la ascética jesuita. Los jesuitas hablan de *prueba* (v. gr. la «tercera probación»),⁵² de ponerse a prueba toda vez que se realizan los *Ejercicios Espirituales* (*exercitia spiritualia*); en efecto, la prueba de Dios se da *in actu exercitu*.

Dios aparece en ciertos actos precisos, mas su prueba se da en otros actos aún más precisos: así entonces, según estos dos aspectos del probar en cuanto tal, decimos que tener patencia de la subsistencia de Dios es un probar *en y por uno mismo* y un probar *en ejercicio*.

Merced a lo anterior, es que con los argumentos consistentes de proposiciones sobre el concepto «Dios» no se persuade a nadie: no hay justamente *μετάνοια* lograda porque en ellos no hay *prueba* ni *en y por uno mismo* ni *en ejercicio*. Mientras no se pruebe, lo demostrado no convierte. Es preciso, más bien, probar *de* Dios, no de-mostrarlo sino de-gustarlo; gustarlo *desde* sí. Sólo en la medida en que uno prueba *de Él*, Él queda probado *para uno*. He aquí su carácter formalmente subjetual.

En virtud de esto es que Pascal criticaba a Descartes por objetivar a Dios en argumentos, en vez de subjetivarlo en los actos. A Dios, pues, no se le demuestra sino que se le prueba; por ello, aun cuando el «dios de los filósofos», hoy metido a la fuerza en las ciencias por algunos creyentes, quede argumentado en demostraciones, tales demostraciones son siempre discutibles y, a la postre, nunca convincentes. Por su parte, en la probación de Dios, uno más que convencido queda *vencido* ante su realidad. Entonces, queda *atestiguado* su modo preciso de realidad que es, estrictamente, subsistencia.

A este «ser testigo» se llama, precisamente, «dar fe». ¿Es esto recaer en el *fideísmo*? No lo creo, porque el fideísmo asegura que nada puede *decirse* con razón de la fe, pero nada nos dice sobre el

52 Se trata del tercer año de pruebas en ejercicio espiritual a fin de formar parte de la Compañía de Jesús (Loyola, 1963). Véase la Const. 5: 514 y ss. de las *Constituciones*.

surgimiento como tal de la misma. Nosotros hablamos aquí del modo como surge, y la fe no surge en argumentos demostrativos, como vemos. No es fideísmo porque no estamos afirmando que nada con razón pueda decirse de la fe. No es lo mismo afirmar que no se puede decir nada con razón de la fe, que afirmar que la fe no *surge* de la razón. Y vale decir que esto en ningún momento significa que el atestiguamiento de la subsistencia de Dios, la fe, sea irracional. Muy por el contrario, la fe es razonable (*vernünftig*).

En lo *razonable* de la fe caben las ahora mal llamadas «demostraciones de Dios», porque hacen *plausible* una creencia *desde la cual ya se está partiendo* para su propia demostración; caben, no porque demuestren sino porque *ratifican* —que no es lo mismo. En cuanto que Dios no aparece realmente como existente sino como fundamento-profundo, Dios no requiere de demostración objetual alguna; que en la historia del pensamiento se haya intentado demostrar a Dios muestra, más bien y siguiendo lo que hemos venido diciendo, que Dios de hecho *sí* nos aparece y que somos *nosotros* quienes necesitamos *lidiar con su modo específico de aparecer*. De aquí la importancia de una filosofía primera en la cual poder enmarcar la cuestión. Lo mismo con otras tantas realidades cuyo aparecer es subsistente; toda vez que queremos tratarlas como objetos, lejos de conseguir hacerlo, lo que en efecto acabamos haciendo es mostrar que tales realidades nos aparecen de algún modo y, por ello, hemos de atender a dicho modo a fin de no errar en nuestro lidiar con ellas. El amor como meras endorfinas, la mente como mero cerebro, el valor como mera utilidad y un largo etcétera muestran nuestras falencias a la hora de atender al modo específico como ciertas cosas nos aparecen; e insisto, la existencia no es más que un modo entre otros.

Conclusión

Permítaseme repetirme: las cosas nos aparecen pero no lo hacen todas del mismo modo. Atendamos, pues, a sus modos precisos de aparecer para tener claro cómo lidiar con ellas. El modo de aparecer subsistente de Dios reclama maneras específicas de lidiar con ello; cuáles sean esas maneras será cuestión que debemos plantearnos con rigor ulteriormente, lo primero es notar que, en efecto, aparece a su propio modo. Creo que el aún germinal realismo real puede ayudarnos en esta empresa.

La Historia ha mostrado en su devenir modos como poder lidiar con la subsistencia divina y una de ellas, de las más fuertes, ha sido la mística. Nadie acusaría a la mística de fideísta. Ésta halla una manera concreta de *expresar* el sujeto que aparece en sus actos místicos: no es la argumentación sino la *poesía*. Han visto los místicos que Dios no aparece como lo hacen las cosas para las ciencias de objetos y es así que no concluyen con *quod erat demonstrandum* sino, al contrario, lo han hecho con «toda ciencia trascendiendo».

A esta altura cobra sentido lo que hemos dicho al inicio: el problema del modo de realidad de Dios, su subsistencia, es, por un lado, un problema a-científico, por otro, para el teólogo o la religión no es problema su subsistencia sino cómo específicamente es que subsiste; sólo ante la filosofía este problema es problema, pues sólo ella en cuanto que *primera* es quien nos ha permitido claridad en estas cuestiones. Así pues, si se ha atendido lo que hemos dicho, veremos que probar de Dios no es demostrar como lo hacen las ciencias de objetos, pero es, en efecto, un *saber*.

Probar y saber, etimológicamente arraigados al *sabor*, nos retrotraen, de hecho, al acto subjetual del degustar. Probar a Dios no es objeto de demostración científica, pero no es por ello menos *saber*; sólo lo es de otra clase, más radical incluso. La prueba de la subsistencia de Dios no es algo más que una demostración, pero tampoco es algo menos.

Lo que con parquedad he dicho hasta ahora en términos de rigor filosófico, encuentra un equivalente literario en el místico español del siglo XVI, San Juan de la Cruz, cuando decía:

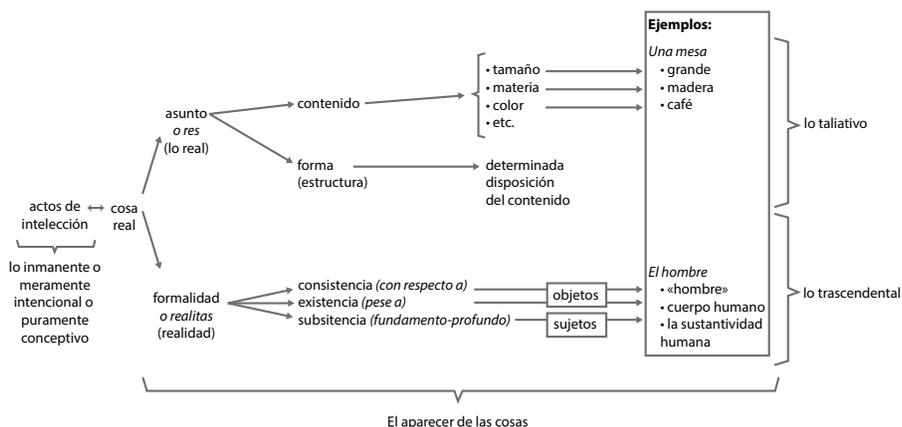
este saber no sabiendo
 es de tan alto poder,
 que los sabios, arguyendo,
 jamás le pueden vencer;
 que no llega su saber
 a no entender entendiendo,
 toda ciencia trascendiendo.

(...)

Y, si lo queréis oír,
 consiste esta suma ciencia
 en un subido sentir
 de la divinal esencia;
 es obra de su clemencia
 hacer quedar no entendiendo,
 toda ciencia trascendiendo.⁵³

Agreguemos, por último, que aunque recurrir a versos no es un modo usual de *cerrar* un texto de filosofía, siempre ha sido un modo de *abrirlo*; a esa figura se llama «epígrafe». ¿De qué será epígrafe el aquí presentado realismo real?

Apéndice: Esbozo gráfico del análisis del acto general de intelección *sive* el aparecer de las cosas



53 Estrofas de *Coplas hechas sobre un éxtasis de alta contemplación*.

Referencias bibliográfias

- Alcorta, J.I. (1975). *Investigaciones noológicas, acerca del realismo trascendental*, Barcelona: Herder.
- Alvarado, J. T. (1999-2000). “La evolución del pensamiento de Hilary Putnam”. *Philosophica* (22-23), pp. 197-227.
- Aquino, T. (1954). *Commentaria in octo libros Physicorum*, Turín: Textum Leoninum.
- Aquino, T. (1961). *Summa contra gentiles*, Turín: Textum Leoninum.
- Aquino, T. (1888). *Summa theologiae*. Roma: Textum Leoninum.
- Aristóteles. (1960). *Física*. Oxford: E. Typographeo Clarendoniano.
- Aristóteles. (2014). *Metafísica*. Madrid: Gredos.
- Cabodevilla, J.M. (1982). *32 de Diciembre*. Madrid: BAC.
- Calov, A. (1673). *Scripta philosophica*, Wittenbergae: Literis Meyerianis
- Candioti de Zan, M.E. (2004). “El programa de Putnam en la discusión realismo/antirrealismo: del realismo interno al realismo pragmático”. *Tópicos* (12), pp. 69-87.
- Corominas, J. (1999). “La verdad primera. En torno a la filosofía primera de Antonio González”. *Realidad* (68), pp. 231-261.
- Einstein, A., Podolsky, B., Rosen, N. (1935). “Can Quantum-Mechanical description of physical reality be considered complete?”. *Physical Review* (47), pp. 777-780.
- Eucken, R. (1909). *The life of the spirit*, New York: G. P. Putnam’s sons.
- Eucken, R. (2002). *El hombre y el mundo*, Madrid: Ediciones Rueda.
- Gilson, É. (1974). *El realismo metódico*, Madrid: Ediciones Rialp.
- Gödel, K. (1931). “Über formal unentscheidbare Sätze der Principia Mathematica und verwandter Systeme, I”. *Monatshefte für Mathematik und Physik* (38), pp. 173-198.
- González, A. (1997). *Estructuras de la praxis. Ensayo de una filosofía primera*, Madrid: Trotta.
- González, A. (2013a). *Surgimiento. Hacia una ontología de la praxis*, Bogotá: Ediciones USTA.
- González, A. (2013b). “La génesis de todas las cosas”. *Cuadernos Salmantinos de filosofía* (40), pp. 545-557.
- Goudin, A. (1767). *Philosophia juxta inconcussa tutissimaque Divi Thomae dogmata*, Matri-ti: apud Viudam Emmanuelis Fernandez, 1767.

- Gracia, D. (1984). "Actualidad de Zubiri: La Filosofía como Profesión de Verdad". En J.I. Tellechea (Ed.), *Zubiri (1898-1983)*, pp. 73-137. Vitoria: Departamento de Cultura del Gobierno Vasco.
- Gracia, D. (2007). *Voluntad de Verdad: para leer a Zubiri*, Madrid: Triacastela.
- Gracia, D. (2017). *El poder de lo real: leyendo a Zubiri*, Madrid: Triacastela.
- Harman, G. et. al. (2007). "Speculative realism". En R. Mackay (Ed.), *Collapse III*, pp.307-449. London: Urbanomic.
- Hegel, G.W.F. (2017). *Wissenschaft der Logik II*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag,
- Husserl, E. (2014). *Investigaciones lógicas I*, Madrid: Alianza.
- Jaspers, K. (2006). *La Filosofía*. México: FCE.
- Katz, D. (1942). *Animales y hombres: estudios de psicología comparada*. Madrid: Espasa Calpe.
- Lain, P. (1992). *Cuerpo y alma: estructura dinámica del cuerpo humano*. Madrid: Espasa Calpe.
- Loyola, I. (1963). "Constituciones". En I. Iparraguirre, et. al. (Eds.), *Obras completas*, pp. 387-596. Madrid: BAC.
- Martínez, F. (2011). *Distancias*. Madrid: Abada.
- Millán-Puelles, A. (1990). *Teoría del objeto puro*. Madrid: Rialp.
- Pintor-Ramos, A. (1994). "En las fronteras de la fenomenología: la noología de Zubiri". *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* (21), pp. 245-284.
- Sierra-Lechuga, C. (2013a). "Asir gradualmente la realidad: para un principio de correspondencia ontológico-epistemológico". *Atualidade Teológica* (45), pp. 553-571.
- Sierra-Lechuga, C. (2013b). "Dios y la Realidad Fásica: Aplicación de las distinciones entre la consistencia lógica, la existencia objetual y la subsistencia metafísica". *Apuntes Filosóficos, Vol. 22* (42), pp. 170-201.
- Sierra-Lechuga, C. (2013c). "¿Por qué decimos que la Realidad es una y que, además, tiene ventanas distintas?". En C. Navarro y G. Chamorro (Eds.), *Ciencia y Fe: dos ventanas una realidad*, pp. 23-37. Guatemala: Sociedad Educativa Latinoamericana para Fe y Ciencia.
- Sierra-Lechuga, C. (2014). "Persona y clonación humana: ¿qué hay a propósito de la posibilidad de que algún clon humano sea considerado persona? (En tres partes)". *Razón y Pensamiento Cristiano*, [en línea, febrero, marzo y abril, respectivamente].
- Sierra-Lechuga, C. (2015a). "Inteligencia Sentiente y Realidad Estante", en prensa.
- Sierra-Lechuga, C. (2015b). "El hombre, realidad de realidades: para una revaloración dentro de la antropología filosófica". *Open Insight, Vol. VI* (10), pp. 169-196.

- Spinoza, B. (1925), *Ethica ordine geometrico demonstrata*. Heidelberg: Carl Gebhardt.
- Zubiri, X. (1962). *Sobre la esencia*. Madrid: Alianza.
- Zubiri, X. (1980). *Inteligencia sentiente, inteligencia y realidad*. Madrid: Alianza.
- Zubiri, X. (1981). "Reflexiones teológicas sobre la Eucaristía". *Estudios Eclesiásticos*, Vol. 56 (216-217), pp. 41-59.
- Zubiri, X. (1982). *Inteligencia sentiente, inteligencia y logos*. Madrid: Alianza.
- Zubiri, X. (1983). *Inteligencia sentiente, inteligencia y razón*. Madrid: Alianza.
- Zubiri, X. (2012). *El hombre y Dios*. Madrid: Alianza.
- Zubiri, X. (2016). *Estructura de la metafísica*. Madrid: Alianza.

Reseñas

Perniola, Mario (2016).
El arte expandido.
Madrid: Casimiro. 109 pp.

Luego de la Bienal de Venecia del 2013 el filósofo italiano Mario Perniola parece haber confirmado una de sus hipótesis sobre el arte contemporáneo: “la burbuja especulativa de ese «mundo del arte» surgido a finales de los años cincuenta del siglo XX (...) ha estallado” (7).

Analizando la trayectoria histórica de galerías de arte, museos, curadurías, exposiciones y Bienales, muestra un proceso de democratización del arte en el cual la condición de artista consistiría “en una autodesignación explícita, una especie de «divinización» de la propia personalidad” (13.)

Sin embargo, estos procesos son identificados en *Arte expandido* como partes de la lógica neoliberal. A juicio de Perniola, existirían dos momentos que marcan la historia del arte contemporáneo en el siglo XX a los cuales deberíamos prestarles atención. El primero, relacionado con ese proceso de democratización del arte llevado a cabo por la *Saatchi Gallery*, y el segundo, a la Bienal de Venecia al cuidado de Massimiliano Gioni. Este último momento será determinante, según el pensador italiano, dado que producirá un cambio de paradigma denominado «giro *fringe*». El desarrollo de esta noción será la que se expondrá en las ciento nueve páginas, con excelentes ilustraciones de obras de arte que forman parte de las últimas Bienales.

A partir de la descripción del giro *fringe*, Perniola desarrollará, en cuatro capítulos y un epílogo, las estrategias desestabilizadoras y deslegitimadoras introducidas por Gioni con su giro *fringe*. Lo que habría logrado esta Bienal radicaría en la expansión del *horizonte estético* entre el arte y el no-arte o, para usar la terminología de Perniola, *Insider art* y *Outsider Art*. Este fenómeno se constituiría en un nuevo paradigma del arte que desplaza permanentemente los límites del arte.

Tal concepción ya estaba presente en su análisis del arte en su texto *El arte y su sombra* (2002), donde distinguía, en virtud del

análisis de Walter Benjamin, dos regímenes del arte que habrían quedado eclipsados por los procesos actuales del arte donde su lógica comienza a coincidir con las reglas sociales del mercado. Según Perniola, el paradigma contemporáneo mediante la transgresión de las fronteras artísticas “tiende a despojar al artista, al crítico y al conservador de cualquier autonomía, conduciéndolos al plano de la realidad, es decir, de la dependencia directa de los imperativos económicos” (2002:77).

En virtud de esta peligrosa tendencia la autonomía y la reivindicación del aura se volvería necesaria gracias a su “significado de contestación social, porque constituiría la última defensa con respecto al dominio total y directo del capitalismo” (2002: 77).

El nuevo paradigma del arte, emplearía tanto estrategias artísticas (capítulo I) como teóricas (capítulo III) a los efectos de desestabilizar todo lo existente referido al arte institucional. Lo *insider* y lo *outsider* ya no tendrían sentido como categorías descriptivas, antes bien: podrían emplearse como dos modos más entre los tantos mundos del arte que son posibles gracias al giro *fringe*. Una situación de esta naturaleza desembocaría en una paradoja extraña que Perniola formula del siguiente modo: “¿se deduce de ello que ya no cabe ser alternativos, anticonvencionales, crípticos, cuando hoy pueden ser considerados «artistas» incluso aquellos que expresamente no han querido serlo o aquellos que ni siquiera han pensado poder serlo?” (57). Este interrogante, Perniola no duda en confirmarlo en tanto el arte contemporáneo se convertiría en una máquina demoledora de cualquier momento estable.

La desaparición completa de reglas, normas y demarcaciones entre el arte y el no arte producto del giro *fringe* es explicado, en el marco de las investigaciones de este profesor de estética y director de la revista *Ágalma*, a partir de los trabajos de la sociología del arte de Natalie Henrich. En el *intermezzo* (capítulo II), siguiendo las descripciones sociológicas del arte, Perniola afirma que las estrategias que se ponen en juego para lograr la transformación de lo no artístico hacia lo artístico suponen un proceso de *artistización*. Sin embargo, este *tránsito*, palabra clave en este autor, no sólo implica

el pasaje de lo no artístico a la dimensión de lo artístico, sino que además diluye toda frontera.

Así, el tránsito que provocaría la *artistización* permite un desplazamiento en el marco de un sistema de relaciones donde algo extraño, ajeno, o simplemente *fringe*, es incluido dentro de ese mundo que no lo había pensado. Esto no debería confundirse ni con una ontología previa que determinaría la orientación del tránsito, ni mucho menos con una promoción de prácticas marginales, las cuales serían alentadas para conseguir tales resultados. Por el contrario, lo que se pondría de manifiesto es un «tránsito de lo mismo a lo mismo» por medio del cual la diferencia se podría radicalizar” (Perniola, 1988).

El borramiento de las fronteras le parece al autor una repetición constante que evita la confrontación y el conflicto porque todo daría lo mismo. Este proceso, en realidad, parece formar parte de una forma estética-ideológica de la cual Perniola no ofrece mayores detalles, aunque sí muestra su pesimismo frente a cualquier alternativa a ella.

En cualquier caso, lo que el arte *fringe* ofrecería sería un arma de doble filo. Por una parte, su extensión genera la “oportunidad para quienes, queriéndolo o no, han quedado fuera del «mundo del arte» institucional. Pero, por otra parte, “supone un gran peligro, porque en el crecimiento bulímico de muestras, bienales, exposiciones, libros de arte, *Stage*, seminarios, fundaciones... , acaban siendo asimilados y confundidos precisamente con aquello que han combatido y de lo que han querido distinguirse, pagando frecuentemente su aislamiento con pobreza, inoperancia, depresión y enfermedad” (53).

Por otra parte, *Arte expandido* parece no creer que las vanguardias hayan producido un quiebre con el arte moderno. El pesador italiano sostiene que estas formas de producción artística no ha podido constituirse en una auténtica ruptura con la Modernidad; en todo caso, las vanguardias pueden ser calificadas sólo como “desviaciones de la norma: no han infringido la idea de «pureza» del arte” (46).

El movimiento crítico del arte contemporáneo, al cual Perniola denomina *Outsider art*, pareciera posicionarse sólo como un contrapeso necesario del arte legítimo o *Insider art*. Este juego polarizado encuentra, según Perniola, un tipo de arte que, a partir del siglo XX, se mantiene en una paradoja entre conducir hasta “las últimas

consecuencias la embriaguez de la novedad y la actualidad” o la restauración de un “amontonamiento de ruinas” dejadas por la aceleración de la propia novedad.

Perniola, apelando a la crítica al romanticismo de Schmitt, particularmente sobre la crítica a la ironía romántica de Schlegel, afirma que en los últimos treinta años el mundo del arte se ha visto signado por este impulso a la destrucción y el vandalismo. Por ello, el arte contemporáneo podría ser entendido como un *arte sin obra*, una mera posición o acción que produce un desplazamiento de sentido.

La tendencia a la destrucción es situada por Perniola en el romanticismo y, en virtud de esta corriente espiritual, el arte actual habría radicalizado sus consecuencias hasta la desmaterialización, la conceptualización y colección de cualquier forma de producción a la cual se la podría llamar «arte».

A su vez, el lector de *Arte expandido* no puede descuidar la profunda crítica que Perniola hace de esta expansión del arte. Tanto en el desarrollo de sus hipótesis como en el epílogo se destacan las consecuencias o «daños» colaterales que el arte actual puede ocasionar a lo que Perniola reconoce como «arte».

Por un lado, el arte expandido representa una posibilidad para aquellos que han sido excluidos del canon del arte institucional pero, por otro lado, produce una asimilación de lo excluido que se paga con “pobreza, inoperancia, depresión y enfermedad” (53). El riesgo de la confusión infinita y la ausencia de fronteras le parece a Perniola “un abismo de insulsez y futilidad” en el cual ya no habrá posibilidad de “dar sentido a un *melting pot* en el que todo se confunde con todo en virtud del pulular de valoraciones arbitrarias, malévolas, mixtificadoras y manipuladoras” (52). Este peligro tendría relación con la reducción de la esfera especulativa que rodea al arte.

La disolución de todas las formas auráticas de la obra de arte que provoca esta expansión bajo la forma de la democratización del arte, consigue la incorporación de casi cualquier cosa, incluso de aquello que no está en «posición» o intención de hacerlo, lo cual equivaldría a “decir ninguna” cosa (95). Así, la supresión de las fronteras producto de la expansión infinita de lo que se considera «arte contemporáneo» es producto de la ausencia de fundamentos teóricos.

La nueva figura del *curator* de arte (¿un reemplazo del crítico?), sostiene Perniola, no puede abandonar la formación teórica. Dicha exigencia los obliga a encontrar algunas distinciones y principios que llevarían a separarse de ese grado cero o nihilismo del arte. Por ello, enfáticamente, cierra su conclusión señalando: “¡los comisarios de exposiciones, los directores de museos, los organizadores de acontecimientos culturales no pueden ser unos ignorantes!” (97). Tal vez, esta sea la defensa más tenaz que Perniola lleva adelante.

Cabe destacar, para finalizar, que algunas de las tesis sostenidas por Perniola pueden ser ampliamente cuestionables. Algunas afirmaciones evidencian una toma de posición que por momentos es peyorativa y en otros pasajes se tiñen de cierto conservadurismo estético en relación al mundo del arte. La acusación de populismo cultural a los procesos del arte contemporáneo, la patologización del arte y la defensa de la esfera especulativa y autónoma del arte hacen de *Arte expandido* un texto provocador.

Perniola no parece aceptar que «cualquiera» pueda convertirse en artista, reservando para esta última categoría las mismas características que se podrían pensar en la defensa esteticista de la autonomía del arte.

Asimismo, la constante comparación entre arte y locura le permiten al autor deslizar que el arte sea interpretado como una actividad patológica de la cual los propios artistas no serían conscientes. La descripción de este momento específico del arte actual parece descuidar las condiciones temporales donde se ubica la producción de los artistas.

Pese al extenso apoyo bibliográfico, los ejemplos de obras y los estudios sociales que documentan el libro, Perniola no se interroga por la condición de «lo contemporáneo» o «actual», que parece determinar gran parte de sus preocupaciones. La problemática de «lo contemporáneo», como condición de posibilidad aparece descuidada y sólo se la emplea como un adjetivo que acompaña al concepto de «arte».

Naím Garnica
Universidad Nacional de Catamarca / CONICET, Argentina

Referencias bibliográficas

Perniola, M. (1998). *Transiti*. Roma: Castelvechi.

Perniola, M. (2002). *El arte y su sombra*. trad. de M. Poole, Madrid: Cátedra.

Cappuccio, Massimiliano y Froese, Tom (Eds.). 2014.
Enactive Cognition at the Edge of Sense-Making.
Making Sense of Non-Sense.
Basingstoke, Hampshire: Palgrave Macmillan.
New Directions in Philosophy and Cognitive Science,
317 pp.

Las ciencias cognitivas constituyen un campo de conocimiento transdisciplinario en el que interactúan y convergen, en torno a un objeto de estudio común (i.e., la cognición), diversas disciplinas como la filosofía, las neurociencias, la inteligencia artificial, la psicología cognitiva, la lingüística y la antropología cognitiva (King, González y González, 2014). De acuerdo con la perspectiva dominante dentro de las ciencias cognitivas —el computacionalismo o cognitivismo—, la cognición consiste en el procesamiento de información de acuerdo con reglas lógicas (Norman, 1987).

Una de las nociones centrales del computacionalismo es la de representación mental. Según esta tradición, para que un sistema cognitivo funcione apropiadamente, éste debe ser capaz de formar una representación precisa de los aspectos relevantes del mundo. De este modo, como señala Ezequiel Di Paolo en el prólogo de este libro, darle sentido al mundo desde el computacionalismo consiste en “lograr la coherencia suficiente entre las entradas sensoriales y una economía representacional que sostiene la visión del mundo, las metas, las normas, y las motivaciones para actuar del agente”.¹

Por tanto, para esta tradición, el sinsentido constituye un mero desajuste entre nuestros modelos internos y el mundo, ante el cual es preciso realizar “las correcciones necesarias a una arquitectura representacional para lidiar con esta falta de coherencia” (xii).²

1 “... achieve sufficient coherence between sensory inputs and a representational economy sustaining the agent’s worldview, goals, norms, and motivations for action.”

2 “the necessary corrections to a representational architecture to deal with this lack of coherence”.

En este libro, Massimiliano Cappuccio (Departamento de Filosofía de la Universidad de los Emiratos Árabes Unidos) y Tom Froese (Instituto de Investigaciones en Matemáticas Aplicadas y en Sistemas de la Universidad Nacional Autónoma de México) parten de una aproximación distinta a la cognición. Se trata del enactivismo, propuesto por Varela, Thompson y Rosch (1991) como una alternativa al computacionalismo. El enactivismo se interesa principalmente en las bases biológicas de la cognición, así como en su dimensión fenomenológica y su carácter dinámico y complejo. De acuerdo con esta aproximación, un agente cognitivo no está simplemente situado en el mundo, sino que contribuye significativamente a su «enacción», esto es, el agente hace emerger continuamente un mundo de valores y significados a través del “involucramiento activo y [la] exploración sensomotora”³ de su ambiente (Froese y Ziemke, 2009: 475). De este modo, el enactivismo considera a la cognición no como el cómputo de información neutral de un mundo independiente que tiene que ser representado y procesado por el cerebro para adquirir un significado, sino como un proceso activo y corporeizado de creación de sentido⁴ (Weber y Varela, 2002). Aquí es preciso enfatizar, como lo hace Di Paolo en el Prólogo, que al hablar de creación de sentido no se habla sólo de una interpretación que involucra procesos cognitivos superiores, sino de “actividades corporeizadas y situadas de todo tipo, desde biológicas y prerreflexivas hasta conscientes y lingüísticas”(p. xii).⁵

La propuesta de este libro es bastante sugestiva e innovadora. En la Introducción, Cappuccio y Froese proponen que el sinsentido está en la base de las formas simbólicas y abstractas de la cognición, pues un agente cognitivo que se enfrenta ante una experiencia sinsentido interrumpe su acoplamiento prerreflexivo y habitual con el mundo,

3 “... *active engagement and sensorimotor exploration*”.

4 Traduzco aquí como “creación de sentido” lo que Weber y Varela (2002) llaman *sense-making*.

5 “... *bodily and worldly activities of all sorts, from biological and pre-reflective to conscious and linguistic.*”

lo cual le brinda la posibilidad de reflexionar sobre su relación intencional con él.

Sin embargo, estos autores señalan que la fenomenología del sinsentido plantea un serio dilema al enactivismo. Por un lado, nos dicen, si se acepta que la experiencia del sinsentido surge al darle sentido a un evento absurdo, entonces “perdemos la especificidad y la radicalidad” de la experiencia propiamente dicha del sinsentido. Por otro lado, si se afirma que la experiencia del sinsentido resulta de una falla en la capacidad de creación de sentido, “entonces debemos asumir que hay otras formas de cognición que no son reducibles a la creación de sentido” (22), lo que va en contra de la propuesta enactivista.

Por tanto, Cappuccio y Froese señalan que el problema principal que el sinsentido plantea al enactivismo radica en que éste “frecuentemente parece asumir implícitamente que cada forma dirigida de involucramiento práctico con el mundo no sólo «puede», sino –hasta cierto punto– debe ser inherentemente productora de sentido”(p. 4).⁶ Si esto es así, ¿cómo es posible para el enactivismo dar cuenta del sinsentido? Si la cognición es esencialmente creación de sentido, ¿cómo podemos tener experiencias sinsentido? ¿Cuáles son los procesos cognitivos que posibilitan la transición del sentido al sinsentido y viceversa? ¿Puede el sinsentido contribuir a la creación de sentido? Estas son algunas de las preguntas que motivan el libro que ahora nos ocupa.

Las doce contribuciones que integran esta publicación ofrecen reflexiones que contribuyen a esbozar una respuesta al dilema que plantea el sinsentido al enactivismo. Además de la relevancia de la propuesta, este libro destaca –siguiendo el espíritu transdisciplinario de las Ciencias Cognitivas– por la amplia variedad de puntos de vista y disciplinas desde las cuales se abordan las cuestiones antes planteadas, como la teoría de sistemas complejos, la física cuántica, la psicología ecológica, la cognición comparada, la inmunología, la psicopatología, la literatura, el estudio de los estados alterados de

6 “... often seems to implicitly assume that every directed form of practical engagement with the world not only can but – to some extent – must be inherently productive of sense.”

conciencia y la teoría de género. Sin embargo, en todos los capítulos es central y explícito el papel de la filosofía, ya sea de la fenomenología, la filosofía de la mente, la epistemología, la filosofía de la ciencia o la filosofía del lenguaje.

El libro está organizado en tres secciones. La primera de ellas (*Theory and Methods*), aborda los fundamentos del enactivismo y los retos que el sinsentido plantea a esta aproximación a la cognición. Esta sección cuenta con las colaboraciones de Dobromir Dotov, Anthony Chemero, Michel Bitbol, David A. Leavens y John Stewart.

La segunda (*Experience and Psychopathology*) profundiza en la fenomenología del sinsentido, tanto en la experiencia cotidiana como en la patológica. En ella colaboran Natalie Depraz, Michael Beaton y Daria Dibitonto.

Finalmente, la tercera sección (*Language and Culture*), incluye las colaboraciones de Elena Clare Cuffari, William Michael Short, Wilson Shearin, Alistair Welchman, Juan C. González y Michele Merritt. En ella se exploran algunas de las consecuencias que las experiencias sinsentido pueden tener en la producción de significados dentro de las prácticas culturales. Con la finalidad de brindar un panorama de cada una de estas secciones, en lo que sigue, reseñaré brevemente un capítulo de cada una de ellas.⁷

Teoría y método

En la primera contribución a este volumen, titulada “Breaking the perception-action cycle: Experimental phenomenology of non-sense and its implications for theories of perception and movement science”, Dotov y Chemero buscan unir tres de las tradiciones que constituyen el fundamento del enactivismo: el enfoque ecológico a la percepción de Gibson, la fenomenología de Merleau-Ponty y Heidegger y la teoría de sistemas dinámicos. Partiendo de ellas, los autores presentan una serie de experimentos a manera de pruebas

7 La elección de los capítulos se basa en la relación que existe entre ellos y en su continuidad temática.

de concepto para defender dos ideas fundamentales. En primer lugar, la idea propuesta por Merleau-Ponty (1945/2012) y Gibson (1979/2015) de que la cognición surge a partir del ciclo percepción-acción. En segundo lugar, la idea de que la cognición surge a partir de la frustración que se genera cuando fallan las actividades típicamente utilizadas para dar sentido al mundo, es decir, como una manera de lidiar con el sinsentido. Finalmente, se discuten algunas implicaciones de la fenomenología de Merleau-Ponty para las ciencias del movimiento.

Uno de los aspectos relevantes y novedosos de los experimentos presentados es que éstos fueron realizados utilizando el enfoque metodológico denominado fenomenología *front-loaded* (Gallagher, 2003),⁸ que consiste en integrar desde la etapa del diseño experimental ideas desarrolladas previamente a partir de análisis fenomenológicos. Junto con la neurofenomenología de Varela (1996), la fenomenología *front-loaded* constituye uno de los esfuerzos contemporáneos más relevantes por naturalizar la fenomenología. Por tanto, esta parte del capítulo hace una doble contribución, pues, por un lado, permite apreciar la importancia de la fenomenología para las ciencias cognitivas y, por otro, permite confirmar, mediante los resultados de los experimentos, las ideas fenomenológicas originales.

En este caso, los experimentos aplican métodos matemáticos de la teoría de sistemas dinámicos para expresar cuantitativamente la distinción fenomenológica propuesta por Heidegger (1927/1962) entre tres modos de experimentar la interacción con herramientas. El primero, que Heidegger denomina *ready-to-hand*, es el modo en el que usualmente se experimenta el mundo al estar inmersos en una actividad desempeñada con destreza. En este caso, la atención se enfoca en la tarea y no en las propiedades de la herramienta, las cuales son transparentes al usuario. El segundo es el modo *un-ready-to-hand*, que se produce al presentarse una ruptura temporal en el ciclo percepción-acción, en cuyo caso la atención pasa de la tarea a las características de la herramienta que imposibilitan el logro de

8 En Gallagher y Zahavi (2013) el traductor al español utiliza el término en inglés, abreviándolo «fenomenología FL».

ella. Finalmente, cuando la herramienta se ha vuelto inservible, el usuario la experimenta como *present-at-hand*. En este modo de la experiencia, la herramienta se convierte en un objeto con propiedades analizables. Los autores señalan que esta distinción fenomenológica ha inspirado la hipótesis de la cognición extendida, la cual afirma que un sistema cognitivo puede “extenderse más allá del cuerpo biológico e incorporar piezas más o menos arbitrarias del ambiente siempre que éstas puedan ser funcionalmente integradas dadas las demandas de la tarea” (Dotov y Chemero, 2014: p. 48).⁹

Los experimentos de Dotov y Chemero brindan evidencia empírica de esta hipótesis y de la distinción propuesta por Heidegger. En ellos se observa que cuando el acoplamiento con el ratón de la computadora en un juego de video (i.e., la herramienta) es fluido, éste se experimenta como *ready-to-hand* y se integra funcionalmente al agente como parte de un sistema extendido autoensamblado mediante dinámicas dominantes de interacción. Por otro lado, cuando se produce una perturbación, la herramienta deja de formar parte de dicho sistema y se experimenta como *un-ready-to-hand*. Finalmente, cuando la perturbación aumenta hasta el punto de interrumpir la tarea, la herramienta se percibe como *present-at-hand* y se convierte en el objeto de atención del agente.

Los autores sugieren que la perturbación introduce el sinsentido y los agentes, al encontrar sus actividades de búsqueda de sentido inadecuadas para la situación, adoptan “una actitud más cognitiva hacia la tarea” (37).¹⁰ Como una crítica a estos autores, es importante señalar que la noción de cognición a la que se refieren es la que típicamente está asociada con las funciones superiores. No obstante, si consideramos la noción enactiva de cognición (p. ej., Di Paolo, 2015), entendida como acción corporeizada que hace surgir un mundo significativo a partir del acoplamiento sensoriomotor y preconceptual entre el sujeto cognoscente y su ambiente, podría decirse

9 “... extend beyond the biological body and incorporate more or less arbitrary pieces of the environment as long as they can be functionally integrated given the task demands.”

10 “... a more cognitive attitude towards the task.”

que la cognición, en un sentido enactivista, se produce también en el modo *ready-to-hand*.

Finalmente, otra contribución importante de este capítulo es la propuesta de utilizar la fenomenología para abordar una cuestión crucial para la ciencia del movimiento, esto es, la cuestión de cómo emerge un comportamiento coordinado entre un enorme número de unidades de movimiento corporal (p. ej., los músculos, las neuronas, las extremidades con sus múltiples grados de libertad y los objetos manipulados).

En particular, los autores retoman algunas ideas de la fenomenología de Merleau-Ponty en torno a la intencionalidad motriz, así como la idea de búsqueda de sentido del enactivismo, para argumentar a favor del uso de la teoría de sistemas dinámicos no-lineales y de la teoría de la complejidad para entender el control y la coordinación del movimiento en el mundo real. Aunque los autores no desarrollan esta cuestión a profundidad, la vía de abordaje a la que apuntan tiene implicaciones potenciales importantes para ampliar las perspectivas en el estudio del movimiento.

Experiencia y psicopatología

Otra perspectiva original sobre el sinsentido es la que presenta Dibitonto en su capítulo “No non-sense without imagination: Schizophrenic delusion as reified imaginings unchallengeable by perception”. Este capítulo brinda una contribución relevante tanto a la psicopatología de la esquizofrenia como a la teoría enactiva al mostrar que ambas se enriquecen mutuamente cuando esta última tiene que lidiar con el sinsentido. Esto se debe, por un lado, a que el enactivismo brinda un marco explicativo adecuado para entender las experiencias de esquizofrenia, considerada aquí como “una forma patológica de la experiencia del sinsentido”¹¹ (182) y, por otro lado, a que el estudio fenomenológico de la esquizofrenia proporciona una evidencia de la propuesta enactiva de que los humanos “son sistemas

¹¹ “... a pathological form of non-sense experience.”

vivientes que dan sentido a su experiencia gracias a la acción corporeizada compartida en una dimensión social” (185).¹²

Este trabajo retoma la concepción fenomenológica de la esquizofrenia (Sass y Parnas, 2003), que considera que la alteración central de esta patología radica en la descorporeización, es decir, en “la falta, o debilitamiento, de la autoconciencia sensomotora” (Dibitonto, 2014: 184)¹³ o, en otros términos, de la autoconciencia prerreflexiva, tácita e inmediata de que soy yo el que está percibiendo, pensando o moviéndose, la cual constituye la dimensión central de lo que Gallagher (2000) y Zahavi (2005) llaman «yo mínimo».

Dibitonto señala que este desorden del «yo mínimo» consiste en dos distorsiones de la autoconciencia que se complementan mutuamente. La primera radica en una autoafección disminuida, es decir, un debilitamiento del sentido de que uno es la fuente de conciencia y acción. La segunda consiste en una hiperreflexividad, es decir, en una autoconciencia exagerada en la que los propios pensamientos o acciones se experimentan como si fueran objetos externos. Ambas distorsiones, nos dice, implican una “transformación estructural de la personalidad” (189)¹⁴, que se manifiesta, en última instancia, en una pérdida del vínculo perceptual y conceptual con la realidad. Sin embargo, una cuestión que continúa siendo objeto de debate es cómo ocurre la transición de la descorporeización de la fase prodrómica a los síntomas agudos de la esquizofrenia, como las alucinaciones y los delirios. Es en este punto donde radica la mayor contribución de Dibitonto, al argumentar que dicha transición sólo puede explicarse mediante una psicología fenomenológica de la imaginación.

Partiendo de la fenomenología de Jaspers, Dibitonto cuestiona la visión tradicional de los delirios como creencias falsas basadas en una inferencia errónea sobre el mundo externo (según el DSM IV) o como creencias fijas (según el DSMV), las cuales persisten a pesar de la evidencia en contra. De acuerdo con la perspectiva que la autora

12 “... are living systems making sense of their own experience thanks to embodied action shared in a social dimension.”

13 “... the lack or weakening, of sensory-motor self-consciousness.”

14 “... a structural transformation of personality.”

adopta, los delirios de la esquizofrenia se conciben como imaginaciones reificadas que no son susceptibles de modificarse ante la experiencia perceptual y que tienen su origen en la descorporeización descrita anteriormente.

La autora señala que aunque los recuentos de primera persona han evidenciado desde los inicios de la psicopatología la incapacidad de los pacientes con esquizofrenia para discernir entre imaginación y realidad, todavía no existe una teoría consistente que clarifique cómo los desórdenes del «yo» conducen a una asimilación entre ambas formas de conciencia. Este capítulo hace una contribución valiosa al retomar conceptos centrales de la psicología fenomenológica de la imaginación de Sartre y aplicarlos dentro del marco de la esquizofrenia arriba presentado.

De acuerdo con Sartre (1940/2004), la imaginación permite tomar posesión de algún objeto ausente o no existente generando un sustituto analógico o *analogon* del mismo, lo cual requiere suspender temporalmente la actitud perceptual.

Dibitonto argumenta de manera poco afortunada que, para Sartre, el *analogon* no es una representación, sino un acto intuitivo. Además, su explicación de cómo se constituye dicho *analogon*, aparte de resultar poco clara, parece irrelevante en el desarrollo de sus argumentos. Sin embargo, partiendo de las ideas de Sartre sobre las patologías de la imaginación, la autora defiende acertadamente la idea de que, a diferencia de lo que ocurre con la imaginación ordinaria —en donde la actitud perceptual de la conciencia es puesta de lado temporalmente para dejar que emerja un *analogon*—, en el caso de la esquizofrenia, la pérdida o el debilitamiento de la autoconciencia sensomotriz provoca no una suspensión, sino una ruptura con la experiencia corporal, “de manera que las imágenes mentales emergen en un mundo perceptual descorporeizado, que se vuelve estructuralmente similar al imaginativo”, lo que ocasiona que “los objetos corporeizados y descorporeizados pierdan su diferencia substancial” (Dibitonto, 2014: 197).¹⁵

15 “... so that mental images emerge into a disembodied perceptual world, that becomes structurally similar to the imaginative one ... embodied and disembodied objects lose their substantial difference.”

De este modo, la autora propone que las alucinaciones y los delirios de la esquizofrenia no constituyen creencias falsas o fijas, sino imaginaciones que son reificadas como un mecanismo compensatorio que permite al paciente crear sentido ante el sinsentido que genera la ausencia o el debilitamiento de la experiencia corporeizada. Sin embargo, también señala que esta creación de sentido ocurre a costa del aislamiento ante la imposibilidad del paciente no sólo de cuestionar la realidad de sus fantasías reificadas, sino, sobre todo, de compartir socialmente sus experiencias.

La explicación de Dibitonto puede tener implicaciones clínicas importantes pues, como señala la autora, si el delirio es visto como una creencia falsa o fija, los cuidadores de un paciente con esquizofrenia tratarán de hacerle reconocer su error y modificar sus creencias, aislándolo de manera más profunda. Pero si el delirio se considera como una imaginación reificada, éstos pueden llegar a entender el mundo imaginario del paciente e incluso ayudar a darle sentido a su experiencia del sinsentido.

Finalmente, este capítulo va más allá de la experiencia patológica y sugiere que la imaginación es necesaria para que exista una experiencia radical del sinsentido en una experiencia normalmente corporeizada, pues la conciencia imaginativa permite “suspender la búsqueda de sentido guiada perceptualmente para crear y jugar con el sinsentido” (200),¹⁶ liberando momentáneamente a la conciencia de su corporeidad y de su ambiente inmediato, lo que para Sartre constituye una posibilidad de libertad.

Lenguaje y cultura

La última parte de esta reseña aborda otro trabajo relacionado con el sinsentido y el «yo», pero ahora desde la perspectiva de la cultura y el género. En el capítulo titulado “Making (non)sense of gender”, Merritt explora el fenómeno del «género sinsentido»,¹⁷ el cual implica

16 “... to suspend perceptually guided sense-making so as to create and to play with non-sense”.

17 “Nonsensical gender”.

“una falla para adoptar, adaptarse a, reconocer o enactuar las normas típicas asociadas con el propio género” (286).¹⁸ Aunque dicho tema ha sido profusamente abordado por la teoría de género y la filosofía feminista, la principal aportación de este capítulo reside en que, en esta ocasión, el tema es tratado desde la perspectiva de las ciencias cognitivas, área en la que hasta ahora ha sido prácticamente ignorado.

En este trabajo, Merritt considera al género como “una institución dinámica y performativa que moldea, aumenta e incluso constituye nuestra cognición, especialmente nuestra cognición social e intersubjetiva” (287).¹⁹ Dicha concepción se basa tanto en aproximaciones enactivas y extendidas a la cognición como en teorías performativas de género. En primer término, la autora se inspira en la propuesta de Gallagher (2013), quien afirma que las prácticas y políticas de las instituciones sociales pueden facilitar o incluso ser constitutivas de los procesos cognitivos que se llevan a cabo en el marco de dichas instituciones, conformando lo que Merritt llama un sistema socialmente extendido. En este sentido, la autora propone que el género constituye “una red distribuida de personas, herramientas, convenciones y reglas”²⁰ (Merritt, 2014: 287) que configura la forma en que sus participantes crean sentido de su propia identidad de género y de la de los demás.

En segundo término, la autora recurre a una concepción atribuida principalmente a Judith Butler, de acuerdo con la cual el género es un acto performativo de imitación cuyo modelo original es contingente del contexto social, político e histórico y, muy frecuentemente, “de las dinámicas de poder inherentes en la sociedad” (290).²¹ Dicho acto de imitación representa las formas de vestir, los manerismos, las prácticas y los comportamientos que son adecuados para el rol de hombre y de mujer según el sistema social en el que este

18 “... a failure to adopt, adapt to, recognize, or enact the typical norms associated with one’s gender”.

19 “... a dynamic and performative institution that shapes, augments, and even constitutes our cognition, especially our social and intersubjective cognition.”

20 “... a distributed network of persons, tools, conventions, and rules”.

21 “... of power dynamics inherent in society.”

acto performativo se lleva a cabo. De este modo, de acuerdo con la perspectiva que defiende Merritt, el género no constituye una esencia inscrita en el cuerpo o el cerebro, sino un acto en el que se interpreta una identidad socialmente determinada.

Merritt analiza algunos casos de ruptura (*breakdown*) dentro de la institución del género, como los de identidad neutra de los bebés Storm y Sasha, cuyos padres decidieron criarlos fuera del “sistema de género binario” (291),²² provocando críticas y preocupaciones relacionadas con la inminente posibilidad de que, al crecer, los niños fueran rechazados y avergonzados por sus compañeros; o el diálogo entre Amy André y Sandy Chang con respecto a la manera de dar sentido a la identidad *femme* dentro de la comunidad *genderqueer*.

A través de un interesante y revelador análisis, la autora plantea que incluso cuando explícitamente se busca salir de las normas y prácticas que guían la institución del género, éstas están tan arraigadas en nuestra arquitectura cognitiva que puede ser difícil dar sentido a los casos que no se ajustan a lo establecido dentro de dicha institución.

Además, nos dice Merritt, los casos de género sin sentido resultan frustrantes para la mayoría de la población al no “poder colocarlos fácilmente dentro de un marco preestablecido de significado (294),”²³ por lo que generalmente se intenta hacerlos encajar en él de manera forzada y, algunas veces, violenta.

La autora hace una contribución importante al ubicar la ruptura, no en la persona que va en contra de la institución de género, ni tampoco en aquella que no logra encontrar sentido del género sinsentido, sino en la interacción de dichas personas con un sistema social más amplio que impacta, muchas veces de forma implícita y no consciente, en los pensamientos y en la manera de crear sentido.

Finalmente, es relevante la comparación que realiza Merritt entre la ruptura dentro de la institución del género y la ruptura cognitiva, estudiada dentro de las ciencias cognitivas y la filosofía. En particular, la autora se refiere a la distinción heideggeriana, descrita

22 “... binary gender system.”

23 “... cannot place them easily within a pre-established framework of meaning.”

anteriormente, entre los modos *ready-to-hand* y *present-at-hand* y al concepto de «microidentidades» de Varela (1995). A partir de esta comparación, la autora enfatiza el papel esencial de las rupturas generadas por la experiencia del sinsentido en la creación de sentido, ya que es a través de ellas que se transita de “un flujo de actividad no-reflexivo a una actitud teórica y desapegada hacia los objetos que pueblan nuestro mundo” (297).²⁴ Merritt señala que la interacción con la institución del género se da comúnmente de manera relativamente automática y no problemática, por lo que rara vez se reflexiona sobre las «microidentidades» que lo conforman. Sin embargo, cuando los esquemas de interpretación desarrollados dentro de dicha institución son insuficientes para darle sentido a los casos de género sinsentido, se crea una ruptura que abre un espacio de posibilidad para la reflexión crítica y, en su caso, para la creación, modificación, ampliación o rearticulación del conjunto de reglas mediante las cuales se da sentido a la identidad de género.

Aunque las rupturas cognitivas comparten una estructura similar con los casos de género sinsentido, Merritt llama la atención sobre la necesidad de considerar la dimensión intersubjetiva inherente a la creación de sentido, la cual no está presente en los casos de ruptura cognitiva. Tomando como punto de partida el concepto enactivista de «búsqueda participativa de sentido» (De Jaegher y Di Paolo, 2007), Merritt propone que la interacción entre los individuos y el «macromundo» de la institución de género al cual están acoplados hace emerger un conjunto de significados que depende enteramente de dicha interacción y que, al convertirse en parte del propio “repertorio conceptual”,²⁵ posibilita la categorización rápida de la identidad de género de los otros.

Susana Ramírez Vizcaya
Doctorado en Filosofía de la Ciencia
Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, México

24 “... an unreflective flow of activity to a theoretical and detached stance towards the objects populating our world.”

25 “... conceptual repertoire.”

Referencias bibliográficas

- De Jaegher, H. y Di Paolo, E. A. (2007). "Participatory sense-making: an enactive approach to social cognition". En *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 6(4), pp. 485-507.
- Di Paolo, E. (2015). "El enactivismo y la naturalización de la mente". En D. Chico, y M. Bedia, eds. *Nueva ciencia cognitiva: hacia una teoría integral de la mente*. Prentice-Hall de Zaragoza.
- Di Paolo, E. (2014). "Foreword". En M. Cappuccio y T. Froese, eds. En *Enactive cognition at the edge of sense-making. Making sense of non-sense* (pp. xi-xv). Nueva York: Palgrave Macmillan.
- Dibitonto, D. (2014). "No non-sense without imagination: Schizophrenic delusion as reified imaginings unchallengeable by perception". En M. Cappuccio y T. Froese, eds. *Enactive cognition at the edge of sense-making. Making sense of non-sense*, pp. 181-203. Nueva York: Palgrave Macmillan.
- Dotov, D. G. y Chemero, A. (2014). "Breaking the perception-action cycle: Experimental phenomenology of non-sense and its implications for theories of perception and movement science". En M. Cappuccio y T. Froese, eds. *Enactive cognition at the edge of sense-making. Making sense of non-sense* (pp. 181-203). Nueva York: Palgrave Macmillan.
- Froese, T. y Ziemke, T. (2009). "Enactive artificial intelligence: Investigating the systemic organization of life and mind". En *Artificial Intelligence*, 173(3-4), pp. 366-500.
- Gallagher, S. (2000). "Philosophical conceptions of the self: Implications for cognitive science". *Trends in Cognitive Science*, 4(1), pp. 14-21.
- Gallagher, S. (2003). "Phenomenology and experimental design. Toward a phenomenological enlightened experimental science". *Journal of Consciousness Studies*, 10(9-10), pp. 85-99.
- Gallagher, S. (2013). "The socially extended mind". *Cognitive Systems Research*, <http://dx.doi.org/10.1016/j.cogsys.2013.03.008>
- Gallagher, S. y Zahavi, D. (2013). *La mente fenomenológica*. Madrid: Alianza. (Marta Jorba Grau, Trad.).
- Gibson, J. J. (1979/2015). *The ecological approach to visual perception*. Nueva York: Psychology Press.
- Heidegger, M. (1927/1962). *Being and Time*. Nueva York: Harper and Row. (J. Maquarrie y E. Robinson, Trad.).
- King, P., González, J. C. y González, E. (Eds.). *Ciencias cognitivas y filosofía. Entre la cooperación y la integración*. México: Universidad Autónoma de Querétaro-Porrúa.

- Merleau-Ponty, M. (1945/2012). *Phenomenology of Perception*. D.A. Landes, trad. Abingdon: Routledge.
- Merritt, M. (2014). "Making (non)sense of gender". En M. Cappuccio; T. Froese, eds. *Enactive cognition at the edge of sense-making. Making sense of non-sense* (pp. 285-306). Nueva York: Palgrave Macmillan.
- Norman, D.A., ed. (1987). *Perspectivas de la ciencia cognitiva*. N. Sebastian, trad. Barcelona: Paidós.
- Sartre, J.P. (1940/2004). *The imaginary: Phenomenological psychology of imagination*. J. Webber, trad. Oxon: Routledge.
- Sass, L.A.; J. Parnas. (2003). "Schizophrenia, consciousness, and the self". *Schizophrenia Bulletin*, 29(3), pp. 427-444.
- Varela, F.J. (1995). "The re-enchantment of the concrete". En L. Steels; R. Brooks eds. *The Artificial Life Route to Artificial Intelligence* (pp. 11-22). Hove: Lawrence Erlbaum.
- Varela, F. (1996). "Neurophenomenology. A methodological remedy for the hard problem". *Journal of Consciousness Studies*, 3(4), pp. 330-49.
- Varela, F.J; E. Thompson; E. Rosch. (1991). *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience*. Cambridge, MA: The MIT Press.
- Weber, A., y Varela, F. J. (2002). Life after Kant: natural purposes and the autopoietic foundations of biological individuality. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 1, pp. 97-125.
- Zahavi, D. (2005). *Subjectivity and selfhood. Investigating the first-person perspective*. Cambridge: The MIT Press.

Bernhard Waldenfels,
Exploraciones fenomenológicas acerca de lo extraño.
Edición de Gustavo Leyva, Anthropos/UMSNH,
Barcelona/Morelia, 2015, 333 pp.

Yo soy extraño para mí mismo cuando soy visitado por extraños,
cuando presto atención a lo extraño y respondo por ello.
B. Waldenfels

El libro que presentamos reúne una serie de ensayos del filósofo alemán Bernhard Waldenfels sobre el tema de lo extraño (*Fremd*). Se trata de ensayos que el filósofo había publicado con anterioridad como capítulos de libros en alemán o inclusive en algunas revistas en castellano. El editor de este volumen, Gustavo Leyva, ha puesto al alcance del lector las referencias completas en el pie de página de cada capítulo, lo cual es de gran ayuda para entrar más en contacto con la obra de Waldenfels. Así pues, aunque algunos de los textos son conocidos por haberse publicado con anterioridad, muchos de ellos se traducen directamente del alemán, lo cual resulta un aporte significativo para el conocimiento del autor y para la difusión misma de la fenomenología responsiva que él desarrolla.

El camino de esta fenomenología responsiva lo expone el autor en el último ensayo: “En causa propia” en el que él mismo habla del desarrollo de sus ideas partiendo desde sus inicios.

En efecto, el libro trata de unas exploraciones fenomenológicas acerca de lo extraño en las que el autor expone los rasgos fundamentales de esta «fenomenología responsiva». Pero, ¿de qué tipo de fenomenología se trata? Waldenfels reconoce que su fenomenología parte de la fenomenología de Husserl, a quien cita con frecuencia en sus ensayos. Pero no se queda en ella —como parece ser que no se queda la de ningún fenomenólogo, por cierto. Waldenfels avanza hacia la fenomenología de Heidegger, de Jean-Paul Sartre, Merleau-Ponty y Ricoeur, inclusive a otros filósofos tales como

Lévinas, Foucault, Derrida y sociólogos como Schütz, Habermas y Goffman. Por citar un ejemplo, uno de los conceptos fundamentales de la fenomenología responsiva que desarrolla lo retoma de la obra del psiquiatra y neuropsicólogo Kurt Golstein. Sobre Lévinas, por ejemplo, aparecen un par de ensayos, uno dedicado a “El decir y lo dicho en Emmanuel Lévinas” y otro sobre “La alteridad del otro en los últimos escritos de Lévinas”, así como constantes referencias y conceptos que tienen un fuerte eco levinasiano.

Pero, ¿a qué se refiere esta *responsibilidad* de la que trata el autor? Waldenfels expone el rasgo distintivo de la fenomenología que es la intencionalidad. La intencionalidad, dice él mismo, “significa que *algo se muestra como algo*” (19) y añade: “que algo se dice, se da, se interpreta, se entiende o se trata en un cierto sentido y de una manera determinada” (19-20). Esta idea vuelve a aparecer en repetidas ocasiones en varios ensayos. Lo relevante de ella es que este algo que se aparece, lo hace dentro de un «horizonte de sentido y experiencia» y al hacerlo traza con ello “un concepto limítrofe por excelencia”. La fenomenología, así, “trabaja a su manera en la cuestión de cómo se describen los límites y cómo se traspasan, sin eliminarlos” (21).

Waldenfels quiere darle la vuelta a la intencionalidad al interpretarla desde la «estructura dinámica» que la constituye para mostrar que ese algo que se muestra como algo “expresa de inmediato que algo aparece *así y no de otra manera*” (21). Asimismo, sostiene que el significado de la intencionalidad radica en que “*algo es pensado como algo y comprendido como algo*, por tanto, que es concebido o tratado en un determinado *sentido*” (44).

El problema está en el sentido de lo que aparece, del fenómeno o *Erscheinung*. Dado que la intencionalidad posee esta estructura dinámica, el sentido mismo no es único. Existe el sentido, afirma el autor (21), pero no un único sentido. El sentido se “despliega ante el trasfondo del no-sentido” (22). Las cosas que se aparecen no tienen por sí mismas un sentido o significación, sino que llegan a tenerlo, se convierten en algo justamente cuando llegan a tener un sentido para alguien y al tener sentido se convierten en algo que se puede pronunciar, que se puede manejar y que se puede repetir (23).

Pero ello no quiere decir que el fenómeno en su aparecer pueda desvelarse totalmente, sino que aparece poco a poco y en muchos casos aparece causando extrañeza. El cuestionamiento de la intencionalidad desde ella misma muestra para Waldenfels que no es suficiente partir de la génesis del sentido, más bien habría que preguntarse cómo es que se realiza el sentido y cómo se genera, lo que implicaría ir más allá de la intencionalidad.

Pues bien, Waldenfels recurre al concepto de *pathos* precisamente para referirse a esos eventos que “nos suceden, se topan con nosotros, nos caen encima, nos invaden, nos sorprenden, nos asaltan” (26). Más adelante afirma que “*Pathos* significa que estamos siendo afectados *por algo*, y esto de tal manera que este «por» no está ni fundamentado en un algo precedente, ni está superado en un «para qué» logrado a posteriori” (27).

Se trata de apuntar con este término a un conjunto de experiencias con las cuales nos encontramos y a las cuales hay que responder. Más adelante dice lo siguiente para referirse al *pathos*, *Widerfahrnis* y como a-fecto haciendo alusión a “todo lo que aparece como algo”, pero lo cual “no se deja describir simplemente como algo que recibe y posee su sentido, sino como algo que provoca sentido sin ser ya por sí mismo significativo, como algo *por lo cual* somos tocados, afectados, estimulados, sorprendidos y, en cierta medida, heridos” (58). Este es el sentido de una fenomenología responsiva, afirma el autor, una fenomenología que ve en la respuesta el “auténtico modo” que tenemos de “encontrarnos con lo extraño en tanto que extraño”, aunque finalmente “siempre estamos de alguna manera en deuda con lo extraño” (38). Y esto es así porque, como dirá más adelante, lo propio está entrelazado con lo extraño, es decir, que lo extraño empieza con nosotros mismos y no fuera. El nacimiento, la lengua, el nombre propio, le sirven a Waldenfels como ejemplos que muestran esta forma de aparecer lo extraño en nosotros mismos y la manera en que no somos dueños de nuestra propia casa, que de alguna manera nunca estamos completamente con nosotros mismos y, por ello, que nadie pertenece por completo a su propia cultura (275).

En efecto, lo extraño (*Fremde*) tiene varias acepciones. Se refiere a lo que nos es extraño o desconocido, hace referencia a lo

extranjero y raro incluso. ¿Bajo qué tipologías de experiencias se da lo extraño y la extrañeza (*Fremdheit*)?, ¿qué fenómenos entran dentro de esta experiencia de lo extraño? En el ensayo que inicia la compilación y que se propone “Pensar lo extraño” se encuentra una serie de descripciones y elementos constitutivos de lo extraño. Entre ellos se puede destacar la relación que hay entre la experiencia de lo extraño y las experiencias afectivas, por ejemplo, las relacionadas con el miedo o el asombro; derivado de ello se presenta una serie de «anomalías» o «desviaciones» en la forma normal de transcurrir las cosas, pero lo extraño “se caracteriza por la resistencia que ofrece”, es decir, “lo extraño es una lejanía en la cercanía más próxima” (12).

Lo propio y lo extraño se encuentran entremezclados el uno con el otro (274). El comportamiento frente a lo extraño es «asimétrico»; además, lo extraño se encuentra entremezclado con lo propio y aparece en la propia casa, en el propio cuerpo y en el propio país y cultura (13). El campo de aplicación de este análisis es muy amplio; el mismo Waldenfels apunta la relevancia de su propuesta fenomenológica en ejemplos tales como la extrañeza del cuerpo propio (*Leib*), el cuerpo extraño y las relaciones interpersonales, la relevancia teórica y práctica de la experiencia de lo extraño desde el punto de vista intercultural, entre cultura propia y cultura extraña (273), frente a la muerte y el nacimiento, el odio, la violencia (273), las enfermedades, el dolor, el sueño, el olvido, etcétera.

A partir de este tipo de experiencias Bernhard Waldenfels analiza una serie de fenómenos que son consecuencias, algunos de ellos, de esta experiencia particular denominada extrañeza, pero enfatizando justamente que hay un entrelazamiento entre lo propio y lo extraño, que no se trata de una experiencia que surge entre dos mónadas que están cerradas en sí mismas. Al contrario, la esfera de la propiedad “surge compartiendo origen con lo extraño y nace de la separación con lo extraño, pertenece a un ámbito intermedio, el cual se demarca diferenciándose constantemente en mayor o menor medida y de diversa manera” (273).

Un lugar especial en estos análisis lo ocupa la experiencia corporal, la vivencia del cuerpo propio (*Leib*). A este tema dedica Waldenfels varios ensayos. Uno de ellos describe “La extrañeza del cuerpo

propio”, en otro describe lo que significa “Habitar corporalmente en el espacio”, otro más aborda el tema del “Olvido y recuerdo corporal” y finalmente dedica un trabajo a “El sitio corporal de los sentimientos”. De acuerdo con el análisis y descripciones que allí realiza, uno de los méritos de la fenomenología consiste, sin duda, en la importancia que en ella ocupa el cuerpo, aunque no sólo la fenomenología se ha acercado a él. Y, a pesar de este acercamiento, “estamos ante nuevos retos que agudizan el enigma del cuerpo” (53).

Pero, ¿cómo puede el cuerpo mismo constituir la experiencia de extrañeza? “La ironía de esta historia –sostiene Waldenfels– reside en que el cuerpo es simultáneamente descubierto y ocultado” (54). Como parte de su trabajo el autor quiere superar de alguna manera el dualismo del cuerpo, por lo menos la referencia a la *res extensa* y la *res pensante* cartesiana muestran claramente esta línea.

La relación con el otro y con las cosas en torno sólo es posible a través del cuerpo, es decir que el cuerpo está involucrado en nuestra experiencia de una manera directa. Por ejemplo, que la comunicación tenga que valerse de los movimientos de la boca y de las funciones del oído o que no pueda haber manipulación de un objeto sin las manos o, más allá, que los latidos del corazón se aceleren y aumente la presión sanguínea en los sentimientos, son algunos casos en los que puede verse cómo el cuerpo participa y está involucrado en la experiencia.

Así, en nuestra propia experiencia de ver, oír, tocar y movernos es nuestra corporalidad la que está referida a sí misma (60). Por ello, “El hecho de ser afectados por y expuestos a lo extraño a mí mismo (*Ichfremdes*) no depende ni de nuestro saber ni de nuestro querer, es decir, de lo que se denomina conciencia, sino que nos remite a nuestro cuerpo” (59).

El lugar de los sentimientos lo encuentra Waldenfels en el cuerpo y no en el alma o en el espíritu. Por ello, los sentimientos tienen un sentido *páthico*; que su lugar sea el cuerpo quiere decir que “el *cuerpo* se siente a sí mismo al sentir algo diferente y a alguien diferente de sí, el que en su propia actividad está constantemente expuesto a actuaciones extrañas y que con ello sigue siendo vulnerable” (228). Esta visión del cuerpo se opone claramente al dualismo, inclusive

desde ella no es posible establecer una jerarquización, pero sí es posible distinguir “entre diferentes escalas y polaridades” (229).

En esta línea argumentativa Waldenfels habla del “nacimiento del sentido desde el *pathos*” (60). Y una de las vías que explora el autor y de las cuales ya se encuentran suficientes descripciones en la obra de Husserl y Merleau-Ponty, es el del cuerpo como campo de sensaciones localizadas y la doble constitución del cuerpo, esto es, como cuerpo vivo (*Leib*) y como cuerpo material (*Körper*).

Siguiendo a Husserl, Scheler o Plessner, habla Waldenfels de *Leibkörper* (65). En esta doble constitución del cuerpo se muestra que el mismo cuerpo que ve es visto, toca y es tocado, se mueve y es movido; pero al mismo tiempo se da en ello una «no-coincidencia» en la que el cuerpo que se muestra a sí mismo a su vez se escapa de sí: “Unido a mí mismo y, a la vez, desgajado de mí mismo, no soy simplemente uno, ni simplemente dos, sino dos en uno y uno en dos” (65). Así pues, el cuerpo que somos nunca lo poseemos del todo, de alguna manera se nos escapa.

Las relaciones entre lo propio y lo extraño, de acuerdo con esto, se dan ya en la esfera de la propiedad, de lo que resulta familiar. Por ello, lo propio se convierte en extraño y lo extraño en propio, pero, además, el cuerpo llega a ser como “un sitio de intercambio y conexión” (71). Este es uno de los sentidos de la intersubjetividad como intercorporeidad que Waldenfels retoma de Merleau-Ponty: “se podría calificar el cuerpo propio como un cuerpo mitad extraño, que no solo está cargado con intenciones extrañas, sino también con deseos, proyectos, hábitos, afecciones y heridas que vienen de otros” (71). El hombre es por esta razón un ser fronterizo, porque aquello que nos molesta, inquieta y preocupa, aquello que nos habla o nos daña, en fin, “todo lo que nos concierne empieza en alguna otra parte” (89).

En un nivel de reflexión más amplio, Waldenfels lleva su análisis al tema de la interculturalidad. En su ensayo “Entre culturas” muestra que la interculturalidad sólo tiene sentido si se habla de cultura propia y de cultura extraña, donde la extrañeza significa aquello que se sustrae de alguna manera al acceso de lo propio; lo extraño aquí refiere a una «tierra intermedia»; desde el punto de vista de la

frontera hace referencia a aquello que separa, pero al mismo tiempo a eso mismo que une y por lo cual apunta a una tierra de nadie (268).

La extrañeza se mueve en un proceso de «inclusión y exclusión» por ello la diferencia entre las culturas no se puede explicar y comprender desde el umbral “que separa un sexo de otro, a la vejez de la juventud, el estar despierto del dormir, la vida de la muerte” (271). En la experiencia de lo extraño desde el punto de vista de la cultura se dan dos determinaciones: por un lado, está un determinado tipo de experiencia y sentido que nos es inaccesible y, por otro lado, está el fenómeno de no pertenecer a un grupo. Lo que está en juego son dos tipos de extrañeza que se cruzan; una extrañeza social y una extrañeza cultural.

Lo paradójico de la experiencia de lo extraño radica no en que se trata de experiencias opuestas sino en que se trata de “una experiencia que se opone a sí misma, de una imposibilidad vivida, tal y como se vislumbra en autores como Baudelaire y Valery, Kafka y Celan” (272).

En la experiencia de lo extraño está en juego la ausencia y la lejanía y aquí Waldenfels hace mención de las experiencias de la «ausencia corporal» en Sartre, la «forma originaria del en-otro-lugar» de Merleau-Ponty y el «no lugar del rostro extraño» en Lévinas.

El cuerpo, desde el punto de vista cultura, sigue ocupando un lugar importante en estas descripciones. Waldenfels afirma: “El cuerpo, que nos permite vivir en el mundo, no sirve sólo —como lo denomina Husserl— de “sitio de intercambio y conexión [*Umschlagstelle*]” entre naturaleza y espíritu o bien entre naturaleza y cultura, sino que funciona también como “sitio de intercambio y conexión [*Umschlagstelle*]” entre lo propio y lo extraño, entre la cultura propia y la extraña” (278).

Esta relación originaria que oscila entre una cercanía originaria y una lejanía originaria y entre una extrañeza interna y otra externa, no se da sin conflictos. Al contrario, porque lo extraño puede orientarse en distintas direcciones, surgen conflictos como el que parte del hecho de que aquellos que nos son extraños pueden vernos a nosotros también como extraños; si ellos son para nosotros una

amenaza, fuente de inseguridad y desconfianza, lo mismo ocurre en la dirección opuesta.

El intercambio cultural es un buen ejemplo de lo que ocurre cuando dos culturas se encuentran, por ejemplo, en la migración, la conquista, la emigración, las expulsiones o el exilio, donde mundos propios se transforman en mundos extraños y al revés, donde mundos extraños llegan a convertirse en mundos propios (279). Y esto justamente lleva al autor a desarrollar las líneas centrales de una xenología y de una xenopolítica que tratarían de una ciencia de la extrañeza y de una política de la extranjería (283).

Las implicaciones y campos de aplicación de esta propuesta, como puede anticiparse, son diversas. Yo quisiera resaltar la importancia que tiene para una aproximación a la cultura y, de la mano, lo importante que puede ser este enfoque si se lleva a los estudios sobre la violencia, al exilio y al fenómeno migratorio que es tan actual en el mundo contemporáneo. Los elementos teóricos que sienta y clarifica Waldenfels pueden tener un campo de aplicación concreto y permitirnos comprender un poco más este difícil mundo en el que nos descubrimos y este complejo ser que ya somos.

Rubén Sánchez Muñoz
Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla, México

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/UAM 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 *Dialogica* 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 *Hápx 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

The dove descending breaks the air
With flame of incandescent terror
Of which the tongues declare
The one discharge from sin and error.
The only hope, or else despair
Lies in the choice of pyre of pyre-
To be redeemed from fire by fire.

Who then devised the torment? Love.
Love is the unfamiliar Name
Behind the hands that wove
The intolerable shirt of flame
Which human power cannot remove.
We only live, only suspire
Consumed by either fire or fire.

~T. S. Eliot~



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

www.cisav.mx
www.openinsight.mx