

Open Insight

ISSN: 2395-8936

Volumen X • Número 18 • Enero–Abril 2019

❖ EDITORIAL

❖ DIALÓGICA

Leonardo Ramos-Umaña

Sobre la reformatión del carácter en la obra de Aristóteles

Cecilia Sabido Sánchez Juárez

Reflexiones sobre el principio del placer en la acción como auxiliar en la formación de las virtudes en la ética aristotélica

❖ ESTUDIOS

Carlos Sierra-Lechuga

¿Qué es filosofía? Una respuesta desde Xavier Zubiri

Luz María Álvarez Villalobos

Presupuestos, exigencias y efectos de la donación recíproca en Amor y responsabilidad de Karol Wojtyła

Gustavo Adolfo Esparza Urzúa

Ernst Cassirer: una fundamentación biológica de la definición del ser humano como «animal simbólico»

César Lambert Ortiz

Consideraciones sobre la trascendencia y la muerte siguiendo el pensamiento de Edith Stein

Ángel Xolocotzi Yáñez

El impacto del problema de la representación (Vorstellung) en el inicio de la fenomenología husserliana

Grupo Interdisciplinario de Investigación en Bioética (GIIB)

Reflexión bioética interdisciplinaria en torno a la edición genética con CRISPR-Cas en línea germinal en el contexto del transhumanismo

❖ HAPAX LEGÓMENA

Jorge Medina Delgadillo y José Martín Castro Manzano

Dos opúsculos de Tomás de Aquino:

Sobre las suertes y Sobre el juicio de los astros

Santo Tomás de Aquino

Liber de Sortibus • De iudiciis astrorum

❖ RESEÑAS BIBLIOGRÁFICAS



Centro de Investigación
Social Avanzada
Center for Advanced Social Research

CISAV

Open Insight

VOLUMEN X • NÚMERO 18 • ENERO-ABRIL 2019



Algunos derechos reservados. Centro de Investigación Social Avanzada, AC, 2019.

Open Insight, vol. X, no. 18, enero-abril de 2019, es una publicación de investigación científica evaluada por pares, de acceso abierto, editada y publicada en formato electrónico, con periodicidad cuatrimestral, 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: 15 de enero de 2019. El contenido de los artículos publicados es responsabilidad de cada autor y no necesariamente representa la postura del editor de la publicación.

La revista de filosofía *Open Insight* es una publicación de acceso abierto que se adhiere a la Declaración Conjunta LATINDEX–REDALYC–CLACSO–IBICT y todo su contenido está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-No Comercial-Compartir Igual 4.0 Internacional. 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, 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 producida gracias al financiamiento que recibe del Centro de Investigación Social Avanzada y del 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-e: info@cisav.org y al teléfono +52 (442) 245 2214.

La revista de filosofía *Open Insight* está incluida en el Sistema de Clasificación de Revistas Científicas y Tecnológicas 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>), Scimago Journal & Country Rank (SJR) (<https://www.scimagojr.com>) y Scopus (<http://www.scopus.com>).

Directorio

Centro de Investigación Social Avanzada

Pablo Castellanos López
Concejo de Gobierno

Fidencio Aguilar Viquez
Director Académico

Jimena Hernández López
Directora Ejecutiva

José Miguel Ángeles de León
Coordinador de la División de Filosofía

Areli Gómez González
Directora Administrativa

Revista de Filosofía Open Insight

Ramón Díaz Olguín
Director

Juan Manuel Escamilla González Aragón
Editor Responsable

José Miguel Ángeles de León
Editor Asociado

David Carranza Navarrete
Editor Asociado

Lourdes Gállego Martín del Campo
Secretaria de Redacción

Sagrario Chávez Arreola
Secretaria de Redacción

Juan Antonio García Trejo
Diseño y formación

DGTIC, UNAM
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*
Pablo Castellanos López. *Centro de Investigación Social Avanzada, México*
Rodrigo Guerra López. *Centro de Investigación Social Avanzada, México*

Comité Científico

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 Tecnológico de Estudios Superiores de Monterrey, México*
Carlos Pereda. *Universidad Nacional Autónoma de México, México*
Jorge Navarro. *Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla, México*
Juan Carlos Mansur. *Instituto Tecnológico Autónomo de México, 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*
Ricardo Gibu. *Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México*
Rogelio Rovira. *Universidad Complutense de Madrid, España*
Valeria López. *Universidad Anáhuac, México*

■ Contenido

EDITORIAL 3

DIALÓGICA

Leonardo Ramos-Umaña 11

Sobre la reformatión del carácter en la obra de Aristóteles

On the Reformation of Character in Aristotle's Work

Cecilia Sabido Sánchez Juárez 43

Reflexiones sobre el principio del placer en la acción como auxiliar en la formación de las virtudes en la ética aristotélica

Reflections on the Principle of Pleasure in Action as an Auxiliary for the Formation of Virtues in Aristotelian Ethics

ESTUDIOS

Carlos Sierra-Lechuga 77

¿Qué es filosofía? Una respuesta desde Xavier Zubiri

What is Philosophy? An Answer from Xavier Zubiri

Luz María Álvarez Villalobos 101

Presupuestos, exigencias y efectos de la donación recíproca en Amor y responsabilidad de Karol Wojtyła.

Presuppositions, Requirements and Effects of Reciprocal Donation on Karol Wojtyła's Love and Responsibility.

Gustavo Adolfo Esparza Urzúa 125

Ernst Cassirer: una fundamentación biológica de la definición del ser humano como «animal simbólico»

Ernst Cassirer: A Biological Basis for the Definition of Human Being as «symbolic animal»

César Lambert Ortiz 145

Consideraciones sobre la trascendencia y la muerte siguiendo el pensamiento de Edith Stein

Considerations on Transcendence and Death following the Thought of Edith Stein

Ángel Xolocotzi Yáñez 159

El impacto del problema de la representación (Vorstellung) en el inicio de la fenomenología husserliana

The Impact of the Problem of Representation (Vorstellung) on the Beginning of the Husserlian Phenomenology

Ma. de la Luz Casas Martínez; Virginia Aspe Armella; Stéphanie Derive;
M. Lourdes González-del-Rincón; Diana Ibarra Soto; Hugo S. Ramírez García;
Alberto Ross; Leonardo Ruiz-Gómez; Victoria A. Torres Añorve 185
*Reflexión bioética interdisciplinaria en torno a la edición genética con
CRISPR-Cas en línea germinal en el contexto del transhumanismo*
*Interdisciplinary Bioethics Reflection on Genetic Editing with
CRISPR-Cas in Germinal Line in the Context of Transhumanism*

HAPAX LEGÓMENA

Jorge Medina Delgadillo y José Martín Castro Manzano 217
Dos opúsculos de Tomás de Aquino:
Sobre las suertes y Sobre el juicio de los astros
Two opuscula by Thomas Aquinas:
On Lots and On the Judgment of the Stars

Santo Tomás de Aquino 238
Liber de Sortibus • De iudiciis astrorum

RESEÑAS

Reseña de *La construcción simbólica de sí mismo. Función,
símbolo y cultura en Ernst Cassirer,*
de Gustavo Adolfo Esparza 281
por Claudio César Calabrese

Reseña de *Approaches to the Theory of Freedom in Sor Juana Inés de la Cruz,*
de Virginia Aspe Armella 287
por David Raúl Carranza Navarrete

■ Editorial

En México necesitamos escucharnos, tener la capacidad de comprender las razones y sentimientos del otro, de los demás, y colocarnos en su situación. Requerimos pensar los problemas y conflictos de manera conjunta, consensada hasta donde sea posible y, sobre todo, contar con los diversos actores sociales, económicos y políticos a fin de partir de diagnósticos adecuados e imaginar un mejor país. Con mera retórica no se pueden resolver los problemas que afectan a las familias, a los maestros y estudiantes, a los trabajadores del campo y de la ciudad, a la gente de a pie en las calles y colonias, ni mucho menos los problemas políticos estructurales que desde hace décadas (incluyendo las del antiguo régimen autoritario excluyente) no permiten un sano desarrollo hacia mejores condiciones de desarrollo humano y de realización del bien común.

Los conflictos y los problemas siempre han existido, desde que los seres humanos aparecieron en el globo. Y, desde un punto de vista meramente histórico, podemos afirmar que hemos vivido la historia de las luchas frecuentes y constantes por el poder en sus diversas dimensiones. Ello denota que una forma de resolver los problemas y conflictos es a través de la violencia y de la imposición de la ley de la selva, la ley del más fuerte. Pero este no es el camino que abre los espacios de humanidad y de dignidad. La violencia es una forma degradante de resolver las disputas humanas y de esterilización de lo más fecundo del espíritu humano: su anhelo de verdad, de bien, de belleza y de justicia y paz.

Cuando los conflictos, también históricamente, comenzaron a resolverse sin la fuerza del garrote del más fuerte y poderoso, cuando los seres humanos se sentaron a dialogar y a escucharse, a dar razones y a acoger las razones del otro, nació la civilización, la humanidad como tal, en una palabra, la política: el arte de dar razones y convencer. Fue así como nacieron en la Antigüedad y luego a lo largo de la historia los grandes intentos de resolver los problemas y conflictos de manera racional. Surgió lo que es el mundo civilizado, el que ofrece a sus habitantes todo lo necesario para vivir y convivir,

incluyendo sus derechos y deberes y los espacios necesarios para su creatividad. Ha sido larga y sinuosa esta marcha y lucha de la razón, pero sus resultados a lo largo de las diversas etapas históricas hasta nuestros días están ahí, a la vista de todos: las sociedades democráticas pluralistas contemporáneas.

Reconocer lo que ha pasado en la historia de la humanidad no nos hace optimistas ingenuos; si bien ha habido pasos importantes de la barbarie a la civilización —y ello hablaría de un progreso humano y de desarrollo hacia mejores condiciones de humanidad—, también es cierto que prevalece de manera más sofisticada (y hasta racional) la lucha por el poder. Hay, por lo tanto, como ya lo planteaba Jacques Maritain desde los años cincuenta del siglo pasado, una ley del doble progreso contrario en la historia, que por un lado hace brotar cosas nuevas de humanización y, por el contrario, cosas de nueva barbarie y degradación humana, moral y política. Siempre es importante mantenernos en estado de alerta para que el poder no le gane a la razón y siempre sea ésta un contrapeso natural. Por ello, insistimos, es necesario escucharnos, mirar las razones de los demás y colocarnos, en última instancia, en los zapatos del otro. Esta actitud debe tomarla sobre todo quien detenta el poder, si no, la primera víctima, como ya lo planteaba Sócrates en la Grecia clásica, es él mismo.

Los contrapesos naturales del poder han sido la razón y la imaginación. La razón porque, como hemos señalado arriba, ha abierto el camino de la civilización; pero también la imaginación, porque los seres humanos que recibimos a lo largo de nuestra existencia un mundo en el cual vivir, también queremos mejorarlo y hacerlo más digno, queremos incluso crear otro mundo, otros mundos, donde podamos contar con los demás en situaciones de igualdad y de fraternidad. La filosofía y las humanidades nos ayudan con esas dos capacidades humanas que, también a lo largo de la historia, han permitido visos de pensamientos y sentimientos que, si los volvemos a tomar, con nuestras propias condiciones, generaremos sin duda el mundo mejor que deseamos construir, ése que las próximas generaciones nos lo agradecerán si decidimos comenzar a construirlo.

La revista de filosofía *Open Insight*, ahora con un nuevo cuerpo directivo, agradece a todos y cada uno de quienes la han sostenido

a lo largo de estos años y la han llevado al lugar donde está, especialmente a quienes la fundaron y la consolidaron con su esfuerzo (titánico) y dedicación (abnegada): en primer lugar, a Diego Rosales Meana, que supo dirigirla con pasión y arrojo desde el principio, pero también a Tania Yáñez Flores, quien muchas veces hizo un trabajo silencioso, pero no por ello menos efectivo. Los nuevos responsables no queremos otra cosa que continuar esta gran obra y hacer lo que nos corresponde para enriquecerla, siempre en beneficio de nuestros lectores y colaboradores. Así, estamos seguros, serviremos a nuestro país para fomentar y generar el diálogo, y a los demás países para colaborar mutuamente en la cultura de la pluralidad y de la escucha: la lectura atenta del otro.

Ahora, pasando al contenido de la revista, con este número ofrecemos interesantes contribuciones mediante nuestras conocidas Secciones.

Las últimas sesiones del Seminario de Filosofía Social organizadas por el Cisav —de donde provienen la mayoría de los artículos que alimentan nuestra sección Dialógica— han abordado el tema educativo en diferentes pensadores de la tradición filosófica. En esta ocasión presentamos dos trabajos centrados en la ética de Aristóteles. En el primero, Ramos-Umaña sostiene que la reformación del carácter en un hombre tiene lugar ante todo por la intervención de un agente externo que lo conduzca por derroteros nuevos (como un niño es llevado por sus padres a la realización de acciones buenas); para ello, ha tenido que mostrar primero —sobre la base de una cuidada selección de pasajes aristotélicos— que los hombres difícilmente reforman su carácter valiéndose de sí mismos (de ahí la necesidad de una ayuda externa para lograrlo). En el segundo, Sabido Sánchez propone una participación mucho más activa del hombre en la reformación de su carácter, a partir de una lectura más abierta pero, sobre todo, «plástica» de los escritos éticos de Aristóteles. Emplea, como hilo conductor, un detenido análisis de la teoría aristotélica de las acciones voluntarias, que tienen como principal agente al hombre mismo (incluso en el caso en que éste se ve «forzado» a actuar de una determinada manera). Hacia el final, aporta algunas consideraciones sobre la importancia del placer en la ética aristotélica para suscitar

en el hombre el gusto por la virtud, sobre todo en sus etapas tempranas; tal es el caso, por ejemplo, de la música, el teatro, el juego pero, sobre todo, de la amistad.

La sección Estudios presenta trabajos de temática muy variada, con estilos muy diversos. De la mano de Xavier Zubiri, Sierra-Lechuga busca responder la incesante pregunta «¿Qué es filosofía?» Semejante pregunta presupone una búsqueda, pero implica también un hallazgo, un descubrimiento, o tal vez sea mejor decir, el encuentro de la filosofía consigo misma. Álvarez Villalobos, por su parte, da cuenta de las consecuencias antropológicas de la «mutua donación» del varón y la mujer en la relación esponsal, uno de los conceptos clave de la filosofía personalista de Karol Wojtyła. Para ello, expone en primer lugar los presupuestos de dicha donación y considera, en segundo lugar, sus intrínsecas exigencias. Esparza Urzúa, en cambio, estudia los fundamentos biológicos de uno de los conceptos más reputados de Ernst Cassirer: el del hombre como «animal simbólico». Según el autor, este concepto no puede entenderse adecuadamente únicamente a través de categorías lógicas, sino que debe abordarse a su vez desde exploraciones biológicas sobre la forma y la corporeidad del hombre. Por otro lado, Lambert Ortiz se pregunta si en el pensamiento de Edith Stein hay alguna propuesta antropológica que permita hacer frente a la concepción actual sobre la muerte, que tiende más bien a preterirla o incluso negarla, sobre la base de los logros conseguidos en el campo de la medicina y la salud humana en general. Esta propuesta la encuentra en el concepto steniano de «fuerza» (*Kraft*) como preludeo a una existencia puramente espiritual del hombre. Xolocotzi Yáñez, a través de una detenida reconstrucción histórica, enfatiza el papel que tuvieron las investigaciones realizadas por Husserl en los últimos años del s. XIX en el debate filosófico sobre la «representación» (*Vorstellung*) y que alcanzó un cierto punto culminante en la psicología de Franz Brentano. Finalmente, Casas Martínez, encabezando un equipo de investigadores de diferentes disciplinas, aborda las implicaciones jurídicas, médicas, políticas y antropológicas que plantea la técnica CRISPR-Cas en el mundo de la edición genética. Estas implicaciones cobran particular relieve y un sentido de urgencia en el marco del transhumanismo,

esto es, en la corriente de pensamiento que pretende valerse de los éxitos biotecnológicos para modificar la naturaleza humana.

La gustada sección Hápax Legómena trae en esta ocasión dos opúsculos de Tomás de Aquino sobre el tema de la «suerte»: el primero, más extenso y elaborado, se titula *Liber de sortibus*; el segundo, más escueto pero no por ello menos interesante, se llama *De iudiciis astrorum*. En ambas obras, una pregunta que asoma como una inquietud constante es la licitud de acudir al recurso de «echar las suertes» para dirimir ciertos asuntos humanos. Medina Delgadillo y Castro Manzano introducen, anotan y traducen ambos opúsculos, ofreciéndonos una versión bilingüe respaldada por un atractivo trabajo crítico.

La revista se cierra con dos aportaciones en la sección Reseñas. En una apretada síntesis, Calabrese nos aproxima a la disertación doctoral de Gustavo Esparza publicada ahora en forma de libro: *La construcción simbólica de sí mismo. Función, símbolo y cultura en Ernst Cassirer* (2017, Saarbrücken: Editorial Académica Española). Por su parte, Carranza Navarrete nos introduce al libro de Virginia Aspe sobre la poetisa más importante del barroco mexicano: *Approaches to the Theory of Freedom in Sor Juana Inés de la Cruz* (2018, Querétaro: Aliosventos Ediciones / Universidad Panamericana / Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo).

Fidencio Aguilar Viquez
Ramón Díaz Olguín
Centro de Investigación Social Avanzada
Santiago de Querétaro, México
Enero de 2019

Dialógica

Sobre la reformatión del carácter en la obra de Aristóteles

On the Reformation of Character in Aristotle's Work

Leonardo Ramos-Umaña
UNAM, México
leonramosu@gmail.com

Recibido: 24/07/2018 • Aceptado: 21/11/2018

Resumen

De cara a la cuestión de la *reformatión del carácter* en la ética aristotélica, el propósito de este escrito es doble: primero, defender que para el Estagirita es imposible la reformatión por propia iniciativa y por acciones voluntarias, es decir, no puede ser el caso que un agente con un carácter moral establecido (virtuoso o vicioso) quiera o pueda realizar las acciones necesarias para lograr el carácter contrario; segundo, explicar por qué *la reformatión del carácter sólo es posible gracias a la injerencia de otro agente*, y qué tipo de acciones son las que conforman dicho proceso.

Palabras clave: Aristóteles; carácter; coacción; determinismo; pedagogía moral.

Abstract

Considering the question of the *reformation of character* in Aristotelian ethics, the purpose of this paper is twofold: first, to defend that for the Stagirite it is impossible to reform on its own initiative and by voluntary actions, i.e., it can not be the case that an agent with an established moral character (virtuous or vicious) wants or can perform the necessary actions to achieve the contrary character; second, to explain why *character reformation is only possible thanks to the interference of another agent*, and what kind of actions are those that make up such process.

Keywords: Aristotle; character; coercion; determinism; Moral Pedagogy.

Según Aristóteles, ¿puede el hombre vicioso dejar de ser vicioso? ¿Pueden el cobarde, el adúltero o el ladrón recalcitrantes dejar de serlo? ¿Cuál sería el proceso para lograrlo? Cuando hablamos de re-
formación del carácter en Aristóteles nos referimos al proceso de
convertir una disposición habitual (ἔξις) ya establecida en otra que
le es opuesta o, más general, al de convertir a alguien vicioso en
virtuoso, y viceversa. El propósito del presente artículo es explicar,
de modo claro y sencillo, la re-
formación del carácter, ocupándonos
para ello en las secciones venideras de 1) su posibilidad, 2) su modo
y 3) de algunas de las respuestas diferentes de la nuestra.

*Consideraciones primeras en torno a la re-
formación del carácter:
posibilidad y modo. Sobre si Aristóteles reconoce la posibilidad de
reformar el carácter y el porqué de su respuesta*

En el orden de nuestra investigación, antes de preguntar cómo es
posible hacer *X*, primero debemos preguntar si es posible hacer *X*.
Así es necesario en nuestro caso, porque de buenas a primeras no
parece obvio que Aristóteles admita la posibilidad de la re-
formación del carácter. Hay, por lo menos, dos pasajes para sostener esta des-
creencia.

Empecemos citando uno de los más importantes, de *Ética Nicomaquea* III.5:¹

T1: Si alguien, a sabiendas, realiza <acciones> por las cuales se
hará injusto, será injusto voluntariamente; *pero no por desearlo de-
jará de ser injusto y se volverá justo* (εἰ δὲ μὴ γνοὼν τις πράττει ἐξ
ὧν ἔσται ἄδικος, ἐκὼν ἄδικος ἂν εἴη, οὐ μὴν ἐάν γε βούληται,

¹ En lo siguiente, tomo todas las citas de la *Ética Nicomaquea* (en lo siguiente, *EN*) de la traducción de Araujo y Marías (2002), con modificaciones mías.

ἄδικος ὢν παύσεται καὶ ἔσται δίκαιος); pues tampoco el enfermo <se volverá> sano <de esa manera>. Y si se diera ese caso, que enferma voluntariamente, por vivir incontinentemente y por desobedecer a los médicos, <en ese caso> *en cierto momento sí le era posible no enfermar, mas una vez que se ha abandonado, ya no, como tampoco el que ha arrojado una piedra puede ya recobrarla; sin embargo, dependía de él tomarla y lanzarla, porque el principio estaba en él. Así también el injusto y el desenfrenado podían al inicio no llegar a ser tales, y por eso lo son voluntariamente; pero una vez que han llegado a serlo, ya no les es posible no serlo* (γενομένους δ' οὐκέτι ἔστι μὴ εἶναι) (EN III.5: 1114a: 12-21; énfasis mío).²

La respuesta, entonces, parece clara y distinta. Palabras de Aristóteles: a quien ya ha adquirido determinada disposición habitual (por ejemplo, una injusta o desenfrenada), no le es posible modificarla. Dado que la adquisición de las *héxeis* es voluntaria, el agente actúa injustamente una vez, actúa injustamente dos veces, actúa injustamente *n* veces, así va formando un hábito y así inclinándolo su carácter hasta el punto en que éste yace irremediamente inclinado. Y al árbol que crece torcido, ya nadie endereza. Tal idea congenia con otros lugares de *EN* donde se asevera la incurabilidad de la disposición habitual de la *akolasía* (p.ej.: VII.7: 1150a, 20-22; VII.8: 1150b, 33), o con otros tantos donde se alude a la firmeza de las disposiciones habituales del hombre virtuoso (p.ej.: I.10: 1100b, 12-23; VIII.3: 1156b, 13). Así pues, lo dice Aristóteles en *EN* III.5, lo dice en otras partes, las disposiciones habituales viciosas o virtuosas son estados inmodificables.

Ahora, habiendo negado la posibilidad de la reformación, este otro pasaje sirve para explicar por qué tal imposibilidad:

T2: No ocurre lo mismo, en efecto, con las ciencias y capacidades (τῶν ἐπιστημῶν καὶ δυνάμεων) que con las disposiciones habituales (τῶν ἕξεων), pues, según admitimos, la capacidad y la

2 Séneca (*De ira* 1.7.2 - 1.8.3; 1.16.7) expresa esta misma idea en términos muy semejantes, a tal punto que no podemos pensar en una casualidad, sino en un préstamo que se permitió el estoico.

ciencia de los contrarios es la misma, pero una disposición habitual de uno de los contrarios no lo es del otro de los contrarios; así, *a partir de <la disposición habitual de> la salud no se hace cosas contrarias <a la salud>, sino sólo las saludables*, y así decimos que el andar es sano cuando se anda como <lo hace> el que está sano (ENV.1: 1129a, 11-17; énfasis mío).

¿Qué está expresando aquí Aristóteles y cuál es la relación con la reformación del carácter? ¿Por qué afirmar que alguien con una disposición habitual saludable sólo puede obrar saludablemente? Para Aristóteles, las virtudes éticas no se originan por naturaleza (no es, pues, que las poseamos de nacimiento o que nos lleguen en algún momento de la vida, como la barba o las canas) sino que por naturaleza tenemos la capacidad de adquirirlas y las adquirimos por medio del hábito (διὰ τοῦ ἔθους) (EN II.1: 1103a, 18-26). Esta capacidad innata está abierta a contrarios, es decir, por la misma vía (i.e. por el hábito) podemos adquirir tanto una virtud como un vicio. Ahora, en relación a esto hay una enorme diferencia entre las virtudes intelectuales y las éticas: mientras que las virtudes intelectuales conservan esa apertura a los contrarios aun después de consolidadas (según *Metafísica* IX.2 y IX.5, mientras que las potencias irracionales –δυνάμεις ἄλογοι– pueden producir un solo efecto, las potencias racionales –δυνάμεις μετὰ λόγου– pueden producir ambos efectos, es decir *X* y su opuesto, de tal modo que aun el médico con el mejor récord de pacientes curados es capaz de recetarle a su peor enemigo algo que le enferme), las virtudes éticas parecen perder dicha apertura una vez se consolidaron.³ Dado que las virtudes éticas se

3 Esta idea, más los antedichos capítulos de *Metafísica* (*Met.*), podrían tentarnos a concluir que las virtudes éticas son potencias irracionales. Aunque no es del todo descabellado (a fin de cuentas las potencias irracionales, igual que la virtud ética, pertenece a la parte irracional del alma), creemos que no es el caso. Más bien, las virtudes éticas sí son potencias racionales, y aunque son potencias racionales adquiridas por hábito (ἔθει), no es claro que se corresponda con las potencias racionales por hábito que Aristóteles trata en *Met.* IX.5. Proponemos al menos dos opciones interpretativas: o pensar que no se corresponden (el ejemplo que él da en IX.5 de potencias racionales adquiridas por hábito es tocar la flauta, con lo cual parece estar pensando en cierto tipo de *téjnai*, no en virtudes del carácter) y aceptar sin reparo la apertura a opuestos allí predicada de

originan a partir del hábito o costumbre (*i.e.* la repetición de acciones de cualidad igual o semejante), y que éstas originan acciones como las que les dieron origen,⁴ con tal firmeza que incluso podemos hablar de una «segunda naturaleza»,⁵ entonces tenemos que ninguna disposición habitual ética puede producir «cosas contrarias» (τὰ ἐναντία)⁶ de su cualidad propia. A la luz de su respectivo «fin» (*télos*), las cosas guardan cierta relación de necesidad, y *el fin de toda actividad es estar de acuerdo con la disposición habitual de la cual proceden* (EN III.7: 1115b, 20-21).⁷ Resumiendo las dos formulaciones anteriores de modo más sencillo: *de un carácter X (i.e. virtuoso o vicioso) vendrán siempre acciones X y, entonces, toda acción voluntaria del virtuoso será virtuosa, y toda acción voluntaria del vicioso será viciosa.* Y parece que al «siempre» Aristóteles le concede total fuerza porque si alguien de disposiciones habituales virtuosas llegase a realizar una mala acción, lo haría «involuntariamente» (por ejemplo, porque ignoraba que lo que hacía era malo, o porque fue forzado de alguna manera); si, en cambio, no existe algo que le lleve o fuerce a actuar mal, por lo dicho sobre el *télos* de la acción y sobre el «determinismo» entre acciones y carácter, habría que sostener que su acción voluntaria será siempre virtuosa (incluso en los casos «mixtos» o «por

tales potencias, o pensar que sí se corresponden (la distinción entre potencias adquiridas por hábito y por enseñanza invita a conectar este pasaje con EN II.1) y sostener que, aunque podemos decir que las virtudes éticas sí están abiertas a contrarios, dado que sólo es posible actualizar uno a la vez y que el factor determinante para tal actualización es la *órexis* o la *proairesis* (1048a, 11), y que en la génesis de estos dos hay cierto determinismo (en alguien con deseos capitales malos se darán deseos menores malos, alguien con decisiones deliberadas de primer rango malas tomará decisiones deliberadas de segundo y tercer rango malas), entonces, aunque en teoría abiertas, en la práctica las virtudes éticas quedan inexorablemente limitadas a un solo contrario (el que la *órexis* o la *proairesis* determinen).

4 ¿Cómo llegamos a ser pesistas? Alzando pesas. ¿Y qué hace el pesista? Alzar pesas. Lo mismo con el valiente, el justo, el moderado, etc. (EN II.2: 1104a, 27 - 1104b, 2).

5 Sobre esta idea, véase nuestro T10.

6 Con esto, Aristóteles no sólo alude a acciones contrarias sino también a deseos contrarios (algo que está supuesto al aludir a las acciones pero que vale la pena explicitar). De ese modo, quien tiene una disposición habitual viciosa no sólo no realizará acciones virtuosas, sino que *ni siquiera será capaz de desear hacerlas.*

7 "...τέλος δὲ πάσης ἐνεργείας ἴστί τὸ κατὰ τὴν ἕξιν...".

coacción» —δι' ἀνάγκην—);⁸ y lo mismo aplica para el vicioso —lo mismo pero al contrario—. De ahí que debamos tomarnos muy en serio esta lapidaria sentencia: “voluntariamente el <hombre> bueno nunca cometerá acciones malas” (ἐκὼν δ' ὁ ἐπιεικὴς οὐδέποτε πράξει τὰ φαῦλα) (EN IV.9: 1128b 28; I.11: 1100b, 33-34).⁹ Así, pues, es a esta imposibilidad por parte de las disposiciones habituales de actualizarse de manera opuesta a su propia cualidad a la que T2 alude.

Ahora, ¿por qué es tan relevante todo lo anterior para nuestra investigación sobre la reformatión del carácter? Porque si Aristóteles sostiene que:

1. Un agente adquiere *X* o *Y* disposición habitual ética practicando acciones de *X* o *Y* tipo (EN II.1: 1103a, 14 ss.).¹⁰

Pero no sólo eso sino que, además,

2. Es imposible que sin practicar acciones del tipo *X* un agente llegue a tener una disposición habitual ética del tipo *X* (EN II.4: 1105b, 9-12).¹¹

Pero, por lo que hemos visto hasta este punto,

8 Por ejemplo: un barco se hunde y su capitán (un hombre virtuoso), notando la insuficiencia de botes salvavidas, decide que sólo mujeres y niños pueden acceder a ellos, a expensas de la muerte segura de los tripulantes varones. ¿Cuál diríamos que fue la intención (*proairesis*) del capitán? ¿Salvar las vidas de los más indefensos o con más futuro, o asesinar a todos los adultos varones? Seguramente, lo primero; con lo cual sostenemos que incluso en este caso ese capitán no hace nada en contra de su carácter bueno.

9 A partir de este pasaje, asumo que lo mismo aplica para el hombre malo —i.e. que el hombre malo voluntariamente nunca cometerá una acción buena— pues, antes que esta asunción, sería más complicado sostener la contraria.

10 Resúmese así la teoría de los primeros cuatro capítulos de EN II: “Dicho, pues, en una fórmula única, las disposiciones habituales nacen de las actividades que *les son semejantes*” (II.1: 1103b, 21-22; énfasis mío).

11 “Es, pues, acertado decir que el justo llega a ser tal por realizar actos justos, y el moderado, por <realizar> actos moderados; y si no realiza esos actos, *nadie tiene siquiera la posibilidad de llegar a ser bueno*” (énfasis mío).

3. Un agente no puede actualizar una disposición habitual ética *X* en forma de acciones de cualidad contraria de la cualidad de la disposición misma.

Entonces tendríamos como consecuencia que:

4. Un agente (virtuoso o vicioso) no puede realizar las acciones que le harían posible adquirir una disposición habitual diferente de la propia, es decir, un agente (virtuoso o vicioso) no podría reformar su carácter.

¿Cómo lograría un vicioso hacerse virtuoso si su propia disposición habitual jamás le permitiría actuar virtuosamente, e incluso ni siquiera desearlo? Pareciera que la respuesta a la pregunta por la reformación del carácter sería tajantemente negativa y que no hay más que agregar.

Sobre el locus classicus de la reformación del carácter y de cómo sí es posible la reformación: la respuesta de las Categorías y cómo conciliarla con la exposición previa

Según lo que hemos expuesto hasta este punto, la respuesta a la inquietud que motivó este escrito parece asunto juzgado. ¿El vicioso puede hacerse virtuoso, o el virtuoso hacerse vicioso? No, pues no habría *posibilidad*: una vez lanzada la piedra, es imposible atraerla a nuestra mano. Ni *modo*: las disposiciones habituales éticas no se pueden actualizar en acciones contrarias a la cualidad que aquellas ostentan. Sin embargo, a pesar de los anteriores argumentos, los defensores de la imposibilidad de la reformación del carácter brillan por su ausencia. ¿Por qué? ¿A partir de qué afirmar que sí es posible? Si bien hay al menos dos pasajes en las obras éticas para sostener que la reformación del carácter sí es posible —a ellos aludiremos más adelante (*EN* IV.1: 1121a, 19-25; T5: 1121b, 10-15; T6: IX.3: 1165b, 13-22)—, indiscutiblemente el *locus classicus* es *Categorías* 13a, 18-31, alternativa que parece haber popularizado William Bondeson con su *Aristotle on Responsibility for One's Character and the Possibility of*

Character Change de 1974, el cual se ha erigido como referencia obligatoria para todos los que han querido ocuparse del tema. El pasaje de *Categorías* reza así:

T3: Además, *en el caso de los contrarios, habiendo una cosa capaz de admitirlos, es posible que se produzca un cambio de uno a otro, a no ser en algo en lo que se dé por naturaleza uno solo <de los contrarios>, como en el fuego el ser caliente: en efecto, también lo sano puede enfermar y lo blanco volverse negro y lo frío caliente, y de virtuoso <un hombre> puede llegar a ser malvado, y de malvado, virtuoso, pues el malvado, si es conducido hacia unas formas de vida y a unos juicios mejores, progresará, por poco que sea, en la dirección de ser mejor, y si una vez hace un progreso, por pequeño que sea, está claro que, o bien podría cambiar por entero, o bien podría hacer un gran progreso: pues cada vez se vuelve más capaz de moverse hacia la virtud, sea cual sea el progreso realizado desde el inicio, de modo que es verosímil que haga cada vez más progresos; y si esto se produce siempre, acaba estableciendo la disposición habitual contraria, si el tiempo no se lo impide (Catg.: 13a, 18-31; énfasis mío).*¹²

Ahora, ¿qué podemos afirmar sobre este pasaje, considerando lo expresado en T1 y T2? ¿Acaso habría entre ellos una contradicción, quizá un Aristóteles joven (el de *Catg.*) opinando una cosa frente a un Aristóteles maduro (el de *EN*) opinando lo contrario? Revisemos nuevamente T1 y T2 teniendo en mente la siguiente cuestión: ¿qué están negando exactamente? Si lo analizamos, sólo T1, con la analogía de la piedra lanzada, ha negado explícitamente la reformación del carácter (y, por ende, sólo T1 se opone a T3); por su parte, T2 se ha limitado a aseverar que un agente no puede actuar en contra de la disposición habitual que posee, manifestando nada sobre la posibilidad o imposibilidad de la reformación moral. Si aceptamos, como los demás estudiosos, que la última palabra sobre el cambio de carácter es la expresada en T3, entonces por ahora dejemos de lado

¹² Sigo, con modificaciones, la traducción de Candel Sanmartín (1982).

T1 y su radical afirmación, y veamos cómo podrían ser compatibles las ideas expresadas en T2 y T3. Veamos: si, por T3, la reformación del carácter es posible pero, por T2, nadie puede actuar «voluntariamente» en contra de su carácter, ¿entonces qué opción nos queda? ¿Acaso que *la reformación del carácter fuese posible por medio de acciones involuntarias en contra del carácter*? Exploreemos esta opción.

Sobre la formación del carácter según Aristóteles y cómo es posible la reformación mediante las acciones compelidas y su efecto en el carácter: aprendiendo a comer ejotes y la relación coacción-hábito

Según EN III.1 y V.8, las acciones involuntarias se dividen en acciones «por fuerza» (βίᾳ) y «acciones compelidas» o «por coacción» (δι' ἀνάγκην).¹³ En las acciones del primer tipo, el agente colabora en nada en su realización, como cuando yo agarro la mano de Fulano para con ella golpear a Zutano, o como aquel navegante cuyo velero un viento huracanado arrastra hasta algún destino imprevisto. En las de este tipo hablamos, por tanto, de acciones «propriadamente involuntarias». En cambio, en las acciones del segundo tipo *el agente sí colabora en su realización*, aunque no por el deseo de realizar la acción misma sino por el deseo de una recompensa o por miedo a un mal mayor; tal es el caso de alguien que comete una acción malvada no porque sea su intención sino porque algún tirano le ha amenazado con asesinar a su familia, o el del prestamista que devuelve un dinero no porque desee obrar justamente sino porque buscar evitar

13 ¿Cómo traducir ἀνάγκη y términos relacionados? En la mayoría de traducciones al español e inglés se le vierte en «necesario» o «necessary» y afines y, si bien, en algunos lugares esta opción le va bien al sentido de la frase (por ejemplo, cuando se expone lo que en el mundo sucede «por necesidad» (ἐξ ἀνάγκης) en contraste con lo que sucede «por azar» (ἀπὸ τύχης) (EN III.3: 1112a, 21-27), hay muchos otros en que no es así. Por ejemplo, si aludimos a alguien que cometió acciones reprobables porque un tirano le amenazó, quizá no ayuda a la comprensión afirmar que esa persona lo hizo «por necesidad». En cambio, si para tales contextos optamos por hablar de «coacción/coaccionar» o «compulsión/compeler», logramos comunicar muchísimo mejor el sentido de lo que son las acciones δι' *anánkēn*, i.e. acciones que hacemos sin querer hacerlas, obligados, atendiendo a una imposición externa.

el castigo de la autoridad competente. Como podemos entender, a diferencia de las acciones del primer tipo, aquí no hablamos de acciones absolutamente involuntarias sino *intermedias entre lo voluntario e involuntario* o, como Aristóteles mismo las bautiza, «acciones mixtas» (μικτὰι).

Bien, ¿cuál de las dos podría tener que ver con la formación del carácter? Parece imposible que alguna disposición habitual surgiese a partir de acciones forzadas, pues nadie diría que a partir de ser arrastrado muchas veces por vientos huracanados se llega a ser buen o mal navegante; de hecho, como su injerencia es ninguna en dichas situaciones, lo mismo daría si el navegante está despierto o dormita. Por otro lado, ¿la repetición de acciones compelidas es absolutamente estéril en la habituación y, por ende, en el carácter de un agente? Para ver cuál sería la respuesta del Estagirita es necesario examinar el proceso de la formación del carácter, esto es, el proceso por medio del cual se educa al niño en aras de hacerlo un hombre bueno, y que por ello podríamos bautizar su «pedagogía moral». A partir de diversos pasajes de las *Éticas*, de *Política* y de algunos capítulos de su *Retórica*, en otro lugar explicamos en qué consistía dicho proceso (Ramos-Umaña, 2015: 19-32), así que aquí bástenos con presentar el asunto en lo esencial. La “pedagogía moral” de Aristóteles se ordena y articula con base en dos parámetros:

1. Las partes del alma.
2. El crecimiento y desarrollo del ser humano.

Del primer parámetro (*i.e.* de la división del alma en irracional y racional) se desprende que la propuesta pedagógica aristotélica requiere dos mecanismos, a saber a) la habituación y b) la instrucción teórica. Por su parte, del segundo parámetro se desprende que dicha propuesta se divide en tres etapas, a saber A) una relativa a la infancia (cuando está menos desarrollada la parte racional del educando y más sus deseos y pasiones), B) una a la juventud (cuando ya está presente y se usa la razón aunque siga habiendo una fuerte presencia de deseos y pasiones) y, como última, C) una relativa a la adultez

(porque, en cierto modo, la labor educativa que llevan a cabo maestros y padres en la escuela y hogar debe continuarse por cuenta de las leyes, los legisladores y las autoridades de la *polis*). Para Aristóteles, en ninguna de estas tres etapas se debe aplicar sólo uno de los mecanismos —es decir, ni sólo a) ni sólo b)— sino que casi siempre irán ambos, pero en diferente proporción.

Dicho esto, y dado que queremos indagar sobre el efecto de las acciones compelidas en el carácter de quien las realiza, concentramonos en A). Para esta primera etapa de la educación, la propuesta del Estagirita gira alrededor de tres elementos principales: 1) el placer y el dolor, 2) el término medio y 3) el hábito.

¿Cuál es la conexión entre los tres? Por un lado, hablando de cómo adquirimos las virtudes del carácter, señala Aristóteles que es comúnmente aceptado, y por él también, que las disposiciones son corrompidas por deficiencia o por exceso —como hacer demasiado ejercicio o hacer ninguno perjudica la salud—, y generadas, desarrolladas y preservadas a través del «término medio» (*μεσότης*) —es decir, la salud se genera, desarrolla y preserva haciendo ejercicio en la cantidad conveniente, de la manera en que se debe, cuando es adecuado, etc.— (*EN* II.2: 1103b, 33-1104b, 4). Esto mismo aplica para alcanzar la moderación, la valentía, la generosidad y todas las demás virtudes éticas numerables (*EN* II.2: 1104a, 20-27).

Por otro lado, para Aristóteles el hilo conductor de todas nuestras elecciones y aversiones es lo placentero, o, dicho de otro modo, *todo lo que elegimos hacer, lo elegimos por placer* (*EN* II.3: 1104b, 29-1105a, 5; IV.1: 1121a, 3; VII.11: 1152b, 5-7; X.1: 1172a, 20-26; *EE* II.4: 1221b, 33-1222a, 5; II.5: 1222b, 5-14; *Rhet.* I.10: 1369b, 19-20; *EN* II.3: 1104b, 30-1105a, 1; X.1: 1172a, 19-26; *Rhet.* I.7: 1364b, 23-25).¹⁴ Esto significa que, si no nos causa placer realizar una acción *X*, simplemente no haremos *X* (o no voluntariamente, no por la acción misma), y eso representa un serio problema para el

14 Esta afirmación tiene complicaciones que me es imposible tratar a profundidad en este lugar. Más que intentar sostener una lectura «hedonista» de Aristóteles, lo que trato de decir es que todo lo que hacemos, lo hacemos porque deseamos hacerlo (sea por uno de los deseos irracionales, sea por el racional), y ello (*i.e.* la satisfacción de un deseo) nos genera placer (de diferente naturaleza, sin duda, pero en todo caso placer).

pedagogo aristotélico. ¿Por qué? Porque para el niño (aunque también para el hombre en general) actuar según el término medio no suele ser lo más placentero. De modo que, si el educador aristotélico desea que el niño obre en todos los ámbitos de la *praxis* según la medianía, deberá lograr que ese término medio llegue a resultarle placentero. Mas, ¿cómo lograr esto?

La respuesta está en el tercero de los elementos recién mencionados, a saber, en el «hábito» (ἔθος). Antes de exponer la relación medianía-placer-habituación, permítaseme explicar por qué es necesario que el hábito sea la respuesta. Es claro que el ser humano no nace con su facultad racional plenamente desarrollada, y tampoco es algo que alcance su desarrollo pleno durante los primeros años de vida. En cambio, sí podemos afirmar que desde que se nace o, en todo caso, desde muy temprana edad, se es capaz de sentir deseos (hambre, sed, sueño, etc.) como también emociones (alegría, enojo, tristeza, exaspero, etc.). Aristóteles es consciente de esta *asincronía* en el desarrollo de las partes racional e irracional (*Pol.* VII.15: 1334b, 15-28), de ahí que sostenga que la primera educanda debe ser aquella parte que primero se desarrolla en el ser humano, a saber, la irracional —y aquí estamos hablando tanto de la desiderativa (ἐπιθυμητικὸν) como de la pasional (θυμικὸν). Hacer lo contrario es tan inútil como pretender enseñar con argumentos o bellos discursos a un perro a que no haga sus necesidades sobre el sofá.

Ahora bien, ni siquiera bajo la creencia (absurda para Aristóteles y para la mayoría hasta hace poco, pero en cierto auge hoy por hoy) de que el niño es desde el principio un ser plenamente racional (o casi), como un adulto en miniatura (o casi), cabe poner una educación enfocada en su razón por encima de una inculcación de hábitos. ¿Por qué? Porque Aristóteles tenía muy en claro que *el pensamiento por sí solo no mueve* (*EN* VI.2: 1139a, 37; *DA* III.9: 432b, 27; III.10: 433a, 10-31b), lo cual significa que alguien (no menos un adulto que un niño) puede saber que hacer *X* está mal y sin embargo hacerlo, o saber que hacer *Y* está bien y, no obstante, abstenerse de dicha acción.

Entonces, retomando, en esta primera etapa de la pedagogía moral la educación no consiste en enumerar razones o en lograr

asentimientos luego de algunas pericias dialécticas al mejor estilo socrático sino, más bien, «iniciar» al agente en el placer de actuar debidamente, y esto es justo lo que sucede con el hábito. Dicho en una pequeña fórmula: para Aristóteles, todo habituarse a *X* es aprender a tomarle placer a *X*.

Esta conexión entre acostumbrarse a realizar una acción y tomarle gusto tal vez pueda parecer poco evidente, pero no tanto si la vemos con un ejemplo de la vida diaria. Supongamos que comer ejotes es una acción virtuosa,¹⁵ e imaginemos que vamos a enseñarle a un niño (“Pepe”, llamémoslo) a comerlos. En la mayoría de casos, el paladar infantil es más amigo de los sabores dulces o de otras comidas no tan nutritivas (digamos: papas a la francesa con ketchup), pero no del sabor ligeramente amargo y la consistencia blanda y babosa de los ejotes. Después de la primera probada, Pepe hace ascos y no vuelve a abrir la boca; no hay enumeración de todas sus vitaminas y beneficios que valga para persuadirlo. Entonces *hay que optar por la coacción (anánkē)*, esto es: obligarlo a comerlos, ora por medio de incentivos gustosos (como la promesa de obtener postre), ora por medio de otros menos benévolos (como la amenaza de un castigo). Para el niño, encontrar este alimento en su plato las primeras veces puede parecer el culmen de la sevicia paterna pero, paulatinamente, la coacción va rindiendo frutos y poquito a poquito él va comiendo sus ejotes con menos disgusto y llega un momento en que lo hace con agrado, y hasta repite porción y se relame los bigotes. *Y así como con el comer saludable, con el actuar bien*. Pensemos en el niño a quien le estamos enseñando a compartir: las primeras veces toca *compelelo* para que le dé un caramelo de su pertenencia al amiguito y se nota que le duele y le enoja pero luego, gradualmente, deja de dolerle como empieza a placerle, hasta que llega el momento en que él comparte sus caramelos *motu proprio* —y, quizá, más de la cuenta (como aquel que le comparte a todos y se queda con nada)—. Entonces, el hábito bueno, hacer lo que es correcto (*i.e.* actuar según el término medio), no suele coincidir con lo que en principio nos resulta

15 El particular ejemplo corresponde a un trauma del autor, pero bien puede sustituirse por cualquier otro alimento poco apetecido por los lectores en su infancia.

placentero,¹⁶ pero a través de un acompañamiento y una repetición estimulada sí puede llegar a serlo: lo que antes hacíamos a la fuerza y con cierto disgusto, a fuerza de repetirlo termina desarrollando en nosotros el gusto por ello y de ahí el deseo (el «deseo racional» o *boúlēsis*, para ser más específico) de hacerlo por voluntad nuestra.

Por ello Aristóteles deposita lo fundamental de su propuesta en la habituación, porque sabe que 1) en cierto modo la disciplina de los deseos y las pasiones debe anteceder a la instrucción teórica (o de la parte racional), y 2) que la repetición de una acción es capaz de aquello, no sólo de lograr que dicha acción deje de parecernos dolorosa sino, además, que ésta empiece a resultarnos placentera. Esto queda manifiesto en *Retórica*:

T4: (...) Y <debemos admitir que es placentero> también de lo que no es por fuerza, puesto que la fuerza es contraria a la naturaleza y, por esta razón, lo que <se hace> por coacción es doloroso (διὸ τὸ ἀναγκαῖον λυπηρόν) y rectamente se ha dicho: «Toda acción coaccionada es desagradable» (πάν γὰρ ἀναγκαῖον πρᾶγμα ἄνιαρόν ἔφνυ). Por lo demás, los cuidados,¹⁷ los trabajos y los esfuerzos <también> son dolorosos (τὰς δ' ἐπιμελείας καὶ τὰς σπουδὰς καὶ τὰς συντονίας λυπηράς), por cuanto son coaccionados y forzosos (ἀναγκαῖα γὰρ καὶ βίαια ταῦτα), a no ser que

16 Aunque no suele suceder (debo declarar e insistir en esto: en este artículo hablamos de lo que sucede en la mayoría de los casos, sin desconocer la posibilidad de excepciones), sí hay ocasiones en que se da una «predisposición afortunada» y entonces vemos a un bebé con la tendencia a llorar poco o a un niño dado a ser ordenado. Aristóteles reconoce esto y a tales propensiones les llama «virtud(es) natural(es)» (φυσικὴ ἀρετὴ) pero aclara que éstas no cuentan como virtudes propiamente hablando porque 1) no cuentan con la elección deliberada (*proairesis*) del agente mismo –y la virtud involucra elección deliberada– y 2) éstas son meras propensiones que, si no son promovidas correctamente, se malogran o desaparecen –en contraste con la firmeza de la virtud verdadera– (EN VI.13: 1144b, 9-17; Pol. VII.13: 1332a, 42-b2).

17 Este término, ἐπιμέλεια, que usualmente se traduce como «cuidar» o «supervisar», nos remite a varios pasajes del *corpus* en contextos de educación, de alguien bien formado (un maestro, un padre, un médico, un instructor de gimnasia) supervisando a un alumno del que es responsable (EN IV.1: 1121b, 13; X.9: 1180a, 1, 1180b, 12-25; Pol. VII.13: 1334b, 15-28; VII.14: 1335a, 8; VII.15: 1336a, 21-1337a, 5; VIII.1: 1337a, 24-27, VIII.3: 1338b, 9-12. Más abajo, a propósito de nuestros T5 y T6, volveremos a hablar sobre este asunto.

sean habituales (ἐὰν μὴ ἔθισθῶσιν·), porque en ese caso el hábito los convierte en placenteros (οὕτω δὲ τὸ ἔθος ποιεῖ ἡδύ). En cambio, sus contrarios sí son placenteros y, por ello, las distracciones, la ausencia de trabajos y de cuidados, los juegos (αἱ παιδιὰ),¹⁸ los recreos y el sueño <se cuentan> entre los placeres, pues nada de esto <se hace> por coacción (*Rhet.* I.11: 1370a, 7-16, énfasis mío; *EN* X.9: 1179b, 35-1180a, 1, citado en nuestro T9).¹⁹

Por ende, si toda acción y elección van acompañadas de placer o dolor, y si es por el placer que nos inclinamos por las malas acciones y por dolor que rehuimos de las buenas,²⁰ entonces *es necesario haber sido habituados correctamente para así poder llegar a sentir como placentero o doloroso lo que una buena persona debe sentir así* – i.e. lo bueno como placentero, lo malo como doloroso (*EN* II.3: 1104b, 8-13). En esto Aristóteles es radical: nadie puede llegar a ser bueno sin una educación moral como esta, una que inicia enfocándose en la parte irracional, y que se compone de ejercicios de habituación compelsida como los indicados,²¹ pues es gracias a esto que la irracional llega a

18 Entre otras razones, porque representa un modo de educar que no implica dolor; volveremos más adelante a hablar sobre el uso de los juegos (αἱ παιδιὰ) como herramienta pedagógica.

19 Sigo, con modificaciones, la traducción de Quintín Racionero (1990).

20 Así lo afirma Aristóteles (*EN* 1104b: 9-11). Sin embargo, que *por dolor huimos de las acciones buenas sólo aplica para alguien que no ha sido bien orientado en sus hábitos*, pues nada más doloroso encontraría un virtuoso que no realizar la actividad virtuosa, así esta implique una terrible pena (como sacrificar la propia vida por la patria).

21 No podemos entrar aquí en detalle pero, aunque para Aristóteles, *la coacción y el aprendizaje van acompañados de dolor* (“μετὰ λύπης γὰρ ἡ μάθησις”) (*Pol.* VIII.4: 1339a, 29), él reconoce para las dos primeras etapas de la formación varios mecanismos pedagógicos no compelsidos y, por ende, indolores. Dichos mecanismos, todos relacionados con la «imitación» o *mimêsis*, son: 1) los juegos, 2) la música y 3) el teatro. En primer lugar, el juego permite a los niños aprender a ser buenos jugando a serlo. Es decir, lo que Aristóteles tiene en mente son juegos de imitación de roles o profesiones (jugar a ser mamá, a ser soldado, a ser papá, a ser médico, a ser sacerdote, a ser profesor, etc.) aunque, por lo mismo, los adultos deben regular que se emulen roles loables, propios de hombres libres y que de preferencia coincidan con las profesiones que en el futuro deberán asumir esos niños (*Pol.* VII.15: 1336a, 21-34) –recuérdese que en la Grecia Arcaica y Clásica la movilidad profesional era todavía poco común y que, por lo general, los hijos «heredaban» los oficios de sus padres. En segundo lugar, para el Estagirita (siguiendo

ser sumisa a la racional, que de nada sirve una razón que sepa qué ordenar (*i.e.* lo que es bueno en cada caso) frente a unos apetitos y pasiones que no están acostumbrados a la obediencia.

Si, como lo ilustraba Platón, la parte irracional del alma es como un caballo (*Fedro* 246b-d), entonces hace falta domarlo y tornarlo sumiso para que así la razón-auriga, cuando tenga la edad y preparación suficientes, tome las riendas y pueda manejarle. O como Aristóteles mismo lo ilustra en *EN X.9*: primero hace falta limpiar y fertilizar debidamente la tierra para que logre germinar la semilla que insertemos en ella (*EN X.9*: 1179b, 23-31, citado en nuestro T9). *La razón, en un hombre que no ha sido predispuerto por buenos hábitos, simplemente es incapaz de gobernar.*

De la siguiente etapa de la educación moral (a saber, aquella de más habituación pero ahora con énfasis en lo racional, en un tomar plena consciencia de los propios hábitos en aras de extraer los «primeros principios», *i.e.* las «fórmulas» éticas que habrán de servir para guiarnos en casos idénticos o semejantes),²² no nos ocuparemos aquí por rebasar los intereses de la presente investigación. Quedémonos con la primera etapa de la pedagogía aristotélica, cuya exposición nos ha servido para ver qué efecto pueden tener las acciones

en esto a Platón) la educación musical es un modo de «programar» las respuestas del educando ante lo bueno o lo malo y, por ende, contribuye a desarrollar la(s) virtud(es) éticas: análogo a como la gimnasia es capaz de esculpir el cuerpo de cierta manera, la música es capaz de imprimir en nuestro carácter (*ἔθος*) cierta disposición, porque en música contiene las “representaciones más perfectas” (*ὁμοιώματα μάλιστα*) de pasiones buenas y malas, lo cual la hace el arte más capaz de generar cambios en nuestro estado de ánimo, y quien se habitúa a sentir placer y dolor como es debido ante estas representaciones, está muy cerca de llegar a reaccionar de la misma manera ante las cosas reales –pues si alguien es capaz de placerse ante la belleza de la estatua de un hombre, con mayor razón lo hará si llega a tener frente a sí al hombre representado (*Pol. VIII.5*: 1339a, 21-24; 1340a, 6 – 1340b, 17). Finalmente, el teatro tiene un papel tanto pedagógico –nos presenta roles a seguir o evitar– como catárquico –nos sirve para, a través de los personajes y sus situaciones, experimentar y desfogar ciertas pasiones– (*Pol. VII.15*: 1336b, 3-35).

22 Como se ve, la parte racional gana relevancia a partir de la segunda etapa de la educación moral, pero depende del éxito de la primera etapa, que el educando habrá de conocer lo que es bueno y malo con el ojo puesto en las costumbres de su sociedad, pero especialmente en sus propias costumbres, pues no se trata de que sólo sepa qué está bien, sino que además desee actuar bien.

compelidas en el establecimiento del carácter de un niño y un joven. Ahora, ¿será que el proceso de habituación compélida tiene el mismo efecto en el carácter de un adulto (virtuoso o vicioso)?

Hagamos el siguiente experimento mental: supongamos que Pepe, nuestro niño de más arriba, tuvo padres «progresistas» que, desoyendo plausibles preceptos (como Proverbios 13: 24), creyeron que no usar la vara era querer a su hijo y, por ende, nadie jamás lo obligó a nada, por ejemplo a comer ejotes ni otras comidas saludables y, en consecuencia, Pepe se habituó según los dictados de su apetito (*epithymía*) convirtiéndose en un adulto obeso con el azúcar y el colesterol malo en niveles insanos. Total, que nuestro Pepe adulto, del todo habituado a comer malamente, sufre un paro cardíaco. Se salva, pero el riesgo de un incidente igual con desenlace peor es inminente, así que el médico le impone una dieta de frutas, verduras y legumbres, cuyo desacato se pagaría con el máximo precio. El miedo a morir, que no el amor a su nueva dieta, lleva a Pepe a sacrificar su tragonería y empieza a seguir, todos los días, rigurosa aunque displicentemente, la prescripción médica. Pasados meses, quizá un año, ¿no habrá empezado Pepe adulto a sentir gusto por su nueva dieta? Todos estaríamos de acuerdo en que ello no es imposible ni improbable sino al contrario, que es nada descabellado que, poco a poco, con esa acción diaria, esa persona le vaya tomando gusto a comer saludable, al punto que lo que *antes hacía por miedo* (i.e. coaccionado) *después lo haga por el placer que le genera* (i.e. voluntariamente), y aunque pase el tiempo y Pepe ya no tenga riesgo de enfermedad, siga comiendo sus verduras y legumbres.²³

23 Hay algo importante que aclarar: para formar una disposición habitual o, mejor dicho, para establecer una virtud o un vicio, ni en la primera educación ni en la segunda –quiero decir, ni en la formación ni en la reformatión– basta la mera repetición de una acción, según Aristóteles; sin embargo, la repetición compélida de *X* acciones sí logra que el alma quede dispuesta a gozar con determinado gozo, para que después el agente, buscando repetirlo (a ese gozo), termine por elegir voluntariamente repetir la acción que con éste ha asociado. Lo que quiero decir, haciéndole justicia a un pasaje fundamental de *EN* (11.4 1105a, 26 – 1105b, 5), es que en efecto son las acciones que yo elijo deliberadamente, y no otras, las que realmente me convierten en un agente de *X* ó *Y* carácter pero, en todo caso, aquella repetición involuntaria (como la de Pepe comiendo ejotes) sí cala en el alma, porque tiene un efecto en las inclinaciones gustosas, efecto que terminará por mover al agente hacia más acciones como las que originaron

Que lo que hemos planteado no es ninguna absurdidad podemos comprobarlo, por un lado, con casos cotidianos. Pensemos en un alcohólico o en un adicto a los videojuegos. Hoy por hoy, ¿cómo les ayudamos a reformarse? Generalmente, internándolos en lugares especiales, donde se les obliga a abandonar sus malos hábitos a la par que se les obliga a adoptar unos nuevos y saludables. ¿Y por qué recurrimos a tales extremos coercitivos? Porque estas personas se convierten en esclavas de sus propios vicios, son víctimas de sus pasiones y deseos viciosos, de su propio carácter, y aunque les dijésemos mil veces que su vicio les está destruyendo y a los suyos, y por más que él o ella llegase a afirmar lo mismo, su carácter, cual tirano, le determina en dirección de su vicio. *El carácter establecido, como un árbol torcido, no puede enderezarse por sí solo.* ¿Cómo, entonces? Como al antedicho: hace falta que alguien externo ate el árbol, forzándole a inclinarse en la dirección correcta.

Por otro lado, que lo que hemos planteado no es sino la teoría aristotélica, podemos constatarlo así: si regresamos al *locus classicus* sobre la posibilidad del cambio del carácter, aquel que citamos más arriba (nuestro T3), podemos observar que, después de la aceptación de la posibilidad de la modificación del carácter, se menciona, un tanto de pasada, el cómo. Las líneas a las que me refiero son 13a, 23-25, las cuales cito una vez más:

T3.1: en efecto, (...) *de virtuoso <un hombre> puede llegar a ser malvado, y de malvado, virtuoso; pues el malvado, si es conducido hacia unas formas de vida y a unos juicios mejores, progresará, por poco que sea, en la dirección de ser mejor* (ὁ γὰρ φαῦλος εἰς βελτίους

la inclinación. Por miedo a la muerte, Pepe obeso transforma su manera de comer y, si aquello hubiera ocurrido sólo una vez, de seguro en nada hubiese afectado su disposición viciosa. Pero como pasó muchas veces (las suficientes para establecer un hábito), la acción que no eligió por sí misma (la compelida) inevitablemente trajo los efectos secundarios del hábito (i.e. instauró un nuevo placer), y sí, no bastó para que Pepe el desenfrenado se convirtiera en temperante pero sí bastó para crear en él la inclinación, la tendencia gustosa por comer sanamente. Y, como ya hay placer por ello, la amenaza espeluznante del médico deja de ser el motivo para elegir comer saludable, ya elige hacerlo por la acción misma y, si hay perseverancia en esa elección, Pepe terminará por alcanzar una disposición habitual saludable.

διατριβὰς ἀγόμενος καὶ λόγους κἄν μικρόν γέ τι ἐπιδοίη εἰς τὸ βελτίω εἶναι) (*Catg.* 13a: 18-19, 22-25; énfasis mío).

Es inmensa la importancia del “ἀγόμενος” (“es conducido”), voz pasiva del verbo “ἄγω” (“conduzco”). ¿Por qué? *Porque nos está señalando que es un agente externo el que tutela el cambio del modo de ser del vicioso.*

Y estaríamos exagerando el detalle si no fuese porque la aparición de esta idea no es una excepción. En primer lugar, dos lugares de la *EN* (poco estudiados, por cierto) en donde se alude a la posibilidad del cambio del carácter, también incluyen (de pasada) esta idea. Uno dice así:

T5: Así pues, el que resulta abandonado de quien le guíe (ἀπαιδαγώγητος), llega a cosas como estas < i.e. a los diferentes modos de prodigalidad >, pero el que encuentra un cuidado (ἐπιμελείας), puede llegar al término medio, es decir, a lo debido (*EN* IV.1: 1121b, 10-12).

Y el otro:

T6: Por otra parte, si se acepta <a alguien en la idea de que es> bueno pero se vuelve malo y <así> lo parece, ¿deberá uno seguir queriéndolo? ¿O no es esto posible, porque no se quiere todo, sino <sólo> lo bueno? Lo malo, ni es amable, ni <se> debe <amar>. En efecto, no debemos amar lo que es malo, ni asemejarnos a un ser despreciable, y se dice que lo semejante ama a su semejante. ¿Debe entonces romperse <esa amistad> inmediatamente? ¿O no deberá hacerse esto en todos los casos, sino <sólo> con los que son incurables en su maldad? Porque si admite corrección se debe acudir en ayuda de su carácter más que de su hacienda, por cuanto <esto último> es mejor y más propio de la amistad. Podría pensarse que el que <en estas condiciones> rompe <la amistad> no hace nada absurdo, puesto que él no era amigo de un <hombre> así, y, por tanto, al cambiar <su amigo> y no poder salvarlo, se separa de él (*EN* IX.3: 1165b, 13-22; énfasis mío).

Como vemos, nuevamente están los dos elementos de T3.1: la aceptación de la reformación del carácter seguida de una alusión a un segundo agente gracias al cual se puede dar la reformación de un primero, que T5 presenta como un guía o maestro (ἀπαιδαγωγῆτος admite ambas acepciones, y nótese la presencia en esta palabra compuesta del verbo usado en T3) y que T6 presenta como el buen amigo.

En segundo lugar, que la reformación necesita de un agente externo y de coacción queda claro a partir de los *castigos establecidos por la ley*. Más arriba mencionamos que la educación «moral» debía extenderse por la vida entera, y que la *polis* con sus leyes y autoridades eran otra escuela para enseñar a los hombres (tanto jóvenes como adultos) a ser buenos. ¿Qué rol tiene en esto el castigo? Según EN III.1 y III.5, se castiga a quienes delinquen voluntariamente, esto es a agentes de carácter vicioso o incontinente. ¿Con qué fin se les castiga? Para el Estagirita *el castigo es un tipo de «medicina»* (ιατρεία)²⁴ que opera en relación con el placer, el dolor y el uso de contrarios (EN II.3: 1104b, 16-18; X.9: 1180a, 14). ¿Qué significa esto? Que si yo robo, al aplicárseme un castigo por robar (p.ej.: azotes en plaza pública) tomaré aquella acción (el robar) por dolorosa, y como por dolor nos abstenemos de realizar las acciones, probablemente aprenda a dejar de tomar sin permiso lo ajeno. ¿Y qué es lo que la ley se propone curar con el castigo? En principio y a nivel más inmediato, «curar» al agente de la mala acción y buscar la disciplinada, lo constriñe, por escarmiento o amenaza, a actuar acorde a la ley o a lo que es debido. De nuevo el realismo de Aristóteles puede herir visiones naïf sobre el ser humano:

T7: (...) pues por naturaleza <el común de los hombres> no obedece a la vergüenza sino al temor, y no se abstiene de los <actos> malos por lo <que estos tienen de> vergonzoso, sino por <temor a> las represalias (EN X.9: 1179b, 11-13; 1179b: 4-10; 1180a: 4-5).

24 "Lo revelan también los castigos que se imponen por medio de ellos <de causar dolor o de privar de placer>, pues son una especie de medicinas (ιατρείαι γὰρ τινές εἰσιν), y las medicinas por naturaleza obran por medio de los contrarios" (EN II.3: 1104b, 16-18). Aún hoy, en el lenguaje parental, algunos llaman «medicina» al castigo.

Y también:

T8: De esto < *i.e.* que la virtud y el vicio dependen de nosotros> parecen dar testimonio tanto cada uno en particular como los propios legisladores: efectivamente, imponen castigos y represalias a todos los que han cometido malas acciones, si no han sido <llevados> por la fuerza o por una ignorancia de la que ellos mismos no son causantes. Y, en cambio, honran a los que hacen acciones buenas, y ello para estimular a éstos y refrenar a los otros (EN III.5: 1113b, 21-26).

Pero, aparte de pretender crear en los ciudadanos una asociación entre dolor y el actuar mal para así evitar la ejecución de tales actos, tanto el castigo —refrenando ciertas acciones— como los honores —exhortando a ciertas otras— tienen, por supuesto, el propósito mediato de acostumbrarles a moverse en cierta dirección con la esperanza de que aun sin la barda —o «sin el policía al lado», como también suele decirse— los educandos sigan yendo por la misma senda. No vamos a repetirnos más. Baste decir que se espera que el hábito haga lo suyo y así el vicioso llegue a repugnar la acción mala y se plazca con la buena, y, como en los niños, esto es más cuestión de fuerza que de argumento. Ya lo explicamos: si uno no tiene educados las pasiones y deseos, es fútil la argumentación u otro intento de persuasión racional, fútil, antes de esta (re)educación de los placeres. Así pues, la reeducación del agente vicioso debe tener como primer paso la coacción, la represión de la acción mala y la estimulación para practicar la buena. Después de esto, cuando están un tanto reeducados sus placeres y dolores (cuando el alma irracional está más sumisa y es capaz de atender a la racional), ahí sí cabe la argumentación como modo de reafirmación y apoyo a las acciones que el agente venía repitiendo y a las cuales ya tiene cierta inclinación. Como con la formación del carácter, acá aplica igual: al vicioso a corregir, la (re)educación teórica debe irle de segundo; primero está la educación de lo irracional. No de otro modo se verá reflejado la racionalidad en su actuar. De ahí que el Estagirita diga —y con este pasaje podemos dar por recapitulado buena parte de lo expuesto hasta este lugar:

T9: Y es de temer que la argumentación y la enseñanza no tengan fuerza en todos,²⁵ sino que antes se debe preparar el alma del discípulo por medio de hábitos, como tierra destinada a alimentar la semilla, para deleitarse y aborrecer correctamente, pues el que vive según sus pasiones no prestará oídos a un argumento que intente disuadirle, ni aun lo comprenderá, ¿y cómo es posible hacer que el que está así dispuesto cambie? *En general, se admite que la pasión no cede ante el razonamiento, sino ante la fuerza* (ὅλως τ' οὐ δοκεῖ λόγῳ ὑπεῖκειν τὸ πάθος ἀλλὰ βίῳ). Es preciso, por tanto, que el carácter sea de antemano familiarizado de alguna manera con la virtud, y ame lo noble y rehuya lo vergonzoso. Pero es difícil encontrar desde joven una correcta conducción (ἀγωγῆς ὀρθῆς) hacia la virtud si no se ha educado uno bajo leyes así, *porque vivir con moderación y fortaleza no es agradable al común de los hombres, y menos a los jóvenes. Por esta razón es preciso que la educación y las costumbres estén reguladas por leyes, pues lo que se vuelve habitual no será ya doloroso* (οὐκ ἔσται γὰρ λυπηρὰ συνήθη γενόμενα) (EN X.9: 1179b, 24–1180a, 1; énfasis mío).

¿Queremos curar al agente de carácter vicioso? Habrá que pasarlo por una «primera educación» tardía, como no tiene correcto su modo de placerse o dolerse, habrá que aplicarle habituación compeliada, esto es una habituación auxiliada por el castigo y la recompensa, re-educarlo para que tenga por correcto lo que tiene que tener por tal para luego, entonces sí, poder proseguir. ¿Proseguir con qué? Ir soltándole las riendas para que él, ya menos por coacción y más por propia inclinación, más voluntariamente, actúe al modo debido, que así, poquito a poquito, empezará a elegir deliberadamente (προαιρεῖσθαι) hacer la acción que al comienzo le impusimos. Y listo, que él opte por hacer la acción buena, que él elija deliberadamente hacer la acción buena, y el cambio del carácter será cuestión de persistencia.

25 Esta salvedad nos sirve para decirlo una vez más: acá estamos hablando de lo que Aristóteles considera que son la mayoría de los casos, lo cual no niega, ni teme, excepciones.

De todas formas, Aristóteles no es ingenuo y sabe que no es fácil, y sabe que incluso hay casos en que es imposible, cambiar el modo de ser de una persona.²⁶ Sabe que las costumbres, si bien no son por naturaleza, sí logran tal grado de arraigo que llegan a parecerse a una segunda naturaleza.

T10: (...) pues aun la costumbre es difícil <de modificar> por eso, porque se parece a la naturaleza. Como dice Eveno: “digo que <la costumbre> es práctica prolongada, amigo, y que termina por ser en los hombres naturaleza” (EN VII.10: 1152a, 31-36).

De ahí el énfasis en impartir una buena educación en nuestros primeros días, de ahí el asentimiento feliz de Aristóteles a las palabras de Platón: *con toda seguridad, es más fácil imponer un hábito o costumbre al inicio de la vida que sobreponer un hábito a otro* (EN II.3: 1104b, 9-13), máxime en una edad avanzada —es más fácil enseñarle a un niño de 7 años a ejercitarse con regularidad, a ser siempre honesto, o a ser tolerante con la diversidad sexual, que enseñarle lo mismo a un adulto de 40 o 50 años—. Y, claro, en esto de la posibilidad o imposibilidad de la reformatión también entra en consideración un elemento mencionado en *Catg.* 13a, 32 (la última línea de nuestro T3), a saber, el tiempo. En efecto, las disposiciones habituales, máxime las más añejas, no se cambian de un día para otro, tal como las costumbres tampoco se establecen así, y puede que un agente, por estar demasiado viejo, no disponga de suficiente vida para llevar a cabo el proceso de reformatión, o puede que la disposición habitual, por

26 Sea este el lugar para atacar la idea de que hay vicios categóricamente incurables, cosa que en efecto sugieren algunos pasajes, p. ej., sobre el desenfreno o *akolasía* (EN VII.7: 1150a, 20-22; VII.8: 1150b, 33). Más que de vicios incurables, consideramos más adecuado hablar de casos de esos vicios que lo son (y sí, quizá de vicios de los cuales hay mayor número de casos incurables), algo que se sugiere en la *Eudemia*: “Además, en otro sentido <son desenfrenados> los difíciles de curar y <también> los completamente incurables mediante castigo” (EE III.2: 1230b, 7-8). Como vemos, junto a la idea de que hay unos casos de desenfreno curable (aunque difícil de) y otros de desenfreno incurable, tenemos la idea de que la curación se da por cuenta del castigo (*διὰ κόλασεως*), con lo cual nuestro punto sigue confirmándose.

ser demasiado añeja, se haya arraigado tanto que no se deje arrancar. Recordemos que *en ética no se habla de lo que sucede siempre sino sólo la mayoría de las veces*, lo cual en el caso presente quiere decir que el proceso de reformatión puede no funcionar en todos los casos. De ahí que el Estagirita en algunos pasajes dé a entender que el carácter es inmodificable y en otros dé a entender que es modificable, o que en el siguiente pasaje afirme:

T11: Por eso algunos piensan que los legisladores deben, por un lado, 1) invitar y exhortar <a los ciudadanos> a la virtud, con vistas a lo noble, en la idea de que atenderán sus exhortaciones los que están avanzados en la formación de sus <buenos> hábitos; y, por otro, 2) imponer castigos y represalias a los que desobedecen y a los que por naturaleza son incapaces para la virtud;²⁷ y 3) desterrar totalmente a los incurables; pues el hombre bueno, que vive <orientado> hacia lo noble, obedecerá al argumento; pero el <hombre> malvado, que desea el placer, <debe> ser castigado con el dolor, como una bestia bajo el yugo. Por eso dicen también que los dolores que se les inflijan han de ser tales que se opongan lo más posible a los placeres <que esos hombres> aman (EN X.9: 1180a, 5-14).

¿No habla Aristóteles acá de tres tratamientos para tres tipos de personas? Podemos creer que se está refiriendo con 1) a los bien habituados,²⁸ con 2) a los incontinentes y los viciosos corregibles, y con 3) a los viciosos incorregibles, aquellos que definitivamente no tienen redención. Así pues, a los bien acostumbrados basta con

27 Es probable que con “los incapaces por naturaleza (ἀφυστέρους)” para la virtud –se entiende– Aristóteles esté refiriéndose a 1) aquellos seres humanos que, según *Pol.* (V.12: 1316a, 8-11; VII.13: 1332a, 37-1332b, 7 y VII.13: 1331b, 37-40), poseen cierta deficiencia natural que les impide alcanzar las virtudes éticas, por ejemplo los esclavos por naturaleza; o quizá 2) a quienes de cuna les vienen inclinaciones bestiales (EN VII.5); o quizá 3) a quienes, en contraste con quienes nacen con una virtud natural (hablamos sobre ello en una nota previa), nazcan con una predisposición hacia el vicio (corregible, en todo caso, por medio de la educación).

28 Que, de hecho, constituyen la mayoría de los ciudadanos, como ya le vimos afirmar en T9.

confirmarles por qué deben actuar como sus inclinaciones inculcadas les mueven (y recompensarlos con uno que otro incentivo), a los incontinentes y viciosos corregibles se les aplica «correctivos» a ver si (poquito a poquito) reforman la senda, y a los viciosos a los que los intentos de reformatión fueron en vano hay que desterrarlos, o fuera de la *polis*, o fuera de este mundo.

Esto es todo lo que tenemos que afirmar sobre cómo el vicioso tiene posibilidad de reformarse y cómo es posible su reformatión.

Opiniones ajenas. Sobre la postura de W. Bondeson y G. Di Muzio respecto a la reformatión y algunos reparos de ambos

Hemos querido dejar para el final la mayoría de las referencias a la bibliografía secundaria. Ello con el propósito, primero, de hacer más sencilla la lectura de la exposición central y, segundo, porque quizá así es más fácil entender qué discutimos con nuestros interlocutores. Por cuestiones de espacio, nos limitaremos a tratar algunas de las más representativas.

Empecemos esta sección saldando una deuda de más arriba, aclarando en qué sentido se puede leer el pasaje T1 (aquel de la analogía de lanzar la piedra y que concluía, tajante, que no es posible la reformatión del carácter) para que no represente una negación a lo que hasta este punto hemos defendido. Tal vez la mejor opción, virtuosa además por cuanto sencilla, sea la de Irwin (1999: 38),²⁹ quien, con una pequeña adición al texto (los paréntesis cuadrados del final), propone leerlo como sigue:

Further, it is unreasonable for someone doing injustice not to wish to be unjust, or for someone doing intemperate action not to wish to be intemperate. This does not mean, however, that if he is unjust and wishes to stop, he will thereby stop and be just.

29 Siguen su ejemplo, aunque imperdonablemente sin advertirlo como deberían, las muy populares traducciones de Rowe-Broadie (2002: 131) y Reeve (2014: 44).

For neither does a sick person recover his health [simply by wishing] (*EN* III.5: 1114a, 12-16; de Irwin los corchetes).³⁰

Si bien no hay algo en el texto griego que autorice la adición en cuestión, no por ello deja de resultar bastante sensata: en efecto, *ni el injusto ni el enfermo pueden cambiar su condición «simplemente por desearlo»*; de este modo, como Irwin mismo señala *ad loc.* (Irwin 1999: 209), en este pasaje Aristóteles no estaría negando la posibilidad de la reformación, sino que sólo está explicando que, si se quiere modificar el carácter, es necesario hacer algo más que desearlo para lograrlo —algo como el proceso que hemos explicado acá, agregaríamos nosotros—. Lo cual no entra en conflicto con la analogía de la piedra; digo, si tú arrojaste una y descalabraste a alguien, con sólo desear no haberla lanzado ni ésta regresará a tu mano ni al descalabrado se le reparará la testa; tu desatino (o buen mal tino) habrás de enmendarlo llevando al herido al hospital, pidiéndole perdón y pagando el precio por ello.

En todo caso, esta no es la única alternativa para restarle fuerza a T1. Bondeson, a quien mencionamos más arriba por haber puesto el dedo sobre *Catg.*: 13a, 19-30 (nuestro T3), asevera que por *Catg.* es claro que el cambio del carácter del vicioso sí es posible, y el comentario sobre la incurabilidad de *EN* III.5 lo lee en alusión al «completo insensato» (*νομιδῆ ἀναισθήτου*); el «thoroughly senseless», como traduce Ross (1925: 1114a, 11); la traducción que Bondeson prefiere (Bondeson 1974: 65), es decir: si alguien fuese tan tonto como para ignorar que de las acciones surgen los caracteres, aunque ese alguien deseara cambiar, para él sería imposible hacerlo por no saber cómo.

30 “Además, no es razonable que alguien que actúe injustamente no desee ser injusto, o que alguien que realice una acción intemperante no desee ser intemperante. Esto no significa, sin embargo, que si él es injusto y desea dejar de serlo, entonces él dejará de serlo y se hará justo. Pues tampoco el enfermo recobra su salud simplemente por desearlo” (εἰ δὲ μὴ ἀγνοῶν τις πράττει | ἐξ ὧν ἔσται ἄδικος, ἐκὼν ἄδικος ἂν εἴη, οὐ μὴν ἕαν γε | βούληται, ἄδικος ὧν παύσεται καὶ ἔσται δίκαιος. οὐδὲ γὰρ ὁ νοσῶν ὑγιής) (1114a, 15).

Nótese, en todo caso, la traducción tan tremendamente libre de la primera parte que hace Irwin.

Ahora, ya comparando teorías sobre el proceso de reformatión, en su artículo, Bondeson sostiene que para la reformatión del carácter basta con que el agente vicioso actúe voluntariamente de modo virtuoso, posibilidad que Bondeson no ve problemática (1974: 59, 64-65). Por lo expresado en T2 y nuestra explicación a propósito de éste, nos sentimos obligados a afirmar que la solución de Bondeson riñe con la teoría aristotélica. Es de extrañar que Bondeson no tuvo en cuenta T2 para su exposición, y no podemos imaginar por qué. En todo caso, él sostiene casi toda su teoría sobre *EN* III.5: 1114b, 31-32, pasaje en el cual se afirma —opina Bondeson— que sí es posible actuar en contra del carácter. Rezan aquellas líneas así: “de las acciones somos dueños desde el principio hasta el fin si conocemos las <circunstancias> particulares (τῶν μὲν γὰρ πράξεων ἀπ’ ἀρχῆς μέχρι τοῦ τέλους κύριοί ἐσμεν, εἰδότες τὰ καθ’ ἕκαστα). ¿Será que, de cara a tan sorprendente frase, debemos tumbar lo que nosotros hemos planteado? Creemos que no, y que basta poner la afirmación en contexto para ver su verdadero alcance:

T12: Pero las acciones no son voluntarias de igual modo que las disposiciones habituales, pues de las acciones somos dueños desde el principio hasta el fin si conocemos las <circunstancias> particulares; *en cambio, de las disposiciones habituales somos dueños <sólo> <al inicio>* (τῶν ἔξεων δὲ τῆς ἀρχῆς), pero su crecimiento no es cognoscible, como <ocurre> en las enfermedades. No obstante, como dependía de nosotros ejercer <las acciones que las originan> de esta o de aquella manera, por eso <las disposiciones habituales> son voluntarias (*EN* III.5: 1114b, 30 – 1115a, 3; énfasis mío).

Sin contexto, y pasando totalmente por alto la existencia de nuestro T2, sí, podríamos creer que Aristóteles piensa que, sin importar si el agente tiene un carácter establecido, siempre está en sus manos actuar de una manera o de la opuesta, lo cual es igual que afirmar que un agente siempre puede actuar en contra de su carácter. Sin embargo, el contexto en que se enmarca la frase, y más todavía aquel del capítulo, deja en claro que la de 1114b: 31-32 es

la misma idea de nuestro T1 (1114a: 12-21), *i.e.* que las acciones, al inicio (“ἔξι ἀρχῆς” en T1, “τῆς ἀρχῆς” en T12) de la adquisición de una disposición habitual, están en nuestro control, pero no así una vez el carácter se establece, o sea que a partir de *X* momento ya no está en nuestras manos obrar de una u otra manera. Desafortunadamente, lo que sí logra Bondeson con su idea de que podemos actuar voluntariamente en contra del carácter es quitarle importancia a su propia observación de que en *Catg.* se habla del agente reformado *en voz pasiva*.³¹ Bondeson tenía la clave: había observado que un agente externo es el iniciador en el cambio del modo de ser del vicioso, pero dejó de lado su propio descubrimiento. Toda una pena.

Por otro lado, es importante que existan —y haberlos incluido nosotros en este escrito— T7 y T8, pues son lugares de su obra ética que permiten resolver una cuestión propia del ámbito ético. Sin ellos, quizá sería válido alegar un cambio de parecer entre el Aristóteles de *Catg.* y el de *EN*, el primero pro reformación, el segundo anti ella. Alguien que sí trata de resolver la cuestión de la reformación desde la *EN* misma es Gianluca Di Muzio (2000). Sin embargo, sin proponérselo, en este texto hemos sostenido dos tesis del todo contrarias a las principales de su artículo. La primera, que el vicioso nunca va a cambiar por medio de coacción o castigo, y la segunda, que el vicioso, por deseo propio, sí está en capacidad de cambiar su carácter. No vamos a ahondar acá en réplicas a Di Muzio. Baste con explicar brevemente su argumento para, con ello, señalar por qué desestimamos sus tesis. La primera de éstas se basa en su interpretación de que afirmar que alguien es «incorregible» (ἀκόλαστος) significa que ese alguien no puede ser objeto de corrección (ἀ-κολασία), mas no que no pueda corregirse a sí mismo (Di Muzio, 2000: 212). De aquí y de *EE* III.2: 1230a, 37 - 1230b, 8 parte él para sostener que para Aristóteles un *akolastós* no puede ser corregido por causas externas, pero deja totalmente abierta la posibilidad del cambio por la

31 “¿Cómo es el hombre malo «llevado» a un mejor modo de vida? El uso de la voz pasiva podría indicar que un hombre es reformado moralmente por alguien diferente de él mismo”. (*How is the bad man 'brought' into a better way of life? The use of the passive voice might indicate that a man is being reformed morally by someone other than himself?*) (Bondeson 1974: 60, n. 2).

propia y voluntaria acción (Di Muzio, 2000: 213). Ahora bien, para Di Muzio la reformación se da por la conjunción de dos elementos: 1) un amigo virtuoso y 2) el remordimiento de parte del vicioso. El amigo bueno del vicioso no mueve al otro a la acción buena compeliéndolo —como nosotros hemos sostenido—, sino que lo hace con el ejemplo, mostrándole acciones virtuosas; por su parte, el vicioso, que siente arrepentimiento por su vicioso actuar, por causa de ello (por ese dolor) se siente movido a huir de ese tipo de acciones y decide emular las de su amigo, y así él solito empieza el proceso de reformación (Di Muzio, 2000: 215-216).

Como podemos ver, su tesis sobre la reformación funciona si se admite que el vicioso siente arrepentimiento por su vicioso actuar, pues ello es lo que le mueve a cambiar su rumbo de acción. Naturalmente, Di Muzio lo hace, basándose en el único pasaje que tiene a su favor (y quizá el único de su tipo en el *corpus* aristotélico), que dice:

T13: Los malvados buscan otros con quienes pasar sus días y se huyen a sí mismos, porque se acuerdan de muchas cosas desagradables y esperan otras parecidas estando solos, y estando con otros no piensan en ellas. Como no tienen nada amable, no abrigan ningún sentimiento amistoso hacia sí mismos, y, en consecuencia, las personas de esta índole ni se complacen ni se conduelen consigo mismas; su alma, en efecto, está dividida por la discordia, y una parte de ella, por causa de su maldad, sufre si se la aparta de ciertas cosas, mientras que otra parte se goza, y una parte la arrastra en una dirección y otra en otra, como desgarrándola. Y si no es posible sentir a la vez dolor y placer, transcurrido un poco de tiempo, siente dolor por haber sentido placer, y querría que aquello no le hubiera sido agradable, *porque los malvados están llenos de arrepentimiento* (μεταμελείας γὰρ οἱ φαῦλοι γέμουσιν) (EN IX.4, 1166b, 13-25; énfasis mío).

Entonces, como siente arrepentimiento, y tiene frente a sí «el ejemplo de la virtud» que le ofrece el buen amigo bueno, el vicioso empieza a actuar de modo contrario, *i.e.*, a actuar en contra de su

carácter, *i.e.* al modo virtuoso, y así logra el cambio (Di Muzio, 2000: 216-219).

¿Qué respondemos nosotros? En primer lugar, sobre la posibilidad de actuar voluntariamente en contra del carácter, ya hemos explicado con T2 y relacionados por qué es imposible. En segundo, *Aristóteles afirma muchas veces que el malvado no siente arrepentimiento* (es ἀμεταμέλητος), de ahí su incurabilidad (p.ej.: *EN* VII.8: 1150b, 29-36; *EN* VII.7, 1150a: 20-23; *EE* VII.5: 1240b, 21-24).³² Para restarle poder a la disidencia que es T13 soy partidario de cualquiera de las siguientes lecturas: la de Vasiliou (1996, 792, n. 48), y optar por entender acá no una alusión al vicioso completamente vicioso (quien posee una falta total de arrepentimiento) sino a alguien que, en gradaciones de incontinencia, es de extrema *akrasía* (y tal vez por eso quepa decirle «vicioso») pero incontinente en todo caso, pues lo propio de la *akrasía* (que no de la *akolasía*) es el conflicto entre dos partes del alma (algo a lo cual alude T13) así como el remordimiento por las malas acciones. La otra es de Irwin, quien acá opta por leer que sí se alude a un vicioso sintiendo arrepentimiento, mas descrece que se hable del mismo tipo de arrepentimiento que el de un incontinente, es decir, de un arrepentimiento que, a razón de un deseo/conocimiento de la buena acción, hace doler la mala —y a partir de lo cual cabe la posibilidad de la corrección— (1999, 292). Así, Irwin cree que este arrepentimiento llevaría al vicioso no a corregir la acción viciosa por otra buena, sino la viciosa por otra viciosa más adecuada para la consecución de sus malos deseos capitales.³³ Entonces,

32 Aunque el pasaje es algo extenso, me permito citarlo por su claridad contra la lectura más literal de *EN* IX.4: “El desenfrenado, como hemos dicho, no es capaz de arrepentimiento (ὁ μὲν ἀκόλαστος, ὥσπερ ἐλέχθη, οὐ μεταμελητικός), pues se atiene a su elección deliberada; en cambio, todo incontinente es capaz de arrepentimiento (ὁ δ’ ἀκρατῆς μεταμελητικός πᾶς). Por eso la situación no es la que expusimos al plantear el problema, sino que el uno es incurable, y el otro tiene cura. Porque la perversidad se parece a enfermedades como la hidropesía y la tisis, y la incontinencia a la epilepsia: la primera es un mal continuo, y la otra, uno intermitente. También, la incontinencia y el vicio son de géneros completamente distintos, pues el vicio <le> pasa inadvertido <al que lo tiene>, pero la incontinencia no”.

33 Podemos imaginar que lo que Irwin tiene en mente, con esto del arrepentimiento y el conflicto entre *epithymía* y *boulésis* del vicioso, es algo así: un hombre malvado tiene el deseo racional («malvado») de «hay que ganar mucho dinero para poder satisfacer

sea desde la lectura de “acá se habla de un incontinente al extremo (pero aún incontinente)” como de “acá se habla de un vicioso que se arrepiente por no haberse valido de los mejores medios para lograr sus malos propósitos”, no cabe lugar para creer que Aristóteles está sugiriendo un arrepentimiento del vicioso que sea capaz de moverlo hacia la virtud. En conclusión, Di Muzio necesita su lectura de *EN IX.4* y que nuestro T2 no exista para poder sostener su tesis; si, como hemos propuesto aquí, le damos su justo peso a T2 y entendemos que la aparente excepción enunciada en T13 no puede desdeñar todos los otros pasajes; entonces, la tesis de Di Muzio también se va al suelo.

Por ahora no queda más que agregar sobre formación o reformatión.

Referencias

- Aristóteles. (1982). (*Catg.*) *Categorías*. En: *Tratados de Lógica I*, M. Candel Sanmartín, trad. Madrid: Gredos.
- Aristóteles. (1990). (*Rhet.*) *Retórica*. Q. Racionero, trad. Madrid: Editorial Gredos.
- Aristóteles. (2002). (*EE*) *Ética Eudemia*, C. Megino Rodríguez, trad. Madrid: Alianza Editorial.
- Aristóteles. (2002). (*EN*) *Ética a Nicómaco* (edición bilingüe), M. Araujo; J. Marías, trads. Madrid: CEPC.
- Aristóteles. (2005). (*Pol.*) *Política* (edición bilingüe), J. Marías & M. Araujo, trad. Madrid: CEPC.
- Aristotle. (1925). *Nicomachean Ethics*, D. Ross, trad. Oxford: Clarendon Press.
- Aristotle. (1999). *Nicomachean Ethics*, T. Irwin, trad. Indianapolis: Hackett Publishing Company.
- Aristotle. (2002). *Nicomachean Ethics*, S. Broadie; C. Rowe, trads. Oxford: OUP.

todos mis caprichos» y consigue un lucrativo empleo como medio para ello, pero por la satisfacción de un apetito inmediato (dígase, preferir quedarse durmiendo hasta tarde en las mañanas, a costa de llegar siempre tarde) pierde el empleo; dado esto, sí sentiría cierto arrepentimiento, se arrepentiría de haber perdido la oportunidad de alcanzar el objeto de su mala *boulēsis*, por culpa de perseguir su *epithymía*.

- Aristotle. (2014). *Nicomachean Ethics*, C.D.C. Reeve, trad. Indianapolis: Hackett Publishing Company.
- Bondeson, W. (1974). "Aristotle on Responsibility for One's Character and the Possibility of Character Change". En: *Phronesis*, (19) 1, p. 59-65.
- Di Muzio, G. (2000). "Aristotle on Improving One's Character". En: *Phronesis*, (45) 3, pp. 205-219.
- Ramos-Umaña, L. (2015). "El poder de la habituación: el modelo pedagógico de Aristóteles". En: *Forum – Supplement to Acta Philosophica* (1), pp. 19-32.
- Vasiliou, I. (1996). "The Role of Good Upbringing in Aristotle's Ethics". En: *Philosophy and Phenomenological Research*, (56) 4, p. 771-797.

Reflexiones sobre el principio del placer en la acción como auxiliar en la formación de las virtudes en la ética aristotélica

Reflections on the Principle of Pleasure in Action as an Auxiliary for the Formation of Virtues in Aristotelian Ethics

Cecilia Sabido Sánchez Juárez
Universidad Autónoma de San Luis Potosí
cecisabido@gmail.com

Recibido: 24/07/2018 • Aceptado: 13/11/2018

Resumen

En este comentario al artículo “Sobre la reformatión del carácter en la obra de Aristóteles” de Leonardo Ramos-Umaña, destaco algunas observaciones sobre su postura ante la imposibilidad de reformatión del carácter «por propia iniciativa». Reflexiono, para ello, acerca de la teoría de la voluntad como principio de la acción y su cualidad formativa. Asimismo, comento la importancia de la participación social en la formación de la virtud y termino con algunas reflexiones acerca de los modos en que Aristóteles aprovecha la natural inclinación del hombre hacia el placer para conducir la formación de la virtud en tres casos específicos: el juego, la amistad y el teatro.

Palabras clave: hábito; placer; vicio; virtud; voluntad.

Abstract

In this comment to the article “About Reformation of Character in Aristotle’s Work” by Leonardo Ramos-Umaña, I remark certain considerations regarding his position on the practical impossibility of the reformation of character «by the agent’s own initiative». I consider Aristotle’s theory of Will as the origin of the action and its formative quality. I also comment on the social participation in the attainment of virtues. Finally, I study how Aristotle considers the natural human inclination towards pleasure as suitable to guide the acquirement of virtue in three specific cases: children’s games, friendship and theatre.

Keywords: Habit; Pleasure; Vice; Virtue; Will.

Algunas reflexiones a partir del artículo “Sobre la reformación del carácter en Aristóteles”

El Dr. Ramos-Umaña argumenta en el artículo “Sobre la reformación del carácter en Aristóteles” la imposibilidad de un cambio de sentido en el carácter habitual del agente moral. En su argumento, ni el hombre vicioso puede corregir sus acciones futuras hacia la virtud, una vez que su carácter está formado, ni puede el virtuoso cambiar su carácter hacia el vicio. Aduce, para probar su argumento, los pasajes de *Ética nicomaquea* III.5: 1114a, 12-21 y, especialmente, VII.7: 1150a, 20-22 y VII.8: 1150b, 33,¹ donde Aristóteles deja claro que el vicio imposibilita la corrección del carácter, dado que el vicio corrompe el principio de la acción moral. Del mismo modo, considera (en *EN* I.10: 1100b, 12-13 y VIII.3: 1156b, 13) que la virtud como disposición adquirida es firme. Por todo esto, Ramos-Umaña afirma categóricamente que el carácter moral es inamovible. Esto mismo lo refuerza con otro pasaje (*EN* V.1: 1129a, 11-17) donde contrapone la «ciencia de los contrarios» a la «disposición habitual de los contrarios» de tal manera que, aunque sea posible para la ciencia conocer los contrarios, la disposición habitual corresponde sólo a uno de los contrarios y no admite el otro.

Añade, para fortalecer el argumento, la explicación de la disposición habitual como un tipo de potencia racional, tal y como aparece en *Metafísica* (IX.2: 1046a, 36, 1046b, 4 y IX-5: 1047b, 31-35). En estos argumentos vincula dos aspectos: por un lado, la capacidad de las potencias intelectuales de estar «abiertas a los contrarios» y, por otro, la especificidad de las potencias racionales adquiridas «por hábito». Tras afirmar que “un agente no puede actualizar una

¹ Los textos aristotélicos se citarán con abreviaturas. Por ejemplo, *EN* para la *Ética nicomaquea*; *EE* para la *Ética eudemia*; *MM* para la *Magna moralia*; *Met*, para la *Metafísica*; *Cat*, para las *Categorías*; *Top.* para los *Tópicos*; *Pol.* para la *Política*; etc.

disposición habitual ética *X* en forma de acciones de distinta cualidad de la cualidad de la disposición misma”, el autor del artículo concluye que un agente moral no puede reformar su carácter.

Por supuesto, el Dr. Ramos-Umaña considera el pasaje de *Categorías* 10: 13a, 18-31 que afirma todo lo contrario: no sólo que el hombre es capaz de admitir los contrarios y producir cambios de uno a otro, sino específicamente que un hombre puede ser virtuoso y volverse malvado; o lo contrario: de ser malvado, puede volverse virtuoso. Cito, en este caso, la explicación de Aristóteles:

En efecto, el deshonesto, *dirigido* hacia unas *formas de vida* y unos *juicios mejores*, progresará, por poco que sea, en la dirección de ser mejor, y si una vez hace un progreso, por pequeño que sea, está claro que, o bien *podría acabar cambiando*, o bien *podría hacer un gran progreso*: pues cada vez se mueve uno con *más facilidad* hacia la virtud, sea cual sea el progreso realizado desde un principio, de modo que es verosímil que haga cada vez más progresos; y siempre que esto se produce, acaba devolviéndole a uno al estado contrario, si el *tiempo* no se lo impide (*Cat.* 10: 13a, 23-31; énfasis nuestro).

Este texto, referido a la «oposición» lógica, se refiere específicamente a aquellos casos que «no son necesarios». Como explica líneas antes:

En cambio, en aquellos en que no es necesario que se de uno u otro, hay un intermedio entre ellos, v.g., lo negro y lo blanco... y lo deshonesto y lo honesto se predicen, no sólo del hombre, sino de muchas otras cosas y no es necesario que lo uno o lo otro se de en aquello de lo que se predica: pues no todo es deshonesto u honesto (*Cat.* 10: 12a, 10-12 y 15-18).²

2 Aunque aún estoy describiendo las características del artículo a comentar, ya adelanto aquí un elemento esencial en mi crítica: cuando Aristóteles habla en términos de ética y acción humana, no lo hace nunca en términos de «necesidad» porque se refiere a lo contingente, a lo que “puede ser de otra manera” y de lo cual “sólo puede hablarse de un modo tosco y como en esquema” (*EN* I.3, 1094b, 20-21); Aristóteles dice *παχυλῶς καὶ τύπω*; esto es: “tosco y esquemático”.

Ramos-Umaña arma su caso principal en torno a estos textos para considerar que o la reformatión moral no es posible o, en todo caso, no es posible para el hombre por sí mismo, y sólo admitiría corrección si interviene un agente externo que impone el sentido opuesto «por coacción». Así, las acciones que contribuyen a la reformatión serían siempre acciones mixtas, donde la voluntad del agente no aporta realmente el deseo de corrección y esta sólo ocurre por temor al castigo del agente reformador.

El argumento que Ramos-Umaña emplea para justificar esta propuesta es sumamente atractivo, porque recurre a la pedagogía moral aristotélica y el modo en que se utiliza el binomio placer-dolor, cuya directriz irracional en un infante es clara y previa al desarrollo intelectual, para conducir al agente moral a generar la futura disposición ética. El autor aduce que, ya sea por la esperanza de un premio posterior o el temor a un castigo, el niño va encontrando placer en hacer «lo correcto», es decir, lo corregido mediante coacción por el agente externo.³ Esta habituación terminará por convertirse en un «acto placentero», según el autor, y para ello, acude al argumento de *Retórica* I.11: 1370a, 7-16 y, especialmente, al de *EN* X.9: 1179b, 24 – 1180a, 1. La meta de la pedagogía moral, tal y como aparece expuesta aquí, es la sumisión de los apetitos y las pasiones, porque ¿cómo podrá someterse la parte irracional del alma al gobierno de la razón si no es capaz de obedecer a nada?⁴ Claro que, hasta aquí, el argumento parece mostrar una contradicción, porque la guía sigue siendo el placer —o el temor al dolor— y sólo se puede *suponer* que las intenciones del formador son buenas. Es decir, se hace hincapié en la acción de compeler como causa de la formación (y más adelante,

3 Curiosamente, si este mecanismo es cierto, de igual manera podría habituarse a hacer lo contrario, como enseñar a un niño a matar, y que lo que encontraba repulsivo en un principio se convierta en algo placentero para él, hasta convertirlo en un asesino que mata por voluntad. La habituación, así, no sólo contribuye a orientar la acción hacia un sentido sino a encontrar un auténtico placer en lo que la voluntad del agente externo ha marcado como óptimo usando la coacción como recurso.

4 Aunque, por ahora, sólo parece que se eduque a la parte irracional a la obediencia a un agente distinto y no una educación que promueva el criterio propio o el desarrollo de la propia guía racional sobre los propios apetitos, como correspondería a cualquier agente moral capaz de acciones «voluntarias».

de la reformatión) más que en la repetición de la acción para la adquisición del hábito, por el signo de placer o dolor asociados a la acción. De esta manera, la coacción ha contribuido a modificar las «inclinaciones gustosas», como señala el pasaje del libro X.9 de *EN* antes citado: “Por esta razón, la educación y las costumbres de los jóvenes deben ser reguladas por las leyes, pues cuando son habituales no se hacen penosas” (1179b, 35 – 1180a, 1).

Así, Ramos-Umaña fortalece su visión de la pedagogía reformativa con la propia cita de *Categorías*, donde la posición del agente moral es pasiva: el deshonesto *es dirigido* hacia las buenas acciones y los buenos juicios.⁵ Esta acción la puede llevar a cabo un padre, un maestro, un amigo, o la ley cuando establece castigos. Así, el castigo opera como una medicina para quien obra mal y como un parámetro disuasorio para quien tiende a errar al actuar de tal manera que “se acostumbren a moverse en cierta dirección”. En breve, la reformatión consistiría en un ejercicio de “coacción, represión de la acción mala y estimulación a la práctica de la acción buena”. Así las cosas, primero debe acometerse el «sometimiento» de la parte irracional para poder disponerla adecuadamente al gobierno de la parte racional.

Cabe destacar con Ramos-Umaña que para Aristóteles existen algunos vicios incorregibles, ya por una predisposición natural (*Política* V.12: 1316a, 8-11) o por el tipo de vicio adquirido: quienes son naturalmente incapaces para el bien y quienes a través del vicio han

5 Por un lado, resulta sorprendente, si no es que hasta contradictoria, la pérdida de protagonismo del agente moral. Se ha convertido, en esta explicación, en un ser pasivo, conducido a través del placer y el dolor, hacia un parámetro moral cualquiera. Es decir, no el que establezca una razón, sino el que sea establecido por el formador o, en el caso del agente moral adulto, del reformador. Esta mecánica, así descrita, parece funcionar igual para la virtud que para el vicio y hace hincapié en la parte irracional como principio de la voluntad. Por otro lado, vale la pena destacar que la adquisición de la virtud no es un hecho individual, sino social. De ello da numerosas muestras Aristóteles; por ejemplo, en *EN*: IX.6, 1167a, 26-30 o en *Política* II.9: 1329a, 22-24 (la ciudad contribuye a la vida virtuosa). La diferencia reside en que a) el agente sigue teniendo el principio volitivo b) el parámetro de lo bueno y lo malo es cuestión de lo que dicen los sabios y la multitud, y de la convención política. No se puede decir qué es lo bueno y lo malo con un fundamento metafísico en Aristóteles. Y esto no implica un puro relativismo, sino la apertura de lo contingente que, a la larga, demanda un uso versátil de la inteligencia: este uso versátil constituye la prudencia. No se trata sólo de saber qué es lo bueno y qué es lo malo en general, sino en la circunstancia particular y concreta (*EN* VI.9: 1142b, 26-27).

«corrompido el principio» que les permitiría corregirse. Tal es el caso de los licenciosos, según *ENVII.8*: 1151a, 15.

Al final del artículo, Ramos-Umaña discute algunas propuestas opuestas a su interpretación, ya por que defiendan la posibilidad de una participación más activa del agente moral en su reformación (Bondeson) y la participación de la acción voluntaria en la reformación a través de motivaciones positivas distintas al castigo, como el ejemplo y el arrepentimiento (Di Muzio, Vasiliou e Irwing).

Como conclusión, Ramos-Umaña propone:

1. Es imposible que un hombre vicioso pueda corregirse voluntariamente. (De hecho, es imposible cambiar el carácter de un sentido al otro sea éste cual sea).
2. La corrección es posible sólo mediante coacción (es decir, por acciones mixtas o compelidas).
3. Es necesario recurrir al castigo para reformar el carácter (de la misma manera en que las relaciones de placer y dolor fueron necesarias para la formación inicial del niño).

Por lo tanto, Ramos-Umaña niega o limita la capacidad activa del agente moral en el proceso de reformación. Encuentra abundantes ejemplos en los textos aristotélicos que refuerzan su lectura. Su argumentación es impecable y su ataque a los opositores es contundente. Sin embargo, rompo una lanza por la participación activa del agente en su reformación y otros elementos que, si bien no desmienten ni descalifican la exposición del Dr. Ramos-Umaña, sí pueden contribuir a enfocar su perspectiva de una manera menos tajante.

No voy, por lo tanto, a desmontar radicalmente su argumento, sino a añadir algunos elementos de la teoría de la acción aristotélica que, en mi particular interpretación, faltan en su estudio y, por otro lado, a reforzar y enriquecer —si es acaso posible— algunas ideas sobre la contribución de agentes externos en el proceso de reformación. Por último, y como eje central de las conversaciones que dieron origen a esta discusión, hablaré de las contribuciones que

Aristóteles concede al placer en la conformación de la vida ética con tres ejemplos básicos: el juego, la amistad y el teatro.

Hablar «como en esquema»

La primera observación que me atrevo a hacer al autor del artículo que aquí comento es una advertencia metodológica que Aristóteles hace en los capítulos introductorios de su *Ética nicomaquea* y tiene que ver con el rigor y la contundencia de sus afirmaciones. En efecto, el estagirita advierte que no se puede exigir a la ética el mismo rigor que a la ciencia, y ello se debe, ante todo, a que estas cuestiones admiten una cierta variación: “la nobleza y la justicia que la política considera presentan tantas diferencias y desviaciones que *parecen ser sólo por convención y no por naturaleza*” (EN I.3: 1094b, 16; énfasis nuestro). En otras palabras, es probable que haya ideas contrapuestas con respecto a un mismo tema y no por ello deba descalificarse radicalmente a quien sostiene una posición contraria. En todo caso, habrá que considerar desde qué punto de vista se aproxima a la cuestión y qué pretende resaltar en ella. Por eso, líneas más adelante, Aristóteles advierte:

Por consiguiente: hablando de cosas de esta índole y con tales puntos de partida, hemos de darnos por contentos con mostrar la verdad de un modo tosco y esquemático; hablando sólo de lo que ocurre por lo general y partiendo de tales datos, basta con llegar a conclusiones semejantes. Del mismo modo se ha de aceptar cuanto aquí digamos: porque es propio del hombre instruido buscar la exactitud de cada género de conocimientos en la medida en que la admite la naturaleza del asunto (EN I.3: 1094b, 19-26; énfasis nuestro).

Quiere decir que, al hablar de los temas éticos, debe conservarse una cierta apertura en el razonamiento. Esto no implica que se renuncie al rigor, sino que se demande sólo el rigor que corresponde a la naturaleza de lo que esta ciencia trata. Será frecuente encontrar la verdad en proposiciones «semejantes» aunque no sean del todo idénticas. Poco más adelante, en EN I.7: 1098a, 26-29, recordará esta necesidad

metodológica de apertura.⁶ ¿A qué se debe que las cuestiones éticas no admitan el mismo rigor que las ciencias exactas? ¿Por qué ocurre esta variación en los «temas de esta índole»? Como ya se ha dicho, estas cuestiones «parecen regularse sólo por convención» y ello se debe a dos razones: en primer lugar, lo propio de las acciones humanas no procede unívocamente (*EE* II.6: 1222b, 25 ss; *MM* I.11: 1187b ss.). En segundo lugar, el criterio de valoración de las mismas suele depender de los llamados ἔνδοξα es decir, la *opinión*, ya de la mayoría, ya de los más sabios (*Tópicos* I.1: 100b). El ejemplo más claro que podemos subrayar y del cual están llenas todas las *Éticas* es el parámetro de lo «censurable», con que con frecuencia dirime la dificultad entre el medio y el exceso y defecto de sus exposiciones.⁷ Así, por citar un ejemplo:

pues nosotros mismos unas veces *alabamos* a los que se quedan cortos y decimos que son apacibles, y otras a los que se irritan y les llamamos viriles. Sin embargo, no es *censurado* el que se desvía del bien un poco, tanto por exceso como por defecto, pero sí lo es el que se desvía mucho, pues *no pasa desapercibido*. Ahora, no es fácil determinar mediante la razón los límites y en qué medida sea *censurable*, porque no lo es para ningún objeto sensible. Tales cosas son *individuales* y *el criterio reside en la percepción*. Así pues, está claro que el modo de ser intermedio es en todas las cosas *laudable*, pero debemos inclinarnos unas veces hacia el exceso y otras hacia el defecto, ya que así alcanzaremos más fácilmente el término medio y el bien (*EN* II.9: 1109b, 15-23; énfasis mío).

Aristóteles reflexiona sobre el carácter *contingente* de las acciones humanas en diversos pasajes en sus *éticas*. A veces, en general;⁸ a

6 "Pero es menester también recordar lo que llevamos dicho, y no buscar el rigor del mismo modo en todas las cuestiones, sino en cada una según la materia propuesta y en la medida propia de aquella investigación" (*EN* I.7: 1098a, 26-29).

7 De este texto se desprenden muchos elementos dignos de consideración; en particular, me interesan: a) el criterio de lo laudable y censurable como *éndoxa* (ἐνδοξία), b) la dificultad del juicio para establecer los límites "porque no es un objeto sensible" y c) en qué sentido afirma que "el criterio reside en la percepción".

8 "Así, si existen seres que admiten estados contrarios, se sigue necesariamente que

veces, en procesos específicos pero definitorios; por ejemplo, en la deliberación. De hecho, utiliza con frecuencia un participio específico: ἐνδεχόμενον, que se suele traducir también como «lo posible o lo contingente». Tomemos por principio *EN VI.1: 1139a*, 8, donde afirma que lo propio de la acción humana pertenece a las cosas que «pueden ser de otra manera». Así, por ejemplo, “nadie delibera sobre lo que no puede ser de otra manera” (*EN VI.1: 1139a*, 13-14), y “nadie delibera sobre lo necesario, sólo sobre lo posible y futuro” (*EN VI.2: 1139b*, 8-9). Desde luego no es la deliberación el único proceso racional de lo ético ni se puede juzgar toda la ética por la deliberación, pero sí se encuentra en su núcleo y dice mucho de lo que Aristóteles está considerando al pensar la ética de un modo abierto.⁹ La cuestión que nos atañe en este artículo tiene que ver con la presuposición de que a través de la habituación se adquiere una cierta *inflexibilidad* en la constitución moral del agente. Ya diremos en qué sentido la deliberación participa en este proceso y hasta qué punto la apertura se pierde o se mantiene.

Otro elemento a tener en cuenta es el cómo procede la razón cuando trata acerca de lo «posible», según Aristóteles. En *Tópicos I.1: 100b*, 20 explica que, a diferencia de la demostración propia de la ciencia, se usan los argumentos de lo «plausible» para el razonamiento dialéctico: este consiste en tomar como premisa lo que dicen todos, o la mayoría, o los sabios, es decir, lo que es fruto de la costumbre humana y de la convención (*EN I.3: 1094b*, 12). También en

sus principios los admitirán también; porque lo que resulta de lo necesario es necesario, pero los resultados de lo contingente pueden ser opuestos de lo que son; y lo que depende de los hombres pertenece en gran parte a esta clase de variables, y ellos mismos son los principios de tales cosas” (*EE II.6: 1122b*, 40 - 1123b, 5). Este pasaje fue estudiado por Kenny (1979, 3-12). Aunque el artículo tiene ya algunos años, no deja de ser pertinente e interesante.

9 Sobre la indefinición natural de las acciones éticas también hay diversos pasajes en la *Magna Moralia* que alude a la dificultad, como *MM I.11: 1187b*, 10-15 y, en especial, *MM I.17: 1189b*, 13-17: “Sin embargo, en las acciones, en las cuales entra en juego la elección, no es así (porque no hay nada definido) sino que si alguien pide explicaciones de por qué se hizo esto, la respuesta es que no había otra opción o que era mejor de este modo. De acuerdo con las circunstancias mismas, según parezca que son mejores, se elige algo, y ésa es la razón”. Y añade más adelante: “La indefinición se da en las acciones” (*MM I.17: 1189b*).

la *Política*, Aristóteles advierte que los hombres, hablando entre sí de lo que es bueno, útil y conveniente constituyen la vida comunitaria.¹⁰

No se trata de proponer un relativismo cultural o ético, ni de negar que hay una naturaleza que opera, como tal, en la adquisición de virtudes, e incluso una “percepción de lo bueno y lo malo, lo justo y lo injusto...”, como se manifiesta en *Política* I.11: 1243a, 17. Se trata de recordar que todo cuanto de este tema se dice dista mucho del rigor y la exactitud unívoca de la ciencia, porque no le compete en primer lugar. Propongo, así, que las contradicciones en los textos citados por Ramos-Umaña con respecto a la reformación no implican, por lo tanto, que un discurso anule al otro necesariamente. Debe encontrarse en un contexto dentro del discurso del estagirita, es decir, de una intención expositiva específica, y en otro caso debe tratarse de una explicación general, más simple y menos preocupada por las distinciones de un tratado. Tampoco pienso que su labor sea cuestión menor, pues como Aristóteles mismo dice en *EN* VII.2: 1146b, 7: “la solución de una dificultad es el hallazgo de la verdad” (ἡ γὰρ λύσις τῆς ἀπορίας εὐρεσίς ἐστιν).

Es posible, por lo tanto, que Aristóteles admita la reformación en *Categorías* como una cuestión a grandes rasgos, en general. Sólo está poniendo un ejemplo de cómo funciona la apertura racional a los contrarios en distintos niveles de razonamiento. En cambio, pondrá condiciones mucho más estrictas en las *Éticas* donde se está dedicando precisamente a desarrollar las características de los hábitos en general y de ciertas virtudes y vicios en particular. Así, por ejemplo, ocurrirá la curiosa distinción de la posibilidad de arrepentimiento

10 “Pero la palabra es para manifestar lo conveniente y lo perjudicial, así como lo justo y lo injusto. Y esto es lo propio del hombre frente a los demás animales: poseer, él sólo, el sentido del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto, y de los demás valores, y *la participación comunitaria de estas cosas constituye la casa y la ciudad*” (ὁ δὲ λόγος ἐπὶ τῷ δηλοῦν ἐστὶ τὸ συμφέρον καὶ τὸ βλαβερόν, ὥστε καὶ τὸ δίκαιον καὶ τὸ ἀδίκον: τοῦτο γὰρ πρὸς τὰ ἄλλα ζῆλα τοῖς ἀνθρώποις ἴδιον, τὸ μόνον ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ καὶ δικαίου καὶ ἀδίκου καὶ τῶν ἄλλων αἰσθησὶν ἔχειν: ἡ δὲ τούτων κοινωνία ποιεῖ οἰκίαν καὶ πόλιν) (*Pol.* I.2: 1253a, 14-19 énfasis mío). En el mismo sentido, se expresa también en *EN* IX.9: 1170b, 1161b, en cuanto a que la relación interpersonal y el reconocimiento del amigo, a través de la comunicación, forma la ciudad. Sobre la necesidad del acuerdo para la constitución de la ciudad también vale la pena consultar *EN* VII.12 y 15 y *EE* VI.10, 1242b, 30-35 y ss.

en el incontinente y no del licencioso (*EN VII.8: 1150b, 29-30*), se distinguirá entre la justicia natural y la legal o convencional (*ENV.7: 1134b, 28-35*)¹¹ y se distinguen la prudencia y la destreza (*ENVI.13: 1144b, 1-20*), por mencionar sólo algunos ejemplos.

Adelanto aquí una distinción importante en relación al continente y el licencioso o desenfrenado: no tienen la misma cualidad moral para Aristóteles. No se trata de la situación de un vicioso «en general» tal y como aparece en el estudio de Ramos-Umaña, sino de dos casos específicos y complejos cuyas dificultades trata de dirimir en el tratado. Los pasajes están presentes con pocas diferencias en las tres *Éticas*. Comienza en *EN VII.1: 1145a, 15* —que corresponde al VI de la *Eudemia*— y distingue: “Hay tres clases de disposiciones morales que deben evitarse: el vicio, la incontinencia y la brutalidad”. El texto en *Magna Moralia* es un poco más elaborado: “Hay tres cosas que se dan en el alma y por los cuales se dice que somos malos: el vicio, la incontinencia y la bestialidad. *Sobre qué son el vicio y la virtud y en qué ámbito se dan, hemos hablado en el discurso precedente*. Ahora hablaremos sobre la incontinencia y la bestialidad” (*MM II.4: 1200b, 5-9*; énfasis mío). Lo que interesa destacar aquí es que las subsecuentes distinciones entre el desenfrenado y el incontinente no se refieren a cualquier tipo de

11 De hecho, y como otro claro ejemplo de la apertura que Aristóteles practica en la *Ética nicomaquea*, afirma en el pasaje citado sobre la justicia: “Pero es claro cuál de entre las cosas que pueden ser de otra manera es natural y cuál no natural, sino legal o convencional, *aunque ambas sean igualmente mutables*. (...) La justicia fundada en la convención y en la utilidad es semejante a las medidas: las medidas del vino y del trigo no son iguales en todas partes, sino *mayores donde se compra y menores donde se vende*. De la misma manera, las cosas que no son justas por naturaleza, sino por convenio humano, no son las mismas en todas partes, puesto que no lo son tampoco los regímenes políticos, si bien sólo uno es por naturaleza el mejor en todas partes” (*ENV.7: 1134b, 31 - 1135a, 5*; énfasis mío). Es una pena que en la *Política* no se haya pronunciado claramente acerca de cuál es este régimen. Casi sorprende este pasaje cuyo tono de apertura corresponde más a un discurso retórico que científico. El ejemplo de las medidas es desconcertante y casi irónico, pero pragmático. Es, además, el claro ejemplo de lo que estipula en *Tópicos* sobre los argumentos dialécticos, donde la verosimilitud o plausibilidad son la garantía del razonamiento, como se dijo arriba: “en cambio son cosas plausibles las que parecen bien a todos, o a la mayoría o a los más conocidos y reputados” (*Tóp. I-1: 100b, 22-24*). Así pues, el parámetro de justicia en el ejemplo de la compraventa *depende del «convenio humano»* y no es algo erróneo, sino pertinente al ámbito práctico en su contexto específico, debido más a la práctica común que a un criterio científico unívoco.

vicio. Éste ya *lo ha descartado* en las distinciones previas. Ahora bien, los pasajes referidos a la posibilidad e imposibilidad de reformación del carácter pertenecen casi todos a las diferencias del licencioso y el desenfrenado (*EN VII.7: 1150a, 20 y, sobre todo, VII.8: 1150b, 30*), por las características específicas de estos dos males y no al problema del vicio en general, aunque desde luego hay dificultades en el «el vicio en general» de las cuales hablo a continuación.

La voluntad como principio

Hecha la observación sobre la necesaria apertura en la lectura de *Ética*, quiero también considerar cómo es necesaria, hasta cierto punto, la participación «en activo» del agente moral en el proceso de reformación tanto como lo fue en el proceso inicial de formación.¹²

La cuestión aquí planteada tiene que ver con dos elementos que para Aristóteles son cruciales en la formación de la vida ética: el principio de la acción concreta, por un lado, y la prudencia, por otro. Es decir: si la habituación se ha conseguido a través de la suma de acciones concretas, sólo podría transformarse a través de una suma de acciones concretas en sentido contrario (a veces más numerosas o contundentes que las previas) y eso, como recuerda Ramos-Umaña, *si el tiempo lo permite*. Yo añado: si aún hay plasticidad moral. La clave de esta objeción reside en que la acción y la adquisición de los hábitos depende de su «principio» (ἀρχή) que, para Aristóteles, es «lo voluntario» (ἐκούσιος).

Aristóteles, desde luego, no habla de la voluntad como una facultad sino de «lo voluntario», como un adjetivo que califica determinado tipo de acciones, a saber, aquellas que *tienen en sí* el principio de su movimiento. Lo describe así: “Y se obra voluntariamente porque *el principio del movimiento* de los miembros instrumentales en acciones de esta clase *está en el mismo que las ejecuta*, y si el principio de ellas está en él, también está en su mano hacerlas o no” (*EN III.1: 1110a, 15-16; énfasis*

12 Sería absurdo pretender que no hay tampoco voluntariedad en el proceso formativo porque el niño necesita a sus padres y maestros.

nuestro). Esta definición se da en el contexto de la especificación del acto voluntario mixto, es decir, aquél que se ha hecho a pesar de que se hubiese preferido no hacer tal acción si las circunstancias no le hubiesen obligado a preferir esa acción a la contraria, como quien tira el cargamento del barco en la tormenta, para no hundirse cuando el objetivo del viaje es, precisamente, llevar el cargamento a buen puerto, o quien entrega su cartera al ladrón para salvar la vida. Destaco para la causa el hecho de que, a pesar de la coerción del momento, impuesta ya por la tormenta, ya por el ladrón, *el principio está en el agente que realiza la acción*, no en la tormenta ni en el ladrón, por mucho que sean el peligro de la tormenta y las amenazas del ladrón suficientemente persuasivas y elocuentes en guiar la acción hacia cierta meta.

Sobre la importancia de un «principio» (ἀρχή) en el proceso de adquisición de las virtudes no hay mucho que discutir. Sólo es esencial recordar que para Aristóteles dicho principio está presente en la ejecución de las acciones éticas concretas y por consecuencia también en la formación de hábitos:

Por tanto, *está en nuestro poder* la virtud y asimismo también el vicio. En efecto, siempre que está en nuestro poder el hacer, lo está también el no hacer, y siempre que está en nuestro poder el no, lo está el sí; de modo que si está en nuestro poder el obrar cuando es bueno, estará también en nuestro poder el no obrar cuando es malo, y si está en nuestro poder el no obrar cuando es bueno, también estará en nuestro poder el obrar cuando es malo. Y si está en nuestro poder hacer lo bueno y lo malo, e igualmente el no hacerlo, y en esto consistía el ser buenos o malos, *estará en nuestro poder el ser virtuosos y viciosos* (EN III.5: 1113b, 7-14; énfasis nuestro).

En otras palabras, siempre que esté presente el «principio» de la acción voluntaria, será posible actuar «bien o mal» y por lo tanto será *posible* hacerse «virtuoso o vicioso». ¹³ Sin embargo ¿el princi-

13 “Por tanto, si como se ha dicho, las virtudes son voluntarias, (en efecto somos en cierto modo concausa de nuestros hábitos y por ser como somos nos proponemos un

pio está siempre o puede perderse? Veremos que para Aristóteles es posible «perder» el principio en cierto modo e igualmente advierte que con el tiempo se pierde la plasticidad moral, es decir que conforme la vida ética avanza y las disposiciones han sido formadas, ya no se tiene el mismo «poder». Así lo afirma más adelante:

Las acciones no son voluntarias del mismo modo que los hábitos; de nuestras acciones somos dueños *desde el principio hasta el fin* si conocemos las circunstancias particulares; de nuestros hábitos *al principio*, pero su *incremento* no es perceptible, como ocurre con las dolencias. No obstante, como estaba en nuestra mano comportarnos de tal o cual manera, son por ello voluntarios (EN III.5: 1114b, 30 – 1115a, 3; énfasis nuestro).

En general, en el capítulo 5 del libro III, Aristóteles insiste en que hay una responsabilidad del agente en la conformación de los hábitos, que implica un conocimiento de las circunstancias de las acciones concretas y del carácter que se está determinando y advierte que lo hecho no se puede deshacer. “Como tampoco el que ha arrojado una piedra puede recobrarla, pero estaba en su mano lanzarla porque el principio estaba en él” (EN III.5: 1114a, 18-19).

En estos pasajes reside en gran parte el *quid* de la cuestión. Por un lado, en el hombre está el principio de sus hábitos; pero, por otro, una vez que estos están formados, no lo están de la misma manera. En el pasaje, parece que el interés de Aristóteles consiste más en remarcar el *carácter voluntario* de los hábitos que en clausurar tajantemente la posibilidad de reformatión, y así insiste en ejemplos como el que ha enfermado por no seguir las indicaciones de los médicos. En estos pasajes, está contrastando la prioridad del *principio* y el carácter *αὐτός* de las acciones y los hábitos, para no diluir las responsabilidades convirtiendo el carácter en un pretexto de nulidad. Desde luego, y no lo eludo, señala la diferencia entre las acciones concretas y los hábitos en su consolidación y la pérdida de

fin determinado), también los vicios serán voluntarios, pues lo mismo ocurre con ellos” (EN III.5: 1114b, 22-24).

lo que llamo «plasticidad», es decir: el principio del hábito no está de la misma manera en el origen, cuando las acciones comienzan a realizarse, que cuando se han consolidado mediante la práctica (EN III.5: 1114a, 9-11), porque la naturaleza se ha ido determinando hacia un cierto límite dentro de los contrarios. Aristóteles admite la influencia de la naturaleza en la orientación de ciertas disposiciones, pero éstas se manifiestan sobre todo en la determinación del fin (EN III.5: 1114b, 5-12).

Ahora bien, el principio voluntario parece ser también un binomio, para Aristóteles: lo voluntario es “aquello cuyo principio está en uno mismo y que *conoce* las circunstancias concretas de la acción” (EN III.1: 1111a, 22-24; énfasis nuestro). Este binomio, en términos clásicos, puede distinguirse entre una agencia eficiente y un conocimiento práctico, ya *final* si el parámetro está dispuesto desde la intención, ya *formal* si lo que guía el parámetro es la ejecución de la acción concreta. En el caso de la acción concreta, el principio voluntario es a) ese carácter *αὐτός* que hemos mencionado más arriba, b) el juicio de la “recta razón”, en cada caso. En el caso del hábito, el carácter influye con menos reflexión, pero sin perder su pertinencia. La agencia como *αὐτός* está presente en ambos casos.¹⁴

En este binomio, habría que considerar si ambos principios se pierden con el vicio o sólo uno y, consecuentemente, si ambos intervienen en la reformación o sólo uno, y cuál. Adelanto que ambos principios deben estar presentes en el agente para su reformación, pero en la mayor parte de las ocasiones tendrá que *restaurarse el principio del conocimiento*, esto es, el parámetro o criterio de «lo mejor» que el vicio ha deteriorado, y que corresponde a ese criterio no formado que sustituyen el padre o el maestro durante la infancia, o la ley en la vida de la comunidad política.¹⁵

14 “Por eso también parece signo de más valiente no tener temor y mostrarse imperturbable en los peligros repentinos que en los previsibles, porque en ese caso es más consecuencia del hábito, por cuanto depende menos de la preparación: las acciones previsibles en efecto pueden decidirse por cálculo y razonamiento, pero las súbitas se deciden según el carácter” (EN III.8: 1116a, 18-22).

15 “Y lo mismo que el niño debe vivir de acuerdo con la dirección del preceptor, así los apetitos de acuerdo con la razón” (EN III.12: 1119b, 14-15).

Debo advertir que haría falta un estudio completo del modo en que la agencia y el criterio participan en cada virtud, porque Aristóteles va detallando a lo largo de las *Éticas* las peculiaridades de cada una y sus vicios correspondientes. No tendrá los mismos defectos el temerario que el desenfrenado, aunque en ambos casos se trata de un vicio por exceso, porque los elementos que intervienen son diferentes, precisamente con respecto a los criterios de placer y dolor (*EN* III.12: 1119a, 22-35). Las generalizaciones, entonces, son toscas y las distinciones apropiadas requieren de un examen que escapa a las dimensiones de este comentario. Advierto, no obstante, que no se educa para la templanza al niño con los mismos recursos y criterios con que se educa su fortaleza y, en consecuencia, la «pérdida del principio» que compromete su reformatión interesa problemas distintos: la reformatión del cobarde tendría que ver con la resistencia al dolor y la reformatión del intemperado, con respecto a los límites del placer (*EN* III.12: 1119b, 5-15). Así, los casos del licencioso y del incontinente se vuelven casos extremos en cuanto a la pérdida del principio, ya porque se pierda la eficiencia para actuar conforme a lo que se quiere, ya porque se haya perdido el criterio para moderar el placer.¹⁶

Estas pérdidas, sin embargo, son radicales. No es la situación de la mayoría de las personas con respecto a sus decisiones cotidianas. No se puede negar que existe una cierta plasticidad ética en el ser humano, siempre que haya voluntariedad y conocimiento, por el hecho mismo de que la acción ética concreta (cuya repetición finalmente forma el carácter) es una realidad abierta e indeterminada en cada ocasión (*MM* I.17: 1189b). La determinación del carácter no es absoluta y aunque el agente tienda a actuar de una manera puede actuar en otro sentido o tenga que replantear su criterio si las circunstancias concretas habituales cambian. Por eso debe insistirse en el carácter abierto de la ética aristotélica y la contingencia de la acción. Los hábitos, en efecto, fortalecen las disposiciones naturales

16 Resulta interesante observar cómo Aristóteles advierte que existen muy pocos casos en que se caiga en el defecto contrario a la templanza, porque “tal insensibilidad no es humana”. En cambio, “El deseo de lo placentero es insaciable e indiferente a su origen en el que no tiene uso de razón y la práctica del apetito aumenta la tendencia congénita, y si son grandes e intensas desalojan el raciocinio” (*EN* III.11, 1119a, 7).

y facilitan el proceso deliberativo de la acción concreta, pero *salvo ciertos casos*, no la clausuran. De otro modo, la educación del ser humano sería una técnica cerrada, bastaría la sabiduría de lo necesario y no tendría sentido una virtud como la prudencia, que propone el parámetro de la recta razón en el ejercicio de la acción concreta, que es contingente (ENVI.5: 1140a, 30).

Algunas reflexiones sobre la relación del principio y la posibilidad de reformatión

Sin negar las dificultades que Aristóteles advierte para una posible reformatión del carácter, una vez que éste se ha definido en una persona adulta, me parece que no se puede negar del todo una cierta iniciativa voluntaria en la reformatión, como tampoco se puede garantizar un resultado efectivo de un proceso coactivo si el agente no muestra una intención real de reformatión. Aristóteles habla, sobre todo del arrepentimiento (μεταμέλεια),¹⁷ que no es necesariamente la reformatión sino el remordimiento por acciones pasadas y, en todo caso, un primer juicio negativo que podría cambiar la *intención*, pero que, evidentemente, no basta para transformar el carácter ya formado. Debemos recordar, con todo, que el caso de la reformatión del vicioso es de suyo *extrema*, pues lo normal en la vida cotidiana es corregir la *acción concreta*, conforme se va actuando. No es contrario a la formación de la virtud que uno se equivoque y reflexione y corrija sobre lo que ha pasado, con frecuencia y así vaya formando una guía prudente por sí mismo.¹⁸

17 El término μεταμέλεια se traduce como «remordimiento», «arrepentimiento» o «cambio de propósito», según el diccionario de Lidell-Scott. Llama la atención ese «cambio de propósito» porque no es sólo la valoración negativa de acciones pasadas, sino una intención activa hacia transformar la dirección de las acciones propias a partir de una valoración negativa de las mismas. Sobre la *metameleia*, recomiendo leer a Fulkerson (2004).

18 Así lo sugiere Aristóteles cuando, hablando de la amistad, dice que los amigos actúan y se corrigen mutuamente (EN XI.12: 1172a, 12-13).

El tema del «principio» de la acción es de radical importancia para la ética aristotélica en el análisis de la acción concreta y en la adquisición de disposiciones, ya sean virtudes y vicios; por ello no resulta menos importante considerarlo en la posibilidad o imposibilidad de reformatión con respecto a los últimos. Desde luego, se requiere distinguir entre un principio *eficiente* —que funcionaría como punto de partida— y la agencia subsecuente de la acción para conseguir la reformatión de otro principio que funcionara como *guía moral*, que proporcionara el *contenido* de lo conveniente, la meta de lo «mejor» a través de «guías mejores».

El principio perdido por el agente que se ha rendido al vicio ¿es el criterio de lo bueno, porque no puede ver más que por el placer inmediato? ¿O ha perdido la capacidad de moverse a sí mismo hacia lo que desea? Parece que el principio que ha perdido es el discernimiento de lo que es bueno, a menos que sea un incontinente porque éste ha perdido la capacidad de moverse a sí mismo, aunque vea con claridad que había metas mejores. Pero no es el caso típico. ¿Existe la posibilidad de que caer en un vicio específico deteriore el principio a tal grado que derive en un defecto mayor (como el licencioso, que voluntariamente elige lo peor porque le parece más atractivo y placentero, o el incontinente que, aunque se da cuenta de su error, no puede gobernar su voluntad hacia el bien)?

En la mayoría de los ejemplos de formación y reformatión referidos por Ramos-Umaña se concluye que el proceso de reformatión sólo es posible cuando el sujeto es *guiado*, en sentido pasivo, por otro que posee los parámetros y el criterio —además del poder de persuasión—, específicamente a través del uso de los estímulos de placer y dolor y sus derivados. Los ejemplos que dan razón a la postura del Dr. Ramos-Umaña son muchos y muy claros. Baste considerar un proceso de desintoxicación por el uso de estimulantes o estupefacientes. Dejando de lado la consideración de que el uso de estos productos no sólo suele dañar a nivel neurológico los centros receptores de placer y satisfacción, sino que también inciden en el sistema metabólico del sujeto y lo hacen inevitablemente «paciente» en el proceso de recuperación, es un hecho que se necesita para el aspecto moral en este proceso de reformatión, como en muchos

otros, de una *disposición voluntaria* por parte del sujeto para que el proceso tenga éxito. Es decir, es necesario un principio αὐτός.

Cambiar el sentido de la disposición habitual que se han formado a través de la constante repetición de acciones en un sentido requerirá una primera acción en sentido contrario que, de no ser repetida y reforzada, carecería de repercusión, pero continuada y elegida constantemente por el *convencimiento moral* del agente sí puede empezar a marcar una diferencia. Dependiendo de la plasticidad, no sólo fisiológica, sino moral del agente, el cambio sería posible. A esto alude el citado pasaje de *Categorías* 10: 13a, 20-31 donde dice: “En efecto, el deshonesto, dirigido hacia unas formas de vida y unos juicios mejores, progresará, por poco que sea...”. El Dr. Ramos-Umaña subraya, con respecto a este texto, el hecho de que el personaje deshonesto es dirigido, asunto con el cual concuerdo, pero yo subrayo, hacia “formas de vida y juicios mejores”. ¿Podría ocurrir que, en un momento de reflexión el agente vislumbre por sí mismo “formas de vida y juicios mejores”? Es poco probable, desde luego, que, sin la intervención de un elemento ejemplar o crítico, el agente ponga atención en la idoneidad del fin que se presenta a su intención como «mejor». Sin embargo, no es imposible. En eso consiste la μεταμέλεια (*EN VII.8, 1150b, 29-31*). Lo que estaría en juego, entonces, es si el juicio de lo mejor debe ser presentado por alguien «sano», por un lado, y *si debe forzar* al deshonesto a reformarse hasta adquirir el hábito en cuestión, por otro, o si el deshonesto es capaz, *por sí mismo*, de adquirir el discernimiento que le haga proponerse como necesario el cambio de sentido y comience a «practicar» actos en los cuales lo «mejor» sea el nuevo Norte.

Por un lado, proponer que el ejercicio discernimiento ocurra en el agente deshonesto o vicioso «por sí solo» es poco verosímil, dada su tendencia. Y ello sólo no bastaría para cambiar sus hábitos sin una convicción tan sólida que resultaría casi heroica. Tal es el ejemplo que propone con el cambio de alimentación de Pepe, quien «asustado» por la amenaza de muerte debido a sus malos hábitos en la alimentación, se propone a mejorar y termina por corregirse. Ramos-Umaña acentuaría el hecho de que el «miedo a la muerte» estimulado por el médico es la verdadera motivación y por lo tanto el médico es el verdadero

agente de la reformación. Si el miedo a la muerte bastara, el éxito de los protocolos profilácticos estaría garantizado.

No obstante, poco puede hacerse si Pepe o cualquiera que sea el nombre de nuestro agente, *no está convencido de que debe hacer un cambio*, aunque al principio le resulte difícil y su convicción como objetivo general sea frágil y tambalee ante el primer estímulo presente que le atraiga más que la meta propuesta, máxime si tal es su disposición virtualmente adquirida. Sin embargo, todos sabemos que el médico no puede guiar a Pepe *si éste no colabora voluntariamente*, del mismo modo en que no es suficiente que Pepe quiera para, milagrosamente, adquirir el hábito o la fortaleza para reformular la tendencia tras las innumerables decisiones que lo han llevado ahí. Necesita ayuda, estímulos constantes y no necesariamente será «por las buenas» y Aristóteles ofrece abundantes advertencias sobre ello al considerar lo fácil que es optar por los placeres y lo doloroso que puede ser de suyo rechazarlos o limitarlos.¹⁹ El proceso será difícil, cualquiera que sea la aproximación del reformador, a quien ahora convendría llamar «agente auxiliar» si admitimos el carácter αὐτός del proceso.

La cuestión que queda por considerar es si este proceso debe ser *forzado*, coercitivo. Y ello debido a la relación que el placer y el dolor tienen en la motivación de las acciones voluntarias. Por eso dice Aristóteles que ni siquiera la persuasión de los castigos puede estimular *a lo que no depende de la voluntad* (EN III.5: 1113b, 30; énfasis nuestro) y así, ¿qué sentido tendría reformar a quien ha perdido el principio su acción? Se estaría creando a un autómatas, o peor aún, a un paciente sin criterio que obra conforme al parámetro del «preceptor».

En el caso de la acción compelida «hacia la virtud» ¿qué principio aporta quien guía al reformado? Claramente, parece que aporta la *guía moral*, es decir, el parámetro de acción conforme a la «recta razón» que el hombre vicioso ha deformado a través de la repetición continua de actos mal orientados. Se trata de la guía que proporciona la prudencia

19 Por otro lado, es más doloroso e infructuoso cuando no se tiene claro el fin. Cuando se tiene, aunque los medios sean difíciles y el dolor esté presente, la motivación ofrece un estímulo propio. Este estímulo puede ser fortalecido por la promesa de un premio o la amenaza de un castigo pero, si ni el premio ni el castigo son intrínsecos a la acción, su función será meramente concomitante.

(EN VI.5: 1140a, 23-30). Aristóteles detalla que, precisamente éste es el principio que se pierde por el vicio: “Los principios de la acción son el propósito de esta acción; pero para el hombre corrompido por el placer o el dolor, el principio no es manifiesto, y ya no ve la necesidad de elegirlo y hacerlo todo con vistas a tal fin: el vicio destruye el principio” (EN VI.5: 1140b, 15-19). Sin embargo, la prudencia como hábito no consiste en la adquisición de una fórmula infalible sino de un *ejercicio de discernimiento* que se realiza durante la deliberación de la acción concreta (EN VI.7: 1141b, 8-16). Cuando este discernimiento es correcto una y otra vez, se fortalece una disposición prudente, que aumenta las probabilidades de que la decisión en las próximas ocasiones sea acertada.²⁰ Sin embargo, y esto es muy importante, la prudencia se da siempre «en lo que puede ser de otra manera» y por lo tanto, la corrección de la acción nunca está garantizada. Es más fácil actuar correctamente si el cúmulo de decisiones previas ha sido el adecuado.

Por otro lado, la mala orientación o mala decisión que conlleva al vicio parece ser aquella que privilegia un placer desordenado. ¿En qué consiste este desorden? ¿Entonces el placer es nocivo y debe ser evitado? Claramente no. Ya Ramos-Umaña expone cómo el placer también puede contribuir a la formación de la virtud porque es percibido naturalmente como un bien, aún antes de adquirir parámetros (EN VII.13: 1153b, 26-32). En primer lugar, con un placer concomitante o añadido a la acción, como ocurre en el ejercicio del premio y el castigo, pero la meta debe ser que la acción sea querida por sí misma como fin, con lo cual puede hallarse un cierto placer en realizar la acción aunque no se realice ya por el placer que produce sino por el bien que conlleva (EN VII.11: 1152b, 24 y 12: 1153a, 7-16). Así, si la razón orienta adecuadamente la acción, el placer concomitante al actuar con rectitud moral.

20 “Por eso algunos, sin saber, son más prácticos que otros que saben, sobre todo los que tienen experiencia” (EN VI.7: 1141b, 16-17). La experiencia da un criterio distinto al del saber aunque no carece de fundamento y eso dice Aristóteles más adelante: “Pero también por lo que a ella (la prudencia) se refiere, debería haber una fundamentación” (EN VI.7: 1141b, 22). ¿De qué depende tal fundamentación? ¿En qué consiste la corrección? Al parecer, de la comprensión de la relación entre el fin y la idoneidad de los medios, dadas las circunstancias del momento presente (EN VII.3: 1147a, 1-4). A esto alude el silogismo práctico, pero eso deberá discutirse en otro momento.

Aristóteles dedica una sección entera de su *Ética* a la importancia del placer en la vida ética, (*EN X*) porque está convencido de que es uno de los fines que el hombre busca naturalmente. Como bien muestra Ramos-Umaña, Aristóteles no está en contra del placer, sino de que éste se persiga sin la guía de la razón prudente. Por eso es posible apoyarse en el placer para formar virtudes y de hecho es necesario: hay que «pastorear» el deseo y enseñarlo a seguir la guía de la razón (*EN X.1: 1172a, 30-35*). Se trata de ponerle límites para que sirva a un orden que la percepción inmediata no es capaz de contemplar (*EN X.4: 1174b, 25 – 1175a, 4*).

Tal es, sin duda, la misión de las leyes, los límites que el legislador impone a través de parámetros generales no sólo determina qué se debe hacer o evitar, sino una serie de consecuencias a que un agente se haría acreedor si transgrediera dichos límites. No son consecuencias «naturales» sino añadidas por convención (*Pol. VII.13: 1332a, 10-17*). Los «castigos» y los escasos estímulos positivos o premios que se establecen en el ejercicio público de cara al cumplimiento de la ley dan una idea de la función disuasoria de dichos parámetros. Sin embargo, no se sigue necesariamente que los castigos sean funciones «correctivas», porque no inciden en el «contenido» de la acción, a menos que el legislador encuentre castigos idóneos que no sólo disuadan al agente, sino que en caso necesario corrijan al perpetrador, como sería el caso de las «tareas comunitarias» con el objetivo de resarcir el daño que la acción ha causado en la comunidad.

No obstante, Aristóteles considera que el «vulgo», de cualquier manera, saca poco provecho de la ley porque no tienen un carácter ya educado para la virtud, como bien señala Ramos-Umaña. En las últimas líneas de la *Ética* que preparan la *Política*, Aristóteles muestra su clasismo para distinguir al *σπουδαῖος* del vulgo y señalar que son pocos los hombres cuyo carácter está dispuesto a la virtud y sólo a ellos aprovechan realmente las leyes, y además tiene más efecto la educación particular que la pública, porque ponen atención en las necesidades individuales (*EN X.9: 1180a, 33 – 1180b, 13*).²¹

21 Sin duda, por momentos toda la ética parece aplicarse sólo a cierta clase de individuos con una naturaleza dispuesta. Aristóteles menciona con frecuencia la incapacidad moral del «vulgo» o, al menos, hace una aproximación más pragmática y realista

La relación entre premios y castigos tiene una función de persuasión, pero no sustituye la voluntariedad del agente, es decir, no anula su principio eficiente, todo lo más, la estimula o la disuade (EN I.13: 1102b, 30 – 1103a, 10). Por eso hay que distinguir entre *el placer que sigue a la acción*, que es concomitante al bien realizado y el *premio externo*, obtenido por haber realizado una acción determinada pero que nada tiene que ver con el contenido de la acción (EN X.3: 1174a, 8-13). Lo mismo sucede con el dolor que sigue al error y el dolor que sigue al castigo. La meta no está en la acción concreta, ni en la mera suma de acciones concretas, sino en la adquisición de un parámetro que supere la disposición natural perfeccionándola (EN X.4: 1174b, 32). Ahora bien, el vicio sería entonces, no sólo la suma de acciones equivocadas, sino el consecuente deterioro del principio que permite al agente ser «causa» de su acción, porque ahora «es movido» por los placeres y ha perdido la apertura a los contrarios, es decir, la capacidad de actuar en contra. Perder la apertura parece ser más grave, en tanto que se clausura el discernimiento y se cierra la naturaleza hacia un tipo de fin.

En última instancia, es *posible* que el agente participe de modo «activo» en la iniciativa de su reformación, al menos desde el principio que *mira a la intención*, aunque no tenga los medios o los parámetros necesarios para conseguir su meta y deba entonces recurrir a la asistencia de otros que le ayuden a reformar el principio en cuanto al criterio para querer «lo mejor». Es un caso difícil, sí, pero *posible* y la ética para Aristóteles se desarrolla en el ámbito de lo posible. En cuanto a la necesidad de «castigar» para transformar la percepción de lo placentero y lo doloroso con respecto al fin, no hay duda acerca de la importancia que tiene para Aristóteles el criterio del placer y del dolor en la constitución de la vida moral (EN X.9: 1179b, 31 – 1180a, 12). Sin embargo, no es sólo la vía del castigo la que propone la orientación de la virtud, pues lo placentero y lo doloroso no se refieren a actividades simples, sino complejas (EN VII.14: 1154b, 21-31), y las

de los intereses y «capacidades morales» de la gente común en las *Éticas*, en la *Política* y en la *Retórica*. Aristóteles no plantea su ética para un ser humano abstracto, para universalidades o esencias; es más adecuado pensarlo como un estudio casuístico y no exigir que su planteamiento se aplique para todo hombre, en cualquier circunstancia.

virtudes y los vicios no responden sólo a los apetitos sensibles, sino a los racionales (*EN X.3: 1174a, 8-12*). Guiar el deseo del bien hacia lo mejor, que es la meta de la reformatión, puede incluir también la reorientación hacia mejores bienes, o placeres reconducidos. Lo verdaderamente reformativo será lo que conserve y eventualmente potencie el principio de modo que el agente pueda actuar bien, conforme a la recta razón, por sí mismo. Eso no quiere decir que deba actuar sin apoyo porque la participación política es indispensable, según Aristóteles, para poder vivir la vida buena, y el parámetro de la vida autosuficiente corresponde a la vida contemplativa, más que a la vida práctica, por eso la justicia tiene como meta el bien del otro y la excelencia de la ciudad es la que permite a sus ciudadanos vivir conforme a la virtud. Ramos-Umaña apunta, con acierto, hacia el hecho de que la vida ética, para Aristóteles, es un asunto de «comunidad», ya porque el parámetro de la vida buena está indicado por los ἔνδοξα, ya porque para alcanzar la vida buena el individuo particular necesita la formación que proveen la familia, los iguales y el estado.

Por esta razón, siguen siendo pertinentes como ejemplos de modos positivos de formación ética a través del placer el juego infantil, las relaciones de amistad y el teatro en la vida pública.

El lugar del placer en la eudaimonía: el juego como la vida

En el proceso de formación de un niño, el juego es una herramienta indispensable. Es un recurso mimético del cual emergen sus primeras acciones «sin consecuencias directas». El juego, para Aristóteles, es propio de la niñez —no por nada se le llama παιδιή—. Con respecto al juego, hay muchas precisiones qué hacer: en primer lugar, debe distinguirse del ocio (σχολή) (*Pol. VII.15: 1334a, 14*). Aristóteles habla de ambos con frecuencia en los mismos pasajes, pero los distingue. Mientras el juego es una actividad distractora, el ocio es un estado que permite disfrutar lo mejor de la vida: la contemplación (*Pol. VIII.3: 1137b, 28-42 y 1138a, 1-9; también en 1139b, 15-20*).

Si bien Aristóteles previene en contra de ciertos «juegos agradables» que suelen practicar los tiranos y que se refieren sobre todo

a una dimensión lúdica corporal (EN X.6: 1176b, 9-17), también insiste en la importancia que tienen las acciones como método directo de enseñanza. “Tratándose de sentimientos y de acciones, las palabras no inspiran tanta confianza como los hechos...” (EN X.1: 1172a, 30). De esta manera, en el juego el niño aprende «actuando» y en el actuar va descubriendo también su sentir. Por eso dice, en aquel famoso pasaje de la *Poética* que “*el imitar es connatural al hombre desde la niñez*. Se distingue de los animales en que es «muy inclinado a la imitación» (μμητικώτατόν) y *por la imitación adquiere sus primeros conocimientos*” (Poét. 4: 1448b, 7; énfasis nuestros). Aristóteles no aclara en ese pasaje si se refiere sólo a artes visuales, como en el caso del dibujo del león o incluye también las artes performativas. Sin embargo, insiste en diversos lugares que a través de la música los jóvenes adquieren las nociones de adecuación relativas a las emociones (Pol. VIII.7: 1341b, 32 – 1342a, 15). Por eso dice que “la virtud consiste en gozar, amar y odiar de modo correcto de modo que nada debe aprenderse tanto y a nada debe habituarse tanto como a juzgar con rectitud y gozarse en las buenas disposiciones morales y en las acciones honrosas” (Pol. VIII.5: 1340a, 15-20). Esta era la función pedagógica que tenían los héroes en la educación de los niños griegos. Al escuchar las historias de los héroes, los niños gozaban con ellas de tal manera que anhelaban ser como ellos e imitar sus hazañas.²²

Desde luego, para Aristóteles no todos los juegos son buenos ni deben ser tomados con un fin en sí mismos. De hecho, advierte que este es su mayor peligro: es una actividad tan placentera que podría ser querida por sí misma, como cualquier otra praxis, pero su finalidad debe orientarse al aprendizaje del niño y al descanso del adulto (EN X.5: 1176b, 28 – 1177a, 11). De lo contrario, consistiría en una suerte de evasión de lo real (un absurdo, lo llama) y se perdería la vida misma. Sin embargo, esa cualidad placentera, inherente a la imitación, hace de la mimesis un maravilloso recurso en la formación de los jóvenes, especialmente en la formación de su carácter. Por

22 De manera que, si conservamos el símil del Dr. Ramos-Umaña, Aristóteles no estaría en contra de presentar la historia de un héroe, como Popeye, que exhorta a comer vegetales a todos los que, como él, quieren vencer las adversidades y poner un límite a quienes abusan de ellos.

supuesto, y como buen alumno de Platón, Aristóteles sugiere que el niño se entretenga jugando “con imitaciones de las tareas serias de su vida futura” (*Pol.* VII.17: 1336a, 5-6). Son famosos los pasajes que dedica Aristóteles en el último libro de la *Política* al análisis de los tipos de música, cómo se asocian a las disposiciones de ánimo y contribuyen a distinguir y ejercitar el carácter de sus espectadores (*Pol.* VIII.7: 1342a, 15 – 1342b, 20). Esta cualidad se aplica no sólo al arte que se ve y escucha; también se aplica al arte que se hace. Por eso hay una cierta edad en la que el niño debe aprender música y jugar a ser héroe, a vencer sus límites y a sus enemigos. Con el tiempo, sabrá apreciar la música, ser un buen juez de carácter y un agente activo y protagónico de una vida real, y dejará las artes como un motivo para su descanso (*ἀνάπαυσις*), que es también un placer necesario para la vida (*Pol.* VIII.6: 1340b, 35 – 1341a, 17).

Un segundo recurso formativo en la vida humana que Aristóteles asocia al placer es la amistad, tal y como la desarrolla en los libros VIII y XI de la *Ética nicomaquea*. Más allá de los héroes y los juegos, con la amistad surge la posibilidad de compartir el bien y de vincular el proyecto personal. La virtud se construye de un modo más efectivo cuando se convierte en un proyecto común (*EN* XI.12: 1172a, 11-14).²³ Para Aristóteles, la amistad es un elemento esencial de la vida humana. Puede desplegarse en distintas calidades e intensidades. La primera busca sólo compartir el placer. La segunda busca beneficios individuales y la tercera, que llama virtuosa, consiste en querer el bien para el amigo: pero en ello no renuncia ni al placer ni a los beneficios; simplemente, son secundarios, concomitantes a una meta de mayor excelencia (*ENVIII*.3: 1156b, 6-24).²⁴

23 “En cambio, la amistad de los hombres buenos es buena, y crece con el trato, y parece incluso que se hacen mejores *actuando y corrigiéndose mutuamente*, porque toman entre sí modelo de lo que les agrada, de aquí la expresión: «los hombres buenos aprenden de las cosas buenas»” (*EN* XI.12: 1172a, 11-14; énfasis mío). Llama la atención en esta cita que los amigos “actúen y se corrijan mutuamente” porque da idea de lo que se ha estudiado antes: la virtud es un proceso que se construye en comunidad y es corregible durante todo el proceso.

24 Llamo la atención especialmente al hecho de que Aristóteles subraye la «estabilidad» que la amistad gana gracias a estar fundada en la virtud, precisamente porque “la virtud es estable”. Esta es la cualidad que adquiere el carácter. (De hecho, lo curioso con el vicio

Nada estimula tanto a un joven como la pertenencia a un grupo con el que comparte metas e ideales. La amistad se torna en un bien sagrado porque permite al ser humano alcanzar mucho más de lo que podría con sus solas fuerzas y lo dispone a prestar su fuerza al otro para vencer sus límites. En la amistad se forma, también, el carácter. Dice, al respecto, Aristóteles: “La amistad recíproca implica elección, y la elección deriva de una disposición; y los amigos desean cada uno el bien del otro por el otro mismo, no en virtud de una afección, sino de una disposición de carácter” (*EN VIII.5: 1157b*). Los placeres que acompañan la vida en amistad son incluso más altos y significativos que los que se experimentan con la imitación de la virtud en el juego y la expresión artística. Porque ya no se trata de bienes aparentes, sino conquistados en común. Y, en todo caso, los amigos se vuelven héroes el uno para el otro. Aristóteles lo dice así:

Y si el ser feliz está en vivir y actuar y la actividad del hombre bueno es por sí misma buena y agradable, y la condición de ser algo nuestro pertenece a lo agradable, si nos es más fácil contemplar a nuestros amigos que a nosotros mismos y sus acciones que las propias, el hombre dichoso necesitará de tales amigos, ya que quiere contemplar acciones buenas que le pertenezcan, y tales son las acciones del hombre bueno, amigo suyo (*EN XI.9: 1169b, 29-1170a, 1*).

En otras palabras, pocas cosas causan tanto placer y contribuyen tanto a la felicidad, como ser testigos de los logros de nuestros amigos y vivirlos como propios. La amistad es un bien agradable que contribuye dinámicamente a la formación de la virtud, porque los amigos son entre sí modelo y guía y juntos son capaces de conformar la comunidad. Por ello no es extraño que, en este ámbito, haga Aristóteles una breve exposición de sus ideas políticas, de los regímenes, de la justicia y la concordia, y que piense que la ciudad debe fundarse en una suerte de amistad cívica (*EN IX.6: 1179b, 1-3*).

es que no es estable, sino cambiante. El vicio se caracteriza por los cambios y siendo así, mudable, también se abre un espacio a cambiar para bien (*EN VII.14: 1154b, 25-31*).

El tercer recurso formativo y placentero que propongo, para continuar con la propuesta de Ramos-Umaña, corresponde al teatro y la música como expresión de la vida en comunidad. En primer lugar, la música misma contribuye a la formación del carácter y, al respecto, decía Aristóteles:

De estas consideraciones, en efecto, resulta evidente que la música puede *imprimir una cierta cualidad en el carácter del alma*, y si puede hacer esto es evidente que *se debe dirigir a los jóvenes hacia ella* y darles una educación musical. El estudio de la música se adapta a la naturaleza de los jóvenes, pues éstos, por su edad, no soportan de buen grado nada falto de placer, y la música es por naturaleza una de las cosas placenteras. Parece también que hay en nosotros una cierta afinidad con la armonía y el ritmo (Pol. VIII.5: 1340b, 11-18; énfasis nuestro).

Pero lo más interesante no ocurre sólo en la formación de la juventud individual, sino comunitaria. Es decir, no se trata ya de la imitación o del juego visto como el recurso de aprendizaje infantil, sino de una *toma de conciencia compartida*.²⁵ Y la dimensión de esta experiencia no se comparte sólo con el amigo, sino con toda la comunidad política que atraviesa por los mismos conflictos y alcanza los mismos logros, día con día. La experiencia de empatía común que se manifiesta en una representación dramática revela cuán cercanos están quienes por naturaleza deben ser diferentes. En efecto, para Aristóteles una ciudad es necesariamente una pluralidad (*Pol*

25 "Sin embargo, hay que examinar si esta utilidad no es a algo accidental y si la naturaleza de la música es más valiosa que la que se limita a la mencionada utilidad, y es preciso no sólo participar del placer común que nace de ella, que todos perciben (pues la música implica un placer natural y por eso su uso es grato a personas de todas las edades y caracteres), sino ver si también contribuye de algún modo a la formación del carácter y del alma. Esto sería evidente si somos afectados en nuestro carácter por la música. Y que somos afectados por ella es manifiesto por muchas cosas y, especialmente, por las melodías de Olimpo; pues, según el consenso de todos, éstas producen entusiasmo en las almas, y el entusiasmo es una afección del carácter del alma. Además, todos, al oír los sonidos imitativos, tienen sentimientos análogos, independientemente de los ritmos y de las melodías mismas" (*Pol. VIII-5: 1340 a, 2-13*).

II.2: 1261a, 18). Pero la diversidad que esto entraña no significa que se renuncie a la unidad; todo lo contrario, se debe trabajar mano a mano para conseguirla. El bien común que el adolescente experimentó en la amistad se debe tornar en un bien difusivo.

La vida política es compleja y las diferencias saltan mucho más rápidamente que las similitudes. Sin embargo, ante el «espectáculo», el ejercicio de «entretenimiento» que el hombre necesita para descansar y tornar a su ritmo de trabajo, tiene la cualidad de tocar las fibras sensibles de todos los espectadores para lograr una purgación de los afectos, una liberación de los mismos y una conexión de comunidad en un lugar común, citado y cifrado por la obra. Sobre esto reflexiona en la *Política* cuando afirma que “La pasión que en algunas almas ocurre violentamente, existe en todas, la diferencia está en el menos y en el más, por ejemplo, la compasión (ἔλεος) y el temor (φόβος) y también entusiasmo (ἐνθουσιασμός)... y todos experimentarán cierta purificación (κάθαρσις) y sentirán alivio junto con placer” (*Pol.* VIII.7: 1342a, 5-10 y 15). Esa capacidad de compartir, desde la diversidad, una experiencia liberadora y renovadora es también un recurso para formar ciudad, para descubrir lo que me une al otro y ser consciente de nuestro ser comunidad.

La actividad artística o musical es la ocasión de sentir unidad, pero es algo más: la cualidad más elocuente de la obra dramática (cosa que para el niño que juega pasa del todo desapercibida) es la de poner ante la vista la acción entera: es decir, el proceso mediante el cual, en una acción, el protagonista adquiere su carácter, define su «ethos» (*Poét.* 6, 1450b, 8-9). Esa complejidad vital —que normalmente experimentamos como adultos al tomar decisiones en ciertas circunstancias y cargar con las consecuencias en las que nos jugamos la vida— se pone de manifiesto en la piel del personaje a lo largo de la obra. Y es que la habituación, el día a día, la repetición que nos lleva a hacer nuestro ser como la resultante de nuestras acciones, parte de *acciones significativas* que marcan el camino al carácter. El teatro nos presenta al personaje haciendo precisamente eso: determinar su carácter (*Poét.* 6: 1150a, 20-21). Ésa es quizá la clave de la capacidad que tiene el teatro de tocar a todos los espectadores y generar una

experiencia de unidad: todo espectador es un agente libre y debe definir su vida, en circunstancias determinadas.

De alguna manera, el placer que experimenta el espectador, que es liberador y causante de lo que llama Aristóteles «alegría inocua», es una *psicagogía*, una conducción del alma al camino de la purificación generando una suerte de “experiencia en cabeza ajena” (*Poét.* 6: 1450a, 33), que suma a favor de nuestra habituación, porque construye la reflexión sobre los actos de decisión y contribuyen a la *construcción del criterio* que iluminará la prudencia en el ejercicio individual de la ética.

Y como resulta que la música es una de las *cosas agradables* y que la *virtud* consiste en *gozar, amar y odiar* de modo correcto, es evidente que nada debe aprenderse tanto y a nada debe *habituarse* tanto como a *juzgar con rectitud* y gozarse en las buenas disposiciones morales y en las acciones honrosas. Y, en los ritmos y en las melodías, se dan *imitaciones muy perfectas de la verdadera naturaleza* de la ira y de la mansedumbre, y también de la fortaleza y de la templanza y de sus contrarios y de las demás disposiciones morales (y es evidente por los hechos: cambiamos el estado de ánimo al escuchar tales acordes), y la costumbre de experimentar dolor y gozo en semejantes imitaciones está próxima a nuestra manera de sentir en presencia de la verdad de esos sentimientos (*Pol.* VIII.5: 1340a, 14-25).

De esta manera, del juego a la amistad, al teatro, la persona encuentra caminos placenteros, optimistas, existencialmente unitivos porque la inteligencia no se presenta desarticulada de la voluntad o de la vida afectiva, sino que se manifiestan con una sensación de totalidad, dadora de sentido.

Por último, a manera de corolario, quiero considerar el «sentido del humor», que Aristóteles señala como una virtud derivada de la fortaleza. En griego, se dice *eutrapelia* y se encuentra en el punto medio entre el bromista bobalicón y el hombre áspero, intratable por seco y adusto. “El que es gracioso y distinguido se conducirá pues, como si él mismo fuera su propia ley” (*EN* IV.8: 1128a, 30). En cambio, el bufón, en su afán de hacer reír, corre el peligro de no respetar a nadie, ni a sí mismo. El buen ánimo es un verdadero justo medio que depende del «buen gusto» o el «tacto». En efecto, no puede llevarse la vida con tanta gravedad y seriedad. Hay en la virtud

un espacio para la ligereza, el buen ánimo, la risa sana y el ingenio vivo: “De los que bromean decorosamente se dice que tienen el ingenio vivo, queriéndose decir que lo tienen ágil; porque esas salidas se consideran como movimientos de carácter” (EN IV.8: 1128a, 10). Considero por esto, que la consideración positiva del placer en la formación de la virtud en los jóvenes es un acierto, porque en lugar de presentar una losa inabarcable de pesadumbres, ofrece un camino optimista, positivo, enriquecedor y amable: rescata la dimensión placentera sin la cual no se puede dar la vida buena en plenitud.

Referencias

- Aristóteles. (1982). *Tratados de lógica (Órganon) Categorías, Tópicos, Sobre las refutaciones sofísticas*, M. C. Sanmartín, trad. Madrid: Gredos.
- Aristóteles. (1988). *Política*, M. G. Valdés, trad. Madrid: Gredos.
- Aristóteles. (1993). *Ética Nicomáquea, Ética Eudemia*. J. P. Bonet, trad. Madrid: Gredos.
- Aristóteles. (1999). *Ética a Nicómaco*. (M. A. Marías, Trad.) Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Aristóteles. (1999). *Retórica*. A. Tovar, trad. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Aristóteles. (2011). *Poética, Magna moralia*. T. M. Manzano, & L. R. Duplá, Trads. Madrid: Gredos.
- Aristóteles. (2017). *Política*. J. Marías, & M. Araujo, trads. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Fulkerson, L. (2004). “Metameleia and Friends: Remorse and Repentance in Fifth- and Fourth-Century Athenian Oratory”. *Phoenix* 58 (3/4), 241-259. doi:10.2307/4135168
- Kenny, A. (1979). *Aristotle's Theory of Will*. Londres: Duckworth.
- Lidell, H. G., & Scott, R. (1940). *A Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press.
- Takatura, A. (1971). *Aristotle's Theory of Practical Cognition*. The Hague: Martinus Nijhoff.

Estudios

¿Qué es filosofía? Una respuesta desde Xavier Zubiri

What is Philosophy? An Answer from Xavier Zubiri

Carlos Sierra-Lechuga
Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, Chile;
Fundación Xavier Zubiri, España; Becario CONICYT, Chile.
rideo_ergo_sum@hotmail.com

Recibido: 10/07/2017 • Aceptado: 21/11/2018

Resumen

La filosofía es la ciencia que se busca, pero también la que ha de encontrarse. Parece, en nuestros nublados tiempos, que todo aquello que no encaja ni en las ciencias ni en las artes ha de ser nombrado «filosofía», sin más. Estamos en un fárrago de «filosofías segundas» en el que cabe preguntar si en verdad secundan algo. Hemos de volver, pues, a tratar a la filosofía como primera. Pero hay que hacerlo de un modo radical y novedoso. Por eso presentaré qué es filosofía para Xavier Zubiri y sostendré que la filosofía es un conocimiento metafísico de lo físico.

Palabras clave: física; metafísica; realidad; talidad; trascendentalidad.

Abstract

Philosophy is the sought science, but it also is the one that must be found. It seems, in our foggy times, that everything that does not fit in sciences or the arts is named «Philosophy», without adding anything else. Now we live in a jumble of «second philosophies» in which we should ask if they really second something. We must return, therefore, to treat Philosophy as a first Philosophy. But we must do it in a radical and new way. That is why I will present what Philosophy is for Xavier Zubiri and I will argue that philosophy is a metaphysical knowledge of the physical things.

Keywords: Metaphysics; Physics; Reality; Tality; Transcendentality.

Para responder la primera parte del título de este trabajo –la pregunta ¿qué es filosofía?– servidos por la segunda parte del mismo –una respuesta desde Xavier Zubiri–, es menester abordar sistemáticamente la cuestión respondiendo preguntas citeriores: ¿cuál es el problema?, ¿por qué desde Zubiri?, ¿desde dónde ha de partir la filosofía?, ¿de qué ha de distinguirse la filosofía?, ¿es lo trascendental el orto de la filosofía?, ¿es la filosofía lo mismo que la metafísica?, ¿qué es lo físicamente trascendental?, ¿cómo queda trazado el *itinerarium philosophiae*? Y entonces concluiremos dando la respuesta a la pregunta qué es filosofía. Comencemos.

¿Cuál es el problema?

La filosofía es la ciencia que se busca: τῆς ζητουμένης ἐπιστήμης, decía Aristóteles (983a, 21, 996b, 3, 1060a, 4, *et al.*). Mas, si ha de buscarse sesudamente, también ha de encontrarse. No vale decir que «se hace filosofía» cuando no se sabe qué es lo que hace que nuestro hacer sea, precisamente, filosofía.

Parece, en nuestros nublados tiempos, que todo aquello que no encaja ni en las ciencias ni en las artes ha de ser nombrado «filosofía», sin más. Así, por ejemplo, aquellos que piensan teóricamente las teorías científicas, desde su logicidad o modos de argumentación, se dicen ser «filósofos de la ciencia», cuando muy probablemente no sean sino «cienticólogos», es decir, aquellos cuyo objeto material de estudio es la ciencia y cuyo objeto formal es el análisis lógico del lenguaje. Lo mismo pasa, muchas veces, con los que teorizan sobre el arte; se autodenominan «filósofos del arte», sin saber a bien qué los hace filosofar sobre el arte y no, más bien, teorizar sobre él, en cuyo caso serían, con pleno derecho, «teóricos del arte». Como estos dos, hay millones de ejemplos en los que la palabra «filosofía» queda difusa y no encuentra estructura alguna que garantice a su actividad como estricta y rigurosamente filosófica.

Se dice de Gödel —por continuar con los ejemplos problemáticos— que es un filósofo de las matemáticas; de Einstein a veces se ha dicho que también era filósofo. Lo cierto es que uno nunca dejó de ser un matemático y el otro jamás dejó de ser un físico, por lo demás brillantes, cuyos resultados, esos sí, tuvieron implicaciones filosóficas. ¿Qué hace que, sin ser filósofos, sus trabajos repercutan en filosofía? ¿Qué es esa «filosofía» que imputamos con holgura a cualquier cosa que teorice sobre X sin ser ella misma la propia X? ¿Es cierto que alguien hace «filosofía de la ciencia» cuando habla de ciencia —si lo hace— sin hacer ciencia? ¿O que alguien hace filosofía del arte cuando habla de arte sin hacer arte? ¿O que alguien hace filosofía de las matemáticas cuando habla de ellas —si lo hace— sin hacer matemáticas? Es decir: ¿es filosofía lo que hacen? Tanto para poder responder que sí como que no, en todo caso hay que tener bien claro, en el rigor de los términos, qué es la filosofía. Si esto no se tiene claro, a cualquier otro modo de pensar, por lejano que esté de la filosofía misma, se le llamará filosófico y lo estrictamente filosófico desaparecerá —pues las nociones de concepto vago pierden toda su especificidad—.

Parece que, hoy, la filosofía se hunde en el farrago de la imprecisión. Es decir, se tiene ya «alguna idea» de qué sea la filosofía, pero esa vaguedad es perjudicial para la filosofía misma hoy en nuestros tiempos. No vale decir cualquier cosa. La respuesta que hoy se dé a la recurrente pregunta sobre qué sea la filosofía ha de ser consistente con la estructura histórica y efectiva que se personifica en aquellos que, sin lugar a duda, eran Filósofos —con mayúscula, aunque, en sentido estricto, los filósofos, por pocos que sean, son numéricamente idénticos a los Grandes Filósofos—. Es por ello que, para responder al problema de qué es la filosofía, usaremos al Filósofo Xavier Zubiri que —según creemos— es el más reciente dentro de los que ha habido en el caudal de la estructura de la metafísica, es decir, en el caudal de la historia de la filosofía como tal.¹

1 Para ver mi posición a propósito de la identidad numérica entre la estructura de la metafísica y la historia de la filosofía: Sierra-Lechuga, 2018a.

¿Por qué desde Zubiri?

Hay, pues, que plantearse seriamente la cuestión y responderla con no menor seriedad. Y si bien esta cuestión debe responderse a título personal so riesgo de no ser filósofo, sino comentarador de filosofía o profesor de filosofía, en esta humilde ocasión hablaré casi que «por» Xavier Zubiri —seguro que él, más que yo, es quien ha convocado al lector a este modesto trabajo escrito—. Quiero decir: hablaré desde la filosofía de Xavier Zubiri, pues encuentro en ella el hábito de rigor y novedad tradente que la filosofía necesita hoy para decidirse a ser lo que es. Ciertamente, hablar desde otro autor lo hago con temor, en definitiva: no vaya a pasarnos lo que a aquel ilustre Doctor que justificaba su nulo pensamiento personal diciendo: «Yo no soy filósofo, soy experto en otro filósofo».

Nada de eso. En filosofía no se trata de repetir sino de rehacer. Esta es la razón por la que los diversos «neos» (neokantismo, neoescolasticismo, neopositivismo, etc.) no hayan dado en general filósofos, sino sólo escuelas de muy buenos intérpretes. Hay que rehacer el camino de los grandes, donde toda precaución es poca. Por eso, vale tomar en consideración esta nota y, por el momento, permíteme hablar desde «alguien más». Demos una respuesta desde el legado de Zubiri a la pregunta por qué sea la filosofía y prestemos particular atención al hecho de que se está dando una respuesta —lo que no es trivial—.

Por inverosímil que parezca, en el mundo de los profesionales de la filosofía la pregunta por qué sea la filosofía suele carecer de respuesta. Esto es imperdonable. Muchos, y no sólo estudiantes, arrastrados por las modas en turno, tienden a quedarse con aquello de que «el filósofo sólo pregunta», mas si es verdad que el filósofo ha de preguntar y de hacerlo bien, no es menos cierto que, a su vez, debe responder. Ciertamente, el filósofo pregunta —qué duda cabe—, pero su compromiso está en ser consecuente con la exigencia de la pregunta misma, a saber: responder. Tal vez sus respuestas sean cortas, parciales o incluso erróneas, pero ha de preguntar lo suficientemente bien, es decir, ha de investigar, como para llegar a decir algo y tomar posición, esto es: sostener una tesis. De no responder

a las preguntas, nada distinguiría al filósofo de un preguntón sofisticado —y de esos ya tenemos suficiente en los programas matinales—. Debe, pues, preguntarse qué es filosofía, sí, pero también hay que responderlo.

Vale decir que habremos de llegar a una definición formal de filosofía —ésta sí que será mía— y que ésta, a la postre, no sólo será lo discutible que se quiera, sino que, si lo es, lo es no por capricho alguno de los pensadores sino por el carácter radical de la filosofía misma, a saber, que la filosofía es ella una constante búsqueda de sí, τῆς ζητουμένης ἐπιστήμης. A no ser en un supuesto saber absoluto, es verdad que no puede asirse en concepto lo que sea la filosofía; pues la filosofía, como hemos sugerido, se hace *in actu exercitu*, resultando imposible definirla de antemano. Pero lo mismo pasa con la física, la biología o cualquier otro saber, sin que ello obste para tener bien en claro lo que cada saber es determinadamente. Decía Zubiri que los filósofos no hablan “de un concepto de filosofía, sino de un saber real en marcha, de un saber que constitutivamente está buscándose a sí mismo, tanto por razón de su objeto como por razón de la índole de su conocimiento” (CLF: 6).²

Pues bien ¿por qué definirla aquí, entonces? Por la sencilla, pero a la vez crucial, razón de que, si no se tiene una línea constante de lo que, siquiera transitoriamente, sea la filosofía, nada sin vaguedad podrá decirse de ella ni de lo que sea o no filosófico. Porque si bien la filosofía es, como decía Aristóteles, «la ciencia que se busca», no todo en ella es ni puede ser volátil; de serlo, nada permanecería y nada sería filosofía. Algo dentro del cambio debe permanecer estructuralmente en la filosofía, pues por supuesto mínimo es preciso tener una idea clara y no vaga de lo que sea la filosofía para saber que lo que en la filosofía cambia es la filosofía misma y no otra cosa.

2 Dado que daré la respuesta partiendo desde el pensamiento de Xavier Zubiri, debido a las varias citas que tomo de él, este texto puede padecer de incontinencia. Es por ello que, para no atiborrar al lector con notas al pie, me referiré a las obras del filósofo tan sólo con las iniciales de las mismas y el número de página de la cual se hayan abstraído. Al final del artículo podrá verse la nomenclatura respectiva (con sus datos bibliográficos). Así, por ejemplo, en este caso hemos puesto (CLF, 6), lo que significa la página seis de la obra *Cinco lecciones de filosofía*.

¿Cómo saber que la filosofía está cambiando si no se tiene algo en ella que permanezca como filosofía, razón por la cual sepamos que lo que cambia es, justamente, la filosofía? Tendremos, pues, nuestra definición de filosofía con la cual, a la par, obtendremos un marco que delimite como filosófico no sólo a los problemas sino, además y sobre todo, al modo como han de ser tratados.

Cabe decir que esa definición a la que llegaremos no es arbitraria ni voluntariosa. Aconsejamos al lector ponerla a prueba en cada uno de aquellos personajes que, en general, precomprendemos reconocidamente que son Filósofos —con mayúscula—, como decíamos más arriba. Muchos pensadores cuya calidad de Filósofos no sea evidente, quizá caigan ante esta definición o, en el mejor de los casos, superen la duda. La definición que daremos podría usarse de criba —a mí, en lo personal, me sirve—. La idea vaga que se tiene para declarar a los Filósofos como tales Filósofos se pondrá en rigor en lo que sigue y será tarea del lector probarla en ellos, notando con esto que la definición, aunque pueda mejorarse, es una respuesta clara y consecuente con lo que la filosofía de hecho viene siendo y ha de seguir siendo, so riesgo de diluirse en académica erudición. Reconstruyamos la respuesta a partir de Zubiri quien, a mi parecer, está muy en concordancia con el caudal de toda la tradición filosófica.

¿Desde dónde ha de partir la filosofía?

En su escrito de 1933 *Sobre el problema de la filosofía*, Zubiri inquiere por una filosofía que sea solamente filosofía; es decir, que parta desde sí misma y no desde contenidos religiosos, científicos o artísticos. Y halla que, en su historia, la filosofía se ha visto o como visión del mundo y de la vida (*Weltanschauung*) o como ciencia estricta y rigurosa y que, debatiéndose entre ellos, la filosofía termina, de hecho, filosofando, pues para decidirse por una o por otra habría que saber qué es ciencia, mundo y vida; tres grandes temas sobre los que la filosofía misma filosofa. Es por ello que, en sentido estricto: “Sólo la filosofía puede decidir qué sea la filosofía” (*SPF*: 21). Para introducirse en la filosofía basta sólo la filosofía. “Por esto, una introducción

a la filosofía, o no es nada, o es pura filosofía, y solamente cuando lo sea podrá permitirse el lujo de averiguar qué tiene que hacer frente a la ciencia, al arte, o a la religión” (*SPF*: 21). Es así que, en dicho escrito del 33, en general, lo que se busca es una filosofía que sea sólo filosofía, que sea pura filosofía: una filosofía pura. Tratando de mostrar cómo la filosofía ha resbalado fuera de sí en el punto de partida, intentando recuperar la «asepsia» filosófica, Zubiri se pregunta incluso “¿Es que no es posible la existencia de una filosofía pura que no sea más que filosofía?” (*SPF*: 124).

Pero entiéndase bien esta «pureza» que no busca purismos vetustos, pues esta asepsia no obsta, empero, para que la filosofía considere a bien otras ciencias, por ejemplo, las naturales o las religiosas;³ pasa que, *qua* filosofía, de nadie más que de sí misma han de brotar su jurisdicción y sus principios. ¿Cómo se nota, entonces, que un pensamiento es, por principio, solamente filosófico? He ahí la cuestión.

¿Cómo estar en su jurisdicción, cómo no salirse de sus principios? El pensamiento que se tipifica como filosófico no parte de presupuestos (o intenta partir de los menos posibles), pues cualquiera de ellos es parcial y lo que ha de tener la filosofía ante sí, *qua* filosofía, es la totalidad. En este sentido, a Zubiri le viene a bien (como al resto de filósofos en la tradición), parafrasear a Aristóteles a este respecto, diciendo: “La filosofía por excelencia, la πρώτη φιλοσοφία, dice Aristóteles, contempla las cosas en cuanto son, mirando al Universo entero, ἐπισκοπεῖ καθόλου περὶ τοῦ ὄντος ἢ ὄν” (*SPF*: 39).

Así, en un primer sentido, por muy difícil que parezca, la filosofía siempre tiene algo que ver con la totalidad. A reserva de ser filosofía segunda, la filosofía no puede dedicarse a temas especiales; y es que las filosofías segundas son, en cierto sentido, todos los saberes distintos de lo que puramente es la filosofía; la filosofía primera. Una filosofía especial que quiera ser expresamente filosofía, sin secundar nada, tendrá siempre que recurrir, por difícil que sea, a la dimensión total en la que esa cosa especial tratada —y el resto de cada una de

3 Para ver mi posición sobre cómo la filosofía debe, para lograrse como tal, echar mano de todos los otros saberes no filosóficos, como las ciencias y las religiones: Sierra-Lechuga, 2013.

las otras cosas especiales— se inmerge. “La dificultad de la filosofía está en poder permanecer en esa interna violencia por la que nos acostumbramos a mirar a las cosas mirando al horizonte total de todo” (*SPF*: 40). Es la violencia intrínseca de la filosofía por ver lo mismo pero de otro modo. De aquí que una filosofía «especial» sea imposible; debe ser siempre, en un modo u otro, filosofía «general», πρώτη φιλοσοφία.

¿De qué ha distinguirse la filosofía?

Nueve años después, en 1942, en su texto *El saber filosófico y su historia*, retoma Zubiri el tópico de la filosofía vista desde diferentes conceptos. En esta ocasión, añade uno tercero que, en cierto sentido, no es sino la bipartición de uno de ellos. Se concibe a la filosofía o como un saber acerca de las cosas, o como una dirección para el mundo y la vida o como forma de vida (*NHD*: 142). Por cuanto toca al saber, muchos filósofos la han querido hacer ciencia positiva; de ser tal, tendría, primero, que dotarnos de un conocimiento apodíctico (al menos a la usanza «clásica»); segundo, tendría que tener un método preciso para dotarnos de tal conocimiento apodíctico y, tercero, que tanto la apodicticidad como el método constituyeran el criterio que la hace ser ciencia (*NHD*: 146, 147): tres demarcaciones con las que Zubiri no puede estar en lo más mínimo de acuerdo para hacer de la filosofía un saber filosófico, un saber que sea sólo filosófico o puramente filosófico. Se trata de encontrar la distinción de la filosofía entre las otras ciencias, es decir, de hallar su autonomía o determinación.

En la línea de hacer de la filosofía sólo filosofía, el saber filosófico no puede ser saber científico positivo, entendido éste como se ha dicho (dador de conocimiento apodíctico por vía de un método positivo). No cabe entrar aquí específicamente en sus razones, pero sí cabe señalar que, según se dice, si la filosofía es conocimiento lo es, en verdad, de un modo muy otro al conocimiento ofrecido por las ciencias y, por tanto, igualmente de distinto método.

Pero hay que tener cuidado: que el modo de conocer y el conocimiento obtenido de la filosofía sea otro que el de las ciencias, no significa que el «objeto» al que ha de dirigir su atención sea otro que aquel a que las ciencias se dirigen; el «objeto» será el mismo pero visto de un modo particular —lo veremos enseguida—. El conocer y el conocimiento filosóficos son otros que los de las ciencias porque la filosofía no presupone que su objeto «esté ahí», sino que, muy por el contrario, incluso se cuestiona por su existencia:

Mientras que éstas las ciencias parten de la posesión de su objeto y de lo que tratan es simplemente de estudiarlo, la filosofía tiene que comenzar por justificar activamente la existencia de su objeto: su posesión es el término, y no el supuesto de su estudio, y no puede mantenerse sino reivindicando constantemente su existencia (*NHD*: 147).

Y es que si su objeto es problemático, no se debe a la vana dificultad de ser oscuro o de aún no encontrarlo; se debe a que su objeto es “constitutivamente latente” (*NHD*: 148) y que, como tal, es inconmensurable a cualquier otro objeto, patente, implicando con ello que la «metodología» con qué tratarlo estará radicalmente en otro plano que el del resto.

¿Cómo se tipifica ese objeto? Pues si es tan diferente del resto de objetos, entonces formalmente no es uno de ellos, no es un objeto, pero ¿cómo puede ser objeto sin serlo? Pues como no puede estar «fuera» del campo de objetos, de modo que de ser así sería otro objeto pero diferente («fuera»), entonces es más bien algo que está “incluido en todos ellos, sin identificarse con ninguno” (*NHD*: 149); es, si se quiere, no un objeto sino una dimensión de ellos, una dimensión de todos ellos —he ahí nuevamente la totalidad—, encontrándose latente en los objetos patentes. Siendo por ello «fugitivo», huye de la mirada, misma que mira sólo objetos.

Así y todo, que sea dimensión no impide que este «objeto» sea digno de ser conocido; esta dimensión de los objetos es, con todo y propiamente, aunque radicalmente diferente del resto de objetos, el objeto de conocimiento filosófico: “el objeto de la filosofía es

estrictamente objeto de conocimiento; pero que este objeto es radicalmente distinto de los demás” (NHD: 151), siendo objeto por ser aquello a que la filosofía va para filosofar, por ser término sobre el que recae la acción del filosofar, pero siendo radicalmente diferente a los objetos por ser más bien una dimensión de ellos.

¿Qué dimensión? Zubiri lo dice claramente: “Mientras cualquier ciencia y cualquier actividad humana considera las cosas que son y tales como son (*hos éstin*), la filosofía considera las cosas en cuanto son (*hei éstin*; Aristóteles, *Met.*: 1064a, 3). Dicho en otros términos: el objeto de la filosofía es trascendental” (NHD: 151). Es la dimensión trascendental de lo real.

¿Es lo trascendental el orto de la filosofía?

Hemos dicho, pues, que para este Zubiri aún joven la filosofía es conocimiento, pero aquello que conoce a) no es estrictamente un objeto, b) está incluido radicalmente en todo objeto, c) no es obvio como lo son los objetos, d) es una dimensión de los objetos y e) es su dimensión trascendental. En cuanto trascendental, se trata en esta dimensión, pues, de todos los objetos —ya que «trascendental» no debe entenderse como «lo trascendente-a» sino como lo «transversal-de» todos los objetos—. Esto será de crucial importancia, pues ya veremos cómo más de veinte años después, el Zubiri maduro formalizará lo aquí intuido.

Vayamos veintiún años después. En 1963, en su curso Sobre la realidad, donde Zubiri aclara que su realismo no carece de una «teoría del conocimiento» (por decirlo breve pero malamente), el filósofo dirá que “la metafísica (...) es siempre un modo humano de conocer, de saber o, por lo menos, de querer saber lo que es la realidad en cuanto tal” (SR: 9, 10). Ese mismo año se publicarán otras lecciones suyas sobre lo que para cinco filósofos ha sido, precisamente, la idea de filosofía sin detenerse en lo que a él mismo le signifiquen estas diversas nociones, absteniéndose “de toda reflexión o discusión crítica” (CLF: 9). Y será en su último prólogo, el de 1980 a la tercera edición de *Cinco lecciones de filosofía* (1963), donde Zubiri

retomará la escisión en los modos de entender lo que sea filosofía, conservando el tercero que, según hemos dicho, no es sino la bipartición del primero.

Afirma que la filosofía puede entenderse o como «forma de vida» o como «doctrina de la vida» (*Lebensphilosophie*) o como «conocimiento». Naturalmente, y tal vez por la razón aludida desde el 33 (a saber, que para ser forma o doctrina de vida hay primero que saber qué es «vida»), Zubiri continúa decidiéndose a tratar la filosofía (y a hacer la suya propia) al modo de la tercera acepción: filosofía es un conocimiento. La filosofía es un tipo de conocer y tiene un «objeto» propio. A propósito, dice lo siguiente: “Como conocimiento, la filosofía envuelve la determinación de su objeto formal propio, y «a una» con ello la determinación del modo mismo de conocer” (*CLF*: 6). ¿Qué es, pues, para el propio Zubiri, lo que se conoce y cómo se lo conoce? Aunque ya sugerida la contestación años antes, en estas lecciones del 63 que prologa luego en el 80, infortunadamente Zubiri no da su propia respuesta; da —eso sí— la respuesta que ha dado una serie de distintos filósofos (Aristóteles, Kant, Comte, Bergson y Husserl). Habría que recurrir a otras lecciones, de seis años después, donde Zubiri, hablando de otros filósofos, como lo prometió en *Cinco lecciones de filosofía*, resuelve decidirse expresa y detenidamente por lo que sea la filosofía como conocimiento.

A esta pregunta, digo, se responde diez años antes de ese prólogo, pero seis después del libro que prologa, en los cursos que sobre la metafísica Zubiri impartió, primero en 1969 en el curso *Estructura de la metafísica*, pero sobre todo luego en el intitulado *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*, curso de 1969-70. Así, entonces, me parece, su noción propia de filosofía, ya germinal desde el 33 y en proceso de descubrimiento en el 42, se expone sistemáticamente de una forma tripartita en los cursos de los años 60: *Cinco lecciones de filosofía* (1963), *Estructura de la metafísica* (1969) y *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental* (1969-70); esto es: la tradición, la investigación y la toma de posición, respectivamente.

El entonces ya avanzado pensamiento del filósofo expondrá una y otra vez, en *Estructura de la metafísica*, que la metafísica es la filosofía primera y que el resto no son sino filosofías segundas: “Lo demás es

filosofía de segundo orden, filosofía segunda. La filosofía primera es formal y constitutivamente una búsqueda de lo que es siempre y necesariamente” (EM: 108); la primariedad se obtiene por vía de tener por objeto la trascendentalidad y dicha trascendentalidad no será otra sino la realidad de las cosas en cuanto realidad:

La metafísica se ocupa de las cosas reales. Se trata de tomar la realidad en y por sí misma. (...) La metafísica, pues, ha de enfrentarse con la realidad, esto es, con aquel momento de las cosas según el cual éstas son «de suyo» lo que son y como son (...), la metafísica ha de mostrar que el momento de realidad es estrictamente trascendental (EM: 161).

Se vuelve al tema del trascendental, ahora emparentado con la realidad; ya lo veremos. Aquí se habla de la metafísica, pero ¿y la filosofía misma? Es así que será en el último curso de la década de los 60, *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*, donde de forma explícita se nos dice qué entiende él por filosofía y, por lo tanto, de qué va su filosofía propia. Será entonces a ello a lo que nos ceñiremos, pues en dicho texto hay un tratamiento al fin sistemático de lo que sea la filosofía para Zubiri; ese será su legado que nosotros hemos de reasumir.

El concepto de filosofía se articula en tres momentos; bien entendido que del primero penden los demás para saber qué es filosofía: 1) identidad material entre filosofía y metafísica, 2) definición formal de la filosofía como metafísica y 3) lo metafísico como carácter de lo físico; es decir, filosofía es metafísica y metafísica es física. Veámoslo.

¿Es la filosofía lo mismo que la metafísica?

1) Identidad material entre filosofía y metafísica. Hay, según Zubiri, una identidad entre filosofía y metafísica. Ya lo insinuábamos, al decir que la filosofía, qua filosofía, es filosofía primera; toda filosofía segunda secunda una filosofía primera, ¿qué la hace propiamente filosófica? Pues el que sea primera. Esta primariedad, como se verá, la tiene la

metafísica. Y de aquí precisamente que, para Zubiri, haya una identidad entre ésta y la filosofía. Identidad, eso sí, «material». Dice que:

la Metafísica es materialmente idéntica a lo que entendemos por filosofía. E insisto en la palabra «materialmente». Puede decirse que la Metafísica es una parte de la filosofía, además de la Lógica, la Ética, la Filosofía de la naturaleza. Ciertamente; pero todo esto en definitiva es metafísica; la Lógica es la metafísica del conocimiento, como la Ética es la metafísica de la vida, como la Filosofía de la naturaleza es la metafísica de la naturaleza. En este sentido, la Metafísica no es una «parte» de la filosofía, sino que es materialmente idéntica a la filosofía misma (*PFMO*: 16, 17).

De aquí que lo que defina justamente a la filosofía es ser “la sabiduría última y radical de la vida de las cosas” (*PFMO*: 17). Filosofía es metafísica; y de esta identidad podremos obtener los otros dos momentos que articulan la definición de filosofía.

2) Definición formal de la filosofía como metafísica. Si bien la identidad entre la filosofía y la metafísica es material, la relación formal entre ambas no es de identidad sino de definición: “Metafísica es la definición formal de la filosofía” (*PFMO*: 17). El «es» de la proposición «filosofía es metafísica» tiene dos sentidos: el primero, de identidad material, filosofía y metafísica son estricta y rigurosamente lo mismo; el segundo, de definición formal, filosofía es metafísica por cuanto que la metafísica otorga “un carácter preciso a aquello en que consiste la ultimidad radical que busca la filosofía” (*PFMO*: 17). En este segundo sentido de definición, «metafísica» debe ser tomada, más bien, como un adjetivo (en inglés: *metaphysical*). En la identidad material «filosofía es metafísica», la palabra «metafísica» es un sustantivo (en inglés: *Metaphysics*): la ciencia concreta llamada metafísica (habría que escribir así: «Filosofía es Metafísica»). En la definición formal «filosofía es metafísica», la palabra «metafísica» es un adjetivo, la filosofía se define por tratar las cosas metafísicas: lo metafísico (habría que escribir así: «Filosofía es metafísica»). Es así que, debido a la definición formal, se entienda la identidad material:

justo porque la Filosofía se ocupa de las cosas metafísicas, es que la Filosofía es la ciencia llamada Metafísica. ¿Qué es, pues, la metafísica que califica a las cosas de que se ocupa la Metafísica o Filosofía? Es el siguiente punto.

3) Lo metafísico como carácter de lo físico. “«Meta» significa trascender, estar allende” (*PFMO*: 17) y “allende es ir a otras cosas que no son obvias” (*PFMO*: 18). Aquí vuelve a salirnos lo que ya nos decía el Zubiri de 1942: la latencia o inobviedad del «objeto» filosófico y su carácter transcendental. «Meta» apunta, en un primer momento, a cosas que no son «inmediatas» al hombre, que no le salen al encuentro sino, más bien, que el hombre ha de buscar (aunque, eso sí, por impelencia de las cosas mismas). Pero vale aclarar, como veremos en un momento, que este carácter del «meta» sí que es «inmediato»; pasa que es la atención puesta en él y nada más que en él la que nos resulta «poco inmediata», extraña; esta atención sistemática «no obvia» a lo más obvio (su meta) de las cosas es la metafísica —ya lo veremos enseguida—.

Así y todo, el «meta» de la metafísica no apunta, en rigor, a cosas no inmediatas, sino que busca en las cosas obvias mismas aquello que no es obvio, digámoslo así: busca en las cosas, sean inmediatas o no, un carácter suyo presente en cada una de ellas que no resulta tan obvio como las cosas mismas de las que es carácter. Se trata de la «dimensión» (trascendental) que ya antes nos ha salido en este texto. O sea que «meta» no es un ir más allá de las cosas mismas (como vulgar y externamente se cree), sino un atender a lo que en las cosas mismas no está de manera obvia. Esta es la fundamental y radical novedad del sentido zubiriano de filosofía: que la filosofía metafísica no nos saca de las cosas sino que nos mete y retiene a la fuerza en ellas.

En 1942 se hablaba de algo que no se identifica con los objetos pero que está en todos ellos. Ahora resulta que el «meta» no apunta a una zona de cosas más allá de las cosas mismas (por la misma razón en el 42 aludida: serían otras cosas, pero cosas al fin y al cabo), sino que apunta a “cosas que no percibimos... porque están en toda percepción y en toda cosa” (*PFMO*: 18). A esto que no se percibe en

la percepción de las cosas percibidas, pero que sin embargo está en toda percepción de toda cosa percibida, no como algo después de las cosas percibidas o de la percepción, sino inscrito íntimamente en ellos, se llama «diáfano»: “lo diáfano no es obvio, no porque no esté en las cosas, sino porque es demasiado obvio; tan obvio que su diafanidad misma no la percibimos” (*PFMO*: 19). Así pues, el adjetivo «metafísica» de las cosas metafísicas de que se ocupa la filosofía, por lo que tiene de «meta», no apunta a algo más allá de las cosas que aparecen, sino a algo propio de todas las cosas que aparecen y a todo acto en que ellas suelen aparecer.

Así, justo por estar en todo aparecer de las cosas y en toda cosa aparecida, lo diáfano es lo que se llama «trascendental». Lo diáfano trasciende cada cosa aparecida sin estar fuera de ellas, más bien las trasciende en la medida en que tanto constituye la cosa misma como en que constituye su aparecer. Por usar una metáfora espacial: lo trascendental es transversal. Y por ser esto lo trascendental, se dice que “La metafísica es la ciencia de lo más diáfano” (*PFMO*: 20). Y siendo lo diáfano lo trascendental, valdrá decir entonces qué es «trascendental»:

De este momento de claridad decimos que es trascendental. Trascendental en dos dimensiones. En primer lugar, porque está allende las cosas obvias. No allende porque va a «otra cosa», sino precisamente porque es aquello que, estando inmerso en las cosas y permitiendo verlas, precisamente por su diafanidad nos aparece como imperceptible. Es trascendental en esta dimensión. Pero hay una segunda dimensión. Porque la diafanidad propia de una cosa no es distinta de la diafanidad propia de otras. Y, por consiguiente, lo diáfano de una cosa a su modo envuelve todas las demás. Es trascendental en esta segunda dimensión. Tomadas a una, como trascendental dentro de cada cosa y como envolvente de todas ellas, lo diáfano es constitutiva y formalmente trascendental (*PFMO*: 21).

Si metafísica es la ciencia de lo diáfano, y lo diáfano es lo trascendental, entonces “la marcha hacia lo trascendental” es la metafísica:

“la trascendentalidad es la definición de la metafísica” (PFMO: 21, 22). Pero además, y de modo radical, se ha dicho que la metafísica es la definición formal de la filosofía, es decir que la trascendentalidad define a la metafísica y la metafísica define a la filosofía. Esto no quiere decir menos que la trascendentalidad acota definitivamente a la filosofía misma. Así pues, el adjetivo «metafísica» de las cosas metafísicas que acotan definitivamente la filosofía, por lo que tiene de «meta», no apunta a algo más allá de las cosas mismas: “la metafísica no pretende sacarnos de las cosas, sino retenernos en ellas para hacernos ver lo diáfano, que no es obvio porque no esté en las cosas, sino porque es lo más obvio de ellas” (PFMO: 24).

Esto por cuanto tiene de «meta». Meta es diáfano y diáfano es trascendental: el «meta» de la metafísica no es el vulgar «más allá», es el trans de las cosas, el carácter trascendental de lo físico: metafísica. O sea que filosofía es metafísica y metafísica es trascendentalidad física. ¿Qué es, pues, lo físico de lo que se es trascendental? Hay que tener esto claro, porque justamente en esta metafísica no debe irse «más allá de lo físico». ⁴ Así acotaremos el panorama completo de lo que se ocupa la metafísica y, ergo, de lo que se ocupa la filosofía.

¿Qué es lo físicamente trascendental?

Físico, dice Zubiri, es lo que las cosas son tales como son, por lo que el «meta» de las cosas metafísicas es lo trascendental de las cosas tales como son. “La ultimidad de las cosas constituiría la ultimidad en el orden del ser allende toda talidad” (PFMO: 26). Esta talidad, sin entrar en mayores honduras, es todo aquello que hace que la cosa sea tal cosa y no cual otra. ⁵ Es su momento de determinación, pues

⁴ Se trata de pensar filosóficamente desde la «factualidad intramundana» (Sierra-Lechuga: 2018a).

⁵ Vale decir que aquí, en 1969-70, como estamos viendo Zubiri define «físico» como lo que las cosas son tales como son. “El tales como son es el término que traduce (...) la palabra «físico»” (PFMO, 26). En este contexto, Zubiri está hablando de lo que es metafísico, por lo que «lo físico» queda definido única y exclusivamente como lo «físico» respecto de lo «meta-». Sólo en este sentido, fisicalidad es talidad, o sea: todo aquello que hace

por él las cosas son tales así y no son cuales asá. Es, por ello, el conjunto de todas las notas («propiedades») que hacen de la cosa ser tal cosa y no cual otra. Pero es que la metafísica se ocupa, justamente, de lo allende (en el sentido ya explicado de trascendentalidad) las cosas como tales; allende la talidad de las cosas. ¿Qué queda, pues, si uno no se ocupa de la talidad de las cosas? Parece que «eliminando» –poniendo entre paréntesis, si se quiere– aquello que las hace ser tales, todas las notas de la cosa, no quedaría nada; pero es que queda, justamente, sólo su estructura trascendental: trascendentalidad «pura». Misma de la que se ocuparía una filosofía que no parta de la particularidad de las notas talitativas, sino que fuera sólo filosofía general, una filosofía «pura» ο πρώτη φιλοσοφία. Suspendiendo la talidad resalta la trascendentalidad.

Dicho así un poco esquemáticamente: las cosas tienen dos momentos efectivamente unidos, pero analíticamente diferenciados: su talidad y su trascendentalidad. Lo obvio, lo que nos sale al paso siempre, es la talidad de las cosas, las cosas tales como son; pero el esfuerzo de la metafísica consiste en ver lo no obvio, lo metalitativo, lo meta-físico, o sea lo trascendental que no es obvio de eso que sí es obvio, lo que no sale al paso, decíamos: lo diáfano, esto es, el momento de trascendentalidad; “parece que no queda nada precisamente porque lo que queda es diáfano” (PFMO: 26). Esto metafísico trascendental que nos queda, habiendo suspendiendo «entre paréntesis» lo físico en el sentido de talitativo, es, precisamente, el carácter de realidad. “La trascendentalidad es pura y simplemente el carácter de realidad” (PFMO: 345). Es la realidad sin más. Lo más diáfano de las cosas, lo que está en todas ellas pero no se ve, es justamente que son reales, o sea, *in abstracto*, es su carácter de realidad, su realidad: la realidad de lo real.⁶

que la cosa sea tal cosa y no cual otra, el momento de determinación por el que las cosas son tales así y no son cuales asá. Es una acepción que sólo hace sentido en el contexto general de la delimitación de la metafísica (el estudio no de lo talitativo sino de lo trascendental) y que no es la regular en el pensamiento de Zubiri. Resta decir que el sentido usual de «físico» en la filosofía de Zubiri (y también en la noología y reología que desde ahí podemos erigir) «físico» se define como de suyo dar de sí –es otra cuestión–.

6 En virtud de lo cual he hablado de un «realismo real», véase la siguiente nota.

Pero, insisto, téngase cuidado: no es que la realidad de las cosas se esconda; ésta, con su «in-obviedad», aparece con todo y las cosas obvias; su «in-obviedad» no es «in-obvia» no porque no aparezca, sino porque no se le atiende: vaya que la realidad de un auto al cruzar la calle sí que nos aparece, pero es que no nos aparece su realidad pura sino siempre como realidad del auto —es la trascendentalidad de tal auto; y nuestra atención regular recae, así, en el auto mismo (su talidad)—. Pero es a la atención sistemática a la realidad misma de las cosas —a su trascendentalidad—, a lo que llamamos metafísica.⁷

Dicho en términos de nuestro esquema anterior: las cosas tienen dos momentos efectivamente unidos, pero analíticamente diferenciados: su contenido real y su carácter de realidad: su contenido y su formalidad. Lo obvio, lo que nos sale al paso siempre, es el contenido real de las cosas, las cosas reales tales como son; pero el esfuerzo de la metafísica consiste en ver lo «meta» de ese contenido, lo metafísico, o sea la formalidad de realidad que no es obvia de esos contenidos reales que sí son obvios. Así, ante un árbol, se tienen sus colores reales, su fotosíntesis real, su clorofila real, etc., pero es a su carácter de realidad, que no se agota en, ni reduce a, ningún contenido específico y, por lo tanto, tampoco se detiene en el árbol mismo, sino que va a otras tantas cosas más, es a su carácter de realidad a lo que se atiende la metafísica. No se detiene en las cosas pero se atiende a ellas. Por ello se afirma:

El momento de impresión de realidad, propio de toda sensación y de toda percepción, es transcendental, a) porque está por encima o trasciende el contenido específico en que se nos presenta; b) pero, además porque el momento de «hacia», que envuelve a toda percepción sensible, nos lleva no sólo a otras cosas, sino a otras dimensiones de la realidad y hace que, precisamente por ese carácter de realidad y por lo menos en principio, pueda alojar a todas las demás cosas (*PFMO*: 345).

7 Concentrándome en esto «trascendental en lo físico» he comenzado a erigir una nueva forma del realismo filosófico que he llamado «realismo real» (Sierra-Lechuga, 2018b).

Trascendentalidad es el carácter de realidad; atender a este carácter es un atender metafísico, filosófico. Así pues, el adjetivo «metafísica» de las cosas metafísicas de que se ocupa la filosofía, no apunta a algo más allá de los contenidos de las cosas tales como aparecen; lo metafísico no apunta a algo más allá de las cosas físicamente tales, sino a algo propio de todos los contenidos de las cosas tales y como aparecen y a todo acto en que ellas suelen aparecer como tales. Y justo por estar en todo real aparecer de las cosas y en toda cosa real aparecida, lo trascendental es lo que se llama, sin más, «realidad».

Por eso, para 1980, el último Zubiri dirá lo mismo de la siguiente manera:

la transcendentalidad de la impresión de realidad es un carácter formalmente metafísico: es lo metafísico no como intelección de lo trascendente, sino como aprehensión sentiente de la física transcendentalidad de lo real (*IRE*: 130).

La realidad trasciende cada cosa real aparecida sin estar fuera de ellas ni reducirse a ella; merced a lo cual, justamente, realidad es transcendentalidad. Esto significa, siguiendo nuestros fines, que, si la filosofía remite a la metafísica en cuanto que ésta define a aquélla y que si la metafísica remite a la transcendentalidad en cuanto ésta define a aquélla, y que si la transcendentalidad remite a la talidad o «fisicalidad» en cuanto ésta acota a aquélla, entonces ocurre la siguiente relación de delimitación concéntrica: filosofía es metafísica y metafísica es física.

La filosofía no se ocupa de nada que no esté en lo físico; pasa sólo que esto de que se ocupa está en lo físico como algo «meta», y la intelección de este «meta» no es intelección de lo trascendente sino intelección de lo físicamente transcendental.

¿Cómo queda trazado el itinerarium philosophiae?

Antes mencionamos que en 1933, Zubiri había insistido en que la dificultad de la filosofía estaba en hacerse violencia uno intentando

mirar cada cosa al tiempo que se mira el horizonte total del todo en que cada cosa está; pues bien, treinta y seis años después retoma esto diciendo ahora: “La dificultad radical de la metafísica estriba justamente en eso: en ser la ciencia de lo diáfano; por consiguiente, en ejercitar esa difícil operación que es la visión violenta de lo diáfano” (PFMO: 19), violencia que “consiste precisamente en tratar de ver la claridad, pero sin salirnos de la claridad misma. (...) El hacer que no desaparezca lo diáfano es la violencia en que constitutivamente consiste la metafísica” (PFMO: 23, 24), siendo este «horizonte del todo» justamente la transcendentalidad. ¿Es ésta una tarea difícil? Sí, por eso pocos la hacen, pero es la tarea en que consiste hacer filosofía y por eso hay tan pocos filósofos.

Pues bien, esta dificultad le ha costado a Zubiri por lo menos treinta y seis años, cuyo *itinerarium philosophiae* ha quedado así:

- ❖ 1933: Se busca una filosofía que sea sólo filosofía; ésta es un tipo de conocimiento.
- ❖ 1942: Lo que hace que la filosofía sea sólo filosofía es su objeto radicalmente distinto al resto de objetos; es la dimensión trascendental de los objetos.
- ❖ 1963: Se afirma que la metafísica busca la realidad en cuanto tal; ésta es «objeto» de aquélla.
- ❖ 1969: Se afirma que, a diferencia de las filosofías de segundo orden, la metafísica es filosofía primera por ocuparse de la transcendentalidad.
- ❖ 1969-70: Se dice que lo metafísico es lo transcendental y que la transcendentalidad es trascender-talidad, o sea que lo metafísico es carácter de lo físico y que dicho carácter es su realidad. Siendo que lo metafísico es estudiado por la metafísica, entonces se concluye que la metafísica define formalmente a la filosofía. Y en tanto que lo que se filosofa es lo metafísico, se concluye igualmente que filosofía es materialmente idéntica a metafísica.
- ❖ 1980: Ante la pregunta por el cómo y hacia dónde de la filosofía, ya se tiene una respuesta: el hacia dónde de la filosofía es lo transcendental, la realidad, lo metafísico; el cómo es La Metafísica.

Este itinerario no es mera curiosidad académica en torno a alguien (en este caso Zubiri), sino el esquema de la razón de cambio de lo que —creemos— es la filosofía misma, en función de la cual es viable acotar los problemas como problemas filosóficos, vale decir, porque no se puede filosofar si no es metafísicamente.

Así, decimos que un problema es filosófico cuando el modo inexorable de aparecer de lo real aparece con suficiente extrañeza como para impeler a la inteligencia a conocer su dimensión transcendental, dándole, autónoma y distintamente, una explicación, una fundamentación o un tratamiento metafísicos. Esto es, como se ve, la aplicación del adjetivo «filosófico» que sólo tiene sentido a la luz de una noción clara y explícita de qué es la filosofía.

Entendido para entonces que filosofía es, ante todo, un conocimiento, decimos pues que el cómo de la filosofía es la metafísica, el hacia dónde de la filosofía es lo metafísico.

Cualquiera que sea la estructura de la metafísica, está determinada justamente por aquello que es lo metafísico de las cosas. (...) Lo metafísico es diafanidad última de las cosas, de lo real. Y sólo arrastrado por esta claridad puede constituirse la metafísica como ciencia (*PFMO*: 29).

Y una respuesta así es benigna para muchos de los fines que se persiguen como filosóficos. No entraremos en mayores honduras sobre la filosofía de la realidad en cuanto realidad, no es nuestro propósito y nos llevaría demasiado lejos.⁸ Baste con mencionar que, así entendida la filosofía, la filosofía de Zubiri se ha ocupado tanto de las cosas mismas (por ejemplo en *Sobre la esencia*, donde se hace una metafísica de la sustantividad o «reología»), como del acto intelectual de aprehensión de las cosas mismas (por ejemplo, en *Inteligencia sentiente*, donde se hace una metafísica de la actualidad o «noología»). La metafísica de la realidad inteligida y la metafísica de la intelección

8 De esto he podido tratar oralmente en el Seminario de Investigación Xavier Zubiri con mi conferencia "Noología y reología: el problema de los «dos realismos»", disponible el audiovisual en: www.carlossierralechuga.blogspot.com/2018/12/video-noologia-y-reologia.html

de la realidad es el legado filosófico de la filosofía de Xavier Zubiri y es a partir de ahí —no antes— que debemos nosotros los filósofos actuales disponernos a filosofar.

¿Qué es filosofía? La respuesta

En conclusión, con todo lo expuesto, defínase, pues, filosofía como sigue:

Entendemos por filosofía un conocimiento de primer orden, es decir autónomo y distinto, de cuyos «objeto» y «método» se dice que son: a) objeto: el término sobre el que recae la acción del conocer filosófico es la dimensión trascendental de la totalidad de las cosas, sea esto la realidad de lo real; b) método: la vía de acceso que este conocer toma hacia el mencionado término es la Metafísica, donde Metafísica ha de entenderse como el conocimiento de lo físicamente trascendental. Por eso es el método de la filosofía, pues se trata de ir a la realidad físicamente presente.

O sea: entendemos por filosofía un conocimiento de primer orden cuyo objetivo es la dimensión trascendental de la totalidad de las cosas (léase: la realidad) y cuyo modo de estudio es el metafísico.

Nótese particularmente cómo en esta definición hemos predicado cautelosamente de la filosofía el tener ésta un objeto y un método; cautelosamente, porque es verdad que tiene un objeto y un método, pero es que ambas palabras han sido cargadas de toda una semántica (positivista) que más bien podría confundirnos; hemos preferido redireccionarlos, como se ve, a los conceptos de término de la acción del filosofar y de la vía de acceso que ese filosofar toma para llegar a buen término; éstos tratan de lo que clásicamente se ha llamado «objeto *materialis*» y «objeto *formalis*». Como se ve, entonces y para terminar, no hay filosofía que no sea metafísica, so riesgo de resultar más bien segunda, pero ser filosofía segunda es entrar en el problema de qué la hace, pues, ser filosofía y, para ello, ha de recurrirse, nuevamente, a una filosofía primera qué secundar, debidamente delimitada; es decir, ha de recurrirse, a la postre, a la definición de filosofía que, por definición, es metafísica. No entraremos a mayores debates sobre filosofías segundas, aplicadas, especiales,

etc. Y, sin embargo, no hay metafísica que no sea física; como hemos insistido, lo metafísico no está más allá de lo físico, es su intrínseco momento trascendental. En *Sobre la esencia*, dijo Zubiri:

Como la estructura trascendental está determinada por la función trascendental de la talidad, es al análisis concreto de ésta (la talidad) a donde hay que volver la vista para descubrir aquella estructura (SE: 425).

De ahí que podamos exhortar con toda seguridad a que el filósofo deba estar siempre imbuido en toda clase de ciencias y atento a todo cuanto en ellas se diga. Rigurosamente hablando, *qua* filosofía primera, la filosofía es un conocimiento metafísico de lo físico y la metafísica es un conocimiento de lo físicamente trascendental.

Referencias

- Sierra-Lechuga, C. (2013). "Asir la totalidad de lo real: La Ciencia y la Religión como manos de la Filosofía". *Razón y pensamiento cristiano*, Vol. 2.
- Sierra-Lechuga, C. (2018a). "El idealismo y su orto: La confesión Agustiniiana. Una lectura filosófica". *Razón y pensamiento cristiano*, Vol. 7.
- Sierra-Lechuga, C. (2018b). "El realismo real como marco de una filosofía primera para abordar el problema de la demostración de la existencia de Dios". *Open Insight*, Vol. 9, No 15.
- Zubiri, X. (2001). *SR: Sobre la realidad*. Madrid: Alianza.
- Zubiri, X. (2002). *SPF: Sobre el problema de la filosofía y otros escritos (1932-1944)*. Madrid: Alianza.
- Zubiri, X. (2004). *NHD: Naturaleza, historia, Dios*. Madrid: Alianza.
- Zubiri, X. (2006). *IRE: Inteligencia sentiente: inteligencia y realidad*. Madrid: Alianza.
- Zubiri, X. (2008a). *PFMO: Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*. Madrid: Alianza.
- Zubiri, X. (2008b). *SE: Sobre la esencia*. Madrid: Alianza.
- Zubiri, X. (2009). *CLF: Cinco lecciones de filosofía (con un nuevo curso inédito)*. Madrid: Alianza.
- Zubiri, X. (2016). *EM: Estructura de la metafísica*. Madrid: Alianza.

Presupuestos, exigencias y efectos de la donación recíproca en *Amor y responsabilidad* de Karol Wojtyła.

Presuppositions, Requirements and Effects of Reciprocal Donation on Karol Wojtyła's *Love and Responsibility*.

Luz María Álvarez Villalobos
Universidad Panamericana, México
luzmaria.alvarez@up.edu.mx

Recibido: 27/10/2017 • Aceptado: 21/11/2018

Resumen

Este artículo expone cómo *Amor y responsabilidad* de Karol Wojtyła contiene los elementos necesarios para demostrar los efectos de la donación recíproca —en el amor— entre un hombre y una mujer. La primera parte, presenta los presupuestos wojtylianos: la distinción entre objeto y sujeto, el sentido del placer y el de la tendencia sexual, así como la norma personalista. La segunda parte aborda las exigencias de la mutua donación, como las expone Wojtyła. En la tercera parte, la autora despliega las reflexiones wojtylianas de los efectos de la donación mutua, llevándolas a sus últimas consecuencias.

Palabras clave: amor; fecundidad; libertad; persona; plenitud.

Abstract

This paper is an attempt to show that Karol Wojtyła's *Love and Responsibility* portrayed the necessary set of elements to demonstrate the effects of mutual donation—in love—between a man and a woman. In the first part, I will state Wojtyła's presuppositions: the distinction between object and subject, the sense of pleasure and the meaning of sexual tendency, as well as the personalistic norm. The second part deals with the demands of the mutual donation, as explained by Wojtyła. Finally, in the third part, I will reflect on the unfolding of the Wojtylian reflections on mutual donation, taking them to their last consequences.

Keywords: Fecundity; Freedom; Fullness; Love; Person.

Financiamiento

La presente investigación fue financiada por el Departamento de Humanidades de la Universidad Panamericana: Prolongación Calzada Circunvalación Poniente 49, Zapopan, Jalisco, 45010, México.

Los presupuestos wojtylianos de la donación recíproca

El libro *Amor y responsabilidad*,¹ de Karol Wojtyła, se inserta tanto en el realismo metafísico como en el redescubrimiento de la subjetividad de la filosofía moderna. Para Wojtyła, la verdad sobre el hombre es sinfónica (Balthasar, 1979): al conocimiento de la verdad sobre el hombre no se llega sólo por la vía de la razón, pues lo que busca no es –en términos aristotélicos– sólo *επιστήμη* o *νόησις*, sino sabiduría –*σοφία*–, que integre todos los saberes sobre el hombre. Su objetivo es descubrir cómo debe comportarse el hombre ante la entrega de su propia persona –*φρόνησις*– y para ello hace fructificar las aportaciones tanto de la filosofía de la conciencia –*νόησις*–, como de la filosofía del ser –*επιστήμη*–. No es suficiente el estudio de la sustancia aristotélico-tomista para comprender al hombre, como tampoco lo ha sido la filosofía de la conciencia. Habría que ir un paso más adelante para asumir la aportación de cada una de ellas, así como para articularlas de tal manera que ayudarán a profundizar en el conocimiento sobre la persona (Weigel, 1999: 181). Por eso, al inicio de *Amor y responsabilidad*, Wojtyła demarca la naturaleza peculiar del objeto a estudiar, lo que le permite señalar el alcance metafísico de sus reflexiones sobre el hombre. En la primera parte, Wojtyła construye los cimientos sobre los que edificará algunas verdades del amor entre un hombre y una mujer, fruto de la experiencia de todo ser humano, que tendrá por incontrovertibles.

Wojtyła, en primer lugar, subraya la diferencia entre «objeto» y «sujeto» (Buttiglione, 1992: 104-108); al referirnos al ser humano, “sería mejor hablar de sujetos antes que de objetos” (*AyR*: 469-474),

¹ Para agilizar la lectura, las referencias a esta obra se citarán abreviadamente como *AyR*. Referimos la versión de *Metafisica della persona: Tutte le opere filosofiche e saggi integrativi*, las *Obras Completas* de Karol Wojtyła publicadas en 2003, autorizadas por él mismo. Usamos la reimpresión de 2005, en italiano.

pues el sujeto es aquel en quien está la existencia, quien existe para y en sí y no solamente para ser advertido (AyR: 469).²

En segundo lugar, distingue los conceptos de «gozar» y «usar» (AyR: 474-493), concluyendo que, entre personas, el uso es contrario al amor debido a la interioridad que caracteriza al ser humano y que no poseen los animales (AyR: 471-473).

En tercer lugar, analiza la definición de persona de Boecio y del Aquinate. Del primero, subraya la individualidad;³ del segundo la subsistencia.⁴ De ambos acentúa la racionalidad que, junto con la libertad, son las manifestaciones más evidentes de que, en el hombre, hay una plenitud y una perfección tan ricas y concretas, que no se le puede llamar de otra forma más que «persona» (AyR: 470).

En cuarto lugar, une los hilos anteriores con el mandamiento del amor y la norma personalista, que es el punto medular de su argumentación. Tal y como rescata las definiciones clásicas de persona, Wojtyła se apoya en la segunda fórmula del imperativo kantiano (GMS, 4: 429) pero la justifica y le da otra dirección (Ferrer, 2007).⁵

La norma personalista dice que “la persona es un bien tal, que sólo el amor puede dictar la actitud apropiada con respecto de ella” (AyR: 494). Al apuntar al amor, expande sus posibilidades en la

2 Aristóteles dice que nosotros hacemos uso de las cosas “como si todas existieran para nuestro propio fin porque somos en cierta manera también un fin” (*Física* 194a, 32-35). Para ulterior desarrollo: Guerra, 2002: 145-156.

3 En el original: “*Naturæ rationalis individua substantia*” (Boecio, PL MG., 64, 1343 C). La cita es de Forment (1992, 340).

4 Del original en latín: “*Persona significat id quod est perfectissimum in tota natura, scilicet subsistens in rationali natura*” (Aquino: *Summa Theologiae* I, q. 29, a. 3).

5 Wojtyła acostumbraba nombrar a los autores que le interesaban y señalar lo dicho por otros, pero sin citas académicas. Igualmente, hace una libre adaptación del segundo imperativo kantiano, en el que recoge el espíritu. Para Kant, la fórmula es una aplicación concreta de la ley universal que responde al deber y apunta a la autonomía de la conciencia; para el polaco, es un deber que surge de la verdad objetiva de lo que es la persona, a quien Dios creó gratuitamente y ama por sí misma. La reformulación de Wojtyła no apunta a la autonomía de la conciencia, sino al amor debido a la persona, que no lo ha ganado por sus méritos, sino que tiene un origen gratuito: fue creado como fin por amor. Así, pues, la adaptación wojtyliana dice: “Actúa de tal modo que nunca trates a la persona del otro simplemente como un medio, sino siempre y al mismo tiempo, como el fin de tu acción” (AyR: 479).

inagotable creatividad humana de hacer el bien. Esto es, la naturaleza racional permite comprender que, si el otro es persona, entonces no se le puede tratar de una manera inferior a como uno quisiera que lo trataran porque es un bien similar a lo que cada uno es. Se puede tratar a la persona como un medio, únicamente si ambos deciden libremente perseguir el mismo bien y es de verdad un bien (Wojtyła, 2005: 1026-1027).⁶ La reformulación wojtyliana ordena: “Cada vez que en tu conducta una persona es el objeto de tu acción, no olvides que no has de tratarla solamente como un medio, como un instrumento, sino que debes contar con el hecho de que ella misma tiene, o por lo menos debería tener, su propio fin” (AyR: 470): usar a la persona es lo más contrario a su naturaleza, pues la persona es un bien que al mismo tiempo es fin. Si el máximo bien que posee cada ser humano es su propia persona, no hay nada mejor que pueda dar y no hay nada más valioso que pueda recibir que a otra persona; mas esto al modo de un don y no como un objeto en propiedad. Por consiguiente, nada podría justificar la donación propia sino la recepción de otra persona. La donación propia y recibir como don a la otra constituye la entrega diacrónica y dinámica de la intimidad: de lo que es, de lo que está siendo y de lo que será.

En quinto lugar, analiza el papel del placer en las relaciones sexuales, donde pareciera que el hombre se sirve de la mujer como medio para experimentar placer y viceversa (AyR: 475). Wojtyła advierte que el ser humano puede elegir el placer como un fin (AyR: 485); sin embargo, el cuerpo y la sexualidad no pueden ser usados sin más, sin ir en detrimento de la persona, pues no debe ser sólo un objeto o un medio para la otra. Ser persona debe llevar a aceptar la subordinación del disfrute del placer, al amor. Una relación sexual verdaderamente humana exige que se busque el verdadero bien de la otra persona en su totalidad y no solamente su cuerpo. Buscar únicamente disfrutar del otro para conseguir placer, necesariamente excluye al amor, pues el placer no es un fin, sino un accidente inferior a la persona. La unión bilateralmente acordada de usarse es la

⁶ En *Persona e atto*, defiende que la conciencia revela la verdad sustancial del hombre como persona.

suma de dos egoísmos que buscan, como reza el principio utilitarista, el máximo de placer y el mínimo de dolor como fin supremo. Dos egoísmos, porque en cuanto uno de los dos no sirve al otro como fuente de placer, es posible desecharlo como cualquier objeto. Quien acepta como principio la utilidad y actúa así, tendrá que concluir que “es necesario que me considere a mí mismo como instrumento y medio, puesto que así considero yo al otro” (AyR: 492-493). La búsqueda del placer como fin termina excluyendo por completo al amor. De hecho, el principio utilitarista es radicalmente opuesto al natural amor a uno mismo al permitir, en el mejor de los casos, ser usado como objeto.⁷ Es lógico que, quien no se ama a sí mismo, tampoco puede amar a otro, pues quien no busca el bien para sí, menos lo buscará para alguien más. No es que suceda primero una cosa y luego la otra, sino que una lleva a la otra: no amarse impide amar y no amar impide amarse. Para poder amar a alguien es necesario amarse a uno mismo: que me traten como persona. Sin embargo, cuando una persona que no se ama a sí misma advierte que es inmerecidamente amada por alguien, experimentará el gozo de la gratuidad del amor y podrá descubrir que vale mucho más de lo que imaginaba. El profesor Ratzinger lo decía así: “Quien puede aceptarse a sí mismo, ha conseguido el sí decisivo. (...) Y quien puede aceptarse, puede aceptar también el tú (...). La razón de que un hombre no pueda aceptar el tú, es que no puede aguantar a su yo” (Ratzinger, 1985: 92).

En sexto lugar, subraya que la tendencia sexual —opuesta al instinto animal— apunta al amor de concupiscencia, como lo llamaban los medievales (AyR: 536). La sexualidad humana configura de una manera concreta a la persona: no responde simplemente a

7 La segunda parte del mandamiento evangélico ilumina el análisis con respecto a la *medida* del amor: cuánto y cuándo se debe amar. La expresión “Ama a tu prójimo como a ti mismo” presupone, no ordena, que uno se ama a sí mismo; esto es, la persona se afirma a sí misma naturalmente. El problema actual estriba en que se presupone que primero, en el tiempo, debe amarse uno a sí mismo para poder amar a los otros después y no es así. El amor a uno mismo aumenta en la medida en que amemos a los otros y viceversa. La clave parece encontrarse precisamente en el tiempo: no es primero una cosa y luego la otra, sino que hay una especie de sincronía en el amor: al amar al otro se consigue el bien para uno, pues el verdadero bien para uno es hacer el bien al otro.

la reproducción, sino que muestra que ambos, varón y mujer, son igualmente humanos, pero su modo de ser es diferente. Es decir, no es lo mismo ser varón que ser mujer. Evidentemente, se complementan en el aspecto fisiológico, pero también ontológicamente. El ser humano es una unidualidad, una unidad de dos: ambos reflejan en plenitud la realidad del ser humano. La tendencia sexual responde al amor de concupiscencia, que es desear un bien para sí (AyR: 537), a diferencia del de benevolencia, en el que la persona le desea un bien a otra y está dispuesta a conseguirlo.

La fuerza de la tendencia sexual acerca a dos personas de distinto sexo como punto de partida del amor. Tal impulso es tan grande que puede contribuir a mantenerlas unidas a lo largo de sus vidas, siempre y cuando decidan ponerlas al servicio de la persona y no al revés (AyR: 759).

A su vez, la conciencia de esa fuerza le revela a la persona que quedarse sólo en el deseo de la concupiscencia lo alejará de la persona que despierta ese deseo (AyR: 537), pues quien se enfoca exclusivamente en los valores sexuales, terminará en una relación puramente erótica que llevará a ambos a un hastío tal que ninguno buscará el bien del otro, sino simplemente la explotación del otro como objeto de placer, hasta que termine por hastiar a ambos (AyR: 549).

Octavio Paz lo sintetiza en unas pocas, pero profundas palabras: “El erotismo es una infinita multiplicación de cuerpos finitos. El amor es el descubrimiento de un infinito en una sola criatura” (1989: 100). Si el amor no es benévolo, sólo es una apariencia que oculta el egoísmo. Así, las personas que se desean son interpelados entre sí: ¿qué me puedes ofrecer si, al desearme como el único bien digno para ti, me concibes como un bien del mismo valor que tú mismo? La única respuesta es la benevolencia: “sólo busco tu bien”, que lleva al sujeto a materializarlo con los actos acercando el auténtico bien al otro y el mayor bien que se puede ofrecer es la propia persona. Así, lo que comenzó como un deseo, pide cada vez más: tiempo, espacio, sueños, futuro, hasta el don recíproco, total y exclusivo de sí mismo.

El amor no puede ser unilateral, ni es la suma de dos egoísmos, sino la libre voluntad de ambos de buscar el bien mutuo. Entonces es posible hablar de un amor maduro que ha pasado del estado

germinal. El deseo de reciprocidad afirma el carácter inviolable de la libertad del otro, que presupone una igualdad entre ambos y no una sumisión o dominio por parte de alguno. Por lo que la tendencia sexual empuja a la persona a buscar como objetivo inmediato a otra, como resultado de una necesidad ontológica de complementarse: ni la mujer tiene las características propias del varón, ni éste las de ella. De cualquier manera, el *telos* de la tendencia sexual desde una perspectiva netamente biológica es la procreación: ser sexualmente distintos los hace fisiológicamente complementarios: uno a la otra se hacen fecundos.

Ahora bien, el amor de concupiscencia elevado por la benevolencia ensancha y plenifica la existencia porque para realizarse necesita de la persona entera: alma y cuerpo. Más aún, eleva el placer a un auténtico éxtasis que los hace gozar con el otro, no solamente del otro. La libre renuncia del yo por el otro, hace nacer un nosotros. Ya no es un amor de ella y un amor de él, sino un amor único que los une en un nosotros. Es amor verdadero cuando las dos voluntades miran en la misma dirección hacia su bien.

Por último, Wojtyła dice que no puede haber amor sin libertad; o se ama libremente o no es amor. La manera de desplegar la libertad y llevarla a la plenitud es que ésta encuentre un por qué y lo único que le da sentido es el amor. El hombre desea el amor más que la libertad, porque la libertad es un medio y el amor un fin (*AyR*: 596). La persona desea un amor verdadero con el cual comprometerse, pero al mismo tiempo experimenta una cierta tensión entre la tendencia que los acercó y las exigencias que surgen de la verdad sobre la persona. Entonces, la libertad cobra un sentido primordial: exige responder y comprometerse. En síntesis, el *telos* de la libertad es el amor. La libertad está hecha para amar buscando el verdadero bien que lleve a la persona a la plenitud y la felicidad. La forma más plena de amar es desearle un bien tan grande al otro, que entregue el bien más preciado que puede ofrecer: la propia persona. La finalidad de la libertad es la donación recíproca entre dos personas de sexo distinto: tanto su corporeidad biológica como su interioridad espiritual.

En conclusión, la entrega total, exclusiva y recíproca entre personas, es la decisión más radical que puede realizar el hombre, pues

es el acto libre más pleno del que es capaz pero que, como se trata de personas, no se agota en un acto en un punto del tiempo, sino que debe ser una decisión omniabarcante de todos los actos de la vida humana. Se podría afirmar que es una acción diacrónica destinada a reconfigurar a las personas que libremente lo han decidido.

Las exigencias de la donación recíproca

Wojtyła parte del valor y la centralidad de la persona para derivar de éste el deber que se desprende de la verdad acerca de la persona. La norma personalista de la acción entrelaza inseparablemente los conceptos de persona y amor a través del vínculo objetivo del bien común: entonces, la única manera justa de tratarla es el amor. El amor sólo puede ser entre personas: uno y otro se reclaman mutuamente. Articula el bien en esta misma fórmula: el amor implica el bien y el máximo bien es la persona puesto que es un fin en sí misma. A simple vista, parece un asunto sencillo; sin embargo, en la vida real no es así: es un trabajo arduo y exigente que comprende toda la vida. La capacidad de autodeterminación es un regalo y, a la vez, una tarea a realizar para llegar a la plenitud. Una tarea que está dirigida a la donación de la propia persona y a elegir a quién se le entregará, al mismo tiempo que a acoger a la otra persona que, recíprocamente, se ofrece como un don inmerecido. Hombre y mujer, al amarse y entregarse libre y recíprocamente, desean que aquello no acabe nunca, intuyen que es la decisión más trascendente de su vida y anhelan que su amor sea fecundo: que la otra persona sea feliz y que ese amor se *materialice* en los hijos. El amor de benevolencia es creador: ambos desean formar una familia. La realidad, incluso en las regiones del mundo donde se vive un estilo de vida hedonista y liberal, hombre y mujer buscan el matrimonio precisamente cuando quieren formar una familia.

La donación recíproca es el acto supremo de la libre voluntad: es ofrecer la propia vida y recibir la persona de otro sin merecerlo. Lo que sucede es que el don supera el mérito, porque su norma es sobreabundar (Benedicto XVI, 2009: 34). No son dos personas que se dan mutuamente su cuerpo, sino también, especialmente, su

espíritu. Lo disponen libremente no para un solo acto, sino para toda la vida. Por esto, la donación no puede ser únicamente sincrónica – aunque en su origen lo es– y detenerse sólo en un acto. Es también diacrónica: comprende el pasado, el presente y el futuro de ambos, así como recibir al otro como un don, a quien debe ayudar a darle sentido al pasado y hacer fructificar el hoy en el mañana.

❖ La libertad

El acto inicial de la entrega no es arrancar un programa y echarlo a andar, sino que exige la creatividad de la libertad. Es la decisión más ardua y compleja que alguien puede tomar, porque compromete la vida entera y conlleva la posibilidad intrínseca de dar fruto: llamar a la existencia a nuevas personas. Por eso debe ser libre, recíproco y sincrónico: exige que ambos den su consentimiento y que, además, lo hagan en el mismo acto. La donación mutua va mucho más lejos que la simple entrega de un objeto en el que, quien lo da, pierde toda responsabilidad sobre él aun cuando tenga garantía. La garantía de un objeto es una especie de seguro contra los vicios ocultos. Sin embargo, nos encontramos ante una paradoja: la libertad es un riesgo que supone la imposibilidad de calcular y, por tanto, de garantizar nada, en el sentido real de la palabra. En el espacio de la libertad y por lo tanto del amor, no existen cantidades ni cálculos, porque ni siquiera se conoce uno a sí mismo y no se sabe si será capaz de afrontar la palabra y el consentimiento dado. El compromiso de la entrega personal únicamente se puede expresar en el acto inicial, pero no garantizar. El compromiso no es hacer o entregar algo, sino ofrecer la propia voluntad sobre la que sí se tiene poder. Efectivamente, la libertad es un riesgo, pero es lo único que posibilita a amar.

La libertad y el amor no sólo están al principio sino también al final, pues tienen un poder que abarca y da origen a todo el ser. En el hombre, la libertad está por encima de la necesidad o la tendencia. La sobreabundancia de la libertad que muestra infinitas opciones de elección, en el amor, apunta a una sola persona y la elige entre millones. Es una elección y una renuncia porque la libertad es para el amor. De la misma manera que el pensamiento es creador cuando se dirige al amor.

La plasticidad de la persona por la libertad manifiesta el esfuerzo que se requiere de la voluntad para poder amar. El amor no es un sentimiento, sino un continuo acto de la voluntad que requiere de la inteligencia, de los sentidos y de todas las capacidades del hombre que apuntan a la entrega propia a una persona concreta. Se requiere una continua decisión de seguir amando a la persona que entregó la vida, pues ambos han llegado a este punto por una decisión libre que compromete su vida entera y toda su persona, pero a partir del acto de donación el amor exige cada vez más.

❖ La exclusividad

La donación mutua exige exclusividad: una libre renuncia para entregar la propia persona a nadie más que a la persona que se eligió darse. Es una afirmación y una negación: es decir sí a una persona concreta y la negación a todas las demás para entregarle la propia persona. A partir del momento en que se da a conocer la entrega ante la comunidad, ya no es sólo lo que subjetivamente siente uno por el otro, sino que da paso a un vínculo objetivo creado libremente por ambos. Pero ¿tendrá alguna importancia hacerlo público si es un compromiso entre dos? Cuando se aman con un amor de benevolencia y se sienten seguros de querer entregarse mutuamente, ambos desean que la comunidad reconozca también el vínculo objetivo de unión y no solamente permanecer con el deseo de hacer el bien.

El amor entre un hombre y una mujer inicia con una enorme carga subjetiva enfocada a un sujeto concreto que es la persona que ejerce la atracción. Conforme madura el amor, la materia objetiva se ensancha y deja un poco de lado la subjetividad. A partir del acto inicial de la donación recíproca, se apoya en un vínculo objetivo y no solamente en lo que cada uno siente subjetivamente. Con frecuencia se observa la falsa creencia de que la expresión de la decisión de la donación recíproca a la comunidad —el matrimonio religioso o civil— afianzará una relación endeble o tambaleante. La experiencia dice que no es así. El error consiste en creer que el vínculo es la causa del amor, cuando en realidad es lo contrario: el vínculo es una consecuencia del amor benevolente.

Al inicio del amor existe una especie de inseguridad: ambos sienten intensamente el amor, pero son conscientes de la fragilidad de aquello que los une. Saben que no tienen derecho al amor de que son objeto, pues es un regalo inmerecido y que, por eso mismo, en cualquier momento puede acabar. No hay una razón por la que una persona haya elegido a la otra, pero quiere estar con ella y es recíproco. Es así que la conciencia de fragilidad lleva a ambos a desear un vínculo objetivo. No es una imposición externa que encadene a dos personas, sino su propia voluntad que los hace desear que esa unión sea para toda la vida.

Es evidente que el hombre desea un amor verdadero y, para alcanzarlo, tiene que excluir la posibilidad de que la otra persona entregue su persona a nadie más: pide ser exclusivo. Es suficiente con observar lo que sucede a las personas con filosofías de vida liberales y disolutas cuando recurren al matrimonio: expresan públicamente y con una certeza absoluta que han encontrado al «amor de su vida» y por eso contraen matrimonio. Además, desean tener hijos y formar una familia con esa persona. Quieren que esa unión se convierta en una relación objetiva que sea reconocida por la sociedad y que sea para toda la vida.

La idea de que lo uno y lo general es siempre lo más perfecto, a diferencia de lo múltiple y lo particular, que ocupa un lugar menor en la jerarquía de las sustancias, lo aprendimos de los griegos (Velázquez, 1998: 145-146).⁸ Sin embargo, el amor demuestra lo contrario: lo particular, la persona, es lo supremo. La singularidad de cada persona en su actuar libre, permite inferir que esa irrepetibilidad es realmente lo excelso. El amor exige exclusividad y siempre es entre dos personas. No es verdad que una madre quiere a todos sus hijos. Estrictamente, quiere a uno y quiere a otro. Esa es una relación exclusiva entre ella y ese hijo. Entre ella y otro hijo, y otro. El verdadero amor es exclusivo, mas no excluyente. Entre un varón y una mujer, si no es exclusivo, entonces no es amor, sino únicamente erotismo o promiscuidad.

8 Sobre la idea aristotélica de lo uno y lo múltiple, se puede profundizar en los libros de la *Metafísica* V (1015b - 1019a, 14) y X (1052a, 15 - 1055a, 23).

En la donación recíproca, el vínculo objetivo del bien crea una relación de amor entre esas dos personas diferentes en forma de ser, pero complementarias. La elección de una persona concreta no está determinada por el azar o por sus atributos, lo que manifiesta que es forjada por la libertad desde su inicio. Muchas veces sucede que ni siquiera se conoce el nombre de la persona que atrae; sin embargo, se le identifica perfectamente y hacia ella va dirigida la atención: no es lo mismo una que otra. Conforme el amor crece, la exclusividad se hace más patente. La persona que ejerce atracción sobre la otra ocupa cada vez más la interioridad del otro: sus pensamientos, sus deseos y su imaginación. Cuando ambos se comprometen a darse recíprocamente, lo hacen no como anónimos, sino él para ella y ella para él. Pero no se comprometen sólo a conseguir un bien común, como en la amistad, sino que ellos mismos se ofrendan como un bien para el otro y se reciben mutuamente. Una vez que lo han hecho, no se pueden conformar con que la otra persona mantenga su decisión sólo si le place o si no encuentra a alguien más en el camino.

El vínculo objetivo que ambos decidieron y aceptaron libremente pide ahora que se mantenga mientras ambos estén con vida y desean que sea fecundo.

❖ La totalidad

En la donación recíproca, el amor es omniabarcante: pide la totalidad corpóreo-espiritual y la actualización diacrónica. Exige lo mejor de las personas: el continuo y mayor bien. La persona que ama y que se sabe amada, descubre que puede ser mejor para el otro; Pedro Salinas lo expresaba así:

Perdóname por ir así buscándote
tan torpemente, dentro de ti.
Perdóname el dolor, alguna vez.
Es que quiero sacar
de ti tu mejor tú.
Ese que no te viste y que yo veo,
nadador por tu fondo, preciosísimo (1978: 75).

La entrega total de la persona apunta a un proceso diacrónico. El amor benevolente que lleva a las personas a entregarse mutuamente, no significa pasar un tiempo con alguien ni compartir la vida, sino darse al otro. No durante unos días o cuando ambos deseen tener relaciones sexuales, sino a lo largo de la vida entera: todo lo que conforma su pasado, lo que cada uno es y lo que llegará a ser.

La libertad hace posible el acto de la voluntad de entregar incluso el incierto futuro. Es aquí donde quizás se observa que el pasado deja huella en la persona e influye en el presente y en el futuro. En el ser humano, el pasado tiene un carácter ineludible que se presenta como un factor decisivo en el desarrollo de la vida humana: de alguna manera configura el presente y el futuro. El pasado no se puede borrar ni cambiar: es constitutivo de cada persona. No es un factor determinante, pero tiene un peso específico. Las elecciones acerca de la forma de vida configuran y dejan huella en la persona formando hábitos —positivos y negativos— que difícilmente se pueden desarraigar. Sin embargo, el amor verdadero puede ayudar a la persona a modificar sus hábitos y dirigirlos al bien. Por eso, no es extraño que la intensidad propia del amor en estado germinal, provoque un cambio positivo: la persona que ama proyecta al futuro lo mejor de la persona amada y ésta es capaz de descubrirse a sí misma mejor de lo que es, a través de la mirada del otro. Cuando llega el momento de la entrega total, el amor es capaz de llevar a ambos a un verdadero éxtasis —salirse de uno mismo— que posibilita un autoconocimiento más profundo y un enriquecimiento del ser mismo (*AyR*: 586). Es el reconocimiento del yo a través del otro. Es por esto que el amor es afirmar a la persona: reconocerla y amarla tal como es y ayudarle a terminarse a sí misma y llegar a la plenitud.

La libre decisión del don total de sí es la actualización permanente de la entrega: es desear, pensar y hacer en función de la persona a la que se ama, pues todos los actos y decisiones que impliquen la propia vida ya no pertenecen a uno solo, porque ha entregado su persona, buscando el bien del otro y de las personas que comiencen a existir como fruto de su amor. Por añadidura, es ser uno con el otro sin dejar de ser uno mismo: es la unidad en la pluralidad y la pluralidad en la unidad. Implica no perder la propia identidad, sino enriquecerla

abriéndose al otro: es afirmar el tú y aceptar el yo. La unidad de la diferencia afirmada desde el inicio, da lugar entonces a un nosotros: la unidad que da origen a la multiplicidad. De ahí que la donación recíproca es una relación que lejos de ser accidental, revela ser una dimensión de la sustancia que es causa del ser: el amor (AyR: 575).

El amor necesita de la libertad. La esencia del amor es el compromiso de la libertad (AyR: 576). Sin embargo, la experiencia de la libertad auténtica es inseparable de la verdad acerca del hombre: que tanto la tendencia sexual como la afectividad deben estar ordenados al amor, es decir al verdadero bien de la persona. El amor engloba la existencia entera y tiene sabor de eternidad (Benedicto XVI, 2005: 6). Por eso, es posible afirmar que el amor es verdad y la verdad es amor. En definitiva, si el hombre es una unidad radical que llamamos persona, sólo el amor puede articular integralmente la realidad cuerpo/espíritu y unir a dos personas concretas que han decidido entregarse mutuamente apuntando a la plenitud de ambas.

❖ La incondicionalidad

La donación recíproca exige una total incondicionalidad: a diferencia de la entrega de un objeto, que se puede usar, prestar o tirar, la entrega de una persona no puede darse sin el consentimiento propio y sin una correspondencia. No es una compensación, pues no se habla de un objeto por el que se paga el precio acordado, en el que la destrucción u obsolescencia del objeto una vez que se ha llevado a cabo el trato, ya no es responsabilidad del propietario original. La donación de la propia persona supone la conciencia de que no es sólo un acto de entrega y, a partir de ahí, que se pueda desentender del don o regalo que ha hecho a la otra persona, sino que implica una actualización continua de la donación a lo largo del tiempo y mientras se tenga vida y se pueda disponer de ella. Asimismo, supone recibir a la persona del otro de la misma manera: a lo largo del tiempo hasta la muerte. Tanto la entrega como la acogida, aunque necesitan la expresión del consentimiento en un acto concreto y simultáneo, no se agotan en él. Es una especie de consentimiento retroactivo, una entrega/acogida diacrónica. Esto es, la entrega se actualiza a lo largo del tiempo en cada acto libre de ambas personas. El refrán popular

“nadie da lo que no tiene” se hace patente en el acto de la donación recíproca. Es necesario poseerse para poder entregarse; no obstante, la donación del propio yo y la acogida del don de la otra persona coadyuvan en esa ardua tarea de poseerse a sí mismo: de ser dueño de sí en busca del bien del otro. La causa es que la persona es capaz de autoposeerse y, por tanto, de darse a sí misma.

La incertidumbre del propio futuro hace a ambos conscientes de que no entregan al otro «algo» con garantía, de que ignoran incluso su propio futuro y al mismo tiempo reciben a la persona del otro con su contingente realidad. Aun cuando lo que comprometen es su libertad y todo lo fortuito que ésta implica, el don de sí entraña la voluntad para siempre, porque el único garante es la palabra dada respaldada por quien la ofrece. En ese sentido, el amor es un acto de fe, de confianza en una persona concreta con rostro y nombre, con una historia única a la que está uniéndose a partir del acto de entrega mutua. Ambos comienzan a escribir una nueva biografía que, si fructifica, dará origen a nuevas biografías que nada ni nadie podrán borrar de la historia. En definitiva, la donación recíproca es el acto de fe más riesgoso y, a la vez, el más trascendente que un hombre pueda realizar. Por el contrario, condicionar la entrega supone pedir garantía: si pasa esto o si no se cumple aquello, entonces puedo devolver el producto. Sin embargo, como no hay nada que valga más que la persona, nada puede hacer de garante en la entrega de la persona más que ella misma. Si realmente es amor, la entrega no puede condicionarse a algo, porque «algo» tiene siempre un valor menor que «alguien». Los recientes acuerdos prenupciales de las sociedades del mal llamado «primer mundo» muestran que ninguno de los dos está dispuesto a un amor de benevolencia: cuando menos, alguno de los dos realiza una transacción y el otro se presta a ella. En lo más profundo de su ser, ambos perciben que no es el amor lo que los une, sino la utilidad.

❖ La indisolubilidad

¿Puede haber algo que destruya o elimine el vínculo que une a dos personas que libremente han decidido unir sus vidas? Por las reflexiones anteriores, se podría concluir que no, pero parece haber

una pequeña fisura. Si la libertad es necesaria para el amor ¿qué pasará si una de las dos personas pierde la conciencia y junto con ésta, la razón y la voluntad? Es decir, si el amor es un acto de la voluntad ¿qué pasa con el vínculo si, por una enfermedad, uno de los dos perdiera la razón o la capacidad de decidir libremente y, entonces, ya no pudiera actualizar la entrega al otro? ¿En ese momento se podría «rescindir el contrato» o prescribiría la entrega por la incapacidad real de uno de los dos?

Si, de verdad, el amor es la causa de la donación mutua, la entrega no puede estar condicionada a que la otra persona mantenga sus facultades siempre, tal y como fue al inicio de la entrega: esa es la contingente realidad del hombre. Justamente aquí aparece la profunda significación de la acogida de la otra persona como un don. A quien se recibe es a una persona y no sus atributos, ni mucho menos un objeto. Así, es el amor verdadero, incluso en estado germinal: no eran sus atributos los que acercaban al hombre a la mujer o viceversa, sino la persona entera. Esto es, a quien se recibe en el acto inicial de la entrega es a una persona y no únicamente sus cualidades. El compromiso de la libertad tiene el mismo alcance que la vida de las personas: mientras la otra persona tenga vida, uno se responsabiliza —está dispuesto a responder— por el otro. El amor es verdadero cuando realiza su esencia dirigiéndose hacia un bien auténtico y conforme a la naturaleza de ese bien (AyR: 539): nada menos que la persona misma y su naturaleza es de fin, por lo que la donación recíproca es la consecución más completa de la norma personalista. Significa hacerse cargo de la otra persona mientras tenga vida: asumir su existencia como si fuera la propia. En síntesis, la incondicionalidad es la causa de la indisolubilidad.

La trascendencia de la donación recíproca

Wojtyła subraya los aspectos sobre el amor que surgen de la realidad acerca de lo que es el hombre, a través de lo que manifiestan sus acciones y sus más profundas aspiraciones: que la donación recíproca sólo puede ser entre personas y que la libertad es una condición;

que el hombre desea más el amor que la libertad, porque la libertad es un medio y el amor un fin; que cuando realmente se ama, se está dispuesto a olvidarse de sí para ver por el otro; que la voluntad de hacerlo es recíproca; que ambos saben que el otro es capaz de visualizarlo mejor de lo que es en realidad; y que la identidad de ambos se ve acrecentada porque ya no se está solo frente al mundo, sino con alguien igual pero distinto y complementario: alguien que busca su verdadero bien. Por otro lado, si el amor consiste en desear el bien al otro, ofrecer el don de sí es el mayor bien que puede dar una persona (Aquino, *S. Th.*: II-IIae, q. 31). Al ser la máxima manifestación de la autodeterminación, exige una correspondencia recíproca que une a ambos de la manera más permanentemente temporal y envuelve la totalidad de los dos en una relación intersubjetiva «yo-tú», lo que a su vez implica una apertura a la participación, fruto de esa singular donación plena: la paternidad y la maternidad, que da paso a un nosotros inclusivo a otros «tú» diferentes al «yo-tú» fundantes.

Decíamos que las relaciones sexuales entre personas no pueden reducirse a un acto meramente corporal porque la entrega de la propia persona implica la intimidad. Ahora bien, saber que “el otro es más importante que yo” (*AyR*: 759), purifica de todo egoísmo cada relación sexual e incluso lleva a ambos a dar más de sí en busca del bien del otro: no se anula el placer, sino que, cuando el otro consigue el bien, el placer se eleva a un verdadero gozo. El bien compartido es mucho más gozoso que el de uno solo: le da sentido y hondura a la vida humana. En las relaciones sexuales, ofrecerse como el mayor bien del que se puede disponer, lleva consigo y previamente, la confianza de que aquel a quien se entrega va a cuidar de él. Sólo quien está seguro tanto de su firme decisión como de la disposición de la otra persona de entregarse, es capaz de confiarle su intimidad. La confianza debida al amor elimina el pudor natural de mostrar el cuerpo: esa reacción natural a ocultar de la vista o del conocimiento de los demás aquello que forma parte de la interioridad de cada persona, ya que el pudor responde a una necesidad natural de conservar en el interior ciertos hechos y valores que no se exteriorizan ante personas que son ajenas al mundo interior de esa persona. El pudor sexual es un aspecto del cuidado de la intimidad corporal

ligado a los valores que determinan el sexo de la persona, que surge de forma natural en el ser humano y es un efecto de la conciencia, no del orden moral sino en general. En el discutido fenómeno del pudor sexual se observa una cierta regularidad: los valores sexuales se muestran sólo a aquellas personas que se han ganado la confianza y nunca ante la vista de cualquiera.⁹

Ahora bien, para que la entrega del cuerpo sea realmente una manifestación del amor, implica entregar no sólo el cuerpo, sino los sentimientos, los afectos, las emociones y el pensamiento, así como las huellas del pasado y las posibilidades futuras, a la otra persona. Si el amor es desear el bien del otro, el deseo de agradar y hacer feliz a la otra persona en un acto que incluye a toda la persona, entonces cada uno deberá poner todas sus capacidades en esa entrega mutua, pues el deseo de ser un bien para el otro en el acto sexual exige un arduo trabajo tanto de la inteligencia como de la voluntad para saber y hacer lo que el otro necesita y no lo que a uno le apetece con el fin de conseguir placer. Las relaciones sexuales exigen siempre dar lo mejor de sí: comprender no sólo los deseos de la otra persona, sino sus sentimientos, sus afectos, su pasado, su persona: compenetrarse en el interior de la otra persona y viceversa. Además, facilitar al otro el conocimiento propio: darse a conocer.

El amor de benevolencia engrandece al de concupiscencia. Transforma el placer deleitable, elevándolo al gozo, al advertir que se es verdaderamente un bien para la otra persona, lo que contribuye a

9 Todo parece indicar que mostrar la desnudez corporal responde siempre a una cierta confianza. Un ejemplo de ello son los rituales de algunas tribus africanas en los que, tanto hombres como mujeres, muestran su desnudez. Independientemente del significado del ritual, los integrantes de estas tribus no aceptan observadores extraños, sino sólo a aquellos que están dispuestos a respetar todos los aspectos del ritual incluyendo la desnudez que está supeditada a un rito sagrado. Esto es, se absorbe el pudor sexual porque todos confían en que los demás comprenden el significado de aquello. Otro caso, aún más paradójico, y por ello más interesante para nuestra reflexión, es el caso de las comunidades nudistas. Los nudistas no lo son, si no se sienten protegidos por personas con las mismas costumbres: necesitan un mínimo de confianza en los otros para saber que no serán observados en su desnudez y prohíben la entrada de «curiosos» o «extraños». Además, en los hoteles nudistas, se les exige a los empleados que los atienden que mantengan su vista en sus labores y no en ellos y se prohíbe el uso de cámaras fotográficas o de video.

fortalecer el vínculo entre ambos. Pero, ¿qué es lo que sucede en el caso contrario, cuando se tienen relaciones sexuales porque ambos creen amarse, pero no han decidido entregarse total, plena e incondicionalmente? Lejos de unirlos, ambos comenzarán a evidenciar la grieta entre el deseo y la realidad. Aunque crean que se aman, perciben que esa entrega que exige darse enteramente, sólo es aparente pero no real; porque no desean darse mutuamente total e incondicionalmente, sino por esa ocasión o por un tiempo, mientras los dos estén dispuestos. La forma de ser de la mujer hace presa de ella en estas situaciones de tal manera, que al finalizar la relación sexual, el placer se revierte y cede su lugar a una gran insatisfacción y una dramática sensación de vacío interior porque no hay nada que asegure el futuro. En lo más profundo de su ser, experimenta que ha sido utilizada, incluso si ella misma lo buscó. Si las relaciones sexuales son debidas a la insistencia de él y aceptadas por ella, pensando que así podrá él estar seguro de que ella lo ama, ordinariamente al cabo de poco tiempo se dará cuenta de que fue utilizada y él la desechará.

Existe un riesgo casi imperceptible, pero de suma importancia. Cuando un hombre y una mujer que creen amarse y desean unir sus vidas para siempre pero no lo han hecho y tienen relaciones sexuales, el paso del tiempo deja ver que aquello lejos de unirlos, se encarga de separarlos: responder sólo a la tendencia sexual cobra su factura. En las primeras dificultades, uno y otro se preguntarán: «Si lo hizo conmigo, ¿no lo habrá hecho o lo hará con alguien más?». El propio pasado de placer compartido se revierte contra ellos mismos.

Las relaciones sexuales exigen de la mujer, además del deseo sexual, su disposición afectiva (AyR: 760) debido a una causa biológica: la curva de excitación es más lenta en la mujer, por lo que necesita que las relaciones sexuales se desarrollen en un clima de afecto y, dice Wojtyła, de ternura (AyR: 677). Con el paso del tiempo, al hombre le puede parecer natural que las relaciones sexuales estén desprovistas de toda manifestación afectiva, lo que lleva a un gran desasosiego a la mujer primero y, después, a ambos. Ésta parece ser una de las principales causas de la frigidez en la mujer que, al mismo tiempo, propicia una enorme inseguridad en él y es la causa de los cada vez más frecuentes problemas de erección en el varón.

La necesidad de afecto de ella se verá ensombrecida por el deseo sexual de él y la relación de ambos terminará por verse seriamente afectada.

Finalmente, cada acto sexual entraña la posibilidad de llamar a la existencia a una persona. El acto sexual es una de las acciones más sagradas que un ser humano puede realizar, porque simultáneamente entregan su persona, acogen el don de la otra y ambos pueden dar vida a una nueva persona. El amor tiene sabor de eternidad: va más allá de las personas que dieron origen al vínculo que las une, porque el bien es expansivo. En conclusión, el amor plenifica y trasciende a las personas, tanto en los hijos, como por el bien que comunican.

Los efectos de la mutua donación: la fecundidad y la plenitud de la communio personarum

El amor se rige por la lógica de la sobreabundancia que no coincide con la lógica matemática puramente racional, porque el hombre no es sólo o principalmente razón. La lógica de la sobreabundancia se manifiesta en la libertad, pero también en la biología, lo que llevaría a preguntarnos ¿por qué tanto desperdicio hormonal de la sobreabundancia de espermatozoides para que de ahí surja ordinariamente un solo ser humano?; ¿por qué para llegar a la concepción de una persona se necesita tanto tiempo y tanto esfuerzo: no será desproporcionado? La respuesta es que se trata de personas: de alguien que está llamado a la trascendencia, lo que exige todas las capacidades y posibilidades de dos personas que libremente deseen entregarse mutuamente porque quieren y saben que el bien es expansivo. Es así porque el don supera al mérito, porque su norma es sobreabundar (Benedicto XVI, 2009: 34).

La trascendencia de cada relación sexual es debida a la posibilidad de llamar a la existencia a una persona, fruto del amor de ambos: una nueva persona completamente única, parecida y diferente a ambos, que llevará los rasgos de sus padres por siempre y a su descendencia. Además, cambiará la existencia de quienes lo llamaron a la vida, pues nunca dejará de ser su hijo. Incluso, sin hacerlo

conscientemente, exigirá que sus padres den todavía más de sí: que descubran que están capacitados; él, para la paternidad y ella, para la maternidad. Por si fuera poco, esa nueva persona se convierte en un vínculo tan objetivo —de carne y hueso—, que no podrá borrar nunca el lazo que une a esas personas que son sus padres. Es así que la donación mutua trasciende a las personas mismas. Esa nueva persona será para siempre un vivo recordatorio del amor y la donación recíproca entre ellos. El escritor checo Milan Kundera, subraya que “en el álgebra del amor el hijo es el signo mágico de la suma de dos seres” (1989: 76).

Ahora bien, la espera del hijo manifiesta ciertas particularidades sobre los modos de ser persona que fácilmente pueden pasarse por alto. La mujer lo lleva en su vientre y el varón parece encontrarse ajeno a esta nueva existencia de la que él también es causa. Para ella, el tiempo de espera hasta el nacimiento de ese nuevo ser que es su hijo ofrece una oportunidad única para comprender y experimentar profundamente el amor de benevolencia. Los cambios físicos a los que ella se ve sometida, que a su vez producen alteraciones afectivas y psicológicas, parecen preparar a la mujer el camino a una entrega mucho más profunda: el hijo, que sólo pide, exige involuntariamente lo mejor de ella. Ella deseará hacer partícipe de ese bien al hombre que ama, un bien a veces sumamente arduo, que ella está experimentando. Es aquí donde se manifiesta claramente tanto la diferencia como la complementariedad entre el hombre y la mujer. La realidad material —biológica— de la procreación revela las dos formas de ser persona: varón y mujer. La manera de ser de ella, que tiende naturalmente a integrar y que pareciera ser la causa de su forma de ser más subjetiva, muestra la facilidad natural que tiene de unificar realidades de diversos ámbitos y puede ayudar al varón a volver su mirada a la persona y comprenderla. La forma de ser del varón, que tiende a separar y fragmentar para poder comprender y parece ser la causa de una contrastada objetividad, ayuda a la mujer a ver las cosas en su justa dimensión y a resolver situaciones que en conjunto parecen irresolubles. La procreación permite a la mujer descubrir la capacidad que posee para acoger una nueva vida, tanto como al hombre, aunque de distintas maneras: cada una adecuada a su forma de ser.

En síntesis, cada relación sexual, ni se puede reducir a un evento puramente biológico o sentimental, como tampoco a un acto de conocimiento, aunque los presupone; en cambio, exige la integración de él y de ella y de toda la potencialidad de la persona porque de eso depende la existencia humana: al unir a dos personas por amor, da sentido a sus propias existencias y los trasciende.

El hombre llega a su plenitud únicamente a través de la comunión plena con otro ser igual pero distinto de sí. Se autodetermina y llega a la plenitud dando fruto y esto es posible a través de la maternidad/paternidad. La autodeterminación solamente es posible a través de la comunión del *yo* con el *tú*, abierto a un *nosotros*.

La donación mutua es lo más permanentemente temporal que puede suceder entre dos personas, pues abarca toda la vida: a partir del acto inicial hasta el fin de la vida de uno de los dos. La unidad de dos hace posible una nueva existencia. Una comunión de personas que, sin estar unidas por la sangre sino por la libertad, llaman a la existencia a nuevas personas que llevarán para siempre algo de la sangre de ambos pero que, al mismo tiempo, es diferente a ellos. Una comunión tan fuerte que fructifica en una nueva existencia. De hecho, lo accidental es la sangre, la causa sustancial es la relación.

Consideraciones finales

Los elementos que conforman el presente trabajo separados del conjunto, pueden parecer demasiado simples: cuestiones de sentido común. Sin embargo, son silogismos que respetan toda regla lógica: la persona es el mayor bien, el amor es desear el bien, la única manera justa de tratar a la persona es con amor. Los problemas comienzan cuando entra en juego la libertad. Esta es quizás, la razón por la que resulta ineludible apelar a la experiencia. Se necesitan el sentido común, la reflexión y la experiencia, pero siempre girando en torno a la verdad sobre lo que es la persona y el amor. El rigor de apelar a estas verdades permite a Wojtyła construir argumentos sólidos que facilitan la reflexión acerca de las exigencias del amor, pues logra fundamentar los principios de la donación mutua de tal manera que,

aunque el motivo inicial era pastoral, no resultan ajenos a las personas que carecen del don de la fe.

La experiencia de la libertad puede llevar al hombre a creer, equivocadamente, que es un ser absolutamente autónomo. Sin embargo, como los demás seres que no son causa de sí mismos, está sometido a ciertas limitaciones y leyes que lleva inscritas en su interior y que se muestran en su acción. Cada persona puede y debe descubrir por sí misma para qué existe, por qué es libre y qué sentido tiene su propia existencia, pues la conquista del propio destino y de la libertad, es responsabilidad de cada uno. Asimismo, es necesario descubrir que el amor verdadero entraña sus propias reglas, pues la donación mutua no puede ser un contrato al gusto, ni una creación cultural o social. Posee una triple exigencia extraída de la verdad de la persona y del amor.

El hombre no se comprende solamente desde su pasado ni desde la pequeñez del presente, sino que está dirigido al amplísimo horizonte del futuro y en él, la libertad juega un papel decisivo y el amor se vislumbra con un sabor de eternidad. En definitiva, la persona no tiene sentido sin el amor, pues éste es la causa del ser: la existencia humana es debida siempre al amor y a sus exigencias intrínsecas.

La verdad sobre la persona y el amor son una triada inseparable: separar o relativizar la verdad, la persona o el amor ponen en riesgo la plenitud y la trascendencia de la persona. Sólo si el amor es verdad, es digno de la persona. La donación recíproca es la máxima expresión de la libertad y del amor verdadero y la única manera de alcanzar la plenitud y la trascendencia.

Referencias

- Aquino, T. (1989). *Suma Teológica*. Madrid: BAC.
- Aristóteles. (1998). *Física*. Trad.: Ute Schmidt Osmanzik. México: UNAM.
- Balthasar, H. U. v. (1979). *La verdad es sinfónica*. Madrid: Encuentro.
- Benedicto XVI. (2005). *Deus caritas est*. Roma: Libreria Editrice Vaticana.

- Benedicto XVI. (2009). *Caritas in veritate*. Roma: Libreria Editrice Vaticana.
- Boecio, A.M.T.S. *Liber de persona et duabus naturis. c. Contra Eutychem et Nestorium*, PL, 64, pp. 1337 - 1354 D
- Buttiglione, R. (1992). *El pensamiento de Karol Wojtyła*, trad. cast. García Norro, J. J. Madrid: Encuentro.
- Buttiglione, R. (1994). *El hombre y la familia*, trad. P. de Angillela, X., México: IMDOSOC.
- Ferrer, U. (2007). *La filosofía personalista de Karol Wojtyła*. Madrid: Palabra.
- Forment, E. (1992). *Lecciones de metafísica*. Madrid: Rialp.
- Guerra, R. (2002). *Volver a la persona*. Madrid: Caparrós.
- Kant, I. (1996). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Trad. cast.: Mardomingo, J. Barcelona: Ariel.
- Kundera, M. (1989). *La inmortalidad*. México: Tusquets.
- Paz, O. (1989). "El camino de la pasión: Ramón López Velarde" en *Cuadrivio*, 1a reimpr. de la 7a ed. (1965). México: Joaquín Mortiz.
- Reale, G. (1999). *Guía de la metafísica de Aristóteles*. trad. cast. López de Castro, J. M. Barcelona: Herder.
- Salinas, P. (1978). *Poemas escogidos*. Madrid: Espasa Calpe, Colección Austral (6ª edición).
- Velázquez, H. (1998). "La dialéctica uno—mucho y su conocimiento, en Aristóteles", en *Tópicos* 14. México: Universidad Panamericana.
- Weigel, G. (1999). *Testigo de esperanza*, trad. Antón, P., Jomedes, J. y Heredia, E. Barcelona: Plaza & Janés.
- Wojtyła, K. (1969). *Amor y responsabilidad*, trad. cast. Segarra, J. A. Madrid: Razón y Fe.
- Wojtyła, K. (1982). *Persona y acción*, trad. cast. Fernández Zulaica, J., Madrid: BAC.
- Wojtyła, K. (2005). "Amore e responsabilità" en *Metafisica della persona. Tutte le opere filosofiche e saggi integrativi*. Reale, G.; Styczen, T., eds. Milano: Bompiani, pp. 451-778.
- Wojtyła, K. (2005). *Metafisica della persona. Tutte le opere filosofiche e saggi integrativi*. Reale, G.; Styczen, T., eds. Milano: Bompiani

Ernst Cassirer: una fundamentación biológica de la definición del ser humano como «animal simbólico»

Ernst Cassirer: A Biological Foundation for the Definition of Human Being as «symbolic animal»

Gustavo Adolfo Esparza Urzúa
Universidad Panamericana, México
gaesparza@up.edu.mx

Recibido: 26/11/2017 • Aceptado: 06/08/2018

Resumen

En el presente artículo, se analizan los fundamentos biológicos que Ernst Cassirer propone para sustentar una nueva definición de la naturaleza humana. Tomando en cuenta el estado de la cuestión, se plantea que su filosofía recurre, en buena parte, a las investigaciones biológicas para desarrollar la definición de naturaleza simbólica del ser humano. Se mostrará que tres son los principales elementos de análisis del filósofo: 1) la biología teórica de Uexküll, 2) estudios sobre la afasia y la apraxia y 3) una detallada reflexión filosófica de los dos elementos anteriores. El conjunto ofrece una perspectiva de los fundamentos biológicos que soportan la definición del ser humano como «animal simbólico».

Palabras Clave: animal simbólico; biología teórica; Ernst Cassirer; Johann von Uexküll; patología de la conducta simbólica.

Abstract

This paper analyses the biological foundation of a new definition of human nature, as proposed by Ernst Cassirer. Based on the state of the art, Cassirer's Philosophy relies, for the most part, on the biological research in order to develop a definition of the human being's symbolic nature. It will be shown that Cassirer's analysis considers three key elements: 1) Uexküll theoretical biology; 2) aphasia and apraxia studies; 3) and a detailed philosophical consideration of both former and latter elements. The ensemble of all three elements offers a new perspective on the biological fundamentals in which the Neokatian philosopher supports his definition of human being a symbolic animal.

Key Words: Ernst Cassirer; Johann von Uexküll; Pathology of Symbolic Behavior; Symbolic Animal; Theoretical Biology.

Financiamiento

Esta investigación ha sido financiada por la Universidad Panamericana a través del fondo "Fomento a la Investigación 2018", bajo el código UP-CI-2018-HUM-AGS-01.

Introducción

Una buena parte de las investigaciones filosóficas sobre la naturaleza humana propone una reflexión acerca de las características generales del hombre. Parte de este interés proviene de la filosofía del siglo XX que propone incorporar la evidencia de las ciencias naturales o experimentales como parte de su proceso de investigación. Concretamente, Ernst Cassirer (*SaF*)¹ establece que la filosofía debía reformular sus fundamentos lógicos para ofrecer una perspectiva funcional de los fenómenos en lugar de una sustancial. El autor estaba convencido de que la investigación de la naturaleza humana no podía supeditarse a una meditación introspectiva buscando con ello lograr una comprensión de los elementos sustantivos del ser humano; había que, por el contrario, estudiar al hombre en términos de sus relaciones culturales (*AEM*: 101-112).

Este punto anterior puede encontrarse resaltado en su trabajo clásico *An essay on man*, en donde se proponía dar respuesta a la pregunta clásica «¿Qué es el hombre?» proponiendo, como metodología de solución, una vía cultural. El documento aparentemente contrasta con su primera gran obra sistemática *SaF*, en donde se proponía estudiar la construcción lógica de los conceptos de relación, así como su perspectiva sobre la filosofía de la ciencia. Aunque entre ambas obras parece no existir un hilo conductor, un análisis cuidadoso muestra que entre todos los trabajos de este autor existe un denominador común: el carácter humanista (Gutmann, 1949; Krois, 2005; Grosholz, 2011; González, 2013).

La relevancia de estas afirmaciones permite sostener que, si el hilo conductor general de la obra de Cassirer se corresponde con la idea de una lógica de la relación en lugar de una lógica sustancial, entonces, es

¹ En lo consecuente se citará del siguiente modo: FFS-I (Cassirer, 1998a), FFS-II (Cassirer, 1998b), FFS-III (Cassirer, 1998c), FFS-IV (Cassirer, 1995), LCC (Cassirer, 2005b), AEM (Cassirer, 1945), SaF (Cassirer, 1953).

posible entender que la nueva definición aducida por el neokantiano en *AEM* no sólo debía sustentarse en términos culturales, sino que, sólo a partir de este contexto se puede ofrecer una delimitación de la naturaleza humana. Así, la nueva definición del ser humano como *animal symbolicum*² constituye una aproximación funcional a la investigación de la naturaleza humana, de tal modo que sólo el concepto de símbolo —en los términos que el propio autor ya había expresado previamente (*SaF*: 3-26; *FFS-III*: 131-142; *FFS-IV*: 34-111)— podría ofrecer una visión completa de la compleja esencia del ser humano.

En el presente documento, me propongo mostrar que dicho concepto expresado por el filósofo de Breslavia no puede sostenerse con sólo recurrir a las investigaciones lógicas, sino que, aunada a esta perspectiva, es necesario considerar las distintas investigaciones biológicas de la forma y corporalidad humana desarrolladas por Cassirer. A lo largo de su vida, el neokantiano se propuso comprender el grado de relación que mantienen los seres vivos entre sí y en qué medida el ser humano se diferencia del resto de las criaturas vivas. El conjunto de estos trabajos sirvió en buena medida para sostener las principales investigaciones del autor, pero, en su conjunto, constituyen una reflexión que puede ubicarse como los fundamentos biológicos para definir al ser humano como animal simbólico.

Para lograr lo anterior, se propone el siguiente esquema: un segundo apartado ofrece una perspectiva sobre la discusión general que existe sobre la filosofía biológica del neokantiano, ubicando este trabajo dentro del estado de la cuestión; el tercero, los elementos generales por los que el filósofo de Breslavia considera que la lógica debe ser funcional en lugar de sustancial dentro del estudio del ser humano; el cuarto, por qué el símbolo, según Cassirer, es una característica básica para la diferenciación de la especie humana; el quinto, una revisión de los principales argumentos y fuentes con las que fundamenta al símbolo como característica orgánica del ser

2 El contexto de la obra es el siguiente: "*Reason is a very inadequate term with which to comprehend the forms of man's cultural life in all their richness and variety. But all these forms are symbolic forms. Hence, instead of defining man as an animal rationale we should define him as an animal symbolicum. By so doing we can designate his specific difference and we can understand the new way open to man—the way to civilization*" (*AEM*: 44).

humano. El conjunto permitirá sostener que la definición del ser humano como «animal simbólico» (*AEM*: 44) es el resultado de una crítica del mundo natural y no sólo una reflexión teórica.

La biología como perspectiva filosófica en la obra de Ernst Cassirer

Ernst Cassirer, como filósofo, ofreció una revisión crítica de diversos resultados sobre las investigaciones biológicas y médicas en varios de sus trabajos. El primero de ellos corresponde al ofrecido dentro de su *Fenomenología del conocimiento* en la sección titulada: “Hacia una patología de la conciencia simbólica” (*FFS-III*: 241-327), donde reflexiona sobre la afasia y la apraxia dentro del contexto de la construcción del conocimiento científico. John M. Krois propone que, dentro de esta sección, se plantea, entre otras cosas, una renovación metodológica dentro del campo de la filosofía, pues en lugar de atenerse a los resultados ofrecidos por el médico Kurt Goldstein, el neokantiano pudo acompañar en el diagnóstico, terapia y evaluación de pacientes (*FFS-III*: 254, n. 19), por lo que el documento en cuestión, explica Krois (2005: 560-561), ofrece: 1) una revisión filosófica de casos y lecturas médicas, así como 2) resultados psicológicos que permitían una mejor comprensión y enfoque del problema patológico de la conducta. El principal resultado plantea que el enfermo de afasia y apraxia se caracterizan por una pérdida de la capacidad de simbolización limitándose, por tanto, a una vivencia natural del mundo (*FFS-III*: 326-327).

Otras reflexiones se dedican a la revisión sobre los resultados teóricos sobre la biología teórica desarrollada por Uexküll, en donde Cassirer (*LLC*: 36-42; *AEM*:41-44 y *FFS-IV*: 42-46; Krois, 2004: 277-283) reflexiona sobre los resultados centrales del biólogo para el desarrollo de su propio tratamiento del problema de la forma corporal como sustento de la naturaleza simbólica del ser humano (Stjernfelt, 2011).³

³ Stjernfelt (2011) ha ofrecido una interpretación sobre esta relación intelectual entre ambos estudiosos mostrando que la interacción se dio, principalmente, por medio de fructíferos encuentros durante el rectorado del filósofo en la Universidad de Hamburgo (1919-1933).

Aunque los trabajos previamente mencionados constituyen un esfuerzo importante por ubicar la filosofía biológica del neokantiano, la principal revisión crítica sobre la filosofía biológica que practicó el de Breslavia se dio en el marco del simposio de la Universidad de Tartu, Estonia, titulado: “Cassirer, Lotman, Uexküll: entre la biología y la semiótica cultural”, en el 2004. Los resultados generales obtenidos del congreso plantean que el de Marburgo, a lo largo de la *FFS*, aparte de los logros epistemológicos, planteó elementos de comprensión sobre las relaciones entre el organismo y su contexto. Aunque la investigación general estaba orientada a la comprensión de los procesos que se siguen en la construcción de una «imagen» del mundo, la división tripartita en imagen del mundo natural, de la percepción y teórico (*FFS-III*: 7-8) planteaba una necesaria relación entre cada una de las tres formas (expresiva, representativa y simbólica). A lo largo de *FFS-III* se puede apreciar que para el filósofo el «mundo natural» existe como condición necesaria para la percepción y el símbolo.

En el marco de este congreso, Andreas Weber (2004) resalta el carácter vinculante entre la filosofía simbólica del neokantiano y la biosemiótica lograda por Uexküll. El análisis comparativo muestra que la propuesta del filósofo alemán, al menos desde 1923, proponía desarrollar un estudio que explicara cómo el entorno geográfico y cultural determinaba la conducta del organismo. Es claro que Cassirer concibió al ser humano como un animal constructor del conocimiento, toda vez que existía entre el entorno y el organismo un vínculo por el que el ser humano desarrollaba y adoptaba conductas específicas que se podían explicar culturalmente. Pero, según Weber, esta tesis encuentra en la *Biología teórica* de Uexküll (1926) un sustento primordial. Para el biólogo, cualquier organismo, incluso el humano, se encuentra organizado (construido) para el desarrollo de una tarea específica propia de su especie.⁴ En el caso del ser

4 El biólogo describe del siguiente modo, lo que él llama, «círculos funcionales»: “*Every animal is a subject, which, in virtue of the structure peculiar to it, selects stimuli from the general influences of the outer world, and to these it responds in a certain way. These responses, in their turn, consist of certain effects on the outer world, and these again influence the stimuli. In this way there arises a self-contained periodic cycle, which we may call the*

humano, por tanto, el plan de construcción se encuentra dispuesto hacia el desarrollo del conocimiento. Por ello, el crítico subrayará que la definición de ser humano que el filósofo propone tiene en las investigaciones biológicas su principal punto de apoyo: “What Cassirer is missing in his theory of man as «animal symbolicum» precisely is the animal. For this reason he is interested in Uexküll” (Weber, 2004: 300).

En un contexto diferente, pero enmarcado dentro de la misma problemática, está el trabajo de Jui-Pi Chien (2006) quien propone que la filosofía de Cassirer no refleja la teoría del «mundo circundante» de Uexküll. Las razones, en parte, se deben a que la lectura del neokantiano integró aspectos tendientes a sustentar las teorías propias, más que a comprender los postulados propuestos por Uexküll. Por ello, explica Chien, la teoría biológica de Cassirer se encuentra más próxima a una lectura personal que a una comprensión sistemática de la teoría biológica y sus repercusiones filosóficas. Aunque comparto la lectura de Chien, es necesario también remarcar que Cassirer tuvo ocasión de dialogar y discutir, en diversas ocasiones, sus teorías con el biólogo (Stjernfelt, 2011: 169-171), por lo que habría que pensar que la lectura que hace, si bien se trata de una interpretación personal, se desarrolla dentro de un marco filosófico que tenía por objeto establecer las relaciones entre el organismo y su contexto (Muñoz, 2015).⁵

El marco crítico general hasta aquí desarrollado ofrece al menos dos elementos: primero, una perspectiva de la integración que

function-circle of the animal. The function-circles of the various animals connect up with one another in the most various ways, and together form the function-world of living organisms, within which plants are included. For each individual animal, however, its function-circles constitute a world by themselves, within which it leads its existence in complete isolation” (Uexküll, 1926: 126).

5 Mi lectura y oposición a la tesis de Chien (2006), puede corroborarse con el trabajo de Enrique Muñoz (2015), quien recientemente ha hecho ver que la propuesta de J. von Uexküll (1926), en realidad contiene un campo teórico más próximo al desarrollado por Cassirer que el que eventualmente desarrollaría Heidegger. Para Muñoz, la biología teórica del estonio ofrece un marco interpretativo que permite situar al ser humano como un animal constructor de mundos funcionales (de sentido). Por lo que, la lectura del neokantiano, no es una lectura reductiva sino interpretativa y coordinada en relación a su postura y punto de vista.

Cassirer hizo de diversos resultados de la biología (Uexküll y Goldstein principalmente); segundo, en la obra filosófica del neokantiano, los resultados biológicos se plantean como base de análisis filosófico que eventualmente se verán cristalizadas en las distintas obras mayores de Cassirer. Aunque la exposición que el neokantiano realiza parecen constituirse como argumentaciones marginales, en una lectura crítica se puede apreciar que la definición del ser humano como «animal» que simboliza, se refiere más a una expresión que considera que en la forma de la estructura orgánica descansan ciertas disposiciones biológicas que impulsan a que en el mundo del ser humano se encuentre el símbolo como un constitutivo diferenciador de la especie. En los siguientes apartados, se profundizará en dichos aspectos.

Elementos histórico-metodológicos para una nueva taxonomía del animal humano

Para Cassirer (1998, pp.149-262), el principal problema al que se enfrentó la biología para desarrollarse como ciencia fue la delimitación de un objeto de estudio propio. La «Vida», como problema, se planteó con claridad hasta principios del siglo XIX, encontrando un gran impulso y organización a través de los trabajos de Charles Darwin. El filósofo de Breslavia plantea que fue Kant quien, por primera vez, apoyado de los estudios de Newton, planteó la necesidad de investigar las condiciones de la naturaleza y cómo era posible su conocimiento. El de Königsberg, según el neokantiano, consideraba necesaria una toma de distancia de la física, la cual, si bien estaba interesada en la investigación de los fenómenos del mundo, no reflejaba un interés por el estudio de la *vida* como fenómeno natural.

En *El problema del conocimiento*, Cassirer (1998: 148-262), luego de una revisión histórica de las vicisitudes metodológicas que tuvo que solventar la biología, se resaltan tres aspectos metodológicos que, aunque fueron alcanzados por esta ciencia natural, eventualmente serán retomados por el filósofo para la construcción de una teoría antropológica. Los puntos principales son:

1. El evolucionismo apunta a una necesaria comprensión temporal (histórica) de los organismos. A la luz de la investigación del desarrollo se puede comprender la estructura orgánica.
2. El vitalismo permite entender la relación que existe entre el organismo y su vínculo con el contexto que le rodea. El plan de construcción orgánica de un individuo favorece la comprensión de tareas que se pueden cumplir y desarrollar en el entorno.
3. La morfología permite comprender la estructura individual del organismo y cómo es que éste se encuentra relacionado con una especie. La comparación morfológica ofrece diferencias entre especies e individuos favoreciendo la ubicación del individuo dentro de un entorno geográfico al que se puede adaptar.

Estos resultados generales permitieron que Cassirer (*FFS-IV*: 3-33) comprendiera que una investigación del mundo natural no podía contentarse con una descripción del entorno geográfico, sino que debía plantearse una comprensión funcional de los fenómenos. Mientras que la Biología se planteaba una investigación pormenorizada de los organismos y su estructura, la filosofía debía plantearse, metodológicamente, la comprensión de la relación que mantienen los fenómenos singulares con una forma general de la serie (*SaF*: 25-26; *FFS-II*: 51-59; *FFS-III*: 331-367). Este carácter de la filosofía se resalta dentro del debate que el neokantiano sostiene con el filósofo sueco Hägerstrom:

Una filosofía crítica tiene que orientarse a la totalidad de las posibles formas de conocimiento y a la relación existente entre los miembros individuales de esa totalidad: una relación que sólo puede determinarse si hemos reconocido a cada uno de ellos en su específica idiosincrasia (Cassirer, 2010: 169).

Para Cassirer (2010: 157-169), el problema nuclear de los procesos de la investigación en las ciencias (naturales y humanas) está en una pretendida intención por establecer una primacía entre los resultados alcanzados por las distintas metodologías, derivándose de ello una visión sustancial del conocimiento. Por ello, para el filósofo de Breslavia, el principal cambio debía centrarse en la coordinación funcional de los miembros particulares con un criterio general del cual se pueda tomar un sentido general de investigación (*FFS-II*:12-35; Ryckman, 1991: 57-60).

Con el intercambio de los conceptos sustantivos por los funcionales, se logra una reconsideración de los resultados logrados por la biología en la comprensión teórica de la estructura natural del ser humano. Para Cassirer, de ese modo, se podrían articular, desde una perspectiva interdisciplinar, el «plan de construcción» del animal humano (*AEM*: 41-44); es decir, una ciencia de la vida permitiría definir las características morfológicas, evolutivas y vitalistas, que caracterizan al animal simbólico como especie particular que se vincula a su entorno natural y al resto de las especies vivas. Con esta interrelación, se podría ofrecer una «descripción biológica» de la naturaleza humana (Weber, 2004: 301-303). Para Cassirer (1998: 197-214), entonces, una Historia de la biología expondría una perspectiva progresiva de las formas de conceputar el fenómeno de la vida como un problema peculiar del conocimiento.

Aunque en su revisión histórica del problema del conocimiento, no se aprecia una teoría biológica como tal, sí se ofrece una justificación amplia de las relaciones y aportaciones que se ofrecen entre sí ambas ciencias. La interrelación metodológica, así como los resultados logrados para el desarrollo de una antropología por parte del neokantiano, serán expuestos en el siguiente apartado.

La estructura biológica del símbolo en el animal humano

Hasta ahora se han revisado las relaciones e influencias que permitieron que Cassirer desarrollara una nueva definición de la naturaleza humana. En este apartado, se propone estudiar directamente

cada uno de los argumentos generales encontrados y aducidos por el neokantiano para la inclusión de la naturaleza simbólica desarrolladas en tres rubros: 1) La evidencia médica encontrada en sus estudios sobre la afasia y la apraxia, 2) los estudios críticos de una biología teórica y 3) un análisis filosófico de 1) y 2).

❖ De la atrofia simbólica a la investigación funcional del ser humano

Siguiendo los trabajos de Kurt Goldstein (1995), el filósofo neokantiano pudo determinar que, en aquellos casos en que los individuos perdían su capacidad de abstracción debido a una lesión cerebral, éstos se caracterizaban por una relación inmediata con el mundo orgánico perdiendo su habilidad de simbolización. Así, por ejemplo, cuando a los pacientes se les pedía que repitieran la palabra «cuchara», éstos se veían imposibilitados para hacerlo; pero cuando se les pedía que comieran, tomaban la misma cuchara y se apoyaban de ella para ingerir alimentos. La interpretación general a la que llega Cassirer (*FFS-III*: 241-327) es que la afasia y la apraxia, como enfermedades de la conducta, generaban la pérdida de una cualidad humana fundamental: la construcción simbólica del mundo. Aunque, de manera escueta, estos resultados ofrecidos por el filósofo apuntan en una dirección específica: toda incapacidad orgánica que conlleve a la limitación y uso de las facultades de abstracción general se consideran como patológicas, pues el individuo limita sus habilidades a un desarrollo puramente orgánico.

Tiene razón Fernando Zamora (2013) cuando explica que una aproximación al mundo natural no necesariamente es una incapacidad antropológica; pero sí lo es cuando el vínculo que se mantiene es de dependencia. El organismo se encuentra estructurado para responder a los diversos estímulos de su medio a través de un plan de construcción específico; sin embargo, cuando la habilidad en cuestión se ve suprimida, dañada o se nulifica, el organismo se encuentra a merced del entorno. Por ello, el neokantiano, en ese sentido, considera que los estudios médicos ofrecían un medio de comprensión de la actividad del espíritu y su ley interior desde una nueva perspectiva. Es decir, a través de

la patología del lenguaje y de la conducta (se ofrece) un patrón para medir la distancia que existe entre el mundo orgánico y el mundo de la cultura humana, entre el ámbito de la vida y el del «espíritu objetivo» (*FFS-III*: 327).

Las investigaciones médicas y antropológicas recientes apuntan en una misma dirección que la señalada por el de Marburgo. En los casos de daño cerebral, el individuo pierde parte el sentido de sí mismo (Ownsworth, 2014) o desarrolla un nivel de auto concepción menor que aquellos casos en los que los individuos no han sufrido daños en la corteza cerebral (Ponsford, *et. al.*, 2014) por lo que suele encontrar en la relación con otros, un medio de soporte y estabilización emocional (Salas y Castro, 2014). En todo caso, esta pérdida de capacidad normal (o esperada) para los organismos humanos, denota un retroceso en ese camino que la “humanidad hubo de abrirse lenta y continuamente” (*FFS-III*: 326-327).

Desde una línea distinta y personal, el trabajo de Roger Bartra (2012) permite comprender que un estudio del ser humano debe integrar tanto aspectos de la estructura anatómica como de las relaciones que éste mantiene con los sistemas simbólicos que le rodean (desde el mito hasta la ciencia), ya que dejar de lado algún elemento de interacción no ofrecería una explicación satisfactoria del ser humano. Para Bartra, las características orgánicas tienen una función dentro de la interacción entre el individuo con la cultura y ésta, a su vez, tiene sus orígenes en la compleja actividad neuronal del ser humano. El cerebro, explica el autor, a pesar de que aún se desconocen muchos elementos del sistema de operación, no parece evidenciar que sea el receptáculo donde resida una explicación satisfactoria de las manifestaciones culturales o viceversa.

Pablo Rudomín (2005), por su parte, plantea que la capacidad de concepción apunta a una relación entre la estructura corporal con una serie de mecanismos neurológicos que hacen posibles las acciones. El conjunto de la evidencia que ofrece el autor, dirige la atención hacia que las acciones que se desarrollan de parte de un individuo, aun las de concepción y representación de sí, parecen tener un antecedente orgánico dentro del cerebro y sólo en la medida

en que ciertas neuronas propias para el desarrollo de cada tarea se activan, la actividad se completa. A partir de estas reflexiones, el propio autor se preguntará:

¿Somos entonces realmente libres de realizar un movimiento «voluntario» o este movimiento ya estaba «predeterminado»? Otra pregunta se refiere al cómo surge la sincronización en la actividad cerebral que está asociada o qué genera los diferentes estados de conciencia (Rudomín, 2005: 140).

Cuál sea la respuesta e incluso si la investigación pudiese determinar que, de manera previa, los movimientos o estados conscientes han de activarse cerebralmente para desarrollarse, la tesis de Cassirer se mantiene: sólo a través de un estudio de las relaciones entre los fenómenos naturales y culturales es posible comprender la forma del ser humano. Por tanto, una primera parte de resultados logrados por el filósofo de Breslavia permiten postular que:

- a) El ser humano es un organismo vivo que mantiene una relación vital con su entorno.
 - b) Se requiere una investigación funcional de los procesos del ser humano para comprender su naturaleza.
- ❖ El plan de construcción del organismo humano: un sistema de sistemas simbólicos

Como organismo vivo inserto en un contexto, Cassirer comprendía que una investigación tendría que extender su radio de interés hasta el entorno general en el que la especie se desarrollaba. Apoyándose esta vez del biólogo estonio Jakob von Uexküll (1926), el filósofo plantearía que toda especie viva constituye una relación estrecha con su entorno natural de acción. Cada animal se desarrolla de acuerdo a las variaciones de su entorno y se adapta a ellas con habilidades particulares que le dotan de una «capacidad de sobrevivencia» (Darwin, 2003: cap. 4); el neokantiano, a este conjunto de elementos los llamará: «círculos

funcionales de las especies» (*AEM*, 41-44). Cada círculo ofrece una perspectiva y plan completo del ser vivo en cuestión; el pulpo que se desplaza por el agua con sus tentáculos; la libélula que avanza con el movimiento de sus alas; en suma, el desarrollo de cada una de las especies es una expresión de la capacidad del animal. La comprensión de estas manifestaciones y formaciones corporales no reduce a las especies a su entorno, sino que las colocan dentro del medio en que ellas se desarrollan naturalmente; por ello, más que ofrecerse como elementos de limitación, el plan de construcción del organismo expresa las habilidades y limitaciones que requiere el ser vivo para subsistir.

Nuevamente, el trabajo de Rudomín (2005) es ilustrativo al respecto. El autor plantea que todo movimiento está fidedignamente “representado a nivel poblacional en la corteza cerebral”, lo que permite concluir que antes de la ejecución de un movimiento ya se han “activado una serie de mecanismos subconscientes” (140) planteando que toda actividad es sólo una ejecución de las instrucciones desarrolladas a nivel neuronal. Esta tesis, específicamente, se apoya del trabajo coordinado por Wessberg (2000), quien explica que el posible control de prótesis se puede desarrollar a través de una relación entre un dispositivo mecánico y el mapeo cerebral de las neuronas que se pre-activan para generar un movimiento «voluntario» (364-365). Para los autores parece existir la posibilidad de que en un futuro en aquellos casos en los que los pacientes se les implanten una prótesis, ésta se mueva a través de la actividad cerebral.⁶

6 Es necesario comentar esta afirmación. Wessberg *et. al.*, (2000) explican que el conjunto de resultados obtenidos por su grupo, plantea un avance significativo en la comprensión que guarda el control de una prótesis mecánica y la actividad cerebral que se genera para desarrollar los movimientos. Ellos proponen que, debido a que el uso de las extremidades es el resultado de un impulso neuronal previamente emitido, eventualmente será posible ofrecer una vía para que los pacientes con amputaciones puedan controlar sus prótesis corporales con el cerebro: “*we demonstrated that simultaneously recorded neural ensemble activity, derived from multiple cortical areas, can be used for the generation of both one-dimensional and three dimensional signals to control robot movements in real time We have shown that chronically implanted microwires can yield reliable recordings in primates for at least 24 months; this suggests that a combination of denser multi-wire arrays with implantable integrated circuits, designed to handle all real-time signal processing and mathematical analysis, could one day form the basis of a brain machine interface for allowing paralysed patients to control voluntarily the movements of prosthetic limbs*” (2000: 364-365).

La relevancia de lo anterior está en la necesaria correspondencia entre la acción y la naturaleza orgánica del individuo. Si toda ejecución proviene de una actividad neuronal que capacita los movimientos orgánicos, más allá del aparente mecanicismo que esto puede representar, se puede establecer una relación entre la naturaleza orgánica y los elementos contextuales con los que el individuo se vincula para impulsar su acción. Los antropólogos son optimistas al respecto (al menos lo son Linton, 1972; Brun, 1975; Bartra, 2012) pues consideran que la relación entre la estructura corporal, las condiciones y organización de la cultura, mantienen una correlación estrecha entre sí; cultura y naturaleza no son entidades opuestas, sino elementos vinculados.

Cassirer (*FFS-III*: 244), por su parte, se adhiere a Uexküll para plantear que un ser vivo no puede recibir más que aquellas «impresiones» para las que se halla destinado y preformado por su plan de construcción, del mismo modo que sólo puede reaccionar a los estímulos externos en la medida en que disponga de los órganos adecuados para ello.

Así, aunque algunos estudios actuales consideran que los movimientos se han prefigurado corticalmente, no puede ejecutarse una acción orgánica distinta a la naturaleza del individuo. En el caso del ser humano, al menos hasta donde se tiene noticia, el conjunto de todas las acciones posibles no son reducibles a una explicación orgánica, pero sí a una capacidad simbólica; así, por ejemplo, el arte, la historia, la ciencia, entre otras, no se comprenden como un producto anatómico o biológico, sino como uno cultural (*AEM*, cap. 3). Este aspecto puede profundizarse con el trabajo de Brun (1975) quien ha contribuido a comprender que el entorno cultural en que vive el ser humano, debe gran parte a las habilidades manuales que han permitido construir herramientas y sistemas de acción que se comprenden no por su dependencia a los elementos inmediatos, sino por el conjunto de relaciones y posibilidades de construcción a las que conectan.

Aunque el organismo se constituye por un conjunto de normativas vitales, es posible estipular que la forma del individuo favorece la adaptación al entorno lo que le permite la solución de distintas tareas. En cierto modo, la estructura orgánica se ha dispuesto para

conectar al individuo con su comunidad, al ser particular con el universo físico en el que se desarrolla. A partir de ello, la comprensión del ser humano como «animal simbólico» permite situar que toda la estructura orgánica del individuo, no se agota en su forma física, sino que está dispuesta para que se desarrolle más allá de ella, para que se desenvuelva culturalmente. En el siguiente apartado se profundizará en esta idea.

❖ Bases biológicas para la fundamentación de una filosofía cultural

En *AEM* es donde Cassirer plantea una nueva definición del ser humano a partir de resultados biológicos. El camino es el siguiente: si el símbolo es una clave para conocer la naturaleza del hombre, éste se debe tratar, entonces, como un componente de la naturaleza orgánica del individuo y, por tanto, como una diferencia específica que permitirá su nueva definición. En su estudio Fernando Zamora (2013: 311-313) elabora una distinción entre «signo» y «símbolo» estableciendo que es mediante la relación entre ambos que el ser humano se desarrolla. Al primero, acota el autor, le corresponde al conjunto de estímulos del mundo natural; al símbolo, todo lo cultural. Por su parte, Cassirer (*FFS-I*: 14-19) remarca que el mundo natural ofrece signos físicos que deben ser transformados en símbolos culturales para, de ese modo, apropiarse de toda la riqueza espiritual que se le ofrece al individuo. Sólo a través de una coordinación funcional entre «miembros particulares» y «forma de la serie» es que el signo cobra sentido (*SaF*: 25-26; González, 2013: 41-56).

Por ello, para Roger Bartra, no toda la investigación sobre la estructura cerebral se puede encontrar dentro del cráneo, sino que las neurociencias tienen que expandir su radio de investigación para comprender cómo es que las experiencias geográficas en las que se desarrolla el individuo condicionan o entorpecen el desarrollo neuronal. El autor explica que “las redes cerebrales se configuran para adaptarse a las experiencias con las que se enfrenta un individuo en su interacción con el contorno ambiental a lo largo de su vida” (Bartra, 2012: 41). Esta tesis fue, en cierto modo, expuesta también el filósofo neokantiano cuando postulaba que un ser humano no podía vivir

sin adaptarse permanentemente a las condiciones del mundo que le rodea. El desarrollo de una vida cultural consiste en las acciones que implican una adaptación expresiva al entorno cultural (AEM).⁷

Por lo anterior, no es extraño que el neokantiano haya encontrado en la investigación del «mundo natural» las bases para comprender el «mundo teórico». A lo largo de *FFS-III* se analiza cómo la experiencia permite la configuración de conceptos expresivos que, al estabilizarse, se conforman como representaciones de objetos concretos y, gradualmente, en un proceso reflexivo hasta construir las experiencias funcionales de donde se derivan configuraciones simbólicas. Este proceso, ampliamente descrito, constituye el camino fenomenológico por el cual el individuo se advierte a sí mismo como un ser orgánico que puede representarse a sí mismo bajo la configuración simbólica de las diversas manifestaciones culturales (Esparza, 2017).⁸ En este camino, la investigación filosófica de la vida o, en este caso, la biología que desarrolló Cassirer lo llevó a la conclusión de que existe evidencia de que el grueso de conductas humanas son

7 Cassirer lo propone del siguiente modo: *"If we were to adopt this biological view we should expect that the first stages of human knowledge would deal exclusively with the external world. For all his immediate needs and practical interests, man is dependent on his physical environment. He cannot live without constantly adapting himself to the conditions of the surrounding world. The initial steps toward man's intellectual and cultural life may be described as acts which involve a sort of mental adjustment to the immediate environment"* (1945: 17).

8 La relación del mundo natural y espiritual no se constituye de un modo lineal. La vinculación requiere un «proyecto fenomenológico» que integre ambos aspectos dialécticamente, de tal modo que, a pesar de que ambos mundos forman parte de la naturaleza humana, se refieren a mundos cualitativamente distintos y, por tanto, es necesaria una actividad simbólica que permita la articulación de ambos polos en el marco de una unidad común. Gustavo Esparza (2017) ha desarrollado esta tesis sosteniendo que, el producto inmediato de este proceso de vinculación es el autoconocimiento, por lo que estrechar naturaleza y espíritu, se traduce en una actividad autocomprensiva: «La importancia de la actividad como medio de autoconocimiento, no se reduce a la acción misma, sino que se vincula directamente con una formación simbólica que, a su vez, permite identificar, como parte de un mismo proceso, al agente, a su acto y un sistema (o ley) desde el cual investigar la actividad autoconsciente. Por medio del sistema de relaciones espirituales, es posible la identificación del agente con la actividad cultural que practica» (164-165). Del mismo modo, Claudio Calabrese (2017) recientemente ha explicado este «tránsito» de la sensación vital como «fenómeno» hacia una «interpretación de sentido» puede ser lograda sólo por un ser vivo dentro de un contexto cultural de significados pluralmente relacionados entre sí.

manifestaciones de un animal que simboliza como parte de su estructura orgánica y natural que se desarrolla y desenvuelve en un entorno cultural.

Conclusiones

La antropología propuesta por Ernst Cassirer, y particularmente, la definición de «animal simbólico» encuentra en los estudios biológicos y la patología de la acción y el lenguaje, una base teórica para el desarrollo de una nueva definición del ser humano. Esta propuesta particular del neokantiano corresponde a un resultado de un análisis biológico de la estructura y conducta humana. Aunque se podría pensar que la *FFS*, en su conjunto, fundamenta la naturaleza simbólica y animal del ser humano, no es posible tal logro ajustándose a una perspectiva puramente epistemológica. La definición del ser humano como animal simbólico encuentra un sustento esencial en las investigaciones biológicas que desarrollaron tanto Goldstein como Uexküll y retomadas por Cassirer posteriormente. Del primero, recuperó la idea de que la atrofia biológica, si bien no impedía que los individuos desarrollaran acciones cotidianas, sí reducía sus habilidades para representar el mundo y, por tanto, para simbolizar las acciones como actividades que respondían a una coordinación cultural que les dotaba de un sentido expresivo. Del biólogo, retomó la tesis de que los animales operaban de acuerdo a un plan de construcción orgánica, por lo que ninguna especie podía romper el círculo funcional al que estaba asignado sin, por ello, traducirse a una limitación, sino a una coordinación orgánica entre el individuo y su entorno.

Con ambos postulados, el neokantiano logró fundamentar una nueva definición del ser humano y pudo mostrar que, si bien, la razón constituye una característica fundamental en la vida humana, en aquellos casos de atrofia en los que dicha capacidad parecía atenuarse, el plan de construcción orgánica operaba para favorecer la adaptación del individuo al entorno natural. Desde ambos puntos de sustento, Cassirer articuló una nueva definición biológica del ser humano: animal simbólico que vive y se desarrolla funcionalmente en la cultura.

Referencias

- Bartra, R. (2012). *Antropología del cerebro: la conciencia y los sistemas simbólicos*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Brentari, C. (2015). *Jakob von Uexküll. The Discovery of Umwelt between Biosemiotics and Theoretical Biology*. London: Springer.
- Brun, J. (1975). *La mano y el espíritu*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Calabrese, C. (2017). “Tránsito de la fenomenología a la hermenéutica. Heidegger lector de Confesiones X, 1-23”. En *Open Insight*, Vol. VIII, No. 13, pp. 189-215.
- Cassirer, E. (1945a). *An Essay on Man: An Introduction to a Philosophy of Culture*. New York: Doubleday Anchor.
- Cassirer, E. (1945b). *The Myth of the State*. New Haven: Yale University Press.
- Cassirer, E. (1953). *Substance and Function*. New York: Dover Publication.
- Cassirer, E. (1979). *Symbol, Myth and Culture. Essays and lectures of Ernst Cassirer (1935-1945)*. New Haven and London: Yale University Press.
- Cassirer, E. (1996). *The Philosophy of Symbolic Forms: The Metaphysics of Symbolic Forms*. New Haven: Yale University.
- Cassirer, E. (1998a). *Filosofía de las formas simbólicas: El lenguaje*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Cassirer, E. (1998b). *Filosofía de las formas simbólicas: El pensamiento mítico*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Cassirer, E. (1998c). *Filosofía de las formas simbólicas: Fenomenología del conocimiento*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Cassirer, E. (1998d). *El problema del conocimiento, Vol. 4*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Cassirer, E. (2005a). “‘A passion can only be overcome by a stronger passion’: Philosophical Anthropology before and after Ernst Cassirer”. En *European Review*, Vol. 13, No. 4, pp. 557-575.
- Cassirer, E. (2005b). *Lógica de las ciencias de la cultura. Cinco estudios*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Chien, J.P. (2006). “Of Animals and Men: A study of *Umwelt* in Uexküll, Cassirer and Heidegger”. En *Concentric: Literary and Cultural Studies*, Vol. 32, No. 1, pp. 57-79.
- Darwin, C. (2003). *El origen de las especies*. Barcelona: Ediciones del Serbal.
- Esparza, G. (2017). “Ernst Cassirer: una fenomenología del autoconocimiento en el marco de la tensión vivencial y espiritual”. En *Agora: papeles de Filosofía*, Vol. 36, No.1, pp. 149-169.

- Friedman, T.; S. Luft., eds. (2015). *The Philosophy of Ernst Cassirer: A Novel Assessment*. Berlin/Boston: De Gruyter.
- Giovannini, E. (2012). “‘Una imagen de la realidad geométrica’: la concepción axiomática de la geometría de Hilbert a la luz de la *Bildtheorie* de Heinrich Hertz”. En *Crítica. Revista Hispanoamericana de Filosofía*, Vol. 44, No. 131, pp. 27-53.
- Goldstein, K. (1951). *Human Nature in the Light of Psychopathology*. Cambridge: Harvard University Press.
- González, R. (2013). *Renovación del humanismo y emancipación antropológica: hacia una metafísica del umbral a partir de la filosofía de las formas simbólicas*. México: Fontamara.
- Grosholz, E. (2011). “El humanismo en Cassirer”. En *La Gaceta del Fondo de Cultura Económica. Estimulante Alemania*, No. 492, pp. 6-8.
- Gutmann, J. (1949). “Cassirer’s Humanism”. En: Schlipp, P. *The Philosophy of Ernst Cassirer*. Evanston: Library of Living Philosophers, pp. 443-464.
- Ibarra, A; Mormann, T. (2000). “Una teoría combinatoria de las representaciones científicas”, *Crítica. Revista Hispanoamericana de Filosofía*, Vol. 32, No. 95, pp. 3-46.
- Krois, J. (2004). “Ernst Cassirer Philosophy of Biology”. En *Sign Systems Studies*, Vol. 1, No. 32, pp. 277-295.
- Linton, R. (1972). *Estudio del hombre*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Muñoz, E. (2015). “El aporte de Jakob von Uexküll a *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad (1929-1930)* de Martin Heidegger”. En *Dianoia*, Vol. 60, No. 75, pp. 85-103.
- Owensworth, T. (2014). *Self-Identity and Brain Injury*. London: Psychology Press.
- Ponsford, J.; P. Cameron; M. Fitzgerald; M. Grant; A. Mikocka-Walus. (2011). “Long term outcomes after uncomplicated mild traumatic brain injury: A comparison with trauma controls”. En *Journal of Neurotrauma*, Vol. 6, No. 28, pp. 937-948.
- Rudomín, P. (2005). “La vida sensorial y pensante”. En: G. Soberón, coord., *La Vida*. México: El Colegio Nacional.
- Ryckman, T. (1991). “*Conditio sine qua non?* Zuordnung in the early epistemologies of Cassirer and Schlick”. En *Synthese*, Vol. 88, No.1, pp. 57-95.
- Salas, C.; O. Castro. (2014). “Mente desorganizada y reacción catastrófica: regulación emocional intrínseca y extrínseca en sobrevivientes de lesión cerebral adquirida”. En *Rev. chil. Neuropsicol.*, Vol. 9, No. 1, pp. 38-45.
- Schlipp, A. (1949). *The philosophy of Ernst Cassirer, VI*. Evanston: The Library of Living Philosophers.
- Uexküll, J. v. (1926). *Theoretical Biology*. London: Harcourt, Brace & Company.

- Weber, A. (2004). "Mimesis and Metaphor: The biosemiotic generation of meaning in Cassirer and Uexküll". En *Sign Systems Studies*, Vol. 1, No. 32, pp. 297-307.
- Wessberg, J.; C. Stambaugh; J. Kralik; P. Beck; M. Laubach; J. Chapin; J. Kim; J. Biggs; M. Srinivasan; M. Nicolelis. (2000). "Real-time prediction of hand trajectory by ensembles of cortical neurons in primates", *Nature*, Vol. 408, No. 6810, pp. 361-365.
- Zamora, F. (2012). *Filosofía de la Imagen: Lenguaje, imagen y representación*. México: Espiral-ENAP.

Consideraciones sobre la trascendencia y la muerte siguiendo el pensamiento de Edith Stein

Considerations on Transcendence and Death following the Thought of Edith Stein

César Lambert Ortiz
cesar.lambert@pucv.cl
Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, Chile

Recibido: 05/04/2018 • Aceptado: 08/08/2018

Resumen

El artículo señala que la muerte es un tópico que nos atañe a todos. Pero, en los tiempos actuales, la comprensión de la muerte ha cambiado. Se tiende a negar su realidad, al punto que algunos autores sostienen que ella no existe. Por su parte, Edith Stein propone una comprensión del alma humana como una entidad que, pese a estar unida por naturaleza al cuerpo, puede continuar existiendo separada de él. Esto se debe, según Stein, a la fuerza espiritual que fluye al alma y la nutre para vivir sin unión con el cuerpo. Esta doctrina filosófica hace posible una comprensión de la muerte no como un fin total, sino como un paso hacia una forma de existencia más alta, a saber, la existencia puramente espiritual. A su vez, esta visión permite entrar en diálogo con la interpretación actual de la muerte.

Palabras clave: alma; cuerpo; existencia espiritual; fuerza; muerte.

Abstract

This article points out that death is a topic that concerns all of us. But, in current times, the understanding of death has changed. People tend to deny its reality, up to the point that some authors claim that it doesn't exist. Edith Stein proposes a comprehension of the human soul as a being that, even it is naturally related to the body, it can continue existing separated from it. This fact depends, according to Stein, on the spiritual energy that flows to the soul and supports it to live without connection with the body. This philosophical doctrine makes possible the understanding of death, not as total end, but as a step towards a higher form of existence, namely a purely spiritual one. Such view allows us to establish a dialogue with the interpretation of death today.

Keywords: Body; Death; Energy; Soul; Spiritual Existence.

Introducción

La muerte es un tópico que, de una u otra manera, nos atañe a todos; y ha sido tema de reflexión desde los tiempos antiguos.¹ En efecto, el destino humano es inexorable, al punto que —al decir de Ortega— la vida tiene las horas contadas (Ortega y Gasset, 1959: 100). Ahora bien, cada época tiene su modo particular de hacer frente a la muerte. En tal sentido, cabe consignar que los tiempos actuales han traído consigo un cambio en la relación que el ser humano establece con ella. Pues han aumentado las expectativas de vida; casi ha desaparecido la mortalidad infantil; los antibióticos y las vacunas han sido muy eficaces en el combate de enfermedades contagiosas, etc. (Kübler-Ross, 2014: 14).²

1 Baste aquí citar, en el mundo griego antiguo, las consideraciones —entre otros— de Hesíodo en *Teogonía*, que afirma de Tánato que tiene el corazón de hierro y que alberga en su pecho un alma implacable (vv. 759-766); Heráclito en los fragmentos 21; 26; 27, 48, 62, 76, 77, 96 y 98 se refiere a la muerte. Por su parte, Platón ofrece en *Fedón* la definición tradicional de muerte como separación de cuerpo y alma (67 d-e); también el diálogo *Gorgias* ofrece una determinación semejante (524b). Y, a su vez, Aristóteles plantea en el contexto de su filosofía práctica que de nadie se puede afirmar, mientras vive, que es feliz, y que en tal sentido es preciso “ver el fin” (*EN*: 1100a, 10 - 1100b, 5). En lo que respecta a la filosofía helenística, es clásico el aserto de Epicuro según el cual no es necesario temer a la muerte, pues, cuando nosotros somos, ella no está presente; y cuando ella está presente, nosotros no somos más (*Carta a Meneceo*, 125). Asimismo, en el mundo romano el estoico Séneca se refiere a la filosofía como a una ciencia de vivir y de morir (*Sobre la brevedad de la vida*, 19, 2).

2 En Chile, la esperanza de vida al nacer era, en 1900, de 23,5 años para los varones y 23,6 para las mujeres. En 2007, era de 74,95 años y de 80,66 respectivamente (INE, 2010: 14). Por su parte, Traub hace referencia a tres tendencias en el mundo contemporáneo que han modificado la comprensión de la muerte. Menciona, en tal sentido, 1) la secularización, 2) el cambio demográfico y 3) los logros de la medicina moderna (Traub, 2012: 17). Tocante a la secularización pone de relieve que, a diferencia del *ars moriendi*, difundido en manuales a partir del siglo XV, el hombre de hoy prefiere una muerte repentina. El autor señala que, según encuestas, dos tercios de los alemanes (pues a dicho ámbito cultural se está refiriendo, pero sus resultados son aplicables, en buena medida al mundo global de hoy) desea este tipo de muerte. Pero —sostiene— la realidad es diferente: de los 800 mil casos anuales, sólo una pequeña parte muere de esta forma (Traub, 2012:

Sin embargo, los avances médicos y sanitarios que se han verificado desde mediados del siglo pasado tienen también otra faceta. Elisabeth Kübler-Ross postula que “cuantos más avances hacemos en la ciencia, más parecemos temer y negar la realidad de la muerte” (2014: 21). Ello no permite, según la autora, afrontar la muerte con tranquilidad (2014: 21). Es más, Kübler-Ross pone de relieve la amenaza de deshumanización que rodea la muerte actual. Dice ella:

Uno de los hechos más importantes es que, hoy en día, morir es más horrible, mecánico y deshumanizado; a veces, hasta es difícil determinar técnicamente en qué momento se ha producido la muerte (2014: 21).

En su turno, cabe mencionar también aquí el aporte de Philippe Ariès, quien, a mediados de los años 70 del siglo pasado, identifica una evacuación de la muerte fuera de la vida cotidiana, lo que se expresa, por ejemplo, en la prohibición del duelo y del derecho de llorar a los muertos (Ariès, 2007: 229). En tal sentido, el autor habla de una interdicción que hoy afecta a la muerte, y entiende que este hecho que la muerte esté vedada es —dice él— de carácter estructural en la civilización contemporánea (Ariès, 2007: 229). Ha desaparecido, en efecto, la familiaridad tradicional del hombre con la muerte (Ariès, 2007: 36).

Por otra parte, es pertinente mencionar aquí un documento de la Conferencia Episcopal Italiana que se titula *Carta a los que buscan a Dios* (2010). En lo tocante al tema que nos ocupa, el texto señala, en una suerte de diagnóstico del mundo actual, que se ha quitado el pensamiento de la muerte. “No se debe hablar de la muerte. El que lo hace, rompe un pacto tácito. Casi nos convencemos de que hablar

17). Por su parte, respecto del cambio demográfico, señala que el proceso de industrialización, la incorporación de la mujer al mundo laboral y el descenso de la natalidad traen consigo que cada vez menos enfermos terminales puedan ser atendidos en el hogar (2012: 17). Y, respecto de la medicina, destaca que muchos pacientes que hace cinco o seis décadas no tenían posibilidades de sobrevivir, hoy tienen como perspectiva una prolongación considerable de la vida y en buenas condiciones (2012: 17). Así pues, los tiempos actuales han traído, quiérase o no, el cambio consignado.

de la muerte trae algún mal; mejor callar, dejar pasar, o, como mucho, tomar distancia” (CEI, 2010: 84). Frente a ello, el documento plantea que *sólo desde la muerte podemos comprender la propia vida* (CEI, 2010: 84). A su vez, el texto propone, en una mirada a partir de la fe cristiana, que el acto de morir se abre a horizontes que van más allá de la muerte misma. En efecto:

Así como Cristo pasó de la muerte a la vida, así la muerte, por la que él pasó, se nos revela como un paso a una nueva vida, un camino pascual hacia ese futuro que él, vencedor de la muerte, nos abrió (CEI, 2010: 85).

La argumentación del texto continúa con el aserto según el cual, frente al interrogante de qué pasará con la vida después de la muerte, los cristianos se refieren a tres posibilidades, a saber: el infierno, el cielo y el purgatorio (CEI, 2010: 86); y el documento consigna con realismo: “Hoy parece extraño utilizar estas expresiones que aparentemente están superadas. Y sin embargo tenemos que redescubrir su significado auténtico, para que nuestra vida esté colmada de una esperanza responsable” (CEI, 2010: 86). He ahí, pues, otro documento que da testimonio, desde una óptica distinta a los anteriores, de la pérdida del sentido auténtico de la muerte en los tiempos actuales.

Cómo es considerada la muerte hoy

Ahora bien, para completar el cuadro de la manera que, en el mundo actual, se produce la relación con la muerte, permítasenos hacer dos referencias. La primera se apunta a la tesis de Thomas Macho de acuerdo con la cual *experimentamos muertos, pero no la muerte* (Macho, 1995).³ Según el autor, la muerte se sustrae a nuestra experiencia, pues ni experimentamos la propia muerte, ni la de los otros (Macho, 1995: 293). “Antes bien, experimentamos la *transformación* de personas en cadáveres” (Macho, 1995: 293). Se trata, estima Macho,

³ Las versiones al español del texto de Macho son más.

de una metamorfosis que no podemos comprender, pero que sí experimentamos en su nuda facticidad. En tal sentido —considera el autor—, todo lo que se puede decir de la muerte, todo lo que de esta puede ser puesto en palabras, se alcanza, por así decir, en la confrontación con los cadáveres (1995: 293). Pues: “No hay ningún acceso a la experiencia de la muerte” (1995: 293). No sabemos, afirma Macho, de qué estamos hablando cuando hablamos de la muerte (1995: 294). Sin duda, enfoques como este no constituyen una excepción en el panorama cultural del mundo actual, y, por eso, han de ser tomados muy en serio.

Por su parte, la segunda referencia corresponde a un polémico, pero interesante opúsculo de Agustín Squella, titulado *¿Cree usted en Dios? Yo no, pero...*. El autor presenta una tesis semejante a la de Macho. Dice, en efecto:

Suelo afirmar que la muerte no existe, que lo único que hay, además de la vida, es el morir. Morir es algo, la muerte nada. Morir es un hecho que aguarda a todos, pero no hay nada como «la muerte» o «estar muerto», como si se tratara de un estado o situación posterior al hecho de morir y de haber vivido. Por tanto, de quienes han muerto no deberíamos decir que «están muertos», sino que «murieron», esto es, que pasaron ya por el acto de morir (Squella, 2011: 27).

En este caso, lo que Squella quiere dejar en claro es que, según él estima, no hay una situación posterior al hecho de morir. La muerte no es un estado, porque simplemente no existe. Desde esta óptica, se excluye toda pregunta por una vida postmortal.⁴

En resumidas cuentas, los tiempos actuales han traído consigo, en buena medida, una vivencia deshumanizada de la muerte; asimismo, una comprensión de la misma para la cual es, en general, extraño pensar en el más allá; y, por último, una interpretación teórica que reduce la muerte a la transformación de un ser vivo en cadáver.

4 Se trata, a todas luces, de una referencia implícita de Squella al conocido aserto de Epicuro mencionado en la nota 1.

Dicho contexto epocal —del cual hemos ofrecido un breve esbozo— plantea una serie de interrogantes; uno de ellos se vincula con la pregunta por lo que sucede con la persona una vez que ha fallecido. Es verdad que, como se ha consignado arriba, la pregunta no constituye algo específico de los tiempos presentes, sino que ya desde la Antigüedad había sido abordada. Pero algunos enfoques y actitudes del mundo contemporáneo, desde los años 30 del siglo XX hasta hoy, parecen desechar la pregunta misma.

Así pues, en lo que sigue, se va a presentar y evaluar la doctrina de Edith Stein por lo que concierne a la determinación de la muerte, que la autora entiende como una gran puerta oscura que hay que cruzar, y en relación a la cual surge inevitablemente —estima ella— la pregunta qué pasa después (*aber was dann?*) (Stein, 2010: 63; Stein, 2006: 474). Como hilo conductor, nos servirá la noción steiniana de “fuerza” (*Kraft*).

Alma, vida y muerte según Edith Stein

Edith Stein considera que, por lo que atañe a los seres humanos, el alma espiritual forma una unidad natural con el cuerpo (2003a: 706); lo cual, sin embargo, no impide pensar en una posible separación de aquella respecto de este. Por otra parte, la autora define la muerte como el fin de la vida corporal y todo lo que tiene relación con tal vida corpórea.⁵ Ahora bien, ese fin de la vida como unidad natural de alma espiritual y cuerpo no implica un aniquilamiento completo. Cabe, más bien, considerar la plausibilidad de una persistencia del alma espiritual después del fin de la vida corporal. ¿Cómo se daría esto sin que implique, a fin de cuentas, un dualismo que degrada la vida corpórea a una suerte de ropaje externo?

La explicación filosófica que Stein ofrece tiene como núcleo argumentativo el concepto de «fuerza» (*Kraft*). Veamos con más detalle el planteo que la autora ofrece en *Estructura de la persona humana*.

⁵ El pasaje con la definición de muerte reza, en su versión original así: “*Er (der Tod) ist das Ende des leiblichen Lebens und alles dessen, was mit dem leiblichen Leben zusammenhängt*” (Stein, 2006: 474).

Edith Stein se sirve del concepto de fuerza para explicar la unidad de la naturaleza humana. Así, afirma que el alma no «habita» en un cuerpo como en una casa;⁶ no se lo pone o saca como un vestido, sino que el alma traspasa por entero al cuerpo (2003a: 681-682; 2004a: 106-107). En esa unidad radical de alma y cuerpo la fuerza desempeña un valor central.⁷ En efecto, se trata –dice Stein– de un *quántum* finito de que dispone la persona para actualizar sus potencias (2003a: 683; 2004a: 108). Por eso, al actualizar una potencia, el ser humano consume su fuerza, que es una cantidad finita –hay que insistir en ello– con que cuenta para hacer pasar una potencialidad a ser un acto propiamente tal. La autora alemana estima, en tal sentido, que el ser humano no puede actualizar todas sus potencialidades; al menos, no lo puede hacer de una sola vez (2003a: 683; 2004a: 108).

Por su parte, el ser humano, en tanto que es un ser espiritual, puede salir y fluir de sí. Pues tiene una propiedad que se da a cabalidad en Dios como Espíritu puro. En efecto, el “ser de Dios es un permanente estar fluyendo desde sí mismo” (2003a: 675; 2004a: 101). Pero debe tenerse en consideración que Dios no se pierde a sí mismo por el hecho de que salga de sí. “Dios permanece en sí

6 En su tesis doctoral, *Sobre el problema de la empatía*, Edith Stein postula que el alma es una unidad sustancial que –de modo análogo a la cosa física– se edifica (*aufbaut*) a partir de elementos categoriales; a su vez, dentro de esos elementos categoriales hay algunos que van más allá del alma aislada y remiten, según la autora, a otras unidades psíquicas y físicas (Stein, 1980: 43). Por otra parte, Stein destaca allí que el alma siempre implica alma en un cuerpo, y que, por ende, toda separación en el análisis es artificial (Stein, 1980: 44). Pues bien, en el desarrollo de sus convicciones filosóficas, la autora mantendrá la idea que el alma no puede existir sin el cuerpo. Por eso, pensar la separación del alma respecto del cuerpo tras la muerte no deja de ser para ella un tópico que ha de recoger dicha convicción.

7 Por lo que concierne a dicha unidad, Ales Bello sostiene que es imposible reducir al ser humano *ad unum*, vale decir, a una única dimensión, al punto que –establecida la esfera de lo espiritual– se elimine lo psíquico y lo corpóreo. En efecto, la autora postula que la humanidad del ser humano está constituida por diversas dimensiones co-presentes. Es más, según Ales Bello, el ser humano es un *unum*. Pero lo que resulta incompatible con esta unidad es, precisamente, la «reducción» a una única dimensión (Ales Bello, 2015: 70). Así pues, el carácter separado de lo espiritual respecto del cuerpo tras la muerte no puede implicar la absoluta desaparición de las dimensiones de lo corpóreo y de lo psíquico.

cuando sale de sí mismo; se conserva para sí mismo al fluir desde sí” (2003a: 675; 2004a: 101). Edith Stein habla, en tal sentido, de «autodonación» (*Sichverschenken*) (2003a: 676; 2004a: 109). Respecto al ser humano, se ha dicho ya que puede salir y fluir de sí. Pero aquí se dan varias posibilidades: ante todo, la alternativa de conservarse o darse a sí mismo. Ahora bien, en el caso del darse a sí mismo, la autora constata, a su vez, dos posibilidades: o bien, donarse, que debe ser entendido como un conservarse en el fluir (pero que es diferente del conservarse que corresponde a la primera alternativa) y que se asemeja al modo como Dios se dona; o bien cabe la posibilidad de dilapidarse a sí mismo. En esta última situación, lo que sucede es que se derrocha justamente la fuerza que es finita y limitada (2003a: 685; 2004a: 109).

Así, pues, en lo concerniente a la noción de fuerza, Edith Stein concluye, a partir de lo recién señalado, que *la fuerza espiritual es algo que puede ser conservado, aumentado o dilapidado por el ser humano* (2003a: 685; 2004a: 110). Para los propósitos de este escrito es sugerente la idea de un aumento de fuerzas. Porque, de acuerdo a Stein, ello puede producirse “desde abajo” (alimentación, descanso, etc.) (2003a: 686; 2004a: 111-112) o “desde arriba” (reino de los valores positivos, belleza de un paisaje, etc.) (2003a: 687-688; 2004a: 112-113). Por tanto, si Dios es Espíritu, cuyo ser consiste en darse a sí mismo conservándose, cabe postular un acto de donación, por parte de Dios, de fuerzas al ser humano que le permita a este acrecentar sus fuerzas naturales. Pero aún cabe pensar en fuerzas que den al alma humana espiritual el poder que le permita, pura y simplemente, ser.

En lo concerniente al flujo de energía, Edith Stein propone, en la conferencia “Sobre el concepto de formación”, una visión esquemática de los diversos órganos de absorción propios del alma humana y de los correspondientes materiales o alimentos que por dichas vías recogen (Stein, 2003b: 183-185; Stein, 2004b: 33-34). En efecto, la autora postula que, así como hay órganos de absorción del cuerpo, así también el alma humana tiene sus órganos peculiares o fuerzas mediante los cuales recibe un flujo de energía y vida (2003b: 183; 2004b: 33).

Por una parte, el alma humana tiene sentidos e intelecto; este último le abre a ella el mundo espiritual. Debe consignarse, en tal sentido, que el alma humana no ha de ser entendida, según Stein, como mera forma del cuerpo. Antes bien, ella tiene una existencia propia y superior a la del cuerpo (2003b: 183; 2004b: 33). “El alma necesita también de material estructural pero de otro tipo, el espiritual” (2003b, 183).⁸ Por otra parte, la autora hace mención a una fuerza interna más profunda, a la que denomina *Gemüt* (2004b: 33), y que es caracterizada en esta conferencia como el fundamento más íntimo del alma (*ihr innerster Grund*) (Stein, 2004b: 34). Stein consigna a tal respecto que, por este medio, el alma experimenta en su interior renovación y “flujo de fuerzas” (*Kraftzustrom*) (2004b: 34). A su vez, la posibilidad más eminente que aquí se da corresponde al flujo de energía de un principio formador que le es vertido al alma desde la fuente del todo ser y de toda vida. He ahí —afirma Stein— la gracia divina (2003b: 184).⁹

En síntesis, el alma humana, que por naturaleza tiene una existencia superior a la vida corporal, puede recibir un flujo de fuerzas a partir de la fuente primaria del ser y de la vida.

Por otra parte, en un pasaje no muy extenso, pero decisivo de *Estructura de la persona humana*, Edith Stein considera la plausibilidad de que el alma espiritual exista después de la muerte (2003a: 706; 2004a: 128). En principio, se trata de una posibilidad que debería ser desechada. Pues cuerpo y alma constituyen —como se señaló arriba— una unidad natural, al punto de que aquel no es la casa o vestimenta de éste. El pasaje en cuestión es el siguiente:

La conexión del alma con el mundo espiritual quizá nos abra la posibilidad de comprender su separabilidad del cuerpo. La vida

8 “*Die Seele braucht auch Aufbaustoffe, aber andere, geistige*” (Stein, 2004b, 33). Quizá sea más pertinente traducir “*Aufbaustoffe*” por «materia constituyente»; lo esencial es que, en paralelo a los alimentos del cuerpo que lo nutren, hay «alimentos» del alma espiritual que le son necesarios a esta como alimentación para su construcción.

9 “*Schließlich erfährt die Seele in ihrem Innersten Erneuerung und Kraftzustrom nicht von Geistesgütern der äußeren Welt, sondern von einem Formprinzip, das aus dem Urquell alles Seins und Lebens ihr eingegossen wird, durch die göttliche Gnade*” (Stein, 2004b: 34).

del alma es una vida espiritual: conocer, sentir, querer. En esa vida espiritual, el alma se abre a otro ser espiritual, del que puede fluir fuerza hacia ella (*aus dem ihr Kraft zuströmen kann*). Es por ello perfectamente pensable que el alma se sustente exclusivamente con base en él (especialmente si tenemos en cuenta que ese ser espiritual también puede tratarse del espíritu infinito de Dios) y que no necesite ineludiblemente del cuerpo para existir. Ahora bien, dado que comienza su existencia formando una unidad natural con el cuerpo, para pasar al modo de existencia puramente espiritual necesita separarse primero de esa unidad, separación que implica un verdadero desenraizamiento (2003a: 706; 2004a: 128).

Pues bien, la separación de cuerpo y alma corresponde a la definición clásica de la muerte;¹⁰ separación que Edith Stein entiende aquí como un verdadero desenraizamiento (*eine wahrhafte Entwurzelung*) (Stein, 2003a: 128). Ello quiere decir que el alma pierde, por así decir, las raíces que tiene en el cuerpo; y así como un árbol no puede vivir sin las raíces que lo nutren, así el alma humana no puede persistir sin su enraizamiento natural en el cuerpo. Visto así, la separación de cuerpo y alma implicaría, desde esta mirada natural, el fin de ambos.

Pero, si se toma en consideración que el alma está unida al mundo y ser espirituales, en ese caso se abre un nuevo horizonte que, sin forzar el texto, puede ser denominado *sobrenatural*. Pues desde el ser espiritual y, en concreto, desde Dios como Espíritu puro, fluye fuerza hacia el alma humana. Debe, en efecto, recordarse que el ser de Dios ha de ser entendido, según la autora, como un darse a sí mismo que se conserva, o fluir conservándose (*das sich bewahrende Sichverströmen*) (2003a: 684; 2004a: 109); así visto, esta donación se puede traducir en un flujo de todas las fuerzas que el alma requiere para existir. En tal caso, tras la muerte el alma pasa a un nuevo

10 Considérese el arriba mencionado diálogo platónico *Fedón*: “¿Y no es cierto que lo que se denomina muerte es precisamente una liberación y separación del alma respecto del cuerpo? –Absolutamente –respondió Simias” (67d) (Platón, 2009: 31-32).

modo de existencia, que Stein llama «modo de existencia puramente espiritual» (*die rein geistige Existenzweise*); o sea: pasa a un tipo de existencia separada y, por tanto, desenraizada, pero en que el alma espiritual sigue recibiendo las fuerzas necesarias para ser. Cabe concluir, entonces, que el alma humana no es, desde una mirada puramente natural, inmortal, pero, en tanto que ser espiritual, accede al don de una fuerza que le permite existir después de la muerte. Dicha fuerza opera como si proviniera de las dimensiones corpórea y psíquica, de modo que las dimensiones mismas no quedan suprimidas o completamente aniquiladas.

Debe consignarse que la argumentación de la autora ha de ser entendida como una demostración, no directamente de una vida *post mortem*, pero sí de la plausibilidad racional de la misma, sin que ello implique un dualismo antropológico que devalúe la relevancia ontológica de la corporeidad en la constitución del ser humano. No queda, en todo caso, resuelto aquí en qué sentido a dicha vida postmortal le corresponden diversos destinos, aquellos que la fe cristiana expresa con los conceptos de gloria, infierno y purgatorio.

La doctrina steiniana en el marco de la comprensión actual de la muerte

Se ha consignado que, en el mundo de hoy, se verifica un cambio en el modo como el ser humano se relaciona con la muerte. En tal sentido, el morir se ha convertido muchas veces en algo mecánico y deshumanizado; por eso también se evita hablar de la muerte; porque —se argumenta— en realidad nada sabemos de la muerte. Sólo conocemos la transformación de personas en cadáveres; asimismo, se afirma que no cabe hablar de un estado posterior al acto de morir.

Desde miradas como estas, la tesis de Edith Stein resultaría algo absurdo, o un anacronismo de épocas que se consideran superadas. Frente a ello, el presente escrito se asienta en la convicción que la idea defendida por la autora ilumina el fenómeno, pues aporta categorías de comprensión que pueden ayudar a superar la deshumanización de la muerte. En efecto:

1. Si la muerte es vivida como algo mecánico y deshumanizado, ello sucede en buena medida –como lo muestra Kübler-Ross– por el hecho que ni los moribundos ni sus más cercanos se preparan, en general, para la muerte. Es cierto que el declive del organismo es inexorable. Pero la persona, en la medida que es aún consciente, puede buscar la unión con el mundo espiritual: los valores, el paisaje, Dios. ¿Para qué? Esbozo dos razones: primero, para afrontar con mayores recursos espirituales un momento único y decisivo en la propia existencia. Ello no sólo haría posible una aceptación confiada de la muerte, sino que también podría ser fuente de paz y serenidad para los más cercanos.¹¹ Segundo, si Dios da al alma humana fuerzas que hacen posible una peculiar vida *post mortem*, es pertinente vivenciar la muerte no como un fin total y completo de la existencia, sino como un paso a un modo de existencia en que la vida del espíritu es central.
2. Las ideas expuestas requieren de un diálogo filosófico con las experiencias religiosas y, entre ellas, con la experiencia de la fe cristiana y su sistematización teórica en la teología. Pues la fe cristiana constituye un tipo de saber que, por una parte, enriquece el conocimiento filosófico; y, por otra parte, puede recibir valiosos aportes de este. El presente texto se adscribe a cabalidad en este enfoque dialógico.
3. Por último, el hecho que el alma humana admita diferentes modos de ser: por un lado, el alma encarnada de la vida terrena; por otro, los modos puramente espirituales de la vida *post mortem*, este hecho obliga a preguntarse quién soy, en realidad,

¹¹ El médico Gian Domenico Borasio ha puesto, justamente, de relieve la dimensión espiritual de los cuidados paliativos, al punto que sostiene que el 50% de dicha actividad se relaciona con el acompañamiento psico-social y espiritual (Borasio, 2013: 185). En efecto, el autor plantea a tal respecto que, de acuerdo a diversas investigaciones que atañen a moribundos, los seres humanos descubren en ese marco la importancia de los otros; y asimismo reconocen –de cara a la muerte– lo que realmente cuenta en la existencia (Borasio, 2013: 91).

yo. En tal sentido, el modo más obvio de ser —que es el que conocemos de forma inmediata— no puede ser identificado, sin más, conmigo. Pero también es cierto que el cuerpo no es un mero ropaje externo del alma. La clave, en todo caso, está en comprender que los bienes que la vida persigue han de incluir, de modo central, los bienes puramente espirituales, aun cuando ello no reporte ganancias inmediatas para la vida corpórea.

Referencias

- Ales Bello, A. (2015). "The Sense of Things. Toward a Phenomenological Realism", *Analecta Husserliana CXVIII*, trad de A. Calcagno. Dordrecht: Springer.
- Ariès, P. (2007). *Morir en Occidente: desde la Edad Media hasta nuestros días*, trad. de Víctor Goldstein. Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora.
- Borasio, G.D. (2013). *Über das Sterben: Was wir wissen. Was wir tun können. Wie wir uns darauf einstellen*. München: DTV.
- Conferencia Episcopal Italiana [=CEI]. (2010). *Carta a los que buscan a Dios*. Buenos Aires: Ed. San Pablo.
- Instituto Nacional de Estadísticas [=INE]. (2010). *Evolución de la mortalidad en Chile según causas de muerte y edad, 1900-2007*. Santiago [bajado de www.ine.cl con fecha de: 20 de junio de 2015]
- Kübler-Ross, E. (2014). *Sobre la muerte y los moribundos*. Debolsillo: Santiago.
- Macho, T. (1995). "Wir erfahren Tote, keinen Tod", en: Beck, R., ed. *Der Tod. Ein Lesebuch von den letzten Dingen*. C.H. Beck, München, pp. 293-298.
- Ortega y Gasset, J. (1959). *En torno a Galileo. Esquema de las crisis*. Madrid: Revista de Occidente.
- Platón. (2009). *Fedón*, traducción, notas e introducción de A. Vigo. Buenos Aires: Colihue.
- Squella, A. (2011). *¿Cree usted en Dios? Yo no, pero...* Santiago de Chile: Lolita Editores.
- Stein, E. (1980). *Zum Problem der Einfühlung*. Reprint der Originalausgabe von 1917. München: Verlagsgesellschaft Gerhard Kaffke.

- Stein, E. (2003a). *Estructura de la persona humana*. En: *Obras Completas, vol. IV: Escritos antropológicos y pedagógicos*. Burgos: Ediciones Monte Carmelo; Vitoria: Ediciones El Carmen; Madrid: Edit. de Espiritualidad, pp. 553-749.
- Stein, E. (2003b). “Sobre el concepto de formación”. En: *Obras Completas, vol. IV: Escritos antropológicos y pedagógicos*. Burgos: Ediciones Monte Carmelo; Vitoria: Ediciones El Carmen; Madrid: Edit. de Espiritualidad, pp. 177-194.
- Stein, E. (2004a). *Der Aufbau der menschlichen Person*, ESGA 14, Freiburg-Basel-Wien: Herder.
- Stein, E. (2004b), “Zur Idee der Bildung”. En *Bildung und Entfaltung der Individualität. Beiträge zum christlichen Erziehungsauftrag*, ESGA 16, versión digital bajada de: www.edith-stein-archiv.de/beispieleseite [7.IV.2016]
- Stein, E. (2006). “Martin Heideggers Existenzphilosophie”. En: *Endliches und ewiges Sein*, ESGA 11/12. Freiburg-Basel-Wien: Herder, pp. 445-499.
- Stein, E. (2010). *La filosofía existencial de Martin Heidegger*. Madrid: Trotta.
- Von Traub, R. (2012). “Auf der Suche nach dem guten Ende”. En *Der Spiegel. Wissen: Abschied nehmen. Vom Umgang mit dem Sterben*, n° 4, octubre, Hamburg, pp. 15-21.

El impacto del problema de la representación (*Vorstellung*) en el inicio de la fenomenología husserliana

The Impact of the Problem of Representation (*Vorstellung*) on the Beginning of the Husserlian Phenomenology

Ángel Xolocotzi Yáñez
Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México
angel.xolocotzi@gmail.com

Recibido: 25/06/2018 • Aceptado: 28/08/2018

Resumen

La irrupción de la fenomenología a inicios del siglo XX con las *Investigaciones lógicas* de Husserl se comprende cabalmente a partir de los problemas discutidos en la última década del siglo XIX, especialmente en la Escuela de Franz Brentano. La tesis de que a toda representación corresponde un objeto, por parte de Brentano, contrasta con lo señalado previamente por Bolzano sobre las representaciones sin objeto. Los tratados husserlianos alrededor de 1894, en particular el texto sobre «objetos intencionales», se insertan en esta discusión que conducirá a planteamientos centrales en torno a la conformación de la fenomenología. El presente artículo muestra una revisión de elementos determinantes en la representación moderna, así como de la postura de Twardowski,

Abstract

The irruption of phenomenology at the beginning of the 20th century with Husserl's *Logical Investigations* is fully understood from the problems discussed in the last decade of the 19th century, especially in the Franz Brentano's School. The thesis that all representation corresponds to an object, on the part of Brentano, contrasts with the previously stated by Bolzano on the representations without object. The Husserlian treatises around 1894, in particular the text on «intentional objects», are inserted in this discussion that will lead to central approaches around the conformation of phenomenology. The present article shows a review of determining elements in the modern representation, as well as Twardowski's position, to later

para luego diferenciarla en la discusión de la paradoja Bolzano-Brentano y, finalmente, indicar la propuesta husserliana.

Palabras clave: fenomenología; Kazimierz Twardowski; objetos intencionales; paradoja Bolzano-Brentano; representación.

differentiate it in the discussion of the Bolzano-Brentano paradox and finally, to indicate the Husserlian proposal.

Keywords: Bolzano-Brentano Paradox; Kazimierz Twardowski; Intentional Objects; Phenomenology; Representation.

Introducción

En la última década del siglo XIX, Edmund Husserl da sus primeros pasos de forma autónoma en la filosofía. Tal introducción se realiza a partir de su relación con la tradición de forma directa o indirecta. La primera, como se sabe, ocurre a partir de los impulsos tomados de Franz Brentano y de alumnos de su círculo como es el caso de Kazimierz Twardowski, Carl Stumpf y Alexius Meinong.¹ El apego a la tradición de forma indirecta ocurre, por ejemplo, con la lectura de autores como Bernhard Bolzano o Hermann Lotze. Precisamente los problemas desplegados en tales tradiciones conducen a plantear problemas que de algún modo configuran dos de las grandes líneas de trabajo filosófico en el siglo XX: la fenomenología y la filosofía analítica.² Baste recordar aquella conocida metáfora de Dummett en donde coloca las mencionadas tradiciones bajo la imagen de dos ríos, del Rin y el Danubio, que dan vida a las diversas comarcas por las que pasan, y que, a pesar de tener su fuente no muy lejos uno del otro “corren paralelamente, pero luego toman direcciones completamente diferentes y desembocan en distintos mares” (Dummett, 1988: 37).

Uno de los problemas discutidos en la escuela de Brentano conducía a un enfrentamiento con el planteamiento de Bolzano en torno

1 En el clásico libro coordinado por Liliana Albertazzi y otros, *The School of Franz Brentano*, se hace la diferencia entre los «seguidores heterodoxos» de Brentano como Stumpf, Marty, Meinong, von Ehrenfels, Husserl, Twardowski y se diferencia de los «ortodoxos» como Karus, Kastil y Mayer-Hillbrand. (Albertazzi, 1996: 6).

2 Esa tesis es sostenida por múltiples intérpretes; baste mencionar el ya mencionado texto coordinado por Albertazzi y otros. Ahí, se señala lo siguiente en el prólogo: “La idea central desarrollada por las contribuciones a este libro es que la división entre filosofía analítica y fenomenología –quizás el cisma más importante en la filosofía del siglo XX– resultó de una radicalización de las parcialidades recíprocas” (Albertazzi, 1996, o).

a la *Vorstellung*, representación.³ En 1893, a partir de problemas relacionados con la geometría, Husserl se propone tematizar la representación determinante en ello, a saber: la del espacio. Sin embargo, se enfrentará a la dificultad de tematizar la «intuición» del espacio de la vida cotidiana y su diferenciación con el del pensar científico. Al descubrir los límites de lo dado intuitivamente respecto del espacio, enfocará sus esfuerzos a pensar los diversos tipos de representación que estarían en juego (Schuhmann, 1990/91: 119s.).

Esta problemática permite a Husserl pensar la representación en dos sentidos: como «intuición» o «presentación» y como «intención» o «representación funcional» (Rizzo-Patrón, 2002: 229). En términos de Husserl, se hablaría de una *anschauliche Vorstellung* («representación intuitiva») y de una *repräsentierende Vorstellung* («representación representante»). Este despliegue se lleva a cabo en su escrito “Estudios psicológicos sobre lógica elemental”; sin embargo, la aparición del libro de Twardowski *Sobre la doctrina de contenido y objeto de la representación. Una investigación psicológica*, en la Viena de 1894, obligará a Husserl a revisar el doble sentido de representación tal como lo había desplegado un año antes. En el verano de ese mismo año, Husserl escribe su reacción al libro de Twardowski en un tratado que llevaba el nombre de “Representación y objeto” (*Hua. XXII: XXX*).⁴ Tal escrito constaba de dos secciones: la primera, desaparecida, se concentraba en el concepto de representación; mientras que la segunda, conservada prácticamente en su totalidad, lleva el subtítulo de “Objetos intencionales”.⁵ Esta segunda sección consta a su vez de dos partes. En la primera parte, Husserl se inserta

3 A pesar de la amplia discusión en torno a las posibilidades de traducción del término *Vorstellung*, mantengo aquí la traducción acostumbrada «representación» y no sus variantes «presentación» o «(re)presentación» porque a lo largo del presente artículo se mostrará el sentido específico de lo que se mienta con tal término.

4 De ahora en adelante toda la obra de Edmund Husserl se citará con la sigla *Hua* (*Husserliana*), volumen: página.

5 El texto se publicó en dos partes: en *Hua XXII*: 303- 338 y en *Brentano Studien 3* (1990/91): 142-176. Este último forma parte de un artículo bajo la autoría de Karl Schuhmann: “*Husserls Abhandlung 'Intentionale Gegenstände'. Edition der ursprünglichen Druckfassung*”, pp. 137-176.

en la paradoja de que toda representación representa un objeto, pero no a toda representación corresponde un objeto. Se trata de la discusión de dos tesis en donde la primera es sostenida por el maestro de Husserl, Franz Brentano, mientras que la segunda proviene de la *Wissenschaftslehre* de Bernhard Bolzano, publicada en 1837. La segunda parte del mencionado escrito de Husserl aborda la relación entre el significado y el objeto.

A partir de lo aquí señalado, la presente exposición se centrará en la primera parte de la segunda sección del manuscrito “Representación y objeto”, intitulada “Objetos intencionales”; para contextualizar históricamente tal discusión de Husserl, en primer lugar haré algunas referencias a la idea de representación en sentido tradicional, fundamentalmente a partir de Descartes, para luego exponer brevemente los puntos centrales de Bolzano, así como la propuesta de Twardowski, la cual buscaba resolver la problemática a partir de la visión de Brentano. De esta forma, al final, señalaré aspectos importantes de la propuesta husserliana en el mencionado texto y se vislumbrará en qué medida eso contribuye a lo desplegado posteriormente en las *Investigaciones lógicas*. El objetivo central yace en revisar la importancia de la discusión en torno a la *Vorstellung* alrededor de 1893-1894 y el papel determinante que juega en la conformación de la fenomenología posterior.

Representación en sentido tradicional

Nuestro término español «representación» coincide con el alemán *Vorstellung* con el que fue traducido el término latino *idea* en 1725 por parte de Christian Wolff, en un glosario de 1725 añadido a su obra publicada cinco años antes, *Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt* (Halle, 1720). Si nos preguntamos sobre el significado de tal empalme, el mismo Wolff aclara esto unos años después en su *Psychologia empirica* de 1738, al señalar que: “Una representación de una cosa se dice que es la idea, en la medida en que refiere a una determinada cosa, o en la medida en que se considera su objetivo” (Wolff, 1738: § 48). De esta

forma, Wolff remite a la *idea* como el contenido de lo representado; mientras que a la actividad del representar la llamará *perceptio*.

Lo planteado por Wolff será retomado más adelante por G.F. Meier refiriéndose a las *Vorstellungen* tanto como *repraesentationes* así como *perceptiones*. Para él, se tratará de nombrar una fuerza anímica fundamental: “imágenes o pinturas de aquellas cosas que nos representamos”, tal como lo señala en su *Vernunftlehre* (1752: § 24). A su vez, hay un cambio de acento al igualar *Vorstellung* y *Erkenntnis* (conocimiento): “Ya que el alma es o posee una fuerza representacional (*Vorstellungskraft*), así es también una fuerza cognoscitiva (*Erkenntnis-kraft*), porque *Vorstellung* y conocimiento son lo mismo”, de acuerdo con su *Metaphysik* (1755-1759: § 489). Sin embargo, este planteamiento no es preciso al asociar en otros momentos la representación con concepto (*Begriff*) y, como Wolff también lo había hecho, con pensamiento (*Gedanke*).

Para J. H. Lambert, *Vorstellen* y concepto son lo mismo: “conceptualizar (*Begreifen*) una cosa significa representarla”, de acuerdo con su *Neues Organon* (1764: § 1). Aquí introduce la conciencia como una nota determinante en la representación: “experimentar quiere decir percibir una cosa con conciencia” (1764: § 552).

Como podemos ver, el uso del término *Vorstellung* en la filosofía alemana no fue unívoco ni tampoco significó simplemente la traducción de *repraesentatio* que se le atribuye a Kant en la *Crítica de la razón pura*, sino que es una larga historia de matices que de una u otra forma remiten a la idea cartesiana que constituye el punto de partida de la traducción y despliegue filosófico de Wolff.

Si, de acuerdo con Descartes, la *idea* expresa todo lo que puede ser captado como objeto, el cambio a *repraesentatio* expresa los dos sentidos originarios que se encuentran en la *idea* cartesiana: consideradas materialmente —es decir: a partir de lo que las constituye—, las ideas son sucesos espirituales, esto es, modos de la sustancia «espíri-tu», que sería el sentido derivado de lo expuesto en sus *Meditaciones*: “Ahora se exige el orden de que clasifique todas mis *coogitationes* en

ciertos géneros e investigue en cuáles de ellos se da la verdad y la falsedad” (AT, VII: 36-37).⁶

Sin embargo, las ideas también pueden ser consideradas a partir de aquello que es «representado» mediante los sucesos o actos espirituales, podría decirse que a partir del objeto, es decir, consideradas objetivamente. Si se dice «Veo a mi gato sobre los libros de Heidegger», por un lado, hay un suceso espiritual: el acto de ver. A la vez, hay lo que se representa mediante este acto: que mi gato (Macondo) está sobre el libro de título *Ser y tiempo*. Así, aquello que es representado en la *cogitatio* en tanto idea, es la idea pero ahora en tanto «contenido representativo» de tal *cogitatio*, en este caso del acto de ver. Descartes le llama a esto “la idea considerada objetivamente” o “realidad objetiva” (1982: 70-s., ATVII: 40). Ambos aspectos se copertenen, ya que no hay suceso espiritual sin contenido representativo y, viceversa, no hay un contenido representativo sin suceso espiritual.⁷ Sin embargo, ¿cómo es que estos dos sentidos pueden estar resumidos en el término «representación»?

En primer lugar, se debe aclarar que el «re» de «representación» no mienta un volver a presentar algo, esa es la interpretación generalizada e inmediata que se hizo de los planteamientos de Descartes a raíz del señalamiento de éste en sus *Meditaciones*, en donde indica que las ideas son “*tamquam imago rei*”. Ese «como» (*tamquam*) no debe ser tomado de forma metafórica: las ideas son *como* imágenes, pero no son imágenes. Si así fuera, Descartes estaría multiplicando regiones ontológicas que no explicarían la relación con las «cosas». Así, el «re» de «representación» que mienta las *ideas* no es un volver a presentar una imagen en algún acto. Esto es posible, pero en ese caso

6 Usamos *Meditaciones de prima philosophia* en: *Oeuvres de Descartes* publicadas por Ch. Adam y P. Tannery; a partir de ahora se abreviará como AT, vol.: pp.

7 Quizás aquí intervendrían los estados emocionales pero, como Descartes señala en una carta a Elisabeth del 21 de mayo de 1643, esto no lo ha trabajado suficientemente: “Pues de las dos cosas en el alma humana, de las cuales depende todo el conocimiento que nosotros podemos tener de su naturaleza, una que piensa; la otra que, *en tanto unida al cuerpo, puede actuar y padecer con él*; de esta última casi no he dicho nada y solamente intenté hacer bien comprensible la primera, ya que mi objetivo principal era demostrar la distinción entre el alma y el cuerpo” (1951: 290; AT III: 664) (cursivas nuestras).

se trata de un acto específico del *cogitare* que es el “hacer presente algo nuevamente”. Si esto es así, ¿entonces qué significa el «re» en representación y cómo en tal representación confluyen los dos sentidos de la *idea*?

El mismo Descartes aclara esto en su tercera meditación al diferenciar los géneros de las formas del pensar, del *cogitare*, es decir las *cogitationes*:

Algunas son como imágenes de las cosas y sólo a esas les corresponde el nombre de ideas, como cuando pienso un ser humano, una quimera, el cielo, un ángel o también dios. Pero otras poseen además otro carácter: por ejemplo, cuando deseo algo, cuando temo, afirmo, niego, ahí siempre aprehendo una cosa como *subjectum* de mi conciencia (1982: 64; AT VII: 37).

El término *subjectum* es, como sabemos, la traducción latina de *hypokeimenon*. En este sentido, las otras *cogitationes* aprehenden *lo que ya está ahí, lo que yace*. Las ideas sólo presentan algo, mientras que en las otras *cogitationes* se es consciente de lo aprehendido de forma diferente: ya sea deseando, afirmando, negando, temiendo lo aprehendido. Así, tendríamos la representación o idea en un sentido de contenido representativo y también habría otro tipo de *cogitationes* que *retornan* a la idea que yace para así llevarse a cabo otro acto o «suceso espiritual». El desear, afirmar, negar, temer, etcétera, serían modos en los que nos relacionamos con las cosas mediante la idea, no obstante, esta «mediación» no debe entenderse —como ya indicamos— en términos de imágenes internas de objetos externos; más bien, el retorno a la idea expresada en el doble sentido de representación indica que tenemos un acceso a los objetos exteriores al dirigir nuestros actos del pensar, del *cogitare*, a ellos y de esa forma los hacemos objetos que fijan el contenido representacional de tales actos. «Ideas» son, en este sentido, *medios* y no objetos. Descartes aclara esto en una carta del 19 de enero de 1642 dirigida al P. Gibieuf: “Pues estoy seguro de que no puedo tener ningún conocimiento de aquello que se halla fuera [*hors*] de mí sino por *mediación* [*entremise*]

de las ideas que yo he tenido en mí de ello” (1951: 99; AT III: 474; *Cursivas nuestras*).

Si la idea o representación en tanto «realidad objetiva» se constituye en *subjectum* de la idea en tanto acto o suceso espiritual, no es difícil entender que los lectores de Descartes hayan ubicado este *subjectum* como base de toda posibilidad del *cogitare*. Así, la representación en sentido amplio, es decir, como contenido representativo y como suceso espiritual, no significa otra cosa que el retorno de todo modo del *cogitare* a su base representativa. El «re» de «representación» indica entonces un «de vuelta a» o un «retorno» y no un volver a presentar.

Podríamos decir que aquí la representación tiene un carácter reflexivo que se juega entre el suceso espiritual o mental, y el contenido representativo que remite a la cosa. Los problemas derivados de este planteamiento estarán en juego en una tradición que se extiende hasta el idealismo alemán, cuestionando evidentemente el carácter sustancial de la propuesta cartesiana y enfatizando la actividad del propio espíritu ante la aprehensión de las cosas.

La idea de representación que se juega en la herencia cartesiana en su carácter reflexivo, cuyo «re» obliga a una remisión a la subjetividad obligará —ya en la dimensión kantiana— a convertir este retorno en un despliegue de las condiciones de posibilidad de toda posible aprehensión objetiva.⁸

La filosofía trascendental parte del hecho de que la razón humana puede situarse por encima de sus propios conocimientos para juzgar las condiciones que los hacen posibles. De esta forma analiza la facultad que tiene la razón en general para conocer, con el objetivo de mostrar que ésta es una estructura *a priori*. La metafísica en general designaba las condiciones universales de la cosa en cuanto cosa y de esa manera se hacía referencia a lo trascendental. Como

8 Ya que el objetivo del presente escrito se centra en destacar aspectos relevantes para contrastar la idea de representación posterior, hay múltiples elementos que quedan fuera del presente análisis, pero que han sido desarrollados en trabajos ejemplares. Baste recordar el clásico trabajo de Iso Kern, *Husserl und Kant* (Kern, 1964) en donde problematiza de modo detallado el arribo de la filosofía trascendental kantiana en contraste con la herencia cartesiana y su diferencia con los planteamientos husserlianos.

sabemos, Kant le dará a este término un sentido radicalmente distinto y entenderá por *trascendental* las condiciones o estructuras *a priori* del sujeto cognoscente en cuanto sujeto cognoscente. Este enfoque mostró una dimensión nueva y distinta del conocimiento; asimismo Kant descubre que las estructuras *a priori* son las que hacen posible el conocimiento científico de modo universal y necesario, de tal manera que *trascendental* significará “todo conocimiento que se ocupa, no tanto de los objetos, cuanto de nuestro modo de conocerlos, en cuanto que tal modo ha de ser posible *a priori*” (*KrV*, 1983: B 25).⁹

Si recordamos los análisis kantianos, sabemos que por la sensibilidad se nos dan los objetos y gracias al entendimiento los pensamos. En efecto, la intuición es la referencia inmediata de un conocimiento con su objeto (A 19, B 33), en la referencia inmediata al objeto que constituye la intuición debemos tomar en cuenta dos elementos: primero, que el objeto nos sea dado y, segundo, que el objeto afecte al espíritu de alguna manera. Dicho de otro modo, el único medio por el cual nuestro conocimiento puede relacionarse inmediatamente con los objetos es la intuición y la intuición tiene lugar sólo si el objeto nos es dado; la facultad cognoscitiva no puede iniciarse sino mediante la afección de nuestros sentidos por los objetos. A este respecto dice Kant: “La capacidad (receptividad) de recibir representaciones, al ser afectados por los objetos, se llama *sensibilidad*. Los objetos nos vienen, pues, dados mediante la sensibilidad y ella es la única que nos suministra *intuiciones*” (*KrV*: A 19; B 33). De esta forma, la intuición se realiza como intuición sensible y, temporalmente, para Kant, ningún conocimiento es anterior a la experiencia;¹⁰ sin embargo, también demuestra que la facultad cognoscitiva suministra elementos *a priori* tomados de sí misma, es decir, como reza la conocida frase, no todo nuestro conocimiento procede de la experiencia,

9 En adelante la obra de Immanuel Kant se citará en con la versión canónica, sigla de la obra, en este caso *KrV*, año y paginación del original.

10 En la Introducción a la *Crítica de la razón pura*, Kant dice textualmente: “No hay duda alguna de que todo nuestro conocimiento comienza con la experiencia. Pues ¿cómo podría ser despertada a actuar la facultad de conocer sino mediante objetos que afectan a nuestros sentidos [...]? Por consiguiente, *en el orden temporal*, ningún conocimiento precede a la experiencia y todo conocimiento comienza con ella” (*KrV*, 1983: B 1-2).

aunque empiece con ella. Si bien el conocimiento humano de objetos requiere de sensaciones para que el intelecto se relacione con las cosas a través de la afección de los sentidos, la sensación es una *representación* subjetiva no causada por el sujeto.

Queda claro que el carácter normativo *a priori* que interviene en las representaciones exige una reinterpretación del carácter reflexivo de la representación ya anticipado por Descartes. Kant lo expresa claramente en el prólogo a la segunda edición de la *Crítica de la razón pura* al señalar que “sólo conocemos *a priori* de las cosas lo que nosotros mismos ponemos en ellas” (*KrV*: B XVIII).

El breve despliegue realizado hasta este punto señala aspectos relevantes en torno al papel de la representación a partir de Descartes y su aprehensión en gran parte de la tradición alemana que decantará en problemáticas discutidas en el seno de la escuela de Brentano y de la fenomenología.

La propuesta de Bolzano

Ante lo señalado respecto a la aprehensión de la representación en discusión con la base cartesiana, encontramos una propuesta que se diferencia de ello en cierta medida al dejar ver un sentido diferente, en tanto que se vislumbra la representación en el marco de un realismo semántico o “realismo lógico absoluto”, como lo llama J. Benoist (2002: 64), colocando a la representación en su diferencia con otras esferas de lo «real». Me refiero a la propuesta de Bernhard Bolzano planteada en su *Wissenschaftslehre* de 1837.

Como se sabe, Bolzano cuestiona la idea de representación tal como provenía de la herencia cartesiana ya mencionada, en tanto correlato subjetivo o mental del mundo, y propone un «en sí» semántico que no se agota ni en una dimensión psicológica que tenga una imagen subjetiva específica de algo, ni en una dimensión ontológica que aprehenda ese algo como un ente presencial determinado; tampoco en una determinación lingüística a partir de los términos empleados. Más bien, se trata de una dimensión que se justifique a partir del ámbito de sentido y validez, en donde la remisión a lo «en

sí» sea lo determinante. Así lo señala Bolzano: “hay una diferencia esencial entre mis planes y los planes de otros, principalmente en el hecho de que yo hablo de *representaciones, proposiciones y verdades en sí*, mientras que en todos los manuales de lógica precedentes (al menos que conozco) se trata a todos estos objetos sólo en tanto apariciones (reales o también posibles) en la mente de un ente pensante, sólo en tanto *modos de pensar (Denkweisen)*” (1837: 61). Ya con esta cita se deja ver la pretensión de Bolzano respecto de los límites de la lógica tradicional en donde lo tratado por ella, las proposiciones verdaderas, eran aprehendidas como contenidos mentales. Como el autor mismo señala, su propuesta contrasta con la tradición al plantear representaciones, proposiciones y verdades en sí que constituyen la base de su dimensión semántica.¹¹

Las representaciones, para Bolzano, serían partes de las proposiciones en sí, las cuales se hallan a la base de las verdades en sí. El pensador diferencia entre las «representaciones en sí» y las «representaciones subjetivas», en tanto representaciones o imágenes mentales. Las primeras, al remitir al sentido, son de carácter semántico; mientras que las segundas corresponden al ámbito ontológico: «representación en sentido subjetivo» es un nombre general para las «apariciones (*Erscheinungen*) en nuestra mente», como por ejemplo, “el ver, el oír, el sentir, el percibir, el imaginarse, el pensar y otros” (217). Podríamos decir que la idea de representación cartesiana a partir de los modos del *cogitare* coincide con el sentido de representación subjetiva para Bolzano, y por lo tanto, ubicable en una dimensión ontológica. Sin embargo, el sentido central de *representación* para Bolzano remite al ámbito semántico y por ende la representación no es, no existe, sino consiste o subsiste (*besteht*). La relación entre ambos tipos de representación lo indica al señalar que la representación en sí es “algo que constituye la materia (*Stoff*) de las representaciones subjetivas” (117). Si esto es así, lo central de la propuesta de Bolzano consiste en enfatizar que lo representado

11 Autores como Künne han buscado actualizar la terminología bolzaniana y hablar más bien de «concepto» en lugar de «representación en sí» (Künne, 2013: 99). Ya que el presente artículo tiene a la base de su discusión la «representación», prefiero mantener las traducciones usuales de los términos de Bolzano.

tiene un carácter semántico ideal que lo diferencia no sólo de los actos subjetivos, sino también de aprehensiones «reales» de diversa índole, como entidades cósmicas o mentales, elementos lingüísticos o reglas del pensamiento.

De esta forma, tendríamos que la representación en sí no forma parte de alguna esfera de lo «real» que abarca lo ontológico formal, lo ontológico material, lo psicológico, lo lingüístico, etc.¹² Por ello se podría decir que tal representación no existe en sentido amplio, sino consiste o subsiste. De esta forma, para Bolzano habría una diferencia central entre la representación en sí y la representación subjetiva en tanto imagen mental, ya que esta última tendría una determinación ontológica al formar parte de una esfera de lo real; mientras que la primera, como ya señalamos, sería de carácter semántico. Por ello ésta no depende de la «existencia» del objeto de la representación, ya que sólo se trataría en ese caso del objeto de su extensión, es decir, de una representación denotativa. Sin embargo, de acuerdo con lo desplegado puede darse el caso de representaciones vacías, sin objeto. Lo que de acuerdo con Bolzano no podría haber sería algo así como una clase de objetos inexistentes. En ello, como veremos más adelante, radicaría la crítica a una interpretación entre representaciones con objetos verdaderos o existentes y representaciones con objetos meramente intencionales, como sería el caso de Twardowski.

En el párrafo 67 de su *Wissenschaftslehre*, Bolzano aborda precisamente el caso de las representaciones sin objeto, en donde, además de la nada, aborda las representaciones contradictorias (como cuadrado redondo) y las representaciones que algunos comentaristas llaman «ficticias» (como montaña de oro). La diferencia entre ambas categorías yace en el alcance de su imposibilidad: conceptual o empírica. Con base en lo ya anticipado, para Bolzano es claro que la imposibilidad sólo se ciñe al ámbito ontológico, pero no semántico. El hecho de que sean representaciones vacías, sin objeto, remite a una imposibilidad ontológica, en donde su carácter vacío sólo es de forma extensional. De esta forma, las representaciones indicadas no

12 Un detallado análisis del trabajo de Bolzano puede verse en Niel (2013).

serían imposibles en términos semánticos para Bolzano, sino que de hecho tendrían sentido. Estos planteamientos centrales de Bolzano serán retomados y discutidos en la escuela de Brentano, como es el caso de Twardowski.

La solución de Twardowski

La deuda husserliana con Franz Brentano se puede apreciar en distintas cartas y manuscritos (*Hua IX*, 1968: 354). Husserl escribe a Brentano en una carta del 11/15 de octubre de 1904, lo siguiente: “Como siempre estoy trabajando, y muchas veces con una persistencia desesperada, como para saldar algo de mi infinita culpa de vaguedad, confusión e ignorancia. Infructuosos no son mis trabajos, eso creo. En su mayoría son continuaciones de sus estímulos. ¡Qué tan profundamente se grabaron en mí un día sus ideas! ¡Qué fuerte ha sido su efecto en mí!” (1994 vol. 1: 21) y agrega: “Sin embargo sus escritos, los cuales datan ya de hace mucho tiempo, siguen teniendo efecto bastante vivo. Uno depende de lo que uno combate” (22).

A pesar de que el combate, como el mismo Husserl lo refiere, fue contra Brentano, el impulso directo lo recibió a partir de otros alumnos de Brentano, a saber: Carl Stumpf y Kazimierz Twardowski.

Carl Stumpf fue quien dirigió en 1887 la tesis de habilitación de Husserl sobre el “Contenido y origen del concepto de número”, la cual en 1891 apareció bajo el título *Filosofía de la aritmética* (*Hua XII*, 1970). Anteriormente, en 1873 Stumpf había publicado el texto *Acerca del origen psicológico de la representación del espacio* (Leipzig: Hirzel), que en cierta manera motivó a Husserl a escribir sobre el espacio, en donde, valiéndose de la estructura brentaniana buscaría describir el concepto de espacio de la geometría y, posteriormente, abordarla desde su génesis. Dicho trabajo significaba para Husserl investigar la representación del espacio a partir de su contenido y su génesis, tal como se deja ver en *Hua XXI*.¹³

13 *Hua XXI*, 1983: 261-310, donde queda claro que Husserl planeaba escribir un libro sobre el espacio (Schuhmann, 1990/91: 119).

No obstante, Husserl se enfrenta a diversos problemas en tal proyecto. Por un lado, el punto de partida sería la descripción de la conciencia común del espacio, para luego aprehender el espacio de la geometría como idealización del mencionado espacio (*Hua XXI*, 1983: 402-ss.). Sin embargo, la investigación hizo ver que el espacio común de la vida cotidiana no es dado intuitivamente de la misma forma que el “espacio del pensar científico” (*Hua XXI*, 1983: 271). En este sentido, surge la pregunta en torno a la posibilidad de un espacio intuible en general. Así, la problemática de la intuición del espacio se liga con los diversos tipos de representación que pudiesen darse. Este problema llevó a Husserl a aclarar en 1893 los diversos sentidos que podría tener el término *Vorstellung*, representación, de su maestro Brentano.

Husserl tematiza dos ideas de representación y la relación entre ambas en uno de los textos redactados en ese mismo año, pero publicado hasta 1894 en el *Philosophische Monatshefte* bajo el título “Estudios psicológicos sobre lógica elemental”.¹⁴ Dicho trabajo será caracterizado posteriormente por el autor como “un fragmento de psicología descriptiva” hasta el punto de que en 1906 dirá que este escrito fue “un primer esbozo de las *IL*, especialmente de la III y la V” (Xolocotzi, 2007: 122). La atención de Husserl en ese texto se enfoca principalmente en la *ambigüedad* que tiene el uso de *Vorstellung*:

Ciertas vivencias psíquicas, llamadas en general representaciones, tienen la peculiaridad de que no incluyen en sí sus «objetos» como contenidos inmanentes (es decir como contenidos presentes en la conciencia), sino [...] que *simplemente intenden* [...], es decir], remiten con entendimiento a ellos mediante ciertos contenidos dados a la conciencia, ellos mientan, y de hecho sin que haya un conocimiento conceptual de la relación imperante entre el representante y el objeto intenido. Representaciones [*Vorstellungen*] en este sentido las caracterizo como representaciones

14 El texto, aunque fue redactado en 1893, fue publicado en *Philosophische Monatshefte* 30 (1894), pp. 159-191 y está disponible en *Hua. XXII*, 1979: 92-123. De ahora en adelante, toda la obra de Edmund Husserl se citará con la sigla *Hua. (Husserliana)*, volumen y página.

funcionales [*Repräsentationen*]. En contraposición a estas hay otras vivencias psíquicas [...] que no intienen simplemente sus «objetos», sino que los aprehenden en sí realmente como contenidos inmanentes. Representaciones en este sentido las llamamos intuiciones [*Anschauungen*] (*Hua* XXII, 1979: 107-108).¹⁵

Pues bien, *Vorstellung* en un primer sentido refiere al acto que “coloca realmente un objeto frente a nosotros” (103); aquí, «representar algo» es «presentar» o «intuir». La intuición o presentación tiene su contenido en sí, por ello Husserl hablará también del contenido inmanente de la presentación. En este caso, al igual que para Brentano, el contenido es igual al objeto de la presentación.

El segundo sentido de *Vorstellung* refiere lo contrario. El contenido es sólo representante de otro contenido no dado; es decir, la representación de algo mediante otro contenido. Husserl señala en este punto que en la *presentación* nos hallamos frente al contenido, mientras que en la *representación funcional* se señala más allá del contenido. El hecho de que Husserl indique que la «presentación» y la «representación funcional» son géneros diferentes, lo que tienen en común es la presencia de cierto «contenido», que en el caso de la representación tiene función solamente representativa. El término «intención» (*Intention*) es desarrollado por Husserl, por primera vez en estos textos, para describir la *Vorstellung* en el sentido de representación, cuyo modo de ejecución también llama mentar [*meinen*]. El aporte y descubrimiento de Husserl en ese escrito es que *la diferencia entre la presentación y la representación funcional no es una diferencia de contenidos, sino de modos de la conciencia, de actos, o de la apercepción de contenidos*.

Así pues, en 1894, mismo año de la publicación del mencionado texto, Kazimierz Twardowski publica su tesis de habilitación *Sobre la doctrina de contenido y objeto de la representación. Una investigación psicológica*. Lo que busca el autor en ese texto es aclarar el doble sentido de representación que él ve en la tematización de Brentano: por un

15 La traducción de *Repräsentation* por «representación funcional» la tomé del mencionado texto de R. Rizo-Patrón de Lerner (2002).

lado, como «acto psíquico» y, por otro, como «contenido del acto». Para llevar a cabo tal cometido, Twardowski considera fundamental aclarar el significado de «representado» cuando se habla de que una representación representa algo.

Twardowski parte de la propuesta que plantea Brentano en su texto *Psicología desde un punto de vista empírico* de 1874, de que los fenómenos psíquicos, o bien son representaciones, o bien se *fundan* en representaciones. Al inicio del primer capítulo del libro segundo de la mencionada obra, Brentano indica determinaciones que conducen a la separación entre fenómenos psíquicos y físicos. La primera determinación dice a la letra: “tanto las representaciones como todos aquellos fenómenos cuyo fundamento está formado por representaciones [...] Este acto de representar forma el fundamento, no del juzgar meramente, sino también del apetecer y de cualquier otro acto psíquico” (Brentano, 1924: 112).

Para dilucidar esto, Twardowski hace la analogía entre ser representado y ser pintado:

Como es conocido, se dice que el pintor pinta un cuadro, pero que también pinta un paisaje. Una y la misma actividad del pintor se dirige a dos objetos; el resultado de la actividad es solamente uno. Cuando el pintor ha concluido el cuadro y el paisaje respectivamente, tiene ante él un cuadro pintado y un paisaje pintado. El cuadro está pintado. [...] El paisaje también, pero no es un paisaje real, sino uno «pintado». El cuadro pintado y el paisaje pintado son en realidad sólo uno; ya que el cuadro muestra un paisaje, ya que es un paisaje pintado; el paisaje pintado es el cuadro del paisaje (1894: 13).

Twardowski aclara que el paisaje no deja de ser paisaje aunque es un paisaje pintado. «Pintado» tiene aquí dos sentidos: usado respecto al cuadro es una *determinación*, pero respecto al paisaje es una *modificación*, ya que el paisaje pintado no es un paisaje, sino un cuadro. Según el autor, también se puede entender algo como representado: en forma parecida al verbo «pintar», al verbo «representar» le

corresponden dos cosas: un *objeto* que es representado y un *contenido* que es representado. El contenido es el cuadro y el objeto es el paisaje.

De manera que el paisaje pintado remite a algo que no es la cosa pintada, y así, el contenido de la representación se dirige a algo que no es el contenido de la representación, sino precisamente el objeto; por lo que el objeto inmanente es, para Twardowski, el contenido del acto. La relación entre contenido y objeto se vuelve clara a partir de que el contenido es la unión entre el acto y el objeto. Así pues, según el propio Twardowski, se aclara el papel fundamentador de la representación, superando a su juicio los problemas derivados de la asimilación de objeto y contenido en Brentano.

Toda esta discusión se enmarca en la conciliación de dos perspectivas: una proveniente de Bolzano que planteaba la posibilidad de representaciones sin objeto, y la otra de Brentano que indicaba la necesidad de que toda representación esté dirigida a un objeto, es decir, que tenga un objeto.

Como señalamos al inicio, Husserl toma parte en esta discusión principalmente en el texto “Objetos intencionales”, redactado en 1894 y que permaneció inédito hasta 1979. Ahí plantea el problema inicialmente de la siguiente forma: “Si toda representación representa un objeto, entonces hay un objeto para cada una, y por lo tanto: a cada representación le corresponde un objeto. Por otro lado se considera como una verdad indudable que no a toda representación corresponde un objeto; hay, para hablar con Bolzano, «representaciones sin objeto»” (*Hua* XXII, 1979: 303).¹⁶ Sin embargo la solución que presenta Twardowski, no es la mejor o la más adecuada a los

16 En “Intentionale Gegenstände” [“Objetos intencionales”, trad. Ángel Xolocotzi y Antonio Ziri6n, en *Textos breves de Husserl*, Madrid, Sigueme (en proceso de publicaci6n)]. En la carta a A. Marty del 7 de enero de 1901 Husserl indica: “Una representaci6n sin el objeto representado no puede pensarse, as6 pues no hay representaciones sin objeto. Por otro lado, no a todas las representaciones les corresponden objetos reales, as6 pues hay representaciones sin objeto. La contradicci6n, parece, s6lo puede ser evitada si uno diferencia entre objetos representados y reales: no hay representaciones sin objetos inmanentes – hay representaciones sin objetos reales” (*Hua* 1979, XXII, p. 420). Esta cr6tica se dirige claramente al planteamiento de Twardowski respecto a objetos inmanentes e intencionales de representaciones.

ojos de Husserl, ya que, según éste, Twardowski se mueve en una falsa duplicación de objetos al hablar de objeto y contenido como lo representado determinado y lo representado modificado. Husserl indica el problema en un esbozo de carta a Anton Marty (el 7 de julio de 1901):

El problema se halla en la multiplicación de dos cosas muy diferentes. La representación no es simplemente la existencia de un contenido en la conciencia, sino que es una vivencia intencional, un cierto mentar mediante el cual aparece un objeto. El problema está en que se confunde el carácter de acto de la aprehensión y el contenido psíquico, perteneciente al yo actual, contenido que funge como sustrato de la aprehensión, esto se confunde con la relación entre el acto, la vivencia psíquica, que llamamos representación y el objeto representado (*Hua* XXII, 1979: 422).

La contribución de Husserl en “Objetos intencionales”

El texto de 1894, “Objetos intencionales”, inicia con la ya mencionada contraposición de la tesis de Bolzano en torno a “representaciones sin objeto” y la de Brentano de que “a cada representación le corresponde un objeto” (*Hua* XXII, 1979: 303). La discusión de ambas tesis en el tratado llega a Husserl a través de las propias discusiones de Brentano en sus cursos. Hay dos testimonios del propio Husserl al respecto. El primero se encuentra en su proyecto de prólogo a las *Investigaciones lógicas* y el otro en sus “Recuerdos de Franz Brentano”:

Me di cuenta de Bolzano como matemático (como estudiante de Weierstrass) a través de un tratado de Stolz en los *Mathematischen Annalen* y sobre todo a través de una discusión de Brentano (en sus lecciones) con las «Paradojas del infinito» y a través de G. Cantor. Después de eso, no dejé de echar un vistazo a la largamente olvidada *Wissenschaftslehre* de 1837 y utilizarla ocasionalmente con la ayuda de su rico índice. Pero malinterpreté sus pensamientos originales sobre representaciones, proposiciones

y verdades «en sí» como abstrusiones metafísicas. (*Hua XX/1*, 2002: 297s.)

En las lecciones sobre lógica elemental trataba de manera especialmente exhaustiva, y manifiestamente de una nueva estructuración creativa, la psicología descriptiva de los continuos con detallada consideración de las Paradojas de lo infinito de Bolzano; lo mismo las diferencias de las representaciones «evidentes y no evidentes», «claras y no claras», «distintas e indistintas», «propias e impropias», «concretas y abstractas» (*Hua XXV*, 1987: 304).

Así, en las lecciones de Brentano, Husserl tuvo un primer acercamiento a los planteamientos centrales de Bolzano que previamente hemos señalado, a decir, la posibilidad de representaciones en sí. Ante las problemáticas lógicas que buscaban pensar el sentido del juicio, Husserl descubre en los análisis de psicología descriptiva de Brentano una lectura que posibilita diferenciar, ya no dos dimensiones, como pretendía Bolzano, a decir, el ámbito semántico del sentido y los ámbitos de lo real como la dimensión ontológica en la que se hallaría el juicio en tanto actividad subjetiva. Se trata, como se deja ver a partir de la primera cita, más bien de diferenciar el pensar y decir en sus posibilidades propias e impropias. De esa forma se abre para Husserl la perspectiva inicial, desplegada en “Objetos intencionales”, de analizar el sentido del juicio en el cual aparecen las representaciones.¹⁷ Para Bolzano sería inadecuado combinar el sentido y el juicio, por ello es que Husserl se apoya más bien en Brentano y en la mencionada diferenciación para así proponer una salida no estimada hasta el momento por sus contemporáneos.

Esto le permite a Husserl hablar de la expresión impropia de un juicio cuando no se refiere a lo representado, sino a la representación que presupone algo no explícito en el juicio. En ese sentido, se trata de un juicio en su carácter hipotético. Los ejemplos en el texto remiten a proposiciones sobre mitos griegos. Así, la expresión “Zeus

17 Husserl profundizará en esto en escritos posteriores, por ejemplo, en su lección de lógica de 1902/03 dictada en Gotinga (*HuaMat*, 2001).

es el más grande de los dioses olímpicos” es la forma abreviada de la expresión “los griegos creían que Zeus era el más grande de los dioses olímpicos” (*Hua* XXII, 1979: 317). Por ello, en el caso de los juicios en donde a la representación no le corresponda un objeto, más bien no se enjuicia «propriadamente» sobre los objetos, sino sobre las representaciones de los objetos. En estos casos se trata pues de la expresión abreviada de juicios hipotéticos.

Ya varios investigadores como Bernhard Rang (1975) y Karl Schuhmann (1990/91) han destacado la importancia de este análisis para la obra posterior de Husserl y concretamente para los planteamientos fenomenológicos de las *Investigaciones lógicas*. La relación que se establece entre los aquí mencionados juicios hipotéticos y la *Quinta investigación lógica*, es lo que Husserl ahí nombra *la irrelevancia de la existencia del objeto representado para la esencia de una representación en tanto vivencia intencional*.¹⁸ Esto es así porque en “Objetos intencionales” estos juicios son planteados en términos de un «como si», que es precisamente en donde yace su decir impropio. Se trata de una presuposición que condiciona al juicio y lo hace hipotético. De este modo, se deja ver que quien entiende las presuposiciones de los mitos que están en juego en el enunciado expresado, lleva a cabo una especie de *epoché* de la existencia del objeto mentado. Eso, como puede verse, concuerda con los rasgos intencionales de la conciencia, desplegados en la Quinta investigación lógica.

El modo de proceder que aquí expone Husserl, conduce a la introducción de la asunción como elemento determinante para la resolución de la paradoja. Se trata con ello de una especie de neutralización de la conciencia posicional con base en una mera representación. Así, la posición del sujeto del enunciado es «modificada»; no se trata pues de una posición realmente efectiva, sino de una mera representación o una “posición representativa (asunción)” (*Hua* XXII, 1979: 318).

Sin embargo, la función primordial de la asunción remite al aspecto ya señalado en torno al carácter hipotético de los enunciados

18 Esto se explicita de forma clara en el apéndice a los párrafos 11 y 20 de la 5ª de las *Investigaciones lógicas* (*Hua* XIX/1, 1984: 439).

y su confusión en torno a un supuesto uso propio de los mismos. Eso ocurre, como Husserl señala, debido a una economía del pensar.

El hecho de enfatizar el carácter impropio del decir y enunciar, contrasta con las posiciones derivadas de la escuela de Brentano y, de manera especial, con la propuesta de Twardowski, ya que como el mismo Husserl enfatiza, no se resuelve el problema si se sostiene la tesis de una existencia intencional a diferencia de una existencia real o verdadera.

Se trata, pues, por un lado de cuestionar el supuesto brentaniano de que todas las vivencias estuviesen acompañadas de percepción interna y así modificar la idea de representación, pero a la vez no caer en dicotomías que supongan dimensiones autónomas como en el caso de Bolzano o duplicar regiones ontológicas como en el caso de Twardowski. Más bien, se trata de penetrar en el problema de la relación entre representación y objeto a la luz de una posible lógica que permita analizar el juicio y sus representaciones. Así, tanto los sentidos de representación de 1893 como el análisis propio e impropio de los juicios de 1894 abren la posibilidad de ver con mayor claridad aquello que Husserl piensa como intencionalidad en las *Investigaciones lógicas*.

Conclusión

La publicación de la obra póstuma de Edmund Husserl deja ver, una vez más, aspectos centrales que apoyan la comprensión de problemas determinantes para el surgimiento de líneas filosóficas como la fenomenología y la filosofía analítica. Con cada aproximación al origen de esta tradición se refuerza la relevancia de las problemáticas que guiarán gran parte de las discusiones filosóficas posteriores.

El presente artículo ha buscado aclarar aspectos de una problemática vigente a partir de la tradición, pero actualizada y discutida vivamente en la escuela de Franz Brentano en diálogo con otros contemporáneos como Frege. En esa discusión encontramos diversas propuestas en donde el propio Husserl también se inserta. Por un lado, se deja ver la inmersión en las discusiones actualizadas por su

maestro Brentano y, por otro, la discusión con colegas de tal escuela, como Twardowski o Meinong, o ajenos a ella, como Frege.

Queda para otro momento la tematización de aspectos derivados de esta discusión, como podría ser la propuesta husserliana de la «asunción» en contraste con la propuesta posterior de Meinong en 1902.¹⁹ Sin embargo, lo que aquí se pretende mostrar yace en el hecho de la actualidad y relevancia de la obra póstuma de Husserl, como es el caso de “Objetos intencionales”. En primer lugar, para ejemplificar la discusión del momento y en segundo, para destacar la importancia del legado respecto de la obra publicada.

Como podemos ver en la ejemplificación aquí esbozada a partir de los textos alrededor de 1893/94, Husserl hace suya una problemática, la representación, discutida en el seno de la escuela de Brentano y proporcionará elementos importantes que seguirán siendo discutidos en el marco de sus *Investigaciones lógicas* (1900/1901) y en escritos inmediatamente posteriores. Con ello podemos decir que Husserl se apropia en cierta forma de aquella pregunta lanzada por Kant a Markus Herz el 21 de febrero de 1772 y que el filósofo moravo cita en su lección de lógica de 1902/03: “¿Cuál es el fundamento sobre el cual reposa la relación de aquello que en nosotros llamamos representación y el objeto?” (citado en *HuaMat*, 2001: 16). Se trata al desplegar esta pregunta, como se ha intentado mostrar, de un ejemplo fructífero de diálogo por parte de Husserl con sus contemporáneos que condujo a consecuencias importantes para el despliegue de la fenomenología en el siglo XX.

19 Nos referimos evidentemente al texto *Über Annahmen* de Meinong publicado en 1902 (Meinong, 1902).

Referencias

- Albertazzi, L., Liberadi, M., Poli, R. (1996). *The School of Franz Brentano*. Dordrecht: Kluwer.
- Benoist, J. (1997). *Phénoménologie, sémantique, ontologie. Husserl et la tradition logique autrichienne*. Paris: PUF.
- Benoist, J. (1999). *L'a priori conceptuel: Bolzano, Husserl, Schlick*. Paris: Vrin.
- Benoist, J. Ed. (2000). *Bolzano, Les études philosophiques*, Paris: Vrin. Benoist, J. (2001). *Représentations sans objet. Aux origines de la phénoménologie et de la philosophie analytique*. Paris: PUF.
- Benoist, J. (2002). *Entre acte et sens. La théorie phénoménologique de la signification*. Paris: Vrin.
- Benoist, J. Ed. (2006). *Propositions et état de choses. Entre être et sens*. Paris: Vrin.
- Beyer, C. (1996). *Von Bolzano zu Husserl. Eine Untersuchung über den Ursprung der phänomenologischen Bedeutungslehre*. Dordrecht: Kluwer.
- Bolzano, B. (1837). *Wissenschaftslehre*. Stuttgart: Friedrich Frommann Verlag.
- Brentano, F. (1924). *Psychologie vom empirischen Standpunkt* 2 vols. (1874), editado por O. Kraus. Hamburg: Meiner.
- Brentano, F. (1962). *Wahrheit und Evidenz. Erkenntnistheoretische Abhandlungen und Briefe*, editado por O. Kraus. Leipzig/Hamburg, Meiner.
- Brentano, F. (1984). *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*. Freiburg: Olms.
- Descartes, R. (1951). *Correspondance*. Paris: PUF.
- Descartes, R. (1960). *Meditationen über die Grundlagen der Philosophie*, editado por L. Gäbe aufgrund der Ausgaben v. A. Buchenau. Hamburg: Meiner.
- Descartes, R. (1982). *Meditationes de prima philosophia en Oeuvres de Descartes*, editado por C. Adam u. P. Tannery, Bd. VII. Paris, 1904 [*Meditaciones metafísicas*, trad. del latín Juan Gil Fernández, Buenos Aires: Aguilar, 1982].
- Dummett, M. (1988). *Ursprünge der analytischen Philosophie*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Husserl, E. Hua IX. (1962). *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925*, editado por W. Biemel. Den Haag: Nijhoff.
- Husserl, E. Hua XVII. (1974). *Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*, editado por P. Janssen. Den Haag: Nijhoff.
- Husserl, E. Hua XX/1. 2002. *Logische Untersuchungen. Ergänzungsband. Erster Teil. Entwürfe zur Umarbeitung der VI. Untersuchung und zur Vorrede für die Neuauflage der Logischen Untersuchungen (Sommer 1913)*, editado por U. Melle. Dordrecht: Springer.

- Husserl, E. *Hua XXI*. (1983). *Studien zur Arithmetik und Geometrie. Texte aus dem Nachlass (1886-1901)*, editado por I. Strohmeyer. Den Haag: Nijhoff.
- Husserl, E. *Hua XXII*. (1979). *Aufsätze und Rezensionen (1890-1910)*, editado por B. Rang (“Intentionale Gegenstände”, trad. Ángel Xolocotzi, págs. 303-338, en proceso de publicación). Den Haag: Nijhoff.
- Husserl, E. *Hua XXV*. (1987). *Aufsätze und Vorträge (1911-1921)*, editado por T. Nenon y H. Rainer Sepp. Dordrecht/Boston/Londres: Kluwer Academics publishers.
- Husserl, E. (2001). *HuaMat*, volumen II. *Logik. Vorlesung 1902/03*, editado por Elisabeth Schuhmann. Dordrecht: Springer.
- Husserl, E. (1994). *Briefwechsel*, editado por K. Schuhmann con apoyo de E. Schuhmann. Dordrecht/Boston/Londres: Kluwer Academics publishers.
- Kant, I. (1983). *Kritik der reinen Vernunft*. Darmstadt: WBS.
- Kern, I. (1964). *Husserl und Kant: eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus*. Den Haag: Nijhoff.
- Künne, W. (2013). “Intentionalität: Bolzano und Husserl”. En Centrone, S. (2013). *Versuche über Husserl*. Hamburg: Meiner, pp. 97-143.
- Lambert, J.H. (1764). *Neues Organon*. Leipzig :Wendler.
- Meier, G.F. (1752). *Vernunftlehre*. Halle: Gebauer.
- Meier, G.F. (1755-1759). *Metaphysik*. Halle: Gebauer.
- Meinong, A. (1902). *Über Annahmen*. Leipzig: Barth.
- Niel, L. (2013). “Semántica y ontología. Reflexiones en torno a la *Wissenschaftslehre* de Bolzano”. En *Pensamiento* 69, pp. 939-962.
- Rang, B. (1975). “Repräsentation und Selbstgegebenheit. Die Aporie der Phänomenologie der Wahrnehmung in den Frühschriften Husserls”, *Phänomenologie heute*, Freiburg/München: Alber, pp. 105- 137.
- Rizo-Patrón, R. (2002). “Génesis de las *Investigaciones lógicas* de Husserl: una obra de irrupción”, en *Signos filosóficos* 7: enero-junio, Ciudad de México, pp. 221-244.
- Schuhmann, K. (1990/91a). “Husserls doppelter Vorstellungsbegriff : die Texte vom 1893”, en *Brentano Studien* 3, pp. 119-136.
- Schuhmann, K. (1990/91b). “Husserls Abhandlung ‘Intentionale Gegenstände’. Edition der ursprünglichen Druckfassung”, en *Brentano Studien* 3, pp. 137-176.
- Stumpf, C. (1873). *Über den psychologischen Ursprung der Raumvorstellung*. Leipzig: Hirzel.
- Tanasescu, I. (1998/1999). “Der Vorstellungsgegenstand. Zu Twardowskis Rezeption der Psychologie Brentanos”. En *Brentano Studien* 8, pp. 53-66.
- Twardowski, K. (1894). *Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen. Eine Psychologische Untersuchung*. Viena.

- Wolenski, J. (1998/1999), "Twardowski and the distinction between content and object", en *Brentano Studien* 8, pp. 15- 35.
- Wolff, C. (1720). *Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt*. Halle.
- Wolff, C. (1738). *Psychologia empirica*. Prostat in Officina libraria Rengeriana.
- Xolocotzi, Á., coord. (2006). *Actualidad de Franz Brentano*, Colección Cuadernos de Filosofía n. 35. Ciudad de México: Universidad Iberoamericana.
- Xolocotzi, Á. (2007). *Subjetividad radical y comprensión afectiva*. Ciudad de México: Plaza y Valdés.

Reflexión bioética interdisciplinaria en torno a la edición genética con CRISPR-Cas en línea germinal en el contexto del transhumanismo

Interdisciplinary Bioethics Reflection on Genetic Editing with CRISPR-Cas in Germinal Line in the Context of Transhumanism

Ma. de la Luz Casas Martínez
Universidad Panamericana, México.
mcasas@up.edu.mx

Virginia Aspe Armella
Universidad Panamericana, México.
vaspe@up.edu.mx

Stéphanie Derive
Universidad Panamericana, México.
sderive@up.edu.mx

M. Lourdes González-del-Rincón
Universidad Panamericana, México.
mlgonzalez@up.edu.mx

Diana Ibarra Soto
Universidad Panamericana, México.
dibarras@up.edu.mx

Hugo S. Ramírez García
Universidad Panamericana, México.
hsramire@up.edu.mx

Alberto Ross
Universidad Panamericana, México.
jaross@up.edu.mx

Leonardo Ruiz-Gómez
Universidad Panamericana, México.
leruiz@up.edu.mx

Victoria A. Torres Añorve
Universidad Panamericana, México.
0156518@up.edu.mx

Recibido: 30/06/2018 • Aceptado: 21/11/2018

Resumen

El propósito de este trabajo es explicar algunas de las implicaciones que conlleva la utilización de la técnica CRISPR-Cas en línea germinal con fines no terapéuticos, en el contexto del transhumanismo. Después de dar una breve explicación sobre la naturaleza de esta técnica, se ofrece el estado de la cuestión en lo referente a la normativa internacional vigente. Posteriormente, se observan las consecuencias que tiene el desarrollo de esta técnica en el marco del proyecto transhumanista

Abstract

The purpose of this article is to explain some of the implications of using the CRISPR-Cas technique in the germinal line for non-therapeutic purposes, in the context of transhumanism. After giving a brief explanation about the nature of this technique, the state of the question is offered in relation to the current international regulations. Afterwards, the consequences of the development of this technique within the framework of the transhumanism project are observed and

y se ofrece una reflexión jurídica, una política y una antropológica sobre las mismas. it offers legal, political and anthropological reflections on these consequences.

Palabras clave: CRISPR-Cas; justicia distributiva; naturaleza humana; razón práctica; transhumanismo.

Keywords: CRISPR-Cas; Distributive Justice; Human Nature; Practical Reason; Transhumanism.

Financiamiento

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-CS-MX-03, otorgado al Grupo Interdisciplinario de Investigación en Bioética (GIIB) de la misma universidad, bajo la dirección de la Dra. Ma. de la Luz Casas M., PhD. Centro interdisciplinario de Bioética de la Universidad Panamericana, fundadora del proyecto y del GIIB.

Para el desarrollo del trabajo interdisciplinario de este artículo se partió de la integración de conocimientos según cada una de las disciplinas abordadas sobre el tema, mediante el análisis documental selectivo, conferencias magistrales y sesiones de estudio grupal. Una vez integrado el conocimiento por el equipo, se procedió al estudio del tema en forma colegiada en juntas colaborativas. La redacción se realizó con una visión interdisciplinaria por cada grupo de especialistas en su tema (filosofía, derecho y medicina) y se unificó en cuanto a forma en una revisión de estilo final. En la redacción de este trabajo participaron académicos de las siguientes escuelas y facultades de la Universidad Panamericana: Escuela de Medicina, Facultad de Filosofía, Facultad de Derecho.

Introducción

El reciente descubrimiento y perfeccionamiento de la técnica de edición genética CRISPR-Cas ha despertado diversas inquietudes en el campo de la bioética. Las posibilidades que ofrece esta técnica, su economía y accesibilidad han obligado a la comunidad científica y bioética a reflexionar con mayor premura algunas de las cuestiones que, hasta antes de la irrupción de esta técnica, se veían mucho más lejanas en el panorama tecnológico.

El objetivo del presente artículo es hacer una aproximación interdisciplinaria a las interrogantes que, *prima facie*, puede despertar la aplicación de la técnica CRISPR-Cas en línea germinal con fines perfectivos. En este sentido, será necesario establecer, primero, las características distintivas de esta nueva técnica en su uso en línea germinal (sección 1),¹ así como el marco legal y normativo en el que se encuentra actualmente su implementación (sección 2); posteriormente, se mostrará cómo el uso para fines perfectivos de esta técnica aporta al proyecto transhumanista un garante de su plausibilidad e inmediata concreción, por lo que se vuelve imperante reflexionar sobre sus consecuencias jurídicas, políticas y antropológicas (sección 3). En esta dirección, se ofrecen finalmente tres reflexiones enfocadas en tres nociones que consideramos fundamentales para abordar la discusión en torno a esta técnica: la razón práctica en el orden jurídico (sección 4); la justicia distributiva, en el orden político (sección 5) y la naturaleza humana en el orden antropológico (sección 6).

¹ Se han dejado de lado algunos problemas bioéticos que no son exclusivos de la aplicación de la técnica CRISPR-Cas en particular, o de la edición genética en general. No se considerarán, por ejemplo, los posibles conflictos bioéticos derivados del uso de embriones humanos en la aplicación o perfeccionamiento de la técnica, ni de las posibles implicaciones eugenésicas que ésta comparte con la elección de embriones en la reproducción asistida.

Que la aproximación del artículo sea interdisciplinaria implica una necesaria integración de vocabularios, metodologías y argumentaciones que representa, en sí misma, un reto. Así, el presente trabajo es testimonio del punto de partida de una investigación grupal e interdisciplinaria que encuentra en las ideas aquí expresadas un suelo común.

En este artículo, los autores, a pesar de sus diversas especialidades, coinciden en una tesis: el fruto y alcance de la deliberación en torno a los mejores empleos de biotecnologías como CRISPR-Cas depende de condiciones de racionalidad que dotan de sentido y cauce a la propuesta de argumentos a favor o en contra. Hemos considerado que las cuestiones planteadas en este documento son una parte de esas condiciones de racionalidad, o al menos pueden asociarse a las condiciones de racionalidad que harían viable la deliberación sobre el uso actual y futuro del CRISPR-Cas y otras biotecnologías similares. Consideramos que la urgencia del diálogo está justificada e, igualmente, lo está la necesidad de preguntarnos si en la actualidad contamos con las condiciones sobre dicha deliberación de forma real, y no simulada.

¿Qué es la técnica CRISPR-Cas y en qué consiste su aplicación a línea germinal?

La edición genética consiste en la modificación artificial de secuencias específicas de DNA. A lo largo de los últimos años, se ha intentado llevar a cabo por medio de diferentes técnicas, si bien las primeras en desarrollarse fueron muy poco eficientes: requerían de mucho tiempo para lograrse y sólo podían llevarse a cabo en células madre, no en células germinales (Hatada & Horii, 2016).

En 2012, Jennifer Doudna y Emmanuelle Charpentier desarrollaron la técnica CRISPR-Cas, cuyo nombre se toma a partir de las iniciales de las siguientes palabras: *Clustered Regularly Interspaced Short Palindromic Repeat* (Hatada & Horii, 2016). Esta técnica encontró su origen en el sistema bacteriano homónimo CRISPR-Cas. Se trata de un sistema de inmunidad adaptativa que es heredable en las bacterias

y les confiere resistencia contra aquellos virus y elementos genéticos a los que ya se han expuesto previamente. Las bacterias convierten el material genético extraño en pequeños fragmentos que almacenan en una localización específica que contiene los repetidos CRISPR, de manera tal que, posteriormente, en caso de exponerse de nuevo a dicho agente, cuentan con un sistema de respuesta que incluye la posibilidad de reconocer dicha secuencia específica y degradarla. La técnica desarrollada por Doudna y Charpentier adopta el sistema bacteriano para señalar regiones específicas de DNA en seres pluricelulares; esto permite hacer un corte exacto en la región del genoma que se desea modificar (Gómez-Tatay, Hernández-Andreu & Aznar, 2015; Hryhorowicz, Lipiński, Zeyland & Słomski, 2017; Jinek *et al.*, 2012).

Las ventajas de esta nueva técnica son notables: sólo requiere el rediseño de una pequeña cadena de DNA para cada nuevo ensayo, lo que la hace fácil, rápida y económica.² Además, es posible tener más de un evento de edición genética simultáneo (Hryhorowicz *et al.*, 2017). Se trata de una herramienta que será cada vez más fácil de utilizar y que resulta aplicable en diferentes organismos (plantas de cultivo, animales e incluso el ser humano). En este último caso, promete proveer de grandes posibilidades de edición tanto en células somáticas con fines terapéuticos, como en células germinales; es este segundo caso el que resulta particularmente interesante para el análisis bioético.

Al hablar de «línea germinal» nos referimos al conjunto de células localizadas en las gónadas que se convierten en gametos, óvulos y espermatozoides a través de la meiosis. Cada gameto posee la mitad de los cromosomas humanos y, por tanto, la mitad del material genético de la célula madre. Al unirse, forman un nuevo ser embrionario o cigoto y, de esta manera, se completa el genoma de la especie humana (*i.e.* los cuarenta y seis cromosomas). La importancia de la edición genética en línea germinal consiste, específicamente, en que

2 Aproximadamente, \$30 USD, en promedio, contra \$5,000 USD para otras técnicas como ZFNs o \$500 USD con TALENs (Barnett, 2017, p. 565; Camporesi & Cavaliere, 2016). En contraposición, las células que no forman parte de la línea germinal son denominadas «células somáticas».

son las células de la reproducción humana las que serían modificadas; en consecuencia, los cambios que se producen en línea germinal con estas técnicas son permanentes y heredables, con consecuencias aún no estudiadas a largo plazo.

Poco después de la publicación del artículo original de Doudna y Charpentier, científicos de todo el mundo empezaron a usar CRISPR-Cas y los avances se dieron de manera vertiginosa. Esto ha abierto la puerta a la manipulación genética en diferentes objetivos, tanto del reino animal como vegetal (Komor, Badran, & Liu, 2017; Mei, Wang, Chen, Sun, & Ju, 2016; Singh, Braddick, & Dhar, 2017).

En cuanto a su aplicación en seres humanos, desde que se descubrió esta técnica, empezaron a aparecer reportes en la literatura de edición genética con CRISPR-Cas en embriones humanos. El primer reporte, en el 2015, fue en el que se utilizaron cigotos tripronucleares no viables para probar la técnica editando el gen HBB (hemoglobina beta) (Liang *et al.*, 2015). A pesar de las recomendaciones de cautela realizadas por organismos de expertos internacionales, se ha continuado investigando en embriones humanos, incluyendo cigotos normales potencialmente viables (Tang *et al.*, 2017). Se ha logrado corregir en estos casos mutaciones causantes de diversas enfermedades (Men *et al.*, 2017). No obstante, hasta el momento no existen reportes de embriones editados genéticamente que hayan sido implantados con fines reproductivos. En efecto, aún existen ciertas limitantes para poderlo aplicar como terapia en seres humanos, como la búsqueda de un vector adecuado y la posibilidad de producir cambios no intencionales (*off target*) o deletéreos para el individuo receptor o futuras generaciones (Redman, King, Watson, & King, 2016).

Moratoria y marco legal del uso de CRISPR-Cas en células germinales humanas

Al observar la complejidad ética que implica el uso de la técnica CRISPR-Cas, Jennifer Doudna convocó a una moratoria para su uso en embriones humanos, a fin de dar oportunidad de reflexionar respecto a los aspectos éticos y legales de la misma. En enero del 2015, se llevó a cabo una reunión en Napa Valley (California) a

raíz de la cual se publicó un artículo en *Science Perspectives* (Baltimore *et al.*, 2015) que, junto con otra publicación de Doudna en *Nature* (Doudna, 2015), llamaban a la comunidad científica internacional a evitar el uso de técnicas de edición genética en embriones humanos por un tiempo. Lo anterior propició que se abriera el diálogo a nivel internacional y se llevará a cabo la *International Summit on Human Gene Editing* del 1 al 3 de diciembre del 2015, auspiciada por las academias científicas nacionales de China, Reino Unido y Estados Unidos.

Algunas de las conclusiones más representativas publicadas por el comité organizador de esta cumbre incluyen: a) llevar a cabo investigación básica y preclínica exhaustiva; b) no implantar con fines reproductivos a embriones editados genéticamente durante estos experimentos; c) considerar que la utilización en células somáticas podría llevarse a cabo con una evaluación apropiada y rigurosa de los riesgos y potenciales beneficios de esta técnica de terapia génica; d) tomar en cuenta que existen riesgos importantes en la edición genética en línea germinal, por lo que sería irresponsable proceder con cualquier uso clínico de la edición en línea germinal a menos que, o hasta que, se resuelvan los problemas relevantes de seguridad y eficacia, haya un consenso amplio acerca de las aplicaciones apropiadas y exista un marco regulatorio adecuado. Ninguna de estas condiciones se cumple cabalmente al día de hoy (The National Academies of Sciences, Engineering, and Medicine, 2015).

Más recientemente, se ha consolidado el grupo internacional ARRIGE: Association for Responsible Research and Innovation in Genome Editing. Su primera reunión fue el 23 de Marzo 2018 en París, Francia y reunió a 160 representantes de 35 países. Tiene como objetivo proponer una regulación global de la edición genética, con base en la colaboración de todos los actores involucrados: investigadores, académicos, bioeticistas, clínicos, organizaciones de pacientes, ciudadanos, tomadores de decisión, organizaciones gubernamentales y no gubernamentales, empresas, etc.

La reflexión internacional sobre el carácter bioético del uso de estas técnicas se enmarca en una normativa global que le antecede: los Institutos Nacionales de Salud de los Estados Unidos habían señalado, ya en 1976, una serie de normas orientadas a la biología

molecular para que los experimentos con DNA recombinante se llevaran a cabo con mucha precaución. De hecho, en 1990, la FDA publicó el documento “Puntos a considerar en la terapia celular somática humana y en terapia génica” (FDA, 1998). En general, la aplicación de edición genética en humanos está regulada jurídica y éticamente a través de una serie de normativas, como son las *Declaraciones de Helsinki*, CIOMS, NUFFIELD, así como las reglamentaciones que cada país posee y que han sido desarrolladas precisamente para no exponer a las personas a procedimientos no controlados o con un riesgo superior a los beneficios esperados.

En el caso específico de CRISPR-Cas, la técnica ha llegado a utilizarse en embriones humanos posiblemente viables, lo que contraviene serias disposiciones en contra de la experimentación embrionaria, como son la *Declaración Universal sobre el Genoma Humano y los Derechos Humanos* (UNESCO, 1997) y la resolución sobre “Problemas éticos y jurídicos de la manipulación genética y de la fecundación artificial humana” (Parlamento Europeo, 1989), en la que se solicitaba que la manipulación genética en línea germinal fuera castigada por vía penal. Lo mismo sucede en la Ley de protección de embriones aprobada en Alemania en 1990, que prohíbe la manipulación genética de las células germinales humanas, así como la creación de clones y quimeras. En México, las regulaciones actuales tienden a ser también restrictivas, y consideran que los embriones humanos, incluso los no viables, merecen especial respeto, como lo estipula la *Ley General de Salud Mexicana* (SSA, 2014).

En general, tanto las moratorias como las regulaciones están establecidas de manera restrictiva principalmente en términos de riesgos imprevisibles. Esto quiere decir que el valor moral de las acciones de edición genética está en gran medida subordinado a la sofisticación de la misma técnica, de manera que, una vez que se garantice que el riesgo de un mal mayor es mínimo, no habría restricción alguna para su uso terapéutico. Esto quiere decir que existe aún un amplio margen de reflexión en el marco de consideraciones no consecuencialistas y en el uso perfectivo de la técnica. Como se verá en el siguiente apartado, es este uso perfectivo el que ha levantado mayores cuestionamientos en el plano bioético.

El empleo de CRISPR-Cas para la manipulación del genoma de cualquier ser vivo no admite ser interpretado sólo como un acontecimiento biotecnológico; más bien representa, históricamente, el umbral de una nueva etapa en el devenir de las capacidades para incidir deliberadamente en la molécula de DNA incluyendo, por supuesto, aquella que constituye al genoma del ser humano.

Este acontecimiento biotecnológico converge con una corriente de pensamiento que, como se anunciaba en la introducción, ve en la técnica la posibilidad de llevar a la especie humana a nuevos horizontes biológicos, sociales e incluso morales. Este movimiento es, precisamente, el transhumanismo; un movimiento cultural y una filosofía de la vida que defiende la posibilidad, el derecho y el deber de continuar y acelerar la evolución de la vida humana, más allá de sus limitaciones, a través de la ciencia y la tecnología (More, 1990; Bostrom, 2005b). Esta evolución conscientemente dirigida llevará a un bio-mejoramiento que, eventualmente, generará individuos superiores dentro de nuestra especie (transhumanismo), o bien, individuos de una especie distinta (posthumanismo).³

Como se puede ver en el *Manifiesto Transhumanista (Transhumanist Declaration)*,⁴ la intención de este movimiento es sustituir el actual consenso moral en torno al desarrollo y empleo de determinadas biotecnologías con uno nuevo que, en primer lugar, asuma como

3 Bostrom (2005b) da algunos ejemplos de bio-mejoramiento deseable: un aumento en la visión, mayor estabilidad emocional, la prospectiva de vida, el aumento en la inteligencia, entre otros. Estas no son, sin embargo, las únicas propuestas; incluso transhumanistas más imaginativos han llegado a postular mejoras corporales como una espina dorsal de fibra óptica, sensores a los estímulos físicos atmosféricos, o nanopiél con protector solar (Vita-More, 2013).

4 Se trata de un documento con el cual los adherentes a esta perspectiva hacen públicas la interpretación de los valores que asocian a la relación del mejoramiento de la humanidad y la tecnología. Es posible acceder a diversas versiones de este manifiesto, mismas que se han sucedido a partir de una primera publicación en 1998. Recuperado de: <https://hpluspedia.org/wiki/TranshumanistDeclaration> (consulta hecha el 10.04.2018). A pesar de las variaciones, el mensaje del manifiesto tiene un hilo conductor en esta tesis: la humanidad debe aprovechar las actuales y futuras posibilidades tecnológicas para superar límites biológicos e incrementar sus capacidades.

cierto el pronóstico del inevitable efecto transformador que tendrán la ciencia y la tecnología en la constitución de la humanidad; en segundo lugar, que facilite el reconocimiento y ejercicio del derecho a la autodeterminación biológica; es decir, el derecho al uso de la tecnología para la ampliación de las capacidades mentales y físicas. Con otras palabras, se busca el derecho a acceder a los medios tecnológicos necesarios para la superación de las limitaciones biológicas del individuo humano. El consenso moral actual —piensan— tiene una vocación eminentemente protectora, la cual se enfrenta al propósito absolutamente emancipador de la moral pretendida por el transhumanismo (Bostrom, 2005a; Ferry, 2017).

La estrategia del transhumanismo para sustituir el consenso moral actual opuesto al bio-mejoramiento de seres humanos se apoya en el denominado imperativo tecnológico. Resulta relevante recordar que su contenido mandata la realización de todo cuanto sea fácticamente posible; con lo cual el imperativo tecnológico pretende la propagación de juicios y conclusiones prácticas que se dirigen a justificar la liberación de toda empresa tecnológica respecto de cualquier límite deóntico. Se trata de una situación moral donde el único límite es lo físicamente imposible, y donde el deber primario se traduce en un «inténtese todo».

Volviendo al caso particular de la aplicación de CRISPR-Cas, observamos que, en su descubrimiento, el movimiento transhumanista observa y confirma finalmente el cumplimiento de sus vaticinios y profecías: es inevitable que la naturaleza humana sea radicalmente transformada por efecto de intervenciones tecnológicas de diverso tipo. El estado actual y la futura mejora de esta particular técnica, sin género de duda, acorta el tiempo en el que deberán tomarse decisiones respecto a su empleo en el genoma humano, particularmente con el propósito del bio-mejoramiento. El ámbito hipotético en el que se daba la deliberación sobre la modificación del genoma humano está quedando rápidamente atrás; resulta inminente que tal deliberación se lleve a cabo en presencia de casos reales.

La técnica CRISPR-Cas, bajo el paradigma transhumanista, es particularmente interesante por sus usos perfectivos, y no meramente terapéuticos. En efecto, una aplicación perfectiva —fácil y

económica— en línea germinal puede aportar condiciones para llevar a la especie humana, de manera definitiva, a estados superiores al actual. Esto involucra todavía más complicaciones bioéticas que las que las regulaciones y legislaciones actuales contemplan pues, como se dijo, estas suelen restringirse principalmente a la ponderación de los riesgos imprevisibles de la aplicación de la técnica. Por poner solo un ejemplo: está bien establecido que un primer paso para ser aplicada cualquier técnica en humanos, consiste en que deberá ser probada a través de fases preclínicas y posteriormente en clínicas —esto es, en investigación básica, a través de modelos cibernéticos o biológicos— para posteriormente realizarse en animales vivos. Ahora bien, si muchas de las modificaciones perfectivas, como serían el potenciamiento de la inteligencia, la libertad de las personas o de funciones mentales superiores, no pueden ser probadas previamente en animales no humanos, es claro que el criterio habitualmente utilizado para regular la modificación genética no es aplicable para estos casos.

Las complicaciones bioéticas implicadas en la aplicación y desarrollo de la técnica CRISPR-Cas son muy numerosas. Además, la reflexión bioética centrada en esta técnica en particular se encuentra precedida por una amplia discusión sobre la edición genética en general. Estos antecedentes no han sido del todo afortunados, en la medida en que difícilmente han establecido un suelo común de acuerdo que permita una reflexión sólida y progresiva en estas materias. Como se mencionó en la introducción, los problemas naturales de la interdisciplinariedad son un primer reto, pero también hay otros, como la premura económica que existe por desarrollar nuevas tecnologías comercializables, diferencias ideológicas irreconciliables y falta de material empírico para poder ponderar consecuencias futuras. Las aristas teóricas y prácticas que se desprenden de esta reflexión son inabarcables en un trabajo como el presente; sin embargo, proponemos a continuación tres conceptos —fundamentales a nuestro juicio— en torno a los cuales podría generarse una reflexión sesuda que sirva como suelo común para futuras indagaciones. Estos conceptos pertenecen a áreas del conocimiento distintas y, en los tres casos, se muestran opacos cuando se ven involucrados en discusiones de tipo

bioético como la relativa a CRISPR-Cas. Estas tres nociones son: razón práctica, justicia distributiva y naturaleza humana.

Interrogantes respecto a la razón práctica

El desenlace de los pronósticos transhumanistas requiere no solamente de acontecimientos e insumos tecnológicos, como CRISPR-Cas; implica adicional y necesariamente un importante conjunto de condiciones morales que legitimen la obtención de capacidades tecnológicas y justifiquen la declaración de su uso como un acto lícito. En efecto, como se mencionó en la sección anterior, el transhumanismo apuesta por una subversión radical del actual consenso moral que es, a su juicio, tecnofóbico y conservador.

Un ejemplo elocuente de este acusado consenso moral puede encontrarse en la *Declaración Universal sobre el Genoma Humano y los Derechos Humanos*. En efecto, su artículo segundo establece el deber de respetar la dignidad y derechos de todo individuo de la especie humana, independientemente de sus características genéticas. De igual manera, asienta el principio de la irreductibilidad del sujeto al genoma y reafirma tanto su condición única, así como su valor inconmensurable. Estas tesis pueden considerarse el zócalo sobre el que se justifica la prohibición del bio-mejoramiento⁵ toda vez que la condición de validez de tales tesis descansa en que la dotación genética humana esté necesariamente configurada por azar, y nunca previamente diseñada. Lo mismo puede concluirse al considerar la prohibición explícita que postula la misma declaración, ahora en su artículo décimo primero, respecto de la clonación humana reproductiva. Hay que tener en cuenta que estas prohibiciones a la realización de prácticas eugenésicas en general tienen como fundamento el respeto debido a la dignidad de la persona humana que se traduce en la exigencia incondicionada de trato al ser humano como fin y nunca

⁵ En el presente texto utilizamos preferentemente la noción de «bio-mejoramiento» (antes que «perfeccionamiento», «mejoramiento» o «*enhancement*»), precisamente porque, como se mostrará, consideramos que el *enhancement* del que hablan los transhumanistas tiene perspectivas reduccionistas enfocadas primordialmente a lo biológico.

como medio (Wilker, 2005). Si bien se podría argumentar que el cambio repercute positivamente en la biografía y existencia del sujeto que ha sido bio-mejorado, una mirada más atenta nos revela que tal propósito esconde un motivo radical: el de la expresión de una función humana mejorada. De esta forma, no se valora realmente al sujeto bio-mejorado en sí mismo, sino en tanto que su existencia manifiesta una serie de características que son consideradas valiosas.

Como se mencionó, en múltiples oportunidades y con diversos matices, los defensores del transhumanismo recurren al imperativo tecnológico («Todo lo que sea tecnológicamente posible debe hacerse») para exponer y fundamentar su desiderata. Sólo por poner un ejemplo, Julian Savulescu propone el principio de beneficencia procreativa, según el cual unos padres que no buscaran el mejoramiento genético para sus hijos cuando estuviera disponible, los dejarían en una situación de desventaja comparativa causándoles un perjuicio objetivo (Savulescu, 2001). Esta es una propuesta moral que, como ha observado Antonio Diéguez, sitúa la carga de la prueba en quienes se oponen al mejoramiento genético porque, si hay posibilidades de evitarlo, es irresponsable dejar rasgos genéticos importantes de un hijo en manos del azar (Diéguez, 2017). Otro caso se puede encontrar en el ya mencionado *Manifiesto transhumanista*, concretamente en su versión de 2002, donde se lee la siguiente tesis: “*In planning for the future, it is mandatory to take into account the prospect of dramatic progress in technological capabilities. It would be tragic if the potential benefits failed to materialize because of technophobia and unnecessary prohibitions*”.⁶ Todavía con mayor fuerza se llega a sostener que la historia de la humanidad tiene un desenlace futuro necesario, mismo que pasa por su mejoramiento genético. Ante esta realidad toda resistencia está abocada al fracaso (Baylis & Robert, 2004).

Sin embargo, el recurso que hace el transhumanismo al imperativo tecnológico para dar impulso a su propuesta moral manifiesta un efecto inquietante: compromete a la *racionalidad práctica* en general,

⁶ A esta versión del *Manifiesto transhumanista* puede accederse bajo el título de *The Transhumanist Declaration*. Recuperado de: <https://web.archive.org/web/20090512213327/http://transhumanism.org/index.php/WTA/declaration> (consulta hecha el 19.06.2018).

ya que socava criterios y significados fundamentales con los que opera. Pensamos específicamente en el caso de la responsabilidad que, sin duda, es una pieza fundamental en el plano específico de la práctica jurídica, y en general de la vida moral. En efecto, ahí donde un acontecimiento es necesario (recordemos que, según la perspectiva transhumanista, la transformación radical de lo humano a causa de la intervención tecnológica en su condición biológica es inevitable), no hay espacio para distinguir entre bien y mal, ni tampoco para sostener racionalmente la responsabilidad. De esta forma, apoyándonos en el pensamiento de Jesús Ballesteros, es posible sostener que el solucionismo implícito en la propuesta transhumanista banaliza el razonamiento práctico, llevándonos a una situación donde resulta tan absurdo plantearse que la humanidad haya podido equivocarse en su crecimiento, en este caso en su bio-mejoramiento, como que un animal lo haya hecho en su evolución (Ballesteros, 2000). El riesgo que advertimos es que la justificación del empleo de CRISPR-Cas, atendiendo a las premisas y reivindicaciones propuestas por el transhumanismo, pueda ser el primer paso para declarar inimputable a la humanidad respecto de su propio devenir histórico, a causa de la simple irreflexión. Es oportuno hacernos eco de la elocuencia de Hannah Arendt al advertir que “el alejamiento de la realidad y la irreflexión pueden causar más daño que todos los malos instintos inherentes, quizá, a la naturaleza humana” (Arendt, 1994).

Por otro lado, la propuesta transhumanista por un nuevo consenso moral provoca que la consecuencia práctica del principio que opera en el plano de la regulación específica de los contratos *volenti non fit iniuria* (“no se comete injusticia con quien actuó voluntariamente” o bien, “al que consiente no se le hace daño”) se tenga como principio moral general, y se traslade desde el individuo concreto, a la humanidad en su conjunto: si la mejora genética humana no puede no ser deseada, y lo que la humanidad desea no representa ningún tipo de daño o perjuicio para sí misma, entonces la mejora genética humana no representa ningún daño o perjuicio. Nuevamente, sin daño o perjuicio imputable a una acción determinada, la razón práctica queda, si no eliminada, al menos sí neutralizada o incapaz de consideración jurídica.

Entre sus postulados el propio transhumanismo invita a la deliberación moral para identificar el mejor uso de la tecnología y fomentar su incidencia más positiva en la existencia humana. Sin menospreciar este llamado, consideramos ineludible tener en cuenta los efectos y riesgos que se han detectado; por ello cabe exigir que esta deliberación incluya condiciones que permitan la racionalidad práctica sin obstáculos deterministas.

Interrogantes en el entorno a la justicia distributiva

Esta subversión del acuerdo moral que propone el transhumanismo conlleva también una gran variedad de problemáticas políticas, principalmente en el tema de la justicia distributiva a corto plazo. En efecto, el paso de lo humano a lo transhumano supone una serie de toma de decisiones que no responden a los valores de la cultura democrática, que es pieza fundamental del consenso moral actual.

Si tomamos como muestra las tendencias respecto a la medición del Desarrollo Humano en las últimas ediciones del *Human Development Report (HDR)* elaboradas por el Programa de Desarrollo de Naciones Unidas, podemos encontrar como un objetivo constante la búsqueda de la disminución de las brechas de desigualdad en términos de inclusión y equidad. En este sentido, la disminución de estas brechas sería a la vez un indicador y una causa de la consecución de la justicia distributiva. Sin embargo, la propuesta del transhumanismo inserta una desigualdad intrínseca: la que hay entre los humanos y los transhumanos o posthumanos. Esto es: impulsar la agenda transhumanista implica, al menos en determinados periodos de tiempo, abrir la puerta a la generación de estas brechas de desigualdad.

Esto revertiría el aparente objetivo de las oficinas de desarrollo, pues se agregaría el bio-mejoramiento como una nueva variable. Hasta ahora, gran parte de la estrategia en materia de justicia distributiva tenía como supuesto que los seres humanos tienen una serie de necesidades básicas (Taylor, 2003), funcionamientos centrales (Nussbaum, 1999) y capacidades básicas (Sen, 1979) comunes que merecen ser resueltos mediante la formación de circunstancias propicias. El foco

está en mejorar la distribución de los elementos exteriores para satisfacer, promover o potenciar lo interno. Sin embargo el transhumanismo plantearía el reto de hacer accesible también la mejora en el plano interno. Gracias a técnicas como el CRISPR-Cas, esto se vuelve posible y, como ya se dijo, también heredable.

Se podría argumentar, en favor de la postura transhumanista, que hay ya un proceso de cambio en los criterios para evaluar el desarrollo humano que va de lo externo hacia lo interno (Alkire, 2010). Por poner un ejemplo, el *HDR* de 2009 habla de “la expansión de la libertad de las personas para vivir su vida tal y como escojan”. Se trata de un criterio interno, que beneficiaría la postura transhumanista en la medida en que los proyectos transhumanos amplían las posibilidades de la especie más allá de lo biológicamente posible. El caso del *HDR* de 2016 es semejante; éste inicia diciendo:

El desarrollo humano tiene que ver con las libertades humanas: la libertad de desarrollar todo el potencial de cada vida humana —no sólo el de unas pocas ni tampoco el de la mayoría, sino el de todas las vidas de cada rincón del planeta— ahora y en el futuro. Esta dimensión universal es lo que confiere al enfoque de desarrollo humano su singularidad (PNUD, 2016).

Intentar hacer universales los *Objetivos de desarrollo humano* es encomiable, pero plantearlo de manera inmediata y omniabarcante resulta poco realista cuando se observan las propuestas transhumanistas (cabe destacar que los anteriores objetivos de desarrollo, con metas mucho más modestas, no se cumplieron). Las decisiones políticas tendrían por tanto que formularse en cuanto a qué bio-mejoramientos serían más oportunos, urgentes o convenientes. ¿Sería preferible aumentar la expectativa de vida, o la estabilidad emocional?, ¿deberíamos incrementar la musculatura o mejorar el sistema inmune? La elección de ciertos bio-mejoramientos sobre otros implica la pregunta de qué es lo más conveniente para los seres humanos. Como se verá más adelante, sin una visión definida de lo humano, el uso de la palabra «mejoramiento» es vacío, sin parámetro, sin medición. Por lo tanto la

estrategia podría satisfacer cualquier cantidad de intereses, desde los particulares, económicos o culturales, hasta los armamentistas.

Esto nos lleva a la pregunta sobre quién o quiénes deberían tomar esas decisiones sobre la prioridad de los bio-mejoramientos. ¿Se estará pensando en un organización democrática en donde el mismo pueblo decida sobre las necesidades comunes –utilizando por ejemplo la figura del referéndum–, o bien estamos frente a un nuevo paternalismo guiado por una oligarquía intelectual que parece entender cuáles son los patrones ideales para lograr el nuevo paso evolutivo?

Por último, habría que definir por qué poblaciones comenzar. ¿Acaso se tomará a la población más desaventajada para revertir una balanza histórica, o se privilegiará a quienes tiene el poder adquisitivo previo para tener estas mejoras? ¿Se invertirá en quien tiene una discapacidad, enfermedad o padecimiento o bien se optaría por concentrar los recursos en las generaciones futuras para prevenir estas situaciones? O bien, ¿se distinguirán las bio-mejoras de acuerdo a la función que realizan socialmente? ¿Se privilegiará la razón instrumental o se tomará el respeto a la dignidad humana como una guía definitiva? Finalmente, cabe preguntarse si estas consideraciones podrían entrar dentro de los debates para una *Declaración de Derechos Humanos* o si, una vez que existan posthumanos, tal propósito resultaría caduco y se requeriría de una nueva declaración para ellos.⁷

La pregunta es, en suma, si acaso tendríamos que fijar una nueva línea de pobreza en cuanto a la carencia de bio-mejoramientos. Esto nos obligaría a plantearnos nuevamente la noción de justicia distributiva en términos de la redistribución de recursos para hacer universalmente accesibles ciertas bio-mejoras. Decisiones como estas demandan una sociedad más activa e informada, para salvaguardar el bienestar de generaciones futuras. Empero, si no hay una antropología de fondo definida, las decisiones éticas y políticas resultan poco

7 La preocupación por el uso de estas técnicas y sus repercusiones es cada vez es mayor. Incluso el mismo Bostrom, fundador de la *World Transhumanist Association* (WTA), señala que si no se usan con cuidado estos bio-mejoramientos podrían terminar con la especie humana (2002). Como ya se vio, una de los mismos creadores de la técnica CRISPR-Cas, Jennifer Doudna, tenía reparos sobre su uso desregulado.

claras. Distinciones entre lo que es justo e injusto son desdibujadas sin los parámetros adecuados, más aún si renunciamos a la definición de lo humano. Es precisamente el problema de la definición de naturaleza humana el que retomaremos a continuación.

Interrogantes respecto a la naturaleza humana

Como ya se mencionó, el transhumanismo tienen como eje primordial cuestiones técnicas y éticas cuya única limitación consiste en no implicar daño significativo a terceros (Bostrom, 2008). Esta propuesta involucra necesariamente una profunda especulación filosófica sobre si la noción de «naturaleza» posee un significado en sí mismo, y sobre qué se entiende por «mejoramiento» en el caso del ser humano.

Sobre el segundo tema, Hofmann propone que la concepción de «mejoramiento humano» de los transhumanistas es autolimitante: ella misma pone los recursos para establecer sus propios límites (Hofmann, 2017: 7-9). Cuando en la técnica CRISPR-Cas se busca llevar a la naturaleza humana hacia «lo mejor», se considera como óptima la alteración genética en su máxima proporción y posibilidades; pero ¿se agota la condición humana en lo genético?, ¿es «lo mejor» en la naturaleza humana el despliegue genético en su máxima posibilidad?; o ¿hay algo más allá de «lo genético» que constituye a la naturaleza humana en su conjunto? ¿De la maximización de las potencias humanas se sigue necesariamente que los individuos producidos serían mejores personas o seres humanos más plenos?

Los transhumanistas sostienen que es mejor que las riendas de la evolución sean orientadas por la racionalidad en vez del azar (Velázquez, 2009: 578). Pero, ¿realmente el imperativo tecnológico sigue la racionalidad en su sentido más propio, o únicamente hace un uso pragmático de ésta, utilizando la racionalidad como un mero instrumento al servicio del mercado? Es cierto que debemos apuntar a lo mejor para la humanidad, pero ¿realmente el bio-mejoramiento hará mejor al ser humano? En suma, nos preguntamos si el

bio-mejoramiento implica un mejoramiento en sentido radical, un *enhancement* integral y propiamente humano.

Como se puede ver, la mayor parte de las modificaciones propuestas por los transhumanistas consisten en añadir o quitar algo al genoma. No obstante, «añadir» o «quitar» son intervenciones que se quedan en el campo cuantitativo mientras que el sentido de mejoramiento al que se refieren parece ir más allá del campo cuantitativo y situarse en el campo de la cualidad. Bess (2010) y Hofmann (2017) sostienen que los defensores del mejoramiento humano confunden «más» (*more*) con «mejor» (*better*), es decir: confunden una concepción cuantitativa (de aumento o disminución) del mejoramiento humano frente a su concepción valorativa (Bess, 2010, p. 641-55). Sin embargo, «más» no necesariamente es «mejor». Hofmann aporta un ejemplo elocuente: “sin duda las redes sociales han aumentado el número de las interconexiones sociales; no obstante, la pregunta sobre si estas realmente han mejorado nuestro bienestar aún sigue abierta” (Hofmann, 2017, p. 7). Así pues, de tener más riqueza, más poder, más inteligencia, más talento, más belleza o juventud, no se sigue necesariamente una mejor vida; aunque tampoco se sigue necesariamente lo contrario. Michael Hauskeller (2014) señala que afirmar de antemano qué es lo mejor y, más aún, de manera abstracta o descontextualizada no es nada sencillo. Además, sostiene que los rasgos o atributos respecto de los cuales son más entusiastas los transhumanistas: una mayor inteligencia, una mayor resistencia física, mayor estabilidad emocional, una vida más larga, predisposiciones a sentir felicidad, etc., constituyen rasgos complejos que interactúan de manera compleja e impredecible con otros rasgos de las personas. El prejuicio transhumanista de que la mejora en estos distintos ámbitos particulares implicaría una necesaria mejora en la existencia tomada en su conjunto es prueba fehaciente de la confusión de planos antropológicos.

El traslape de categorías entre lo cualitativo y lo cuantitativo que hace el transhumanismo espejea otra extrapolación que hay en su apuesta por el mejoramiento humano: la que implica la disolución entre las nociones de «técnica» y «dinamismo natural». En efecto, cuando el hombre quita al azar las riendas de su propia evolución

está sustituyendo el dinamismo de la naturaleza por el dinamismo de la técnica. El transhumanista pretende igualar moralmente estos dos ámbitos cuya raíz antropológica es radicalmente diversa. Un transhumanista podría objetar, ciertamente, que al ser uno mismo el individuo natural que realiza actividades técnicas y naturales, cabe la posibilidad de desdibujar las diferencias entre estos ámbitos; pero ese argumento corresponde a una distinción de funciones y actividades, no a diferencias entre individuos, por lo que las barreras se desdibujan sólo bajo el aspecto de su procedencia.

Así, para el transhumanismo no hay una especificidad entre lo que es naturaleza, su conocimiento científico, su intervención técnica, y la responsabilidad ética que conllevan tales acciones. Pero para lograr establecer con claridad tales distinciones es necesario abordar el problema de si existe o no algo así como una naturaleza humana. Su definición y el señalamiento de sus condiciones de desarrollo son algunos de los temas que requieren ser aclarados para abordar las discusiones ulteriores acerca de las posibles transformaciones de la especie humana. Sobre este problema se señalan algunas notas a continuación y una propuesta general.

Si bien hay propuestas maximalistas en torno al tema de la existencia de una naturaleza humana, es nuestro interés traer a cuento posturas más moderadas que aporten orientaciones valiosas para definir las cuestiones señaladas y avanzar en una posible explicación de los alcances y límites del transhumanismo.

Un punto de referencia clásico en esta dirección es el argumento del *érgon* (función), cuyo origen se remonta al filósofo griego Platón (*Rep.*: 352e-354a) y que encuentra en su discípulo Aristóteles una formulación que ha sido atractiva para algunas posturas contemporáneas como la de Alasdair MacIntyre (1966, 1981) en ética, Martha Nussbaum (2006, 2011) en filosofía política, Martin Seligman (2002) en psicología y John Finnis (1980) en la filosofía del derecho.

La versión original del argumento de Aristóteles se puede encontrar en la *Ética a Nicómaco* (*EN*: 1097b, 22 – 1098a, 20). Aquí ofrecemos una reconstrucción del argumento que podría aportar cierta luz a la discusión contemporánea:

1. El bien de x consiste en el buen ejercicio de su función propia.
2. La función propia del hombre es una actividad del alma según la razón.
3. El bien del hombre consiste en el buen ejercicio de una (cierta) actividad del alma según la razón o no sin ella.

La justificación de la premisa (1) apela a diferentes ejemplos en donde a un objeto o a un sujeto se le puede atribuir una función propia: un flautista, un escultor, un ojo, una mano, un pie, etc. El *érgon* o función de un flautista es tocar bien la flauta y el del ojo ver bien. A través de una analogía o una generalización, se puede concluir que “en general de los que realizan alguna función o actividad parece que lo bueno y el bien están en la función” (*EN*: 1097b, 26-27). En cada uno de los ejemplos, la «función propia» de x se refiere a una capacidad específica que la distingue de las demás cosas (*v. gr.*, «ver» para el ojo), la cual debe ser bien actualizada para alcanzar su perfección.

Una vez dicho lo anterior, cabe decir que el caso del hombre no sería la excepción a la premisa 1). Así como los artistas, los artesanos y las partes del cuerpo tienen un *érgon*, el hombre también debería tenerlo. De ahí, la segunda parte del argumento. En efecto, sería extraño que las personas que llevan a cabo una actividad artística o que los órganos o los miembros de un cuerpo tuvieran una función propia, y que el hombre, en cuanto tal, no la tuviera (Vigo, 2007: 198). Por tanto, la cuestión que surge naturalmente es acerca de cuál es esa función (*EN*: 1097b, 33).

Aristóteles descarta que el *érgon* del hombre pertenezca a la esfera de la vida vegetativa o de la sensitiva, pues las actividades que pertenecen a esos ámbitos se comparten con las plantas y los animales (*EN*: 1097b, 33 – 1098a, 3). De manera que el *érgon* propio del hombre debe pertenecer al ámbito de la vida racional, a saber: una cierta vida y una actividad del alma según la razón o no sin ella (*EN*: 1098a, 3-8).

Por tanto, a partir de los señalamientos anteriores, se podría concluir que, a la pregunta fundamental de qué es el bien, la felicidad

o la excelencia para un ser humano, encontramos finalmente esta respuesta. No se trata del mero ejercicio de dicha función, sino que el florecimiento humano viene posibilitado por la referencia expresa a la noción de virtud, cuya introducción se lleva a cabo por medio de la distinción entre el mero ejercicio de una capacidad dada (por ejemplo, tocar la cítara) y su ejercicio virtuoso: la diferencia entre un x y otro x que es bueno, no es una mera capacidad y su correspondiente ejercicio, sino que concierne, más bien, a la diferencia cualitativa que añade en cada caso la virtud, con referencia al modo concreto de realización de dicho ejercicio. Dado lo anterior, Aristóteles concluye que el bien humano, que es la felicidad, no consistirá en el mero ejercicio de las capacidades racionales del alma, sino en la correspondiente actividad virtuosa: se trata de una actividad del alma de acuerdo con la virtud, y si las virtudes son varias, de acuerdo con la mejor y más perfecta, y, además, en una vida entera.

Al caracterizar el bien del ser humano en estos términos, *i.e.* conforme a su función, podríamos decir que estamos frente a una postura que defiende una visión del desarrollo humano en términos de la naturaleza humana. Sin embargo, como se puede ver, los compromisos ontológicos del argumento admiten una lectura minimalista (Gómez Lobo, 1999; Ross, 2013): Aristóteles se pronuncia por una «cierta vida» con determinadas características generales, sin necesidad de definir un tipo de actividad específica. No se requiere apelar a una metafísica muy robusta, sino solamente a una comparación de las capacidades del ser humano con las de otros seres vivos.

Esta lectura minimalista tiene un punto en común con la posición transhumanista: la idea de la naturaleza como algo dinámico. La vida es alteridad, y la naturaleza es capaz de recibir nuevas formas del exterior siempre y cuando se mantenga la proporción entre los principios y los elementos que la configuran. Lo «en sí mismo» de la naturaleza no es un pétreo fijismo incapaz de adaptarse a cambios, evoluciones, desarrollos, mejoras y deterioros, sino el estar llamado a ejercer en su conjunto un tipo específico de vida humana que no puede explicarse bajo meras categorías biológicas. La pregunta de fondo que ha de hacerse en este planteamiento es el origen de ese dinamismo. El transhumanismo apuesta por liberar al hombre de su

biología, pero eso implica el olvido del carácter fuertemente dinámico que tiene la naturaleza humana en sí misma.

En este sentido, el problema de los defensores de la consecución de bio-mejoras a través de técnicas como la de CRISPR-Cas es su naturalismo subyacente: lo «óptimo humano» para ellos es la máxima posibilidad genética, es decir, confunden las funciones naturales del ser humano con su función biológica. En lugar de entenderlo como un ser capaz de realizar vitalmente una finalidad última como despliegue virtuoso o máxima actividad racional. Felicidad, virtud y bien, son la máxima posibilidad del ser humano en su conjunto; expresados subjetiva, dispositiva y objetivamente, estos términos abarcan las actividades y actos completos de una vida humana de calidad; esta vida es biológica y racional en su conjunto y, para explicarla, tiene que integrarse lo biológico y lo racional que la configuran.

Una postura así, que retoma una noción minimalista, pero dinámica de naturaleza, nos pone frente a una definición de la especie humana en términos de funciones, y en una mejor posición para determinar en qué consiste una verdadera mejora de tales funciones. Es importante, pues, establecer en qué consistiría este mejoramiento de las funciones (no un mero bio-mejoramiento) y si debe, según lo dicho aquí, tener un límite determinado en su aplicación.

En suma, sin afán de ofrecer una definición, es indudable que la naturaleza es dinámica intrínsecamente y también modificable por técnicas del exterior. Ciertamente, la pluralidad de operaciones que emergen del ser humano (técnicas, artísticas, científicas, éticas) pueden desdibujarse en sus especificidades respectivas si se miran desde su origen, es decir, desde el individuo; no obstante, en su consideración final (esto es, en su función) las actividades y las operaciones humanas tienen especificidades diversas. El punto que se compromete si se omiten estas distinciones es la esencial heterogeneidad de las actividades que proceden del ser humano y su consecuente valoración. La definición de «lo mejor» para el ser humano depende del reconocimiento expreso de esta heterogeneidad; y dicha heterogeneidad podrá verse iluminada mediante un análisis detenido e integral de la naturaleza humana.

Conclusiones

El desarrollo y aplicación de la técnica de ingeniería genética CRISPR-Cas en seres humanos con propósitos de bio-mejoramiento requiere de un debate bioético profundo, interdisciplinario y riguroso. En efecto, las ventajas técnicas que representa CRISPR-Cas solicitan una actualización y reformulación de buena parte de las regulaciones y normativas internacionales en torno a la edición genética. Estas mismas ventajas técnicas son las que representan para el movimiento transhumanista una piedra angular que da factibilidad a sus proyectos de bio-mejoramiento humano.

En este sentido, se propusieron tres nociones cuya reflexión se vuelve imperante para iluminar interdisciplinariamente los conflictos bioéticos que una técnica como CRISPR-Cas pone en el futuro cercano:

1. *Razón práctica*: El transhumanismo propone un consenso moral que en múltiples sentidos sustituya al actual: va del paradigma de la protección al de la emancipación. Hemos observado que el tránsito hacia el consenso moral *ad hoc* para CRISPR-Cas, apoyado en el imperativo tecnológico, avoca a la banalización de la deliberación práctica y neutraliza la posible reflexión ética y jurídica de su aplicación. Abre, en definitiva, las puertas para el advenimiento de una historia post-humana, y también para una condición post-moral.
2. *Justicia distributiva*: El uso perfectivo de CRISPR-Cas no es garantizable en un corto o mediano plazo de manera universal. Esto implicaría un retroceso en los *Objetivos de desarrollo humano* en la medida en que se abrirían nuevas brechas de desigualdad. Se requeriría, además, un criterio que elija entre las bio-mejoras que deben democratizarse y las poblaciones que deben adquirirlas inicialmente. Este cambio de perspectiva nos obliga a replantear la distribución justa de bienes externos para incluir, además, bienes internos como las bio-mejoras trans y posthumanas.

3. *Naturaleza humana*: La noción de «mejoramiento» es ineludiblemente dependiente de una concepción sobre qué es el hombre. El mejoramiento propuesto que podría ofrecer una técnica como CRISPR-Cas está restringido exclusivamente a un bio-mejoramiento. Una reconsideración de la naturaleza humana en términos minimalistas abre la puerta a una comprensión del hombre a través de sus funciones que aporte una visión integral del mismo. Esta naturaleza sería dinámica, pero funcionalmente dirigida a fines.

El imperativo tecnológico en su uso perfectivo llevaría en corto plazo a la discriminación humana, por las razones anteriormente expuestas; por lo que consideramos urgente reencontrar el sentido de la naturaleza humana, en su apertura y limitaciones, para no caer en una espiral de propuestas que ocasionen una visión minimalista del hombre y una posible extinción de la especie. Es necesario por todo lo anteriormente expuesto, una regulación eficaz y pronta, para no ser rebasados por los avances tecnológicos actuales.

Se ha intentado ofrecer un estado de la cuestión en lo referente a la técnica CRISPR-Cas en su uso perfectivo en línea germinal. Se ha mostrado un primer paso interdisciplinario en torno a nociones claves que pueden iluminar el debate bioético; un debate que, considerando las implicaciones radicales que puede tener el uso de esta técnica, se muestra imperante e impostergable.

Referencias

- Alkire, S. (2010). "Human Development: Definitions, Critiques, and Related Concepts". *OPHI Working Papers* 36, University of Oxford. Recuperado de: <http://ophi.org.uk/human-development-definitions-critiques-and-related-concepts/> (Consulta hecha el 17.04.18).
- Arendt, H. (1994). *Eichmann in Jerusalem. A report on the Banality of Evil*. New York, NY: Penguin Books.
- Aristóteles. (1985). *Ética Nicomaquea*, trad. J. Pallí Bonet. Madrid: Gredos.

- Ballesteros, J. (2000). *Postmodernidad: decadencia o resistencia*. Madrid: Tecnos.
- Baltimore, D., Berg, P., Botchan, M., Carroll, D., Charo, R. A., Church, G., & Yamamoto, K. R. (2015). "Biotechnology. A Prudent Path Forward for Genomic Engineering and Germline Gene Modification". *Science*, 348 (6230), 36-38. doi:10.1126/science.aab1028
- Barnett, S. A. (2017). "Regulating Human Germline Modification in Light of CRISPR", 51 U. Rich. L. Rev. 553. Recuperado de: <http://scholarship.richmond.edu/law-student-publications> (Consulta hecha el 27.06.18).
- Baylis, F., & Robert, J. S. (2004). "The inevitability of genetic enhancement technologies", *Bioethics*, Vol. 18, n. 1.
- Bess, M. (2010). "Enhanced humans versus «normal people»: elusive definitions". *J. Med Philos*, 35(6), 641-55.
- Bostrom, N. (2002). "Existential Risks: Analyzing Human Extinction Scenarios and Related Hazards". *Journal of Evolution and Technology*, Vol. 9, n. 1.
- Bostrom, N. (2005a). "A History of Transhumanist Thought". *Journal of Evolution and Technology*, Vol. 14, n. 1.
- Bostrom, N. (2005b). "Transhumanist values", *Review of Contemporary Philosophy*, Vol. 4, p. 3-14.
- Bostrom N., & Roache R. (2008). "Ethical Issues in Human Enhancement". *Journal of New Waves in Applied Ethics*. In Ryberg, J., Petersen T., & Wolf C. (Eds). Pelgrave Macmillan, pp. 120-152.
- Bostock, D. (2000). *Aristotle's ethics*. Oxford: Oxford University Press.
- Broadie, S. (1991). *Ethics with Aristotle*. New York : Oxford University.
- Camporesi S., Cavaliere G. (2016). "Emerging ethical perspectives in the clustered regularly interspaced short palindromic repeats genome-editing debate", *Personalized Medicine* 13(6). doi: 10.2217/pme-2016-0047
- Diéguez, A. (2017). *Transhumanismo. La búsqueda tecnológica del mejoramiento humano*. Barcelona: Herder.
- Doudna, J. (2015). "Perspective: Embryo Editing Needs Scrutiny". *Nature*, 528 (7580), S6. doi:10.1038/528S6a
- FDA. (1998). *Guidance for human somatic cell therapy and gene therapy*. Rockville, MD: FDA. Gen Therapy Net. La terapia génica. Recuperado de: <http://www.genetherapy.net/gene-therapy-news/456-disruptive-crispr-gene-therapy-is-150-times-cheaper-than-zinc-fingers-and-crispr-is-faster-and-more-precise.html>. (Consulta hecha el 27.06.18).
- Ferry, L. (2017). *La revolución transhumanista. Cómo la tecnomedicina y la uberización del mundo van a transformar nuestras vidas*. Madrid: Alianza.

- Finnis, J. (1980). *Natural Law and Natural Rights*. Oxford University Press, Clarendon Law Series.
- Gómez Lobo, A. (1999). "La fundamentación de la ética aristotélica" en *Anuario Filosófico* n. 32, pp. 17-37.
- Gómez-Tatay, L., Hernández-Andreu., J. M., & Aznar, J. (2015). "Genome Editing. Medical and Ethical Lively Debate", *Observatorio de Bioética*. Recuperado de: <http://www.bioethicsobservatory.org/2018/05/genome-editing-medical-and-ethical-lively-debate/10363> (Consulta hecha el 22.06.18).
- Hardie, W.F.R. (1980). *Aristotle's Ethical Theory*. Oxford University Press.
- Harris, J. (2010). *Enhancing Evolution: The Ethical Case for Making Better People*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Hatada, I., & Horii, T. (2016). "Genome Editing: A Breakthrough in Life Science and Medicine". *Endocr J*, 63(2), 105-110. doi:10.1507/endocrj.EJ15-0716
- Hauskeller, M. (2014). *Better Humans?: Understanding the Enhancement Project*. New York: Routledge.
- Hofmann, B. (2017). "Limits to Human Enhancement: Nature, Disease, Therapy or Betterment?". *BMC Medical Ethics*, 18:56, 1-11. doi: 10.1186/s12910-0215-8
- Hryhorowicz, M., Lipiński, D., Zeyland, J., & Słomski, R. (2017). "CRISPR/Cas9 Immune System as a Tool for Genome Engineering". *Arch Immunol Ther Exp (Warsz)*, 65(3), 233-240. doi:10.1007/s00005-016-0427-5
- Jinek, M., Chylinski, K., Fonfara, I., Hauer, M., Doudna, J. A., & Charpentier, E. (2012). "A programmable dual-RNA-guided DNA endonuclease in adaptive bacterial immunity". *Science*, 337 (6096), 816-821. doi:10.1126/science.1225829
- Komor, A. C., Badran, A. H., & Liu, D. R. (2017). "CRISPR-Based Technologies for the Manipulation of Eukaryotic Genomes". *Cell*, 168(1-2), 20-36. doi:10.1016/j.cell.2016.10.044
- Kraut, R. (1991). *Aristotle on the human good*. Princeton: Princeton University.
- Lanphier, E., Urnov, F., Haecker, S. E., Werner, M. & Smolenski, J. (2015). "Don't Edit the Human Germ Line. *Nature*. 519, 410-411. doi:10.1038/519410a
- Liang, P., Xu, Y., Zhang, X., Ding, C., Huang, R., Zhang, Z., Huang, J. (2015). "CRISPR/Cas9-Mediated Gene Editing in Human Triploid Zygotes". *Protein Cell*, 6(5). 363-372. doi:10.1007/s13238-015-0153-5
- MacIntyre. A. (1966). *A short history of ethics*. New York: MacMillan.
- MacIntyre. A. (1981). *After virtue : a study in moral theory*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Mei, Y., Wang, Y., Chen, H., Sun, Z. S., & Ju, X. D. (2016). "Recent Progress in CRISPR/Cas9 Technology". *J Genet Genomics*, 43(2), 63-75. doi:10.1016/j.jgg.2016.01.001

- Men, K., Duan, X., He, Z., Yang, Y., Yao, S., & Wei, Y. (2017). "CRISPR/Cas9-mediated correction of human genetic disease". *Sci China Life Sci*, 60(5), 447-457. doi:10.1007/s11427-017-9032-4.
- More, M. (1990). "Transhumanism: Toward a Futurist Philosophy", *Extropy*, 6, pp. 6-11.
- National Institutes of Health. (1976). *Recombinant DNA research guidelines*. Fed Regist, 41: 27902-43.
- Nussbaum, M. C. (2006). *Frontiers of justice: Disability, nationality, species membership*. Harvard University Press.
- Nussbaum, M. C. (1999). *Sex and social justice*. Oxford University Press.
- Parlamento Europeo (1989). "Resolución del Parlamento Europeo, de 16 de marzo de 1989", *Sobre los problemas éticos y jurídicos de la manipulación genética*, Doc A 2-327/88. Diario Oficial de las Comunidades Europeas; C 96/165.
- Platón. (1986). *República*, trad. de C. Eggers Lan. Madrid: Gredos.
- Pollack, R. (2015). Eugenics lurk in the shadow of CRISPR. *Science*, 348(6237): 871. doi: 10.1126/science.348.6237.871-a
- Redman, M., King, A., Watson, C., & King, D. (2016). "What is CRISPR/Cas9?" *Arch Dis Child Educ Pract Ed*, 101(4), 213-215. doi:10.1136/archdischild-2016-310459.
- Ross, A. (2013). "Metaphysics and Ethics in Aristotle: About Being and Duty", en Gabriela Rossi (ed.), *Nature and the Best Life Exploring the Natural Bases of Practical Normativity in Ancient Philosophy*. Hildesheim- Zürich-Nueva York, Olms, pp.127-153.
- Savulescu, J. (2001). "Procreative Beneficence: Why We Should Select the Best Children". *Bioethics* 15 (5-6), 413-26.
- Schramme, T. (2013). "«I Hope that I Get Old Before I Die»: Ageing and the Concept of Disease". *Theor Med Bioeth*; 34(3): 171-87.
- Seligman, M. (2002). *Authentic happiness*. New York: Free Press.
- Sen, A. (1979). "Equality of What?" *The Tanner Lecture on Human Values*, Stanford University, Recuperado de: www.ophi.org.uk/wp-content/uploads/Sen-1979_Equality-of-What.pdf (Consulta hecha el 27.06.18).
- Singh, V., Braddick, D., & Dhar, P. K. (2017). "Exploring the Potential of Genome Editing CRISPR-Cas9 Technology". *Gene*, 599, 1-18. doi:10.1016/j.gene.2016.11.008

- SSA. (2014). *Reglamento de la Ley General de Salud en Materia de Investigación para la Salud*. Cap. IV. De la investigación en Mujeres en Edad Fértil, Embarazadas, durante el Trabajo de Parto, Puerperio, Lactancia y Recién Nacidos; de la utilización de Embriones, Óbitos y Fetos y de la Fertilización Asistida. Art. 55. Diario Oficial de la Federación, 3 de febrero 1983. Recuperado de: <http://www.salud.gob.mx/unidades/cdi/nom/compi/rlgsmis.html> (Consulta hecha el 13.04.18).
- Tang, L., Zeng, Y., Du, H., Gong, M., Peng, J., Zhang, B., Lei, M., Zhao, F., Wang, W., Li, X., & Liu, J. (2017). "CRISPR/Cas9-Mediated Gene Editing in Human Zygotes Using Cas9 Protein". *Mol Genet Genomics*, 292(3), 525-533. doi:10.1007/s00438-017-1299-z
- Taylor, A. J. W. (2003). "Justice as A Basic Human Need". *New Ideas in Psychology*, 21(3), 209-219. doi: 10.1016/j.newideapsych.2003.09.004
- The National Academies of Sciences, Engineering, and Medicine. (2015). *On Human Gene Editing: International Summit Statement*. Comité de organización: David Baltimore, Françoise Baylis, Paul Berg, George Q. Daley, Jennifer A. Doudna, Eric S. Lander, Robin Lovell-Badge, Pilar Ossorio. Recuperado de: <http://www8.nationalacademies.org/onpinews/newsitem.aspx?RecordID=12032015a>. (Consulta hecha el 22.06.18).
- UNESCO. (1997). *Declaración Universal sobre el Genoma Humano y los Derechos Humanos*. Recuperado de: http://portal.unesco.org/es/ev.php-URL_ID=13177&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html (Consulta hecha el 13.04.18).
- Velázquez, H. (2009). "Transhumanismo, libertad e identidad humana", *Thémata, Revista de Filosofía*, Número 41.
- Vigo, A. (2007). *Aristóteles: Una introducción*. Las Condes, Santiago de Chile: Instituto de Estudios de la Sociedad (IES).
- Vita-More, N. (2013). "Radically Enhanced Human body". En Serius, Goetzel y Godan. *Best of H+ Magazine* Volume 1: 2008 – 2010. Recuperado de: <http://goetzel.org/BestOfH+MagazineVolume1.pdf> (Consulta hecha el 27.06.18).
- World Transhumanist Association. (2002). *The transhumanist declaration*. Recuperado de web.archive.org/web/20090512213327/http://transhumanism.org/index.php/WTA/declaration (Consulta hecha el 27.06.18).
- Wilker, D. (2005). "¿Podemos aprender de la eugenesia?", en Luna, F., y Rivera, E., comps., *Los desafíos éticos de la genética humana*. México: Fondo de Cultura Económica.

Hapax Legómena

Dos opúsculos de Tomás de Aquino:
Sobre las suertes y Sobre el juicio de los astros

Two opuscula by Thomas Aquinas:
On Lots and On the Judgment of the Stars

Tomás de Aquino

Traducción y notas de Jorge Medina Delgadillo
y José Martín Castro Manzano

Resumen

Tanto el *Liber de sortibus* como el *De iudiciis astrorum*, opúsculos de Tomás de Aquino, tratan sobre el problema de las suertes: su etiología, su tipología, su eficacia y utilidad así como la moralidad de su uso. La vida humana está llena de eventos que nos parecen casuales; algunos de ellos, sin embargo, conociendo el curso de los astros o la conducta de algunos animales, pueden preverse con cierto grado de certeza; otros son del todo imprevisibles. En ambos casos, el ser humano ha recurrido a las suertes; y así tenemos que, por poner algunos ejemplos, para establecer un orden se recurre a los dados, o para repartir una tierra se mira el vuelo de las aves. Pero, ¿cuál es la eficacia de estas acciones? ¿La suerte tiene también límites? ¿En qué casos es justo recurrir a las suertes y en qué casos no? ¿Hacer uso de las suertes es siempre supersticioso o hay algunas circunstancias que avalan o hasta justifican su uso como

Abstract

Both Aquina's opuscles *Liber de sortibus* and *De iudiciis astrorum* deal with the issue of lots: their origin, typology, efficacy and utility, as well as their morality. Human life is filled with events that seem casual to us; nevertheless, it is possible to foresee some of these events with some certainty by knowing the trajectory of the stars and the behavior of certain animals; other events, however, are unpredictable. In both cases, humanity has appealed to lots; hence, we have, for instance, just to give an example, that rolling dices have helped to establish an order, or a land distribution dispute is solved by watching birds flight. However, what is the efficacy of these actions? Are there any circumstances that support or even justify their use, as the last reasonable instance to decide, before boundary situations. Thomas Aquinas faces these and other questions with his usual intellectual rigour and mastery.

una última instancia razonable para decidir ante situaciones límite? Estas y otras preguntas son tratadas con la maestría y rigor intelectual que caracterizan a Tomás de Aquino quien, valiéndose de la noción de *ens per accidens* de Aristóteles y siguiendo muy de cerca la hermenéutica bíblica de Agustín y de otros Padres de la Iglesia, escribirá estos opúsculos que verdaderamente son un brillante ejercicio metafísico de lo cotidiano. Jorge Medina Delgadillo y José Martín Castro Manzano introducen, anotan y traducen ambos opúsculos, ofreciéndonos una nueva versión bilingüe respaldada por un atractivo trabajo crítico.

Palabras clave: astronomía; ens per accidens; filosofía medieval; suerte; Tomás de Aquino.

Reflecting upon Aristotle's notion of *ens per accidens*, and closely following Augustin's and patristic Biblical hermeneutic, Saint Thomas writes in these two opuscles a brilliant exercise on metaphysics of everyday life. Jorge Medina Delgadillo and José Martín Castro Manzano introduce, comment and translate both opuscles, offering us a new bilingual version of them, backed up by an attractive critical apparatus.

Keywords: Astronomy; Ens per Accidens; Fortune; Medieval Philosophy; Thomas Aquinas.

Estudio introductorio

Jorge Medina Delgadillo
Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla, México
jorge.medina@upaep.mx

José Martín Castro Manzano
Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla, México
josemartin.castro@upaep.mx

Recibido: 14/06/2018 • Aceptado: 21/11/2018

El contexto del De sortibus y del De iudiciis astrorum

En la introducción al *De sortibus* de la edición leonina (Aquino, 1976: 207-224) se confirma la autenticidad de esta obra y, a la vez, se postula su redacción, con apoyo en los estudios de Dondaine y Peters (1959: 52-72), en el verano de 1270 o de 1271. El destinatario es Jacobo de Tonengo, quien fuera capellán del papa Urbano IV (1261-64) en la corte de Orvieto; y, ya que por esos años, Tomás vivió en Orvieto como lector de teología en el convento dominico de esa ciudad, ambos pudieron coincidir y establecer algún tipo de amistad, como se infiere en el prólogo de la obra. Respecto al *De iudiciis astrorum*, hay duda sobre su destinatario, pero si hacemos caso a Ptolomeo de Lucca, debió haber sido Fr. Reginaldo de Piperno, y su fecha de composición, entre 1269 y 1272.

Hacia finales de 1268 ocurren dos hechos importantes: primero, queda vacante la Santa Sede, pues desde la muerte de Clemente IV (29 de noviembre de 1268) hasta la elección de Gregorio X (27 de marzo de 1272), sucedió el periodo vacante más grande de toda la historia de la Iglesia: 34 meses.

El segundo hecho sucede dentro del interregno: el obispo de Vercelli murió también a finales de 1268, y el capítulo para elegir a su sucesor se dividió en dos partidos, uno de los cuales votaba por Jacobo

de Tonengo y el otro por Raynerio de Advocatis;¹ pero, como la elección resultó en empate y no había quién fallara a favor de alguno de los dos preladados debido a la ausencia de un papa, al parecer los canónicos de Vercelli habrían pensado en recurrir a las suertes para zanjar el asunto y tal vez esta fuera la mayor motivación del propio Jacobo (Porro, 2016: 359) para recurrir a Fray Tomás acerca de la licitud o no del recurso a las suertes en la elección de un cargo eclesiástico, lo cual encaja muy bien con una de las causales que Tomás pone como materia de pecado en el recurso a las suertes, a saber: cuando “alguno quisiera dejar a la suerte aquello que más bien se debe hacer por inspiración divina, como cuando los hombres deben ser *promovidos a las dignidades eclesiásticas* por la concordia de la elección que ha de producir el Espíritu Santo; de ahí que sea *ilícito* hacer uso de las suertes en este tipo de elecciones, pues se haría injuria al Espíritu Santo” (*De sort.*, cap. 5 énfasis nuestros). Se infiere, por tanto, que el problema de encontrar un método de elección para puestos eclesiásticos en situaciones de indecidibilidad no era un tema menor.

Sin embargo, también hay que ubicar la obra de Tomás en medio de lo que estaba ocurriendo en su propio entorno universitario. Étienne Tempier, obispo de París, en 1270 hace una primera condena de 13 proposiciones de inspiración aristotélica enseñadas en la Universidad de París; estas proposiciones se pueden clasificar en cuatro categorías: a) la eternidad del mundo; b) la negación de la providencia universal de Dios; c) la unicidad del alma intelectual para todos los hombres (monopsiquismo averroísta); y d) el determinismo. Nótese que tanto el libro *De sortibus* como el tratado *De iudiciis astrorum* tienen relación con los puntos b) y d). Sin embargo, la condena más famosa fue la de 1277, donde Tempier rechaza 219 tesis de lo que se podría denominar un «aristotelismo radical» (Van Steenberghen, 1980). Es posible que Tempier haya excedido el deseo papal de denunciar la herejía como algunos críticos apuntan, pero también es posible que no, dadas las altas probabilidades de que el

1 El propio Gregorio X, quien se ve que resolvió hasta el 21 de diciembre 1273 la elección del obispo de Vercelli, Aimón de Challant, nos dice que los contendientes fueron Raynerio de Advocatis y Jacobo de Tonengo, y que el capítulo se celebró en «discordia» (Girard, 1892: 104-105).

propio Juan XXI, papa reinante, fuese Pedro Hispano, un exprofesor de la facultad de artes de la Universidad de París, quien conocía desde dentro la introducción de ideas pretendidamente paganas que contravenían el dogma cristiano.

Como fuere, Tempier tenía en la mira a varios pensadores de impronta aristotélica —unos más radicales y otros más moderados— como Siger de Brabante, Boecio de Dacia y Tomás de Aquino, entre otros. Andrés el Capellán, uno de los condenados, fue identificado como autor de algunos tratados de geomancia, necromancia, brujería y consulta de las suertes.² Alberto Magno, una década antes, había trabajado en la Universidad de París escudriñando el *corpus* aristotélico, y sus obras sobre astronomía y alquimia seguramente estaban presentes de algún modo en las condenas. Los tiempos, pues, no eran los mejores para Tomás; de ahí que el tema de las suertes y la consulta astronómica debía ser tratado con suma prudencia.

Sirvan como ejemplo dos proposiciones condenadas: “61. Como la Inteligencia está llena de formas, ella imprime esas formas en la materia valiéndose de los cuerpos celestes como instrumentos” y “154. Que nuestra voluntad está sujeta al poder de los cuerpos celestes” (Klima, 2007: 180-189). Basta leer el *De natura locorum* o el *De causis et proprietatibus elementorum* de Alberto (Alberto Magno, 1890: 527), donde se habla de la influencia de los climas, la ubicación geográfica y la posición de las constelaciones en confluencia con la luna y el sol para que haya determinadas propiedades en los cuerpos humanos (desde el color de la piel, la crispación del cabello, la sequedad de la piel o la fecundidad de las mujeres) para darnos cuenta de la dificultad que tendría Tomás en aceptar la influencia astral en la generación y corrupción de los entes sublunares, como se afirma en *De iudiciis astrorum*, pero sin negar la libertad humana y el hecho de que no es a los astros, en última instancia, a quien se debe la generación y corrupción universales, sino a la providencia divina, como se afirma en el *De sortibus*.

² En la *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, se puede consultar la voz: “Condemnation of 1277”, en: <https://plato.stanford.edu>

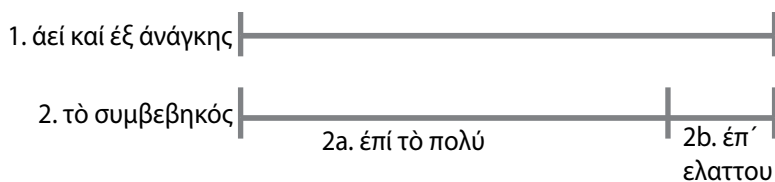
Por último, digamos una palabra más sobre la presencia del tema de las suertes en la obra del Aquinate. Indudablemente el texto más logrado, extenso y claro es el *De sortibus*, seguido por la cuestión 95 de la II-II de la *Suma teológica*, en especial su artículo 8, el cual podríamos considerar el mejor resumen del *De sortibus*. A esto se suman, por un lado, su *Comentario a la carta a los Efesios* (*Super Eph.*, cap. 1, lect. 4) y, por el otro, la cuestión 23 del *Quodlibet XII*, donde toca con mayor extensión el recurso a las suertes en la apertura aleatoria de los libros. Hay dos textos falsamente adscritos a Tomás donde también figura el tema de las suertes: el opúsculo de Egidio de Lessinia *De usuris in communi*, y el sermón de Fr. Stephano *Cecidit sors super Mathiam*. Figura, por último, un texto de dudosa autenticidad, que es la *recensio breviar* del *Liber de sortibus*.

Respecto a la consulta astronómica, el *De iudiciis astrorum* es una síntesis muy reducida, que puede ampliarse, por un lado, con el capítulo cuarto del *De sortibus* y, por el otro, con la *Suma teológica* I, q.115 y I-II, q.9, a.5, o bien con la *Suma contra gentiles* III, c.82-87 y 154. En todos estos textos se describen los efectos de los cuerpos celestes sobre el mundo sublunar y se enfatiza el límite de sus fuerzas respecto a los espíritus.

El estatuto del ente accidental

Ya desde su Comentario al sexto libro de la *Metafísica* (1026b, 25-35) y siguiendo muy de cerca a Aristóteles (tanto en *Ética* I,3 como en *Tópicos* II,6), Tomás había distinguido dos clases de entes. En primer lugar, aquellos que son siempre y por necesidad (ἀεὶ καὶ ἐξ ἀνάγκης) —necesidad que no surge de la violencia, sino de la propia naturaleza de la cosa— como, por ejemplo, que el hombre sea siempre y necesariamente «animal». En segundo lugar, aquellos que se dan, tanto en su ser como en su actuar, contingente o accidentalmente (τὸ συμβεβηκός). Esto último, bajo dos posibilidades: por un lado, con cierta regularidad —es decir, en la mayoría de los casos (ἐπὶ τὸ πολὺ)— como, por ejemplo, que el hombre sea «bipedo»; por el otro, raramente —esto es, en la minoría de los casos (ἐπ’

ἔλαττον)– como, por ejemplo, que el hombre sea «pelirrojo». Es en relación con este segundo tipo de entes donde Tomás encuentra el estatuto del llamado ente *per accidens*. Lo contingente, en efecto, aunque puede ocurrir generalmente de un modo, también puede ocurrir de otro modo; por eso Tomás afirma: “por este motivo, queda decir que la causa del ente accidental es lo contingente frecuente, porque su defecto es lo ocasional. Y esto es el ente accidental” (*In Meth.*, VI, *lect.* 2, n. 13).



Podemos resumir, por tanto, dos niveles de modalidad con que se da el ente, introduciendo ahora los términos latinos que Tomás usará: a) necesariamente (*per se*); b) contingentemente, del cual, b1) puede darse frecuentemente o en la mayoría de los casos (*ut in pluribus*), o b2) se da ocasionalmente o en la minoría de los casos (*ut in paucioribus*), es decir, *per accidens*. Los ejemplos de Aristóteles sobre estos tipos de modalidad en el sexto libro de la *Metafísica* son estos: a) *per se*: «el hombre es animal»; b1) *ut in pluribus*: «en tiempo de canícula hace calor» y b2) *ut in paucioribus*: donde a su vez nos regala cuatro ejemplos: b2a) «en la canícula hace frío» (coincidencia en el mismo tiempo); b2b) «el hombre es blanco» (coincidencia en el mismo sujeto); b2c) «el constructor produce la salud» –en aquellas ocasiones que el constructor cura, no en tanto constructor, sino porque también tiene la profesión de médico– (coincidencia en el mismo agente); b2d) «el cocinero prepara un platillo sano» –pues su fin principal es producir lo sabroso, no lo sano– (coincidencia en el mismo efecto).

Lo «accidental», pues, es lo ocasional, lo menos frecuente, lo fortuito o lo inesperado. En efecto, que un constructor produzca la casa, ocurre en la mayoría de los casos, no así que cure cuando alguien se enferma, pues para ello se precisa que el constructor sea a la vez médico, lo cual es difícil que se dé en el mismo sujeto. Es verdad

que en este ejemplo se puede usar la expresión *per accidens* para explicar que el constructor, en cuanto constructor, no es la causa de restablecer la salud, de ahí que esto sea accidental; pero no menos cierto es que el hecho de que se den juntas las dos profesiones es lo menos frecuente. Para aclarar lo anterior veamos otro ejemplo: «Los hombres son bípedos; los hombres escriben cartas; por tanto, las cartas son escritas por bípedos»; aquí nos damos cuenta que el ser bípedo es *per accidens* respecto a escribir cartas, pues lo esencial es que quien lo haga sea racional, sin embargo, sí ocurre que en la mayoría de los casos los que escriben cartas son bípedos. Por este motivo queremos hacer énfasis en que *per accidens*, sobre todo en lo que toca al tratado de las suertes de Tomás de Aquino, no sólo es lo que no es *per se*, sino también lo que con poca frecuencia ocurre.

La escolástica medieval llegó a establecer una categoría adicional (Lagerlund, 2000: 45) en el seno de lo contingente: *ad utrumlibet* (hacia cualquier lado). Para pensadores como Alberto Magno o Lambert de Auxèrre, *ad utrumlibet* equivale a la contingencia indefinida, aquella donde cada una de las alternativas tiene igual probabilidad de ocurrencia que la o las restantes. El propio Tomás, en otros textos, llega a reconocer este tercer segmento de lo contingente pero lo reserva de manera paradigmática a la libertad.³



De acuerdo con esto, habría dos tipos de *per accidens*: uno, el que ya analizamos, que es el *ut in paucioribus* respecto al *ut in pluribus*, pues que algo ocurra fuera de la generalidad es algo inesperado o insólito, como cuando hace frío en el verano; el otro es aquel ocurre, pero bien pudiera no ocurrir, más aún, ocurre teniendo las mismas

3 "Illud quod est ad utrumlibet, inquantum ex alia causa intrinseca movetur, sic determinatur ad alterum, et sic potest ab eo effectus procedere. Unde quando non est determinatum totaliter ab aliquo uno, potest etiam determinari ad oppositum; et sic ab eo quod est in paucioribus respectu ipsius jam determinati per primum, potest contrarium accidere ut in paucioribus propter aliud determinans quod est contrarium illi determinanti ut in pluribus" (*Super Sent.*, lib. 3 d. 31 q. 1 a. 1 ad 6).

probabilidades de no ocurrir, como cuando en una moneda cae sol en vez de águila, o un dado cae en número par en vez de impar. El primer tipo de *per accidens* ha dado lugar a dos palabras ligadas a la fortuna o suerte: *afortunado* y *desafortunado*. En efecto, llamamos afortunado o suertudo a quien, teniendo muy pocas probabilidades de obtener lo que desea (*ut in paucioribus*), sin embargo lo obtiene, como cuando alguien se saca la lotería; por otra parte, llamamos desafortunado o sin suerte a quien, teniendo muy pocas probabilidades de que le ocurra una desgracia que a toda costa no desearía, sin embargo, le ocurre, como cuando a alguien, paseando por la calle, le cae una maceta en la cabeza. El segundo tipo de *per accidens* tal vez sea la mejor forma de traducir lo que llamamos suerte, pues es por puro azar que el dado caiga en par y no en impar, siendo ambos igualmente probables (*ad utrumlibet*).

Según Tomás, en sintonía con Aristóteles, sólo hay ciencia de lo que se da *per se* o lo que se da *ut in pluribus*; pero no se puede tener conocimiento científico, seguro y metódico de lo que ocurre *per accidens*. Y, ya que muchas cosas que ocurren en nuestra vida cotidiana son justamente de este tipo, ¿cómo saberlas y cómo preverlas? Las suertes tienen lugar, como forma específica de saber o de resolución de problemas, allí donde confluyen, por un lado, la tendencia de todos los hombres al saber (*Met.*: 980a, 1) y, por el otro, el hecho de que hay cosas que no son de suyo objeto de conocimiento científico (*Met.*: 1027a, 28).

Ahora bien, lo que ocurre necesariamente (*per se*) y lo que ocurre la mayoría de las veces (*ut in pluribus*) tiene su explicación en la naturaleza de las cosas; por eso hay confianza en que la ciencia pueda hacer previsiones. En los márgenes prudentes de lo que ocurre *ut in pluribus* se espera con seguridad que un biólogo pronostique lo que sucederá a una bacteria en determinadas circunstancias o que un meteorólogo prediga si lloverá por la tarde si se dan determinadas condiciones climatológicas. Y lo que es la ciencia respecto a la previsión de los eventos naturales, lo es la prudencia experimentada respecto a los eventos humanos: un maestro de matemáticas, que lleva muchos años dando clases a niños, puede prever con bastante precisión lo que le ocurre a un alumno cuando se enfrenta a tal o cual problema matemático.

Sin embargo, parece que lo fortuito se escurre de las manos tanto del científico como del prudente. Algunos, simplemente rechazan que exista el azar y lo harían equivalente a la ignorancia, pues de saber las verdaderas causas de los fenómenos (pensemos en los astros, los genes, el clima, etc.) no clasificaríamos los sucesos ni como *ut in paucioribus* ni como *ad utrumlibet*, ya que todo sería necesario. Para ellos, consultar las suertes es acceder al destino, a lo que irremediablemente sucederá, pero que con cierta anticipación puede ser conocido gracias al dominio de algunas artes y ciencias ocultas para la mayoría de los hombres. Tomás de Aquino no se sentirá conforme con esta postura, pues el costo del determinismo, lo sabemos, es la anulación de la libertad, además de que la práctica de la hechicería y otras prácticas supersticiosas están proscritas por la religión.

Otros, por el contrario, afirman que el azar existe, y que es total y absolutamente impredecible e incognoscible. Esto supone que hay ciertos entes y acontecimientos que no están regulados, y por eso pueden ocurrir o no ocurrir. Para ellos se consulta las suertes como medio de resolución efectiva ante problemas indecibles, donde ni las ciencias ni la experiencia son suficientes para decantarse por una alternativa frente a otra. El recurso a la suerte sería un modo pragmático de continuar viviendo esta vida cuando topamos con dilemas. Santo Tomás tampoco se sentirá confortable con esta postura pues, aunque salva la libertad, encierra un problema no menor: anula la providencia al anular todo régimen superior por el cual ocurre todo cuanto ocurre.

¿Cómo conciliar la existencia del ente *per accidens* (con lo cual se salvaguarda la libertad humana) con la providencia divina? Este es el problema más serio que está de fondo en el *De sortibus* de Tomás de Aquino, mismo que le llevará a aceptar en parte y a rechazar en parte la consulta de las suertes.

El azar y la causalidad eficiente

Un antecedente importante para comprender el problema antes planteado, está casi al final del comentario que Tomás hace al sexto libro de la *Metafísica* (*lect.* 3, nn. 12-32). Resumamos el argumento:

1. Premisa mayor disyuntiva: o no se acepta la existencia del *ens per accidens*, y entonces se incurre en el determinismo que afirma que todo procede por necesidad, o se acepta, con Aristóteles la existencia del *ens per accidens*, pero parecería que se elimina el destino y la providencia (pues, si no, todo se reduce a una causa *per se*, se desconoce tanto el influjo de los cuerpos celestes como el orden que la providencia impone a las cosas).

2. A favor de la primera alternativa está el hecho de que en el orden causal, las causas superiores extienden sus efectos a más cosas que las causas inferiores; de ahí que, cuando observamos un efecto a partir de su causa próxima respecto a otro efecto por su causa próxima, entre ellos juzguemos que sólo coinciden *per accidens*, pero si los juzgáramos por su causa común *per se*, veríamos cierto orden y unión. El ejemplo de Tomás es el siguiente: si vemos la floración de una planta y la floración de otra planta, parece ser accidental que floreciendo una florezca la otra, pues la naturaleza de cada planta sería la causa de su floración; pero si atendiéramos al cuerpo celeste que es su causa superior común, que mueve a ambas plantas a floración, veríamos que no es accidental que floreciendo una florezca la otra. Reducir la contingencia a las causas celestes nos haría ver que las cosas no son accidentales.

❖ Objeción a esta postura: sin embargo, aún en medio de lo anterior puede darse lo accidental, por dos motivos:

a. Los astros, por ser materiales, también pueden fallar. Y aunque en la mayoría de los casos producen sus efectos, hay una posibilidad de que no lo hagan: esto sería accidental.

b. Las almas racionales (espíritu) no están sometidas a la virtud celeste (materia). Y aunque nuestro cuerpo padezca el influjo del cuerpo celeste, sólo se imprime en él cierta disposición, ya que el alma tiene libre dominio de sus pasiones, de las que puede discrepar. Hay muchos movimientos humanos,

por tanto, que no se pueden reducir a la moción celeste. Estos movimientos también serían accidentales respecto a los astros.

❖ *Objeción a la objeción:* Pero si todas las contingencias se reducen no a la causalidad astral sino a otra más alta, la causalidad divina, en la cual no hay posibilidad de fallo y nada se escapa de su poder, es evidente que no hay ninguna causa agente en los seres inferiores que no esté sometida a la providencia: nada hay fortuito en este mundo.

3. A favor de la segunda alternativa está, como se vio antes, el hecho tanto de que la materia puede fallar en sus efectos como de que el alma racional no está obligada a seguir las inclinaciones que proceden de los efectos celestes, de ahí que sí exista lo accidental.

❖ *Objeción a esta postura:* sin embargo, la providencia divina no puede fallar, pues dos cosas son incompatibles: que algo sea previsto por Dios y que no se realice, con lo cual parece que lo dispuesto por providencia se realiza necesariamente.

❖ *Objeción a la objeción:* Pero a la divina providencia se someten todos los accidentes del ente en cuanto ente (los accidentes contingentes y los necesarios), por lo que si Dios le quiere dar a un ente la contingencia o la necesidad, le prepara las causas medias por las cuales actuará con necesidad o con contingencia, de ahí que todos los efectos tengan cierta necesidad en cuanto sometidos al orden providente que es su causa última, pero si se consideran respecto a sus causas próximas, no todos los efectos son necesarios.

4. *Conclusión* a partir de las dos alternativas: Más que afirmar «esto ha sido previsto por Dios para que sea» es más correcto afirmar: «esto ha sido previsto por Dios para que sea contingente o necesariamente». Es decir, muchos efectos no son

necesarios de suyo, sino que lo que es necesario es que los efectos existan necesaria o contingentemente, de ahí que *la providencia sea compatible con la contingencia*.

Algunas consideraciones lógicas en del De sortibus

El *De sortibus*, además, es interesante porque los casos que Tomás utiliza para generar su taxonomía de suertes nos permiten rastrear algunos argumentos que podrían favorecer una lógica distinta a la lógica clásica. De acuerdo con Tomás, la suerte puede ser de tres tipos: divisoria, consultoria o adivinatoria. Es *divisoria* cuando se usa para determinar cómo se debe dividir un ítem (la suerte divisoria es más bien de tipo procedimental); es *consultoria* cuando se usa para determinar si cierto ítem ha de ser utilizado (la suerte consultoria es de tipo declarativo); y cuando se usa para determinar la verdad de proposiciones futuras, es *adivinatoria* (la suerte adivinatoria es de tipo predictivo).

Esta tipología es interesante no tanto por sí misma, sino por los tres argumentos (uno por tipo de suerte) que Tomás utiliza. El primero, así, se ofrece para justificar la existencia de la suerte divisoria: dice Tomás que cuando el sentido común no basta para dividir un ítem de manera adecuada, entonces se tiene que apelar a alguna suerte. Por ejemplo, como cuando el ítem en cuestión es el castigo para un individuo y un individuo tiene que ser castigado:

Para castigar al individuo X o al individuo Y, hay que tener razones para hacerlo.	No hay razones para castigar a X o a Y (por ignorancia).
Alguien tiene que ser castigado.	No hay que castigar a nadie.
Contradicción	

Notemos que, dado este argumento, llegamos a un punto muerto: alguien tiene que ser castigado pero no hay que castigar a nadie. Volveremos a este punto más adelante.

El segundo argumento es similar y se ofrece para justificar la existencia de la suerte consultoria. Dice Tomás que cuando el

consejo humano no puede disolver las dudas se recurre a la suerte, como cuando echamos a la suerte cuándo elegir un ítem sobre otro. El segundo argumento así, considera el caso de los consejos:

	Para ofrecer un consejo X o un consejo Y, hay que tener razones para hacerlo.	No hay razones para ofrecer un consejo sobre otro (por indecisión).
Hay que ofrecer un consejo.	No hay que ofrecer consejo.	
Contradicción		

El último argumento es semejante y se propone para justificar la existencia de la suerte adivinatoria. Dice Tomás que cuando nos preguntamos por acontecimientos futuros que exceden nuestras capacidades cognitivas, se recurre a la suerte. El tercer argumento sería, entonces, el siguiente:

	Para conocer un evento futuro hay que tener acceso al futuro.	No tenemos acceso al futuro (por incapacidad).
Hay que conocer un evento futuro.	No se puede conocer un evento futuro.	
Contradicción		

Estos tres argumentos ilustran dos situaciones proposicionales distintas. El primero y el tercero ofrecen situaciones que podríamos llamar «situaciones de Cardano», esto es, situaciones proposicionales de incertidumbre que, típicamente, ocurrirían por falta de información (ya por ignorancia, ya por incapacidad). El segundo ofrece situaciones que podríamos denominar «situaciones de Buridán» y que serían situaciones proposicionales de equideseabilidad que, típicamente, ocurrirían por exceso de información (indecisión).

Estos argumentos, así, nos permiten inducir un marco conceptual en el que se dan las siguientes cláusulas:

1. Las situaciones de Cardano son situaciones en las que no tenemos información ni a favor ni en contra de una conclusión.
2. Las situaciones de Buridán son situaciones en las que tenemos información tanto a favor como en contra de una conclusión.

En efecto, en los tres argumentos podemos observar cómo es que las situaciones de Cardano o de Buridán nos llevan a puntos muertos o contradicciones. Sin embargo, es interesante notar que Tomás, en ninguna de estas situaciones, se detiene en la contradicción o en la suposición de que de una contradicción se sigue cualquier conclusión. Al contrario, en Tomás el recurso de la suerte aparece como una estrategia para salir del *impasse* (inacción) o de la explosividad (trivialidad). Esto es interesante, entonces, porque la aproximación de Tomás ante este tipo de situaciones se puede relacionar con las soluciones que ofrecen algunos sistemas de carácter paraconsistente.

Un sistema paraconsistente es aquel que nos permite representar contradicciones sin, por ello, caer en puntos muertos o en trivialidades. Un sistema paraconsistente con un perfil similar a la propuesta de Tomás podría ser FDE (por *first-degree entailment*). FDE es un sistema extensional tetraivalente en el que t representa la verdad, f la falsedad, b los gluts (e.d. lo verdadero y falso), n los gaps (e.d. lo ni verdadero ni falso); $D = \{t, b, n, f\}$ es el conjunto de valores designados y $\langle t, b, n, f, \neg, \wedge, \vee \rangle$ es la contraparte algebraica (véanse las tablas de verdad a continuación). Así pues, sería posible asociar los *gaps* con situaciones de Cardano y los *gluts* con situaciones de Buridán.

P	$\neg P$
t	f
b	b
n	n
f	t

$P \wedge Q$	t	b	n	f
t	t	b	n	f
b	b	b	f	f
n	n	f	n	f
f	f	f	f	f

$P \vee Q$	t	b	n	f
t	t	t	t	t
b	t	b	t	b
n	t	t	n	n
f	t	b	n	f

La aproximación argumental de Tomás, entonces, nos recuerda que la idea de recurrir a las suertes no sólo tiene implicaciones prácticas, sino también teóricas: apelar a las suertes es una estrategia que nos permite mantener contradicciones sin por ello caer en la inacción o en la trivialidad.

El *De sortibus* tiene seis partes: un prólogo y cinco capítulos. Cada capítulo obedece a las cinco preguntas que Tomás juzga fundamentales para comprender las suertes: 1. ¿En qué situaciones se recurre a la suerte? 2. ¿Para qué se consultan las suertes? 3. ¿Cuántas formas hay de consultar las suertes y cómo es cada una de ellas? 4. ¿Cuál es el grado de eficacia que tiene la consulta de las suertes? y, por último, 5. ¿Es lícito consultar las suertes según la fe cristiana?

1. La delimitación de las situaciones en que se recurre a las suertes, de acuerdo a lo que antes se expuso sobre el ente *per se* y el ente *per accidens*, se reduce sólo a aquellos asuntos humanos relacionados al que las consulta que, por su propia capacidad, no puede conocer o resolver. Con esto vemos que ni el *per se*, ni el *ut in pluribus* son objeto de la consulta de las suertes, pero tampoco cualquier tipo de *ad utrumlibet* o *ut in paucioribus*, sino sólo aquellos de éstos que son tocantes a la vida del consultante o a la de sus allegados.

2. El que consulta las suertes busca, acerca de las cosas que usa en su vida, uno o varios de estos tres fines: saber cómo las obtendrá, saber qué uso les dará o saber qué sucederá en el futuro tras su uso. Si observamos, el tercer fin presupone el segundo y éste el primero.

El primer y más evidente recurso a las suertes es para la *obtención* de las cosas, de los cargos, de los castigos o de las labores. Y, como muchas de estas realidades son comunes a muchos, obtenerlas individualmente significa dividirlas. La forma ordinaria de dividir es hacerlo según la recta razón y con el aval de la concordia de los implicados, pero cuando el sentido común no basta para dividir cordialmente estas realidades, se recurre a las suertes destinadas a este fin, de ahí que sean llamadas *divisorias*.

El segundo de los fines es respecto al *uso*. Para Tomás, el uso implica también el ejercicio de la libertad, por lo que este fin comprende también el ámbito de las acciones; esto es, de lo que hay que hacer y lo que hay que evitar. Igual que en el modo anterior, si no

alcanza el consejo humano para determinar el uso de las cosas o el emprendimiento de acciones, se recurre a las suertes consultorias.

El tercero de los fines versa sobre el *conocimiento de los eventos futuros* que ocurrirán a los hombres, pues de dicha cognición se sigue un determinado actuar de las personas. Pero como conocer el futuro excede nuestra razón, se recurre a las suertes *adivinatorias*.

3. Los que consultan las suertes a) o buscan la respuesta en una *entidad espiritual* o b) creen encontrar la respuesta en los *acontecimientos* y las *cosas*. Los primeros, a su vez son de dos tipos: a1) o demandan una respuesta clara de Dios y por esto son llamados *proféticos*, a2) o buscan la respuesta consultando a los demonios por lo que son llamados *nigrománticos*.⁴ Los proféticos suelen consultar a Dios por la oración y en sueños; en cambio, los nigrománticos consultan a los demonios de modos más variados: astros, augurios, auspicios, presagios, quiromancia, espatulomancia, etc. b) Los que buscan información en las cosas o acontecimientos, consultan las suertes por la geomancia, las papeletas escondidas, las pajillas desiguales, la tirada de dados, los duelos e incluso la ordalía, aunque alguno de estos géneros puede también mezclarse con los usos proféticos o nigrománticos, como es el caso de la aruspicina. Para Santo Tomás, el nombre de «suerte» más bien parece aplicarse a este tercer tipo de investigación, mientras que para los primeros dos podríamos reservar los nombres que ya desde san Agustín han sido usados: «profecía divina» y «adivinación diabólica» (Agustín, 1995).

4. Tomás analiza dos opiniones: a) la de aquellos para los cuales ningún asunto humano está regulado por un orden superior y, por tanto, ni la suerte adivinatoria ni la consultoria son eficaces, aunque sí sirva de algo la suerte divisoria, ya que el azar termina decidiendo lo que a la razón le es indecidible. Tomás no admite esta opinión, pues aunque tiene a favor que elimina la superstición, también implica

4 Tomás no usa el término latino *necromantia*, de los vocablos griegos νεκρόν y μαντεία (adivinación por los muertos), sino el término latino *nigromantia*, cuya traducción más cercana sería «magia negra».

concebir un límite a la providencia divina; b) la de aquellos que piensan justo lo opuesto, es decir, que todo cuanto ocurre en los asuntos humanos está regulado por un orden superior, a saber, el de los astros. Según ellos, tanto la suerte adivinatoria, como la consultoria y divisoria tienen razón de ser, pues se poseen y usan las cosas según el designio celeste; además, como todo es regido por los astros, también los movimientos y disposiciones de las cosas, de los animales o de los sueños nos sirven de espejo para inferir la disposición sideral y, por ella, los eventos futuros. Tomás tampoco admite esta opinión, pues aunque tiene a favor el reconocer la influencia de los cuerpos celestes sobre los cuerpos y movimientos terrestres, precisa anular la espiritualidad del alma humana, dado que el intelecto y la voluntad, por su nobleza, no están sujetos al influjo material.

Sobre esta cuestión, Tomás presenta su propia opinión: c) la consulta de los astros, o incluso de los movimientos sublunares, puede ser *eficaz* en tanto unos fenómenos anuncian otros, como ocurre en las migraciones de las aves y los cambios de estación. Este tipo de investigaciones no pueden considerarse adivinatorias ni supersticiosas, sino que están más cerca del meteorólogo, el astrónomo o incluso el mago, según la concepción albertiana (Rinotas, 2015: 171-180). Respecto a los seres humanos, dada su condición mixta de espíritu y materia, la consulta de los astros o de los movimientos sublunares tiene un rango de *menor eficacia*, pues en nosotros los cuerpos celestes no imponen necesidad, sino sólo inclinación, y una inclinación que, por un lado, no influye en todos los hombres, pues los sabios y los virtuosos dominan sus pasiones y, por el otro, tampoco se extiende a todos los eventos humanos, pues hay algunos hechos que son auténticamente *per accidens*, como encontrar un tesoro cuando se cava un sepulcro. En estos eventos, la inclinación celeste es nula y, por tanto, la consulta es del todo *ineficaz*.

Ahora bien, el orden superior máximo no son los astros, sino la providencia de Dios. Desde esta perspectiva, parece que sólo algunas cosas están sujetas a la disposición celeste y otras más a la disposición humana; sin embargo, todo está sujeto a la disposición divina,

incluidas la inteligencia y la voluntad humanas.⁵ En razón de esto, la consulta de las suertes (divisoria, consultoria o adivinatoria) puede ser un *medio eficaz* por el cual Dios declara a los hombres cuál es su designio, ya directamente, ya por mediación angélica.

5. Según Tomás de Aquino, no es lícito hacer pacto con los demonios, ni explícito, como en las invocaciones, ni implícitos, como en las artes supersticiosas. Eso no quita que alguien pueda predecir algo futuro a partir de la observación cuidadosa de los cuerpos celestes y de los animales, ya que esto no es superstición, sino conocimiento de la naturaleza, pues se busca una causa cierta para explicar los fenómenos; en cambio, quien ante un *per accidens*, que carece de causa cierta, busca respuesta cierta por la práctica supersticiosa, a ese los demonios le manifiestan cierta eficacia para encadenar sus almas. Por otro lado, invocar el designio divino a través de las suertes no está exento de pecado: lo pueden cometer quienes las consultan en materia no necesaria —como aquellos que no han agotado lo que la capacidad humana puede alcanzar de suyo—, pues tientan a Dios; los que las consultan sin devoción o reverencia; los que las consultan para satisfacer un afán mundano; y los que sustituyen la moción del Espíritu Santo que genera concordia por el recurso a las suertes, como cuando se debe elegir alguien a una dignidad eclesiástica. En los casos que no incurran en estas cuatro causales, sí es lícito recurrir a las suertes para conocer la voluntad de Dios.

El opúsculo *De iudiciis astrorum* es un escrito muy breve. En él, santo Tomás responde probablemente a la pregunta de Reginaldo de Piperno sobre la licitud de la consulta de los astros exponiendo que los astros sí producen cambios y alteraciones en los cuerpos inferiores. Por eso quien lee el libro del cielo, aprendiendo sobre las constelaciones, los ciclos lunares y solares o las causas de los meteoros, puede predecir con bastante certeza muchos efectos de este mundo. Nos enfrentamos a un deslinde, en pleno Medioevo, de la astronomía frente a la astrología; la primera es una ciencia natural,

5 Sobre el problema de la moción divina sobre la inteligencia y voluntad humana: Wippel, 2006: 50-51.

la segunda es una práctica supersticiosa. ¿Por qué? Porque la ciencia conoce y puede prever los efectos naturales cuando éstos se deben sólo a causas naturales, en cambio, cuando se cree que los astros dominan la voluntad de los hombres, quienes por la libertad no están sometidos a la causalidad astral, entonces se incurre en la *superstición*.

Para Tomás, la superstición astral puede ser aprovechada por el demonio para inducir al error a sus practicantes, y ya que ellos se fían de algunas verdades descubiertas en sus indagaciones, pactan, sépanlo o no, con espíritus malignos: por eso cometen pecado grave.

Sobre la presente edición

Los textos latinos que sirvieron de base para la presente traducción fueron tomados del *Corpus Thomisticum*.⁶ Agradecemos a su director, el Dr. Enrique Alarcón, por toda la ayuda brindada. Las notas que aparecen a pie de página en los opúsculos de Tomás de Aquino son de los traductores y no tienen otro cometido que ser meramente aclaratorias.

6 Disponibles en: <http://www.corpusthomicum.org/otr.html> y <http://www.corpusthomicum.org/ote.html>

Ambos corresponden al texto leonino impreso en Roma en 1976 y editado por Pascale-Dominique Nau, OP.

Referencias

- Alberto Magno. (1890). *Opera omnia cura ac labore Augusti Borgnet*, vol. 9, París: Luis Vives.
- de Aquino, T. (1976) *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita, Tomo XLIII*. Roma: Editori di San Tomasso, pp. 207-224.
- de Aquino, T. (2011). *Scriptum super Sententiis*. Fundación Tomás de Aquino *quoad hanc editionem*. Disponible en: <http://www.corpusthomicum.org/snp0000.html>
- de Aquino, T. (2011). *Liber de sortibus ad dominum Iacobum de Tonengo*. En *Corpus Thomisticum*. Pascale-Dominique Nau, ed. Disponible en: <http://www.corpusthomicum.org/otr.html> (consultado el 4.1.2019).
- de Aquino, T. (1976). *De iudiciis astrorum*. En *Corpus Thomisticum*. Pascale-Dominique Nau, ed. Disponible en: <http://www.corpusthomicum.org/ote.html> (consultado el 4.1.2019).
- de Hipona, Agustín. (1995). “La adivinación diabólica”. *Obras completas de san Agustín*, tomo XL. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Dondaine, A.; J. Peters. (1959). “Jacques de Tonengo et Giffredus d’Anagni auditeurs de saint Thomas”, *Archivum Fratrum Praedicatorum* 29, pp. 52-72.
- Giraud, J., ed. (1892). *Les registres de Grégoire X (1272-1276)*. París: Thorin & fils.
- Klima, G., ed. (2007). “Selections from the Condemnation of 1277”. En *Medieval Philosophy: Essential Readings with Commentary*. Wiley-Blackwell, Oxford.
- Lagerlund, H. (2000). *Modal Syllogistics in the Middle Ages*. Leiden: Brill.
- Porro, P. (2016). *Thomas Aquinas: A Historical and Philosophical Profile*. Washington: CUA.
- Rinotas, A. (2015). “Compatibility between Philosophy and Magic in the Work of Albertus Magnus”. *Revista Española de Filosofía Medieval* 22 (2015), pp. 171-180.
- Van Steenberghen, F. (1980). *Thomas Aquinas and Radical Aristotelianism*. Washington: CUA.
- Wippel, J. (2006). “The five ways”. En: Davies, B., ed. *Aquinas’s Summa Theologiae. Critical Essays*. Oxford: Rowman, pp. 50-51.



Liber de sortibus¹

Prologus in quo manifestatur sequentis operis intentio

Postulavit a me uestra dilectio ut quid de sortibus sentiendum sit uobis conscriberem. Non est autem fas ut preces quas fiducialiter caritas porrigit, apud amici animum repulsam patiantur. Unde petitioni uestre satisfacere cupiens, intermissis paulisper occupationum mearum studiis, solempnium uacationum tempore, quid michi de sortibus uideatur, scribendum curauí. De sortibus considerare oportet in quibus locum sors habeat, quid sit sortium finis, quis modus, que earum uirtus; et utrum eis liceat uti secundum christiane religionis doctrinam.

¹ Textum Leoninum Romae 1976 editum et automato a Pascale-Dominique Nau OP transcriptum denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit. Edición del *Corpus Thomisticum* disponible en: <http://www.corpusthomicum.org/otr.html>



Sobre las suertes *On Lots*

Tomás de Aquino

A Jacobo de Tonengo

Prólogo en el cual se manifiesta la intención de la siguiente obra

Vuestra gentileza me ha solicitado escribir lo que hay que pensar acerca de las suertes, y no es correcto que las peticiones que la caridad formula con confianza sean rechazadas entre amigos, por lo cual, deseando satisfacer vuestra petición, interrumpiendo por un momento mis ocupaciones en el estudio durante el tiempo de las solemnidades, procuré escribir lo que a mi parecer hay que saber sobre las suertes.

Es necesario considerar sobre las suertes: a) en cuáles cosas tienen lugar; b) cuál es la finalidad; c) de qué modo; d) cuál es su eficacia; y e) si es lícito su uso según la doctrina de la religión cristiana.



Capitulum primum in quibus rebus fiat inquisitio per sortes

Primo igitur considerandum est, quod rerum quedam sunt ex necessitate et semper, sicut Deum esse, duo et tria esse quinque, solem oriri, et alia huiusmodi que uel semper sunt, uel semper eodem modo eueniunt. In hiis autem sors locum non habet; derisibilis enim uidetur, si quis sortibus explorandum estimaret aliquid circa esse diuinum, uel circa numeros, uel circa motus solis et stellarum. Alia uero sunt que naturaliter quidem contingunt et ut frequentius eodem modo proueniunt, quandoque tamen sed rarius aliter contingunt, sicut estatem esse siccam, hyemem uero pluuiosam; contingit tamen interdum, sed rarius, euenire contrarium, ex eo quod solitus nature cursus ex aliquibus causis impeditur. In neutris autem predictarum rerum secundum se consideratis locum sors habet. Potest quidem sors locum habere, non tamen secundum quod ipse res naturales in se considerantur, sed secundum quod earum cursus attingit aliquialiter usum uite humane, sicut ab aliquibus sorte inquiri potest an fluuius inundet et domum uel agrum occupet, an pluuiia estate habundet et fruges in agro corrumpat; sed an habundet pluuiia uel fluuius inundet in locis desertis, in quibus hoc ad usum humane uite non pertinet, nullus sorte inquirere studet. Ex quo patet quod sors proprie in rebus humanis locum habet. Sed quia ad unumquemque hominem pertinet sollicitari de hiis que pertinent ad usum proprie uite et eorum cum quibus quocumque modo communionem habet, consequens est quod nec ad omnes res humanas inquisitio sortis extendatur. Nullus enim in Gallia existens sorte aliquid inquirendum curat de hiis que ad Indos pertinent, cum quibus nullatenus in uita communica; sed de hiis consueuerunt homines sorte aliquid inquirere que qualitercumque ad eos pertinent, uel ad sibi coniunctos. Rursus autem nec in hiis omnibus sortes inquiri uidentur. Nullus enim sorte inquit ea que per suam industriam uel cognoscere, uel ad effectum perducere potest; derisibile namque uidetur, si quis sorte inquirat an comedat, uel fruges ex agro colligat, uel si id quod uidet est homo uel equus. Relinquitur igitur quod homines sorte aliquid inquirunt in rebus humanis aliquialiter ad se pertinentibus, que per propriam prudentiam non possunt cognoscere, nec ad effectum perducere.



Capítulo primero. ¿En qué ocasiones se consulta por las suertes?

Lo primero que hay que considerar es que algunas cosas son por necesidad y siempre, como que Dios existe, que dos más tres son cinco, que el sol se levanta u otras cosas que, o siempre son, o siempre suceden del mismo modo. En estos casos, la suerte no tiene lugar, pues sería irrisorio que alguien, explorando las suertes, estimara algo sobre el ser de Dios o sobre los números o sobre el movimiento del sol y de las estrellas.

Hay otras cosas que naturalmente suceden y que, con frecuencia, ocurren del mismo modo, aunque raramente puedan suceder de modo distinto, como ser seco para el verano y lluvioso para el invierno; sucede en ocasiones, aunque muy raras veces, lo contrario, debido a que el curso de la naturaleza es impedido por alguna otra causa. En ninguna de las anteriores cosas, en sí mismas consideradas, la suerte tiene lugar. Sin embargo, puede haber lugar para la suerte no tanto según consideremos las cosas naturales en sí mismas, sino según afecten en su curso la vida humana, tal como alguno podría inquirir por la suerte si el río puede inundar su casa o el campo que trabaja, o si las lluvias abundarán y se corromperán los frutos del campo; pero no tiene sentido consultar la suerte acerca de si abunda la lluvia o si el río inunda un sitio desierto, en el cual no hay conexión con la vida humana.

De esto se sigue que la suerte, propiamente hablando, sólo se aplica a las cosas humanas. Pero, como a cualquier hombre corresponde ser solícito en lo tocante al uso de su propia vida y de aquellos con los cuales tiene relación, en consecuencia, no a todos los asuntos humanos se extiende la consulta de la suerte. Pues ninguno en Galia procura a la suerte para saber lo que corresponde a los de la India, con los cuales de ningún modo se comunica. Los hombres, por el contrario, consultan la suerte sobre algo que de algún modo les interesa a ellos o a sus allegados.

Más aún, tampoco en todo se ha de consultar la suerte. Pues nadie pregunta a la suerte lo que por su ingenio puede conocer o lo que puede efectuar; irrisorio sería si alguien consultara a las suertes sobre si comerá, o si recogerá los frutos del campo, o si lo que ve es un hombre o un caballo. Asentemos, por tanto, que los hombres consultan la suerte en asuntos humanos que de algún modo se relacionan con ellos, que por su propia prudencia no les es dado conocer ni efectuar.



Capitulum secundum in quo ostenditur ad quem finem sortes ordinentur

Quia igitur in hiis sorte aliquid queritur que pertinent ad usum uite humane, necesse est quod ad hec inquisitio sortis tendat secundum que res aliquae accommodantur usui uite humane. Circa ea uero que ueniunt in usum humanum, primo quidem sollicitantur homines ut ea qualitercumque habeant; secundo uero ut habitis utantur; tertio uero ut futurum euentum usus cognoscant. Et quia res uite nostre deseruientes in nostros usus assumere non possumus nisi eas aliquantulum habeamus, res autem secundum sui naturam communes sunt omnibus, necesse fuit ad hoc quod eis distincte homines uti possent, ut per aliquem modum inter homines diuiderentur. Quandoque autem communium rerum diuisio ex humana industria et uoluntatum concordia potest ad effectum perducere, et tunc sortibus non indiget; sed quando humanus sensus non sufficit ad concorditer diuidendum, tunc consueuerunt sorte diuidere, secundum illud Prouerb. XVIII *Contradictiones comprimunt sortem*. Sicut autem est distributio facultatum, ita etiam et honorum siue dignitatum; unde quandoque contingit quod aliqui non ualentes concorditer eligere aliquem cui dignitas aliqua conferatur, sorte hoc requirendum existimant: quod etiam apparet in Veteri lege obseruatum fuisse, ut sorte quadam ad officium summi sacerdotis accederent, unde dicitur Luc. I quod *Zacharias sorte exiit ut incensum poneret*, Saul etiam sorte fuit electus in regem, ut legitur I Reg. X. Sicut autem contingit dubitari circa distributionem honorum, ita et circa distributionem penarum; et ideo si credatur aliquis puniendus, ignoretur autem quem puniri oporteat, sorte hoc aliquibus inquirendum uidetur. Sic enim legimus Ionam fuisse sorte in mare proiectum; sic etiam Iosue Achor de anathemate surripientem sorte puniuit, ut legitur Iosue VII. Sic igitur sors uno modo ordinatur ad inquirendum quis sit habiturus uel possessionem uel dignitatem uel poenam; et hec uocari potest sors diuisoria, quia per eam diuiditur id quod ignoratur qualiter sit distribuendum: unde et uerbum sortiendi a sortibus sumptum esse uidetur. Sicut autem dubitare contingit quis rem aliquam sit habiturus, ita dubitare contingit utrum re aliqua sit utendum, et uniuersaliter utrum expediat aliquid agere; nam omnis actio usus aliquis est



Capítulo segundo. En el que se muestra a qué fin se ordenan las suertes

Por tanto, puesto que alguien consulta a la suerte en lo tocante al uso de la vida humana, es necesario que esta consulta de la suerte busque acomodar algunas cosas relativas a la vida humana. En efecto, acerca de las cosas tocantes a la vida humana, lo primero solicitado por los hombres es el modo como las obtendrá; segundo, el uso que les dará; tercero, conocer los eventos futuros de su uso. Y puesto que no podemos asumir plenamente el uso de las cosas de nuestra vida sin poseerlas de algún modo, y sin embargo, las cosas según su naturaleza propia son comunes para el uso de todos, fue necesario que, para poder ser usadas por distintos hombres, por algún modo fuesen divididas entre ellos. En ocasiones, la división de las cosas comunes ha sido efecto de la capacidad humana y de la concordia de voluntades, y entonces no fueron necesarias las suertes; pero cuando el sentido común no basta para dividir cordialmente, entonces se acostumbra dividir por suerte, de acuerdo con aquel dicho: “La suertes ponen fin a los litigios” (Pr 18,18). Así como hay distribución de las facultades, así también la hay de honores o dignidades; de ahí que en ocasiones suceda que algunos, sin ánimo cordial para elegir a alguien al cual se le confiere alguna dignidad, piensen que se requerirá la suerte. Esto parece ser observado en la Antigua Ley, para la elección, por cierta suerte, al oficio de sumo sacerdote; de ahí que se diga que “a Zacarías le tocó en suerte quemar el incienso” (Lc 1,9); Saúl también por suerte fue elegido rey, como se lee en el primer libro de los Reyes (1 Sam 10, 20-21).¹

Y así como hay duda acerca de la distribución de los honores, así también ocurre con la distribución de las penas. Por ejemplo, si se sabe que alguien ha de ser castigado, pero se ignora a quién en específico es necesario castigar, a algunos les parece consultarlo a la suerte. Así leemos que Jonás fue echado al mar por suerte (Jon 1,7), y que también Josué castigó por suerte a Acán por haber robado algo maldito (Jos 7, 14-19).

Por tanto, la suerte es un modo ordenado para averiguar quién deberá tener una posesión, o una dignidad o incluso una pena; y ésta se puede llamar *suerte divisoria*, ya que por ella se divide lo que se ignora cómo ha de ser distribuido; de ahí también que el verbo «sortear» parece ser tomado del término «suertes».

Así como ocurre que se dude quién deba tener algo, así también se puede dudar si algo ha de ser usado o si, en general, alguien puede librarse de hacer algo, pues toda acción es un uso de algo, ya de uno mismo, ya de otra cosa. Y como existen dudas sobre lo que hay

¹ Recordemos que en tiempos de santo Tomás se denominaban los «cuatro» libros de los Reyes a lo que hoy conocemos como primero y segundo libro de Samuel y primero y segundo libro de los Reyes.



uel sui ipsius, uel rei alterius. Cum igitur talis occurrit dubitatio circa agenda, si quidem per humanam prudentiam huic dubitationi satisfieri possit, ad humanum consilium recurrendum opinantur. Sed quia, ut dicitur Sap. IX *coitationes mortalium timide et incerte prouidentie nostre*, ubi humano consilio dubitationi plenarie occurri non potest, ad sortium inquisitionem recurrunt; huius exemplum legimus in Hesther, ubi dicitur, quod missa est sors in urnam quo die et quo mense gens Iudeorum deberet interfici. Et quia huiusmodi sors succedit loco consilii, potest dici sors consultoria, quasi ad consultandum ordinata. Sollicitantur etiam plerumque homines de futuris euentibus, ex quorum cognitione homo in pluribus agendis uel uitandis dirigi potest; et tamen futurorum cognitio excedit humanam industriam, secundum illud Eccl. VIII *Multa hominis afflictio qui ignorat preterita, et futura nullo scire potest nuntio*. Unde homines, ad aliquid de futuris euentibus cognoscendum, interdum putant esse recurrendum ad sortes; et huiusmodi sortem diuinatorem uocare possumus: diuini enim dicuntur qui aliqua de futuris prenoscunt, quasi sibi attribuentes quod est proprium Dei, secundum illud Ys. XLI *Annuntiate que uentura sunt in futurum, et sciemus quia dii estis uos*.



que hacer, si alguno puede satisfacer dicha duda por la prudencia, somos de la opinión que hay que recurrir al consejo humano. Pero porque, como dice: “Los pensamientos de los mortales son indecisos y sus reflexiones precarias” (Sab 9,14), cuando el consejo humano no pueda disolver toda duda, se recurre a la consulta de las suertes. Leemos un ejemplo de esto en el libro de Esther, donde se dice que se echó a la suerte en una urna el día y mes en que la nación judía debería perecer. Y puesto que este modo de suerte sustituye al consejo, se le puede nombrar *suerte consultoria*, como si fuese ordenada para consultar.

Además, la mayoría de los hombres se preocupan por los acontecimientos futuros, de cuya cognición el hombre puede dirigirse en muchos casos sobre lo que hay que hacer o evitar; y como el conocimiento del futuro excede la capacidad humana, como se afirma: “muchas cosas afligen al hombre que ignora el pasado, y el futuro no puede saber por ningún emisario” (Eccl 8,7). De ahí que los hombres, para conocer algo de los eventos futuros, en ocasiones discurren recurrir a las suertes, y este tipo de suerte la podemos llamar *suerte adivinatoria*, pues se llama adivinos a los que prevén el futuro, como atribuyéndose a sí mismos lo que es propio de Dios, de acuerdo con las palabras de Isaías: “Anuncien lo que pasará después y así sabremos que ustedes son dioses” (Is 41,23).



Capitulum tertium in quo ostenditur quis sit modus inquirendi per sortes

Scire autem oportet, quod multipliciter aliqui cognitionem exquirunt eorum que humanam excedunt industriam. Quidam enim manifesta responsa deposcunt, uel a Deo uel a demonibus. Quorum primum pertinet ad propheticos uiros qui, quadam priuilegiata familiaritate Deo coniuncti, ab eo merentur instrui de futuris euentibus aut de quibuscumque supernaturalibus rebus, secundum illud Amos III *Non faciet dominus Deus uerbum nisi reuelauerit secretum suum ad seruos suos prophetas*. Reuelat autem interdum uigilantibus per manifestam uisionem, interdum autem per sompnum, secundum illud Num. XII *Si quis fuerit inter uos propheta Domini, in uisione apparebo ei uel per sompnum loquar ad illum*. Huius autem gratie particulariter plerique homines participes effecti, a Deo admonentur in sompnis de hiis que pertinent ad eorum salutem; unde dicitur Iob XXXIII *Per sompnum in uisione nocturna, aperit aures uirorum et erudiens eos instruit disciplinam, ut auertat hominem ab hiis que fecit et liberet eum de superbia*. Secundum uero pertinet ad nigromanticos, qui quibusdam incantationibus et sacrificiis a demonibus aliqua responsa exquirunt, uel sermone prolata uel aliquibus signis demonstrata, et hoc uel in uigilia, uel in somno. Quandoque uero aliquorum occultorum homines exquirunt notitiam, quasi signum eorum accipientes ex quibusdam que in aliis rebus considerant; cuius quidem inquisitionis diuerse sunt species. Exquirunt enim quidam occultorum notitiam, siue circa futuros euentus siue circa ea que expedit agere, per considerationem celestium motuum, inspiciendo scilicet motus et situs eorum, ex quibus aliqua futura et occulta se posse cognoscere putant; quod pertinet ad mathematicos siue astronomos, qui etiam geneatici appellantur propter natalium dierum considerationem. Quidam uero occultorum notitiam exquirendam putant considerando motus et uoces aliorum animalium, et etiam hominum sternutationes; quod totum pertinet ad auguria siue ad auspicia, que exinde dicuntur quia precipue aues inspiciunt et earum garritus attendunt. Alii uero sunt qui occultorum notitiam querunt ex aliquibus que ab hominibus dicuntur uel fiunt sub alia intentione; quod quidem inquisitionis genus proprie omen uocatur. Cuius exemplum ex Maximo Valerio



Capítulo tercero. En el que se muestra de qué modo se consulta la suerte

Es necesario saber que, de muchas maneras, se busca la cognición de aquellas cosas que sobrepasan la capacidad humana. Algunos demandan una respuesta clara o de Dios o de los demonios.

Los primeros corresponden a los hombres *proféticos*, quienes, unidos a Dios por cierta familiaridad privilegiada, tienen el mérito de ser instruidos por Él sobre los acontecimientos futuros o sobre otras realidades sobrenaturales, según dice Amós: “el Señor no hace nada sin revelar su secreto a sus servidores los profetas” (Am 3,7). A veces, Él revela durante la vigilia por una visión manifiesta; otras veces, sin embargo, lo hace en el sueño, según se dice: “Cuando aparece entre ustedes un profeta, yo me revelo a él en una visión, le hablo en un sueño” (Núm 12,6). Y de los efectos de esta gracia particularmente han sido partícipes algunos hombres, amonestados por Dios en sueños de aquello relativo a su salvación; de ahí que se diga: “Por sueños, en visiones nocturnas abre los oídos de los hombres y los instruye enseñándoles su saber, para apartar al hombre de sus obras y liberarlo de su soberbia” (Jb 33,15-17).²

Los segundos pertenecen a los *nigrománticos*, los cuales, por medio de encantos y sacrificios a los demonios, solicitan alguna respuesta, ya sea por palabras o por demostración de signos, ya sea en la vigilia o en el sueño. En ocasiones, hay hombres que buscan diligentemente información en algunas cosas ocultas, sirviéndoles como signos otras cosas consideradas. Estas investigaciones las hay de distintos tipos. Algunos buscan la información de lo oculto, o acerca de eventos futuros o sobre lo que es necesario hacer, considerando el movimiento celeste, a saber, inspeccionando su movimiento y posición, pensando que así conocerán lo futuro y oculto; y esto es relativo a los matemáticos o astrónomos, también llamados *geneáticos*, a causa de la consideración del natalicio. Otros, además, suponen encontrar información oculta considerando el movimiento y voces de algunos animales, y hasta con los estornudos de los hombres; y todo esto pertenece a los *augurios* o *auspicios*, que a causa de esto son llamados así, pues inspeccionan las aves y escuchan sus gorjeos. Hay otros que buscan la información de lo oculto a partir de lo dicho o hecho por los hombres bajo otra intención. Este tipo de búsqueda recibe el nombre de *presagio*, y encontramos

2 Tomás de Aquino cita aquí el pasaje de Job de forma resumida –tal vez por citarlo de memoria–, pues omite la frase “cuando un profundo sopor invade a los hombres y ellos están dormidos en su lecho” (*quando irruit sopor super homines, et dormiunt in lectulo*) que aparece, por ejemplo, en la Nueva Vulgata (que coincide, a su vez, con la Vulgata en la versión de Hugo de Saint-Cher y que probablemente fue la que Tomás tuvo en sus manos).

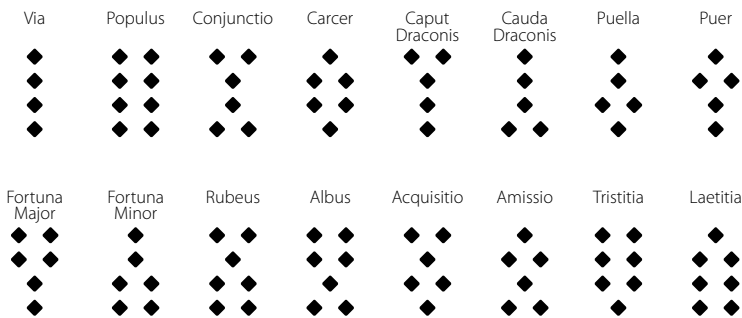


accipere possumus, qui narrat quod, cum Lucius Paulus consul bellum cum rege Persa esset facturus, a curia regressus filiam suam tristem inueniens, tristitie causam quesiuit, que respondit Persam perisse: decesserat enim catulus quidam nomine Persa; *arripuit igitur omen Paulus et spem clarissimi triumphi animo presumpsit.* Quidam uero conquirunt occulta attendendo quasdam figuras in quibusdam corporibus apparentes, ut puta secundum lineas manus humane, quod dicitur chiromantia; uel etiam in osse spatule alicuius animalis, quod dicitur spatulamantia. Tertio uero modo aliqui notitiam occultorum requirunt ex hiis que per eos geruntur, eorum considerantes euentum; quod etiam multipliciter fit. Ad hoc enim genus pertinet geomantie usus, per quem quibusdam punctis descriptis eos diuersimode secundum quasdam figuras disponendo, aliquorum occultorum putant per hoc se notitiam posse acquirere. Pertinet etiam ad hoc genus quod quibusdam cedulis reconditis in occulto, dum in quibusdam earum diuersa scribuntur, in aliis uero nichil, discernitur quid accipientibus cedulas contingere debeat, uel de eis quid oporteat fieri; cui etiam simile est quod, quibusdam festucis inequalibus absconditis, diuersa circa aliquos indicantur ex eo quod maiorem uel minorem accipiunt. Ad quod etiam aqualiter pertinere uidetur taxillorum proiectio, uel si quid aliud fiat per quod diiudicetur qualiter sit aliquid diuidendum, uel quid oporteat agere, uel ad cognoscendum aliquod occultum preteritum uel futurum. Unde etiam duella ad hoc uidentur pertinere, nisi in quantum per artem uel uirtutem plerumque unus alium superat. Videntur etiam ad hoc pertinere que dicuntur iudicia ferri candentis uel aque et alia huiusmodi, nisi quod in hiis non est euentus indifferens; unde in hiis requiritur expressius diuine uirtutis iudicium quam in aliis supradictis. Nomen autem sortis ad hoc tertium inquisitionis genus pertinere uidetur, quo scilicet aliquid fit ut ex eius euentu considerato aliquod occultum innotescat; unde sortes dicuntur proici uel in sinum mitti, uel aliquid aliud additur in commemoratione sortium quod pertinet ad actum humanum, secundum illud Prouerb. XVI *Sortes mittuntur in sinum.* Patet igitur ex predictis quod sors est inquisitio occulti excedentis humanam industriam per aliquid a nobis factum, in rebus humanis ad nos pertinentibus uel habendis



un ejemplo en Máximo Valerio, quien narra que, cuando el cónsul Lucio Paulo iba a emprender la guerra contra el rey de Persia, de regreso de la curia encontró triste a su hija, y preguntando la causa de su tristeza, ella le respondió: “Persia pereció”; porque había muerto una perrita llamada Persia. Paulo tomó eso como presagio y albergó en su alma con esperanza un brillante triunfo (*Facta et dicta memorabilia*, lib. I, 5, 3). Otros más buscan lo oculto atendiendo a ciertas figuras que aparecen en ciertos cuerpos, como sucede en las líneas de las manos humanas, y a esto lo llaman *quiromancia*, o también en el omóplato [*spatula*] de algunos animales, por lo cual se llama *espatulomancia*.

En tercer lugar, otros buscan información de lo oculto en aquellas cosas que son usadas por ellos, considerando así los acontecimientos; lo cual se hace de múltiples maneras. A este género pertenece el uso de la *geomancia*, por el cual ciertos puntos descritos de diverso modo se disponen para formar figuras, pensando algunos que por esto se puede adquirir alguna noticia de las cosas ocultas. Pertenecen también a este género ciertas *papeletas escondidas*, en algunas de las cuales algo se escribe y en otras no, y se discierne lo que debe suceder tomando dichas papeletas, o en ellas se encuentra lo que debe hacerse. Similar a esto es lo que sucede con ciertas *pajillas desiguales* escondidas, que indican diversas cosas según se tome la larga o la corta. Pertenecen también de igual modo a este género la *tirada de dados*, ya sea que alguien pueda saber cómo se debe dividir algo, o qué es lo que se debe hacer, o para conocer algo oculto, ya pretérito, ya futuro. De ahí que también los *duelos* parecen pertenecer a este género, excepción hecha del arte y la fuerza por la que uno supera al otro. Asimismo, parecen pertenecer a este género los juicios con fierros calientes o agua, [la *ordalía*] y otros del mismo tipo, excepto porque éstos no son unos meros eventos irrelevantes; de ahí que en estos juicios se requiera expresamente la intervención divina más que en los anteriores.



Puntos de la geomancia, Martinus Hispanus, De *geomantia*, apud: E. Z. Bennett, Princeton.



uel utendis uel cognoscendis. Scire autem oportet, quod quandoque hoc tertium inquisitionis genus, quod ad sortes dictum est pertinere, potest alicui predictorum generum permisceri: quandoque quidem propheticæ consultationi, sicut patet in facto Gedeonis qui uellus expandens in area inquisiuit signum roris a Domino, ut legitur Iud. VI. Quandoque uero permiscetur nigromantice inspectioni, sicut in aruspicio, secundum quod inspiciuntur uiscera animalium demonibus immolatorum; quandoque uero astronomice diuinationi aut etiam augurum obseruationi, puta si hoc aut illud facienti aspectus talis stelle uel talis auis occurrat; quandoque uero diuinationi que fit per obseruationem uerborum propter aliud dictorum: ad quod pertinere uidetur quod aliqui in apertione librorum obseruant quid eis occurrat. Et similiter alie sortium diuersitates facile colligi possunt secundum commixtionem tertii generis ad alia duo. Hec igitur de modo sortium dicta sunt.



Sin embargo, el nombre de «suerte» parece pertenecer a este tercer tipo de investigación, a causa de que algo se hace por la consideración de un acontecimiento, por el cual algo oculto se hace manifiesto, de ahí que se diga que por la suerte se arroja o se envía [un papel] al regazo, o que en conmemoración de las suertes algo se añade relativo a los actos humanos, de acuerdo con el proverbio: “Las suertes se echan en los pliegues del manto” (Pr 16,33).

Consta de lo dicho, por tanto, que la suerte es una investigación de lo oculto que excede la capacidad humana, realizada por algo hecho por nosotros, para obtener, usar o conocer, algo relativo a los asuntos humanos.

Sin embargo, es necesario saber que en algunas ocasiones este tercer tipo de investigación, que se ha dicho pertenece a las suertes, puede estar mezclado con alguno de los anteriores géneros. En ocasiones, por ejemplo, con ciertas consultas proféticas, como hizo Gedeón, quien, extendiendo en el aire un vellón pedía al Señor el signo del rocío, como leemos en el libro de los Jueces (Jc 6,39). En otras ocasiones está mezclada con la inspección nigromántica, como en la *aruspicina*, en la cual se inspeccionan las vísceras de los animales inmolados a los demonios; en otras ocasiones está mezclada con la adivinación astronómica o con la observación de los augures, por ejemplo, si cuando se hace esta o aquella cosa ocurre la visión de tal estrella o de tal ave. En ocasiones, con la adivinación hecha por atención a las palabras pronunciadas, relacionadas a las palabras que se observan en la apertura de los libros para ver cuál de ellas concurre. Y de manera semejante otras clases de suertes fácilmente se pueden unir por mezcla entre las del tercer género con las de los otros dos. Así pues, se ha completado el modo [en que se consultan] las suertes.



Capitulum quartum in quo ostenditur unde sit sortium uirtus

Oportet autem considerare, an sit efficax predicta inquisitio sortium. Ad cuius considerationem assumere oportet diuersas opiniones circa rerum humanarum euentus. Quidam enim fuerunt qui res humanas nullo superiori regimine gubernari existimarent sed solum ratione humana, ita quod quecumque preter humanam prouidentiam fiunt in rebus humanis crederent esse omnino fortuita. Secundum igitur horum sententiam nulla potest esse precognitio futurorum, ea enim que fortuito fiunt incognita sunt; unde totaliter sors diuinatoria tollitur. Similiter etiam nec sors consultoria locum haberet; quid enim utile sit consultanti pensatur ex futuris euentibus: unde, si futuri euentus ignorantur, consultatio frustra fit. Secundum hos tamen sors diuisoria locum potest habere, non quod per eam decernatur quid in diuisione rerum magis expediat, sed ut quod ratione definiri non potest saltem relinquatur fortune. Sed hec opinio diuinam prouidentiam que infinita est certo fine concludit, dum ei subtrahit res humanas, in quibus tamen plerumque manifesta indicia diuine gubernationis apparent; ipsis etiam rebus humanis facit iniuriam, quas absque regimine fluctuare affirmat. Subtrahit etiam cuiuslibet religionis cultum et Dei timorem hominibus aufert; unde penitus est repudianda. Alii uero fuerunt qui dicerent omnes actus humanos et euentus eorum et omnes res humanas necessitati syderum subdi; unde cum sit certus ordo quo mouentur celestia corpora, ex eorum consideratione estimabant posse per certitudinem futuros hominum prenosci euentus, nisi quatenus ad hoc hominibus experientia deficit. Et quia secundum horum sententiam omnes actus humani ex syderum necessitate proueniunt, consequens est ut etiam ipsi humani actus qui requiruntur ad sortes secundum syderum dispositionem procedunt ut hoc uel illud proueniat: puta, si geomanticus puncta describat in puluere, manum eius moueri asserunt secundum celi uirtutem ad hoc quod talis numerus punctorum proueniat qui sit conueniens dispositioni celesti; idemque in ceteris similibus dicunt. Et sic secundum ea que proueniunt ex huiusmodi actibus dicunt futura posse prenosci, secundum quod procedunt ex uirtute celestium corporum ex quibus humanos



Capítulo cuarto. En el que se muestra la eficacia de las suertes

Es necesario considerar si la antedicha inquisición de las suertes es eficaz. Para tal efecto, es necesario considerar diversas opiniones acerca de la ocurrencia de las cosas humanas.

Hubo algunos que pensaron que los asuntos humanos de ningún modo son regulados por un régimen superior, sino sólo por la razón humana, de tal manera que creyeron que todo aquello que sucede en lo humano y escapa a la propia capacidad humana, es totalmente fortuito. De acuerdo con su opinión, por tanto, no puede haber ningún conocimiento previo de lo futuro, pues aquello que ocurre fortuitamente es incógnito; de ahí que carece totalmente de sentido la suerte adivinatoria. De manera similar, la suerte consultoria no ha lugar, pues qué de útil hay en querer consultar los eventos futuros, dado que si se ignoran los eventos futuros, la consulta será en vano. Pero, según ellos, la suerte divisoria podría tener lugar, —no porque a causa de ella se discierna lo que en la división de las cosas más convenga, sino porque al menos se deja a la fortuna lo que la razón no alcanza a definir—. Pero esta opinión pone un límite a la divina providencia, que ciertamente es infinita, pues le subtrae de las cosas humanas, en las cuales, sin embargo, aparecen muchos indicios manifiestos del gobierno divino. Y también hace injusticia a los asuntos humanos, pues se afirma que estos fluctúan sin gobierno. Subtrae también cualquier culto religioso y quita en los hombres el temor de Dios, por lo cual hay que repudiar esta opinión del todo.

Hubo otros que dijeron que todos los actos, acontecimientos y cosas humanas están sometidas a la necesidad de los astros; de ahí que, habiendo cierto orden por el que se mueven los cuerpos celestes, al considerarlo pensaban que podían prever los eventos futuros de los hombres con certeza, a menos que falte la experiencia para esto. Y porque, de acuerdo con su opinión, todos los actos humanos provienen de la necesidad sideral, se sigue que incluso los propios actos humanos que se requieren para las suertes proceden de la disposición de los astros, resulte esto o aquello; por ejemplo, si un geomántico describe puntos en el polvo, su mano se mueve de acuerdo con el poder del cielo para que salga la cantidad de puntos acorde a la disposición celeste, y lo mismo afirman en casos parecidos. Y así dicen que pueden prever el futuro a partir de aquellas cosas que provienen de actos similares, pues proceden de la fuerza de los cuerpos celestes, los cuales, ellos afirman, disponen los eventos humanos.

Por tanto, según esta opinión, tiene sentido la suerte adivinatoria por la cual se consideran los eventos futuros; y, por consiguiente, también la suerte consultoria, que depende de la consideración de los eventos futuros; también la suerte divisoria tendría lugar, no sólo en tanto se deja a la fortuna la división de las cosas, sino en cuanto se poseen las cosas según lo requiere la disposición celeste. Y porque ellos dicen que no sólo los actos humanos, sino



euentus disponi existimant. Et sic secundum hanc opinionem sors diuinatoria locum habet, per quam considerantur futuri euentus; et per consequens consultoria, que dependet ex consideratione futurorum euentuum; diuisoria etiam sors locum habebit, non solum quantum ad hoc quod rerum diuisio fortune relinquatur, sed etiam quantum ad hoc ut sic possideantur res sicut dispositio celestis requirit. Et quia non solum actus humanos, sed etiam ceterorum animalium motus atque omnium naturalium corporum, syderibus dicunt esse subiectos, secundum predictam rationem dicunt per auguria et alios predictos inquisitionis modos ad idem genus pertinentes posse futura prenosci, in quantum hos motus uel dispositiones ex uirtute syderum dicunt procedere; unde huiusmodi nominant stellas secundas, quia in hiis impressio quedam apparet celestium corporum. Et quia homo dormiens non habet perfectum rationis usum sed secundum ymaginationem mouetur, ex predicta etiam causa dicunt sompnia uim diuinationis habere, in quantum scilicet motus fantasmatum que apparent in sompniis ex corporum celestium dispositione procedunt. Sed et hec opinio expressam continet falsitatem. Non enim est possibile quod celestia corpora in aliquid incorporeum imprimant, quia quodlibet incorporeum est uirtuosius et nobilius quolibet corpore. Intellectus autem humanus neque est corpus neque uirtus corporis organici, ut Aristotiles probat: alioquin non posset omnium corporum naturas cognoscere, sicut oculus non posset uidere omnes colores si pupilla esset aliquo colore affecta; impossibile est ergo quod corpus celeste imprimat in intellectum humanum. Voluntas autem in intellectiua parte est et mouetur a bono per intellectum apprehenso; unde pari ratione corpora celestia in eam imprimere non possunt. Omnes autem humani actus principaliter ex intellectu et uoluntate procedunt; non possunt igitur per certitudinem futuri hominum actus prenosci per inspectionem celestium corporum, et multo minus per inspectionem quorumcumque aliorum que ab eis mouentur, puta per garrum auium, descriptionem punctorum et per alia supradicta. Manifestum est autem quod humanarum rerum euentus plurimum ex actibus humanis dependent; unde nec euentus humanarum rerum per predicta possunt prenosci. In quantum autem humanarum rerum



también los de los otros animales y de todos los cuerpos naturales están sujetos a los astros, según esta opinión, dicen que por los augurios y otros modos de consulta ya examinados pertenecientes al mismo género, se puede predecir el futuro, en cuanto estos movimientos o disposiciones, según ellos, proceden de la fuerza astral. Por este motivo los llaman *estrellas segundas*, porque en estos modos aparece cierta impresión de los cuerpos celestes.

Y así como el hombre durmiente no tiene un uso perfecto de la razón, sino que se mueve de acuerdo con la imaginación, de ahí que por la antedicha causa dicen que los sueños tienen poder adivinatorio, en cuanto el movimiento de las ensoñaciones que aparecen en los sueños procede de la disposición de los cuerpos celestes. Pero también esta opinión contiene una falsedad manifiesta, pues no es posible que los cuerpos celestes influyan en algo incorpóreo, porque cualquier ser incorpóreo es más virtuoso y noble que cualquier ser corpóreo. Pero el intelecto humano ni es cuerpo ni es virtud del cuerpo orgánico, como lo prueba Aristóteles, pues de otra manera no se podría conocer la naturaleza de todos los cuerpos, tal como el ojo no podría ver todos los colores si la pupila fuera afectada de algún color; es imposible, por tanto, que un cuerpo celeste influya en el intelecto humano. También la voluntad, por la parte intelectual, es y se mueve al bien por la aprehensión intelectual, de ahí que, por igual razón, los cuerpos celestes no pueden influir en ella. Y, como todos los actos humanos principalmente proceden del intelecto y la voluntad, no se puede, por la inspección de los cuerpos celestes, prever certeramente el futuro de los actos de los hombres, y mucho menos por la inspección de cualesquiera otros por ellos movidos, como el canto de las aves, la descripción de los puntos y otras ya antes mencionadas.

Pero es evidente que los sucesos de los actos humanos dependen de los mismos actos humanos; de ahí que los sucesos de los asuntos humanos tampoco puedan preverse por esos mismos medios. Ahora bien, como los eventos de los actos humanos también dependen de algunas causas corpóreas, como la abundancia de las cosechas dependen o de la sequedad del aire o de la caída de lluvias, nada quita que esos eventos puedan preverse por la inspección de las estrellas y, por consiguiente, por la consideración de otros cuerpos que dependen de la disposición de las estrellas, porque, como dice Agustín en el quinto libro de *La ciudad de Dios*:

no es del todo absurdo afirmar que ciertas influencias de los astros producen por sí solas las diferencias de los cuerpos, como ocurre con el acercamiento y alejamiento solar, que hace variar las estaciones del año, o como ocurre con los incrementos y decrementos lunares, que hacen crecer o disminuir cierto género de cosas (lib. V, 6),



euentus dependent ex aliquibus corporeis causis, sicut habundantia frugum ex siccitate aeris uel pluuiarum descensu, nichil prohibet eos ex inspectione stellarum posse prenosci, et per consequens ex consideratione aliorum corporalium que dispositionem stellarum sequuntur; quia, sicut Augustinus dicit in V De ciuitate Dei, *non usquequaque absurde dici potest ad solas corporum differentias afflatus quosdam ualere sydereos, sicut solaribus accessibus et recessibus; uidemus etiam ipsius anni tempora uariari et lunaribus incrementis atque decrementis augeri aut minui quedam genera rerum*: unde et naute ex consideratione stellarum et motu animalium prenoscunt uentos et tempestates futuras. Nec tamen erit de sortibus similis ratio, quia per sortes non solum de actibus humanis inquiritur, sed etiam per humanos actus inquisitio ipsa procedit; unde non potest dici quod ipsa proiectio sortium corporum celestium dispositionem ex necessitate sequatur. Quia tamen ad actus humanos non solum concurrunt uoluntas et intellectus que impressioni syderum non subduntur, sed etiam sensitua pars anime que, in eo quod corporali utitur organo, necesse est quod corporibus celestibus subiciatur, potest dici quod ex dispositione celestium corporum aliqua inclinatio fit in nobis ad hec uel illa facienda: in quantum scilicet ad hoc inducimur per ymaginariam apprehensionem et per appetitus sensitui passiones, scilicet iram, timorem et alia huiusmodi ad que homo est magis uel minus dispositus secundum corporalem complexionem, que subditur dispositioni stellarum. Quia tamen homo per intellectum et uoluntatem ymaginationis fantasmata et sensibilis appetitus passiones reprimere potest, ex stellarum dispositione nulla necessitas inducitur homini ad agendum, sed quedam inclinatio sola quam sapientes moderando refrenant; propter quod et Tholomeus dicit in Centilogio quod *sapiens homo dominatur astris*, id est inclinationi que ex astrorum dispositione relinquitur. Stulti uero omnino secundum eam aguntur, quasi ratione non utentes: in quo parum discordant a bestiis secundum illud Psalmi *Homo cum in honore esset non intellexit, comparatus est iumentis insipientibus et similis factus est illis*. Et quia stultorum, secundum Salomonem, infinitus est numerus, in paucis autem perfecte ratio dominatur, in pluribus hominum inclinationes celestium corporum sortiuntur effectum. Et propter hoc quandoque



de ahí que los navegantes, por la consideración de las estrellas y el movimiento de los animales, prevén eventos y tempestades futuras.

Sin embargo, no podemos aplicar semejante razonamiento respecto a las suertes, porque por las suertes no sólo se consulta sobre los actos humanos, sino que la misma consulta procede de los actos humanos, de ahí que no se pueda afirmar que la proyección misma de las suertes se siga con necesidad de la disposición de los cuerpos celestes.

Y ya que en los actos humanos no sólo concurren el intelecto y la voluntad —los cuales no padecen el influjo estelar—, sino también la parte sensitiva del alma que, para aquello que usa órgano corporal, necesariamente padece el influjo de los cuerpos celestes, se puede decir que, por la disposición de los astros, alguna inclinación sí se genera en nosotros para hacer esto o aquello, en cuanto somos inducidos por la aprehensión imaginaria y por las pasiones del apetito sensitivo, a saber, la ira, el temor y otras a las que el hombre está más o menos dispuesto, según su complexión corporal, la cual es influida por la disposición de los astros. Pero ya que el hombre por el intelecto y la voluntad puede reprimir las fantasías de la imaginación y las pasiones del apetito sensible, de la disposición de las estrellas no se sigue ninguna necesidad para que el hombre actúe, sino sólo cierta inclinación que los hombres sabios, con moderación, refrenan, a causa de lo que dijo Ptolomeo en su *Centiloquio*: “el hombre sabio domina a los astros”, es decir, la inclinación que deja la disposición de los astros. Los necios, en efecto, actúan de acuerdo con ella, no sirviéndose de la razón, en lo cual poco se distinguen de las bestias, acorde a lo que dice el Salmo: “El hombre que, cuando estaba en el honor no comprendió, se parece a las torpes bestias y se hace como ellas” (Sal 49,20). Y, “puesto que el número de los necios es infinito” (Ecl 1,15), según la sentencia de Salomón, y en muy pocos la razón domina perfectamente, en la mayoría de los hombres surten efecto las inclinaciones de los cuerpos celestes.

A causa de esto, algunas veces los astrólogos por la inspección de las estrellas predicen cosas verdaderas, especialmente acerca de eventos comunes, aunque en los particulares con frecuencia yerran por causa de la razón, la cual no está sujeta a los cuerpos celestes. Por esto, en la revelación de los puntos de la geomancia, los que lo hacen, observando lo anterior, piensan que aquel que saca los puntos debe proceder sin premeditación racional, y aquel que los consulta, debe interrogar casi instigado por una preocupación interior, y no por una deliberación racional. Esto, ellos afirman, debe ser observado en todas las consultas de tal género. Y aunque según lo antedicho los cuerpos celestes disponen algunos actos humanos no imponiendo necesidad sino a modo de inclinación, no obstante, tal inclinación no puede extenderse a todos los eventos humanos. Pues los cuerpos celestes actúan por naturaleza, y es propio de la naturaleza que algo tienda a una cosa, así como también la



astrologi ex inspectione stellarum uera prenuntiant, precipue circa communes euentus, quamuis in particularibus frequenter deficient propter rationem que corporibus celestibus non est subiecta; unde et in protractione punctorum geomantie actores hoc obseruandum putant ut ille qui protrahit puncta absque premeditatione rationis procedat, et ille qui consultat quasi interiori sollicitudine instigatus interroget, non quasi ex deliberatione rationis; quod etiam in omnibus talibus consultationibus dicunt esse obseruandum. Quamuis autem secundum predictae inclinationis modum celestia corpora disponant ad aliquos actus humanos necessitatem non imponendo, non tamen ad omnes euentus humanos talis inclinatio se potest extendere. Corpora enim celestia naturaliter agunt; est autem hoc nature proprium ut ad unum aliquid tendat, sicut et actio rei naturalis ab uno procedit principio, scilicet a propria forma rei, que est naturalis actionis principium. Intellectus uero agit per formas mente conceptas, que in eodem possunt multiplicari; et ideo potestates rationales non determinantur ad unum sed se habent ad multa. Ea uero que in humanis euentibus casualiter accidunt per accidens sunt, puta quod homo fodiens sepulcrum inueniat thesaurum; quod uero per accidens est non est unum, unde nullum agens naturale inclinare potest ad id quod per accidens euenit. Posset igitur esse in homine aliqua inclinatio naturalis ut sepulcrum foderet, quia hoc aliquid unum est, et similiter ad hoc quod thesaurum quereret; sed hoc quod fodienti sepulcrum thesaurus occurrat non potest causam naturalem habere. Non igitur, etiam per modum inclinationis, ad omnes humanos euentus secundum predictam opinionem sortium inquisitio efficax esse potest. Sed intellectus potest accipere ut unum quod contingit per accidens, ex multis unam compositionem formando; et ideo nichil prohibet aliqua que per accidens euenire uidentur ab intellectu esse preordinata, puta si quis lapidem in uia ponat ut qui ab eo mittitur impingens cadat: casus quidem euntis per accidens est secundum eius propositum, est autem dispositum per intellectum alterius eum mittentis. Et secundum hunc modum alii dicunt quod ea que in humanis euentibus secundum nos uidentur esse fortuita, ab aliquo superiori intellectu ordinantur. Supremus autem intellectus Deus est qui, sicut sua sapientia uniuersa produxit



acción de la cosa natural procede de un principio, a saber, de la propia forma de la cosa, que es el principio de la acción natural. Pero el intelecto actúa por las formas concebidas en la mente, que pueden incluso multiplicarse en la mente, y así, las capacidades racionales no se determinan a una cosa, sino se relacionan a muchas.

Aquellas cosas que en los acontecimientos humanos ocurren casualmente, son por accidente, como cuando un hombre, cavando un sepulcro, encuentra un tesoro; puesto que lo que es por accidente no está [determinado] a uno, de ahí que ningún agente natural puede inclinar a aquello que ocurre por accidente. Puede haber en el hombre cierta inclinación natural para cavar el sepulcro, porque esto es algo uno,³ y de manera similar aquél que busca el tesoro; pero que alguien cavando un sepulcro encuentre un tesoro no puede tener una causa natural. No puede ser eficaz, incluso a modo de inclinación, la inquisición de las suertes para todos los eventos humanos de acuerdo a la opinión anterior.

Pero, como el intelecto puede recibir como uno lo que acontece por accidente, formando una composición de muchas cosas, nada prohíbe que lo que ocurre por accidente se pueda ver como preordenada por un intelecto, como alguien que pone una piedra en el camino para que el que se la encuentre, golpeándose, caiga. La caída del caminante, según su propósito, es por accidente; aunque fue dispuesta por el intelecto de quien se la puso a éste. Según esto, dicen algunos que las cosas que, según nosotros, ocurren de manera fortuita en los eventos humanos, son ordenadas por un intelecto superior. El intelecto supremo es Dios, quien, de acuerdo con su sabiduría, llamó todo a existir, y también con su sabiduría conserva y mueve todo, dirigiéndolo a su debido fin, de acuerdo con aquello: “Ella despliega su fuerza de un extremo hasta el otro, y todo lo administra de la mejor manera” (Sab 8,1). La divina disposición no sólo mueve los cuerpos, sino también las mentes de los hombres a sus propias acciones, pues por Dios es iluminado el intelecto humano a conocer la verdad, de ahí que el salmista pidiera: “Ilumina mis ojos, para que no caiga en el sueño de la muerte” (Sal 13,4), pues por su virtud se mueven las voluntades de los hombres para desear y actuar, de acuerdo con lo dicho por el Apóstol: “Dios es el que produce en ustedes el querer y el hacer, conforme a su designio de amor” (Fil 2,13).

Y ya que el intelecto y la voluntad son los principios propios de los actos humanos, por consecuencia los actos humanos se sujetan a la disposición divina, de acuerdo con aquello dicho por Isaías: “eres tú el que realiza por nosotros todo lo que nosotros hacemos” (Is 26,12). Por tanto, puesto que el acto humano y las cosas exteriores se sujetan a la divina

³ La expresión “*hoc aliquid unum est*” (esto es algo uno) significa que algo es determinado, que ocurre porque era la única intención del agente; y se opone a lo azaroso o *per accidens* en cuanto este último ocurre sin intención, fortuita o inesperadamente.



in esse, ita etiam eadem sapientia conseruat et mouet omnia, dirigens ea in debitum finem, secundum illud Sap. VIII *Attingit a fine usque ad finem fortiter et disponit omnia suauiter*. Diuina autem dispositione non solum mouentur corpora, sed etiam hominum mentes ad proprias actiones; a Deo enim illuminatur intellectus humanus ad ueritatem cognoscendam, unde Psalmista petebat *Illumina oculos meos ne unquam obdormiam in mortem*, eius uirtute mouentur hominum uoluntates ad desiderandum et agendum, secundum illud Apostoli ad Phil. II *Deus est qui operatur in uobis et uelle et perficere pro bona uoluntate*. Et quia intellectus et uoluntas sunt propria principia actuum humanorum, consequens est quod humani actus subdantur dispositioni diuine, secundum illud Ys. XXVI *Omnia opera nostra operatus est in uobis*. Quia igitur et humani actus et exteriorum rerum motus prouidentie diuine subduntur, quid unicuique accidere debeat ex diuina dispositione procedit, per quam quidam sui propositi debitum finem assequuntur; unde Psalmista petebat *Dirige me in ueritate tua*. Et interdum etiam homines in aliquod bonum dispositione diuina inducuntur preter eorum propositum; unde et Apostolus dicebat ad Eph. III quod *Deus potens est facere omnia superhabundanter quam petimus aut intelligimus*. Similiter etiam ex diuina dispositione procedit quod homines deficiunt a suo proposito, secundum illud Iob V *Qui dissipat cogitationes malignorum, ne possint implere manus eorum quod ceperant*. Interdum etiam ex diuina dispositione deiciuntur aliqui in aduersa que nec timere potuerunt, secundum illud Ys. XXIII *Ducent eam longe pedes sui ad peregrinandum; quis cogitauit hoc super Tyrum quondam coronatam?*, et postea subditur *Dominus exercituum hoc cogitauit*. Et inde est quod dicitur Ier. X *Scio, Domine, quia non est hominis uia eius, nec uiri est ut ambulet et dirigat gressus suos*. Ex hiis ergo patet quod humanarum rerum euentus non subduntur totaliter dispositioni humane sed dispositioni diuine: ex qua contingit quod quidam ad ampliora bona perueniant quam excogitare potuissent, qui dicuntur bene fortunati; quidam uero ab hiis que prudenter disponunt deficiunt et ad inopinata mala deueniunt, qui infortunati dicuntur. Hoc autem non solum auctoritate diuina firmatur, sed etiam ex sententiis philosophorum patet; Aristotiles enim in libro De bona fortuna sic dicit *Rationis principium non ratio sed aliquid melius. Quid*



providencia, cualquier cosa que deba ocurrir procede de la disposición divina, por la cual cualquier cosa alcanza el debido fin de su propósito, por eso el salmista pedía: “dirígeme en tu verdad” (Sal 25,5). Ocasionalmente, los hombres son inducidos por la disposición divina a algún bien más allá de su intención, de ahí que el Apóstol dijera a los efesios que “Dios es capaz de hacer infinitamente más de lo que podemos pedir o pensar” (Ef 3,20).

De manera semejante, por la disposición divina procede también el que los hombres fallen en su propósito, como lo señala Job: “Disipa los pensamientos de los malvados y sus manos no pueden concluir lo que comenzaron” (Jb 5,13). En otras ocasiones, por la disposición divina, algunos caen en adversidades que no pueden evitar, como lo señala Isaías: “sus pasos la llevaron a colonias lejanas. ¿Quién ha concebido esto contra Tiro, la que repartía coronas?” (Is 23,7-8); y después añade: “Lo ha concebido el Señor de los ejércitos” (Is 23,9). Esto es lo que hace decir a Jeremías: “Yo sé, Señor, que el hombre no es dueño de su camino, ni está en poder del caminante dirigir sus propios pasos” (Jr 10,23). Por lo tanto, de esto queda claro que los eventos humanos no están sujetos totalmente a la disposición humana sino a la disposición divina, por lo cual sucede que algunos que alcanzan bienes más grandes de los que podrían pensar, son llamados *afortunados*, y a algunos que prudentemente planearon pero fallan, y caen en algún mal inesperado, son llamados *desafortunados*.

Y esto está establecido no sólo por la autoridad divina, sino también por las sentencias de los sabios. Aristóteles, en efecto, en el libro *Sobre la buena fortuna*⁴ dice así:

El principio de la razón no es la razón sino algo mejor. ¿Quién es mejor que la ciencia y el intelecto sino Dios? Y por esta razón se llaman afortunados a los que, emprendiendo cualquier cosa, lo consiguen sin razonamiento, pues tienen en ellos un principio mejor que el intelecto y el consejo (*Ét. Eud.*: 1248a, 27-31).

Así, según lo que se ha dicho, la inquisición de las suertes puede ser eficaz, en cuanto los eventos exteriores están sujetos a la disposición divina y por ella también los actos humanos son dirigidos.

4 Apócrifo atribuido a Aristóteles, reconstruido a partir de algunos fragmentos de *Magna Moralia* II, 8 y *Ética Eudemia* VII, 14. Aunque en este pasaje Tomás lo reconoce como libro, en otros lo considera como un capítulo de la *Eudemia* titulado “sobre la buena fortuna” (*Contra retrahentes*, cap. 9 co.; *De malo*, q. 6 co.; *Suma Teológica* I-II, q.68, a.1, co. y I-II, q. 109 a. 2 ad 1; *Sententia Ethic.*, lib. 10, lect. 14, n. 9). En todos estos pasajes la tesis citada es que lo que puede mover al intelecto y a la voluntad debe ser algo superior al intelecto y a la voluntad, es decir, Dios.



*igitur erit melius scientia et intellectu nisi Deus? Et propter hoc bene fortunati uocantur qui, si impetum faciant, dirigunt sine ratione existentes; habent enim principium tale quod melius intellectu et consilio. Sic igitur secundum predeterminedata ex diuina dispositione inquisitio sortium efficaciam potest habere, in quantum et euentus exteriorum rerum diuine dispositioni subicitur et per ipsam humani actus diriguntur. Et sic potest contingere, Deo faciente, ut humani actus talem sortiantur effectum siue processum qui competat exteriorum rerum euentibus; unde dicitur Prouerb. XVI *Sortes mittuntur in sinu, sed a Domino temperantur*, et Dyonisius dicit V cap. Ecclesiastice ierarchie *De diuina sorte que super Mathiam diuinitus cecidit alii quidem alia dixerunt, non religiose sicut arbitror; meam autem et ipse intentionem dicam: uidentur enim michi eloquia sortem nominare thearchicum - id est diuinum - quoddam donum demonstrans illi ierarchico choro - id est apostolico - a diuina electione susceptum*. Per quod datur intelligi ad sortem pertinere, cum ex dono Dei per certum effectum humanorum actuum declaratur hominibus quid diuina dispositio habeat, uel in rebus diuidendis, quod pertinet ad diuisoriam sortem, uel in rebus agendis, quod pertinet ad consultoriam, uel in futuris prenoscendis, quod pertinet ad diuinoriam sortem. Considerandum tamen quod diuina dispositio quorundam spirituum ministerio impletur, secundum illud Psalmi *Benedicite Domino omnes angeli eius*, et postea subditur *ministri eius qui faciunt uoluntatem eius*, unde eorum operatio in omnibus diuine dispositioni concordat, et sic de hiis que per eos aguntur idem est iudicium et de hiis que aguntur dispositione diuina. Sunt tamen quidam deceptores spiritus, quos demones nominamus, qui, quamuis quantum in ipsis est dispositioni diuine renitantur, utitur tamen Deus eis ad sue dispositionis impletionem, sicut et malis hominibus utitur ad implendum sue propositum uoluntatis, ut patet in tyrannis quorum nequitia usus est ad coronas martiribus fabricandas. Huiusmodi autem immundi et fallaces spiritus ambiunt honorem diuinitatis sibi ab hominibus deferendum, et ideo illis rebus se ingerunt que ad Deum pertinere uidentur, ut diuinitatis honor eis ab hominibus deceptis exhibeatur. Et inde est quod ymaginibus quas a principio fecerunt homines ex inordinato affectu ad mortuos demones se indiderunt, in quibus responsa dabant, ut ex hoc diuinum*



Y así puede suceder, por orden de Dios, que el acto humano tenga tal suerte o proceso que competa a los eventos de las cosas externas; de ahí que se diga en Proverbios: “Las suertes se echan en los pliegues del manto, pero la decisión viene del Señor” (Pr 16,33); y Dionisio dice en el capítulo quinto de la *Jerarquía Eclesiástica*:

Respecto a la suerte divina que recayó milagrosamente sobre Matías, algunos opinaron cosas sin espíritu religioso, pero he de decir mi propio sentir: pues tengo para mí que la llamada suerte teárquica, es decir, divina, es un don que demuestra a aquel coro jerárquico —el apostólico— que [Matías] había sido asumido por elección divina (Cap V, 5, PG 3, 513 A).

Por lo cual se nos da a entender que a la suerte pertenece el que por un don de Dios con cierto efecto en los actos humanos se declare a los hombres cuál sea el designio divino, ya en las cosas a ser divididas, lo cual es tocante a la suerte divisoria; ya en las cosas que hay que hacer, lo que pertenece a la consultoria; ya en la previsión del futuro, lo que corresponde a la suerte adivinatoria.

También hay que considerar que la disposición divina actúa por el ministerio de ciertos espíritus, de acuerdo con lo afirmado por el Salmo: “Bendigan al Señor todos sus ángeles”; y después añade: “ministros suyos que cumplen su voluntad” (Sal 103,20). De ahí que su operación concuerde en todo con la disposición divina, y así, es idéntico el juicio sobre aquello que por ellos se obra que sobre aquello obrado [directamente] por la disposición divina.

Hay, no obstante, ciertos espíritus engañosos, llamados demonios, quienes, aunque reniegan de la disposición divina en la medida que les es posible, son usados por Dios para el cumplimiento de sus designios, así como hace uso de los hombres malvados para cumplir el propósito de su voluntad, como ocurre con los tiranos, cuya indolencia es utilizada para fabricar la corona de los mártires.

Ahora bien, estos espíritus falaces e inmundos ambicionan que les sean rendidos honores divinos por los hombres, y así intervienen en asuntos que parecen pertenecer a Dios, para que el honor debido a la divinidad les sea atribuido por hombres engañados. De ahí que los demonios se introdujeran en las imágenes que en principio los humanos hacían con afecto desordenado a los muertos, por las cuales ellos respuesta daban, para que por esto reclamaran para sí el divino honor.

De manera similar, cuando por las suertes o por cualquier otro medio los hombres buscan más allá del debido orden las cosas ocultas, se inmiscuyen los demonios para inducir a los hombres al error so pretexto de la adivinación. Por eso Agustín, en el segundo libro de su *Comentario literal al Génesis*, hablando sobre los matemáticos que prevén los eventos



sibi honorem conquirent. Similiter autem cum per sortes uel quolibet alio modo homines preter debitum ordinem occulta exquirunt, ingerunt se demones ut diuinationis pretextu homines in errorem inducant; unde Augustinus dicit in II Super Genesim ad litteram, de mathematicis loquens qui per astra futuros euentus prenuntiant, *Fatendum est, inquit, quando ab istis uera dicuntur, instinctu quodam occultissimo dici quem nescientes humane mentes patiuntur; quod cum ad decipiendos homines fit, spirituum immundorum et seductorum operatio est*, et in II De doctrina christiana dicit omnia huiusmodi diuinationum genera ad pacta quedam cum demonibus inita pertinere. Et ab hoc non discordat sententia Maximi Valerii, qui dicit quod *omnium obseruatio aliquo contractu religionis innexa est, quoniam non fortuito motu sed diuina prouidentia constare creditur*. Patet igitur ex premissis unde sortes efficaciam habeant.





futuros a través de los astros, dice: “hemos de confesar que cuando dicen los astrólogos cosas verdaderas las dicen por cierto instinto ocultísimo que obra en las mentes humanas sin conocerlo. Y cuando esto se hace para engañar a los hombres es obra del espíritu seductor” (*De Gen. ad litt.*: lib. 2, 17, 37), y en el segundo libro *Sobre la doctrina cristiana* dice que todos estos géneros de adivinación pertenecen a los pactos con los demonios (*De Doc. Christ.*: lib. 2, 20, 30). Esto no discrepa de la sentencia de Máximo Valerio, quien afirma que “toda observación va ligada a algún contrato religioso, puesto que para ser creídas no dependen de un movimiento fortuito sino de la divina providencia” (*Facta et dicta memorabilia*, lib. I, 5, *praef.*). Es patente, por lo tanto, de lo antedicho, qué tipo de eficacia tienen las suertes.



Capitulum quintum in quo ostenditur utrum sortibus liceat uti

Hiis igitur uisis, de facili patet utrum sortibus liceat uti. Et primo quidem manifestum est quod nulli christiano licet cum demonibus aliquod societatis pactum habere; dicit enim Apostolus I ad Cor. X *Nolo uos socios fieri demoniorum*. Ad quam societatem pertinent non solum manifeste demonum inuocationes quibus nigromantici utuntur, sed etiam quecumque occulta pacta cum demonibus inita; et ideo Augustinus in II De doctrina christiana, premissis diuersis superstitiosis hominum obseruationibus subdit *Omnes artes huiusmodi uel nugatorie uel noxie superstitionis, ex quadam pestifera societate hominum et demonum quasi pacta infidelis et dolose amicitie constituta, penitus sunt repudianda et fugienda christiano*. Unde et Deut. XVIII dicitur *Non inueniatur in te qui lustret filium suum aut filiam ducens per ignem, aut qui ariolos sciscitetur et obseruet sompnia atque auguria; ne sit maleficus neque incantator, nec phitones consulat, neque querat a mortuis ueritatem*. Sed adhuc dubitatio restat, que sint dicende superstitiose inquisitiones sortium uel quarumcumque diuinationum per quas pacta cum demonibus contrahantur. Cuius quidem dubitationis solutio haberi potest ex premissis Augustini uerbis, si subtiliter discutiantur. Dixit enim per artes nugatorie uel noxie superstitionis pacta cum demonibus fieri. Noxia autem superstitio dicitur que aliquid manifeste illicitum continet, sicut inuocationes et sacrificia demonum uel quecumque huiusmodi. Nugatorium autem dicitur quando quis utitur re aliqua ad quod uirtus eius extendi non potest, hoc enim in uanum fieri uidetur: uana uero nugatoria dicimus; puta, si eger medicinam assumat contra morbum quem potest sanare non est superstitiosa nugatio sed si quis collo alliget quedam que omnino ad rem non pertinent, etiam secundum sententiam medicorum, hoc ad nugatoriam superstitionem pertinere uidetur. Et simile est, cum uestis a soricibus roditur, plus timere suspensionem mali futuri quam presens dampnum dolere; et multa exempla huiusmodi Augustinus ponit ibidem. Ad que autem uirtus sortium se possit extendere, haberi potest ex premissis. Ostensum est enim quod celestium corporum uirtus extendit se ad corporales effectus, non autem ad immutandum liberum arbitrium; unde si quis astrologum consulat



Capítulo quinto. En el que se muestra si es lícito hacer uso de las suertes

Después de haber visto lo anterior, con facilidad se comprende la licitud en el uso de las suertes.

En primer lugar, es evidente que a ningún cristiano le es lícito hacer un pacto o sociedad con los demonios, pues dice el Apóstol: “yo no quiero que ustedes entren en comunión con los demonios” (I Cor 10,20). Ahora bien, a dicha sociedad corresponden no sólo las invocaciones manifiestas a los demonios que algunos nigromantes usan, sino también cualquier pacto secreto con los demonios. Por eso, Agustín, en el segundo libro *Sobre la doctrina cristiana*, habiendo tratado diversas observancias supersticiosas de los hombres, añade: “el cristiano debe huir y repudiar en absoluto todas las artes de esta clase de superstición engañosa o nociva, como de sociedad pestilente de hombres y demonios constituida con ciertos pactos de infidelidad y de pérfida amistad” (*De Doc. Christ.*, lib. 2, 23, 36). Por eso también el Deuteronomio dice: “Que no haya entre ustedes nadie que inmoles en el fuego a su hijo o a su hija, ni practique la adivinación, la astrología, la magia o la hechicería. Tampoco haya ningún encantador, ni consultor de espectros o de espíritus, ni evocador de muertos” (Dt 18,10-11).

Aunque resta una duda, a saber, a qué hay que llamar consultas supersticiosas de las suertes o de cualesquiera otras adivinaciones por las cuales se contraen pactos con los demonios. La solución se puede obtener si se escudriñan sutilmente las palabras anteriores de Agustín (*De Doc. Christ.*, lib. 2, 23, 36). Él afirma que por las artes engañosas o nocivas de la superstición se realizan los pactos con los demonios. Se llama superstición nociva a la que evidentemente contiene algo ilícito, como las invocaciones y los sacrificios a los demonios o cosas de este tipo. Engañosas se llaman cuando alguien que hace uso de una cosa le atribuye un poder que no posee, lo cual parece hacerse en vano. Y a lo vano lo llamamos engañoso; por ejemplo, cuando, contra la enfermedad, un enfermo toma cierta medicina que pueda sanarlo, no hay engaño supersticioso; pero si alguien se atase al cuello ciertas cosas que en modo alguno se relacionan con la salud, incluso de acuerdo con las indicaciones de los médicos, entonces esto sí parece relacionarse con la superstición engañosa. De manera similar, cuando las prendas son roídas por los ratones, [es supersticioso] temer más la sospecha del mal futuro que dolerse del daño presente; y muchos más ejemplos de este género, aduce Agustín.

A qué cosas puede extenderse el poder de las suertes, se puede saber a partir de lo dicho. Se ha mostrado que el poder de los cuerpos celestes se extiende a los efectos corporales, mas no inmuta el libre arbitrio, de ahí que si alguien consulta un astrólogo para saber si el temporal futuro será lluvioso o seco, no hay consulta engañosa, como sí la habría si alguien lo consultara para saber si cavando una tumba encontraría un tesoro, o lo que habría de responder si alguien le preguntara algo; de ahí que tales consultas pertenezcan a la sociedad con los demonios, quienes se inmiscuyen en los movimientos desordenados de los hombres.



utrum sit estas futura pluuiosa uel sicca, non est nugatoria consultatio, sicut esset si quis eum consuleret utrum sibi fodienti sepulcrum thesaurus occurrat, uel quid sibi interroganti alius sit responsurus: unde talis consultatio ad societatem demonum pertinet, qui inordinatis hominum motibus se immiscent. Idem quoque est in augurio obseruandum; si quis enim cornicula frequenter crocitate mox futuram prenuntiet pluuiam, non est nugatorie superstitionis: mouentur enim animalia quodam naturali instinctu ex impressione celestium corporum secundum dispositionem aeris ad temporis cognitionem, secundum quod est necessarium nature ipsorum, secundum illud Ier. VIII *Miluus in celo cognouit tempus suum, turtur et yrundo et ciconia custodierunt tempus aduentus sui*. Similiter etiam si quis ex subito uolatu auium denuntiet ibi latere insidias unde aues uolando recesserunt, non est superstitio sed humana industria; si uero per motum uel garrimum auium de humanis actibus prenuntietur aliquid, superstitiosum est. Simile etiam est in sortibus et in omnibus similibus obseruandum quod quicquid aliquam certam causam potest habere, uel naturalem uel humanam uel diuinam, superstitiosum non est; sed solum illud nugatorium dicitur et superstitiosum quod certam causam habere non potest: et hoc ad societatem demonum pertinet, qui talibus rebus efficaciam aliquando prestant, ut uanitatibus animos hominum implicent, unde et in Psalmo dicitur *Beatus uir cuius est nomen Domini spes eius et non respexit in uanitates et insanias falsas*. Has igitur sortes sacri canones dampnant que, dum noxia uel nugatoria superstitione fiunt, ad societatem demonum pertinent. Si autem ea que naturalem uel humanam causam habent culpa carent, multo magis ea que diuino auxilio innituntur; nam ad beatitudinem hominis pertinet secundum Psalmum ut nomen Domini sit spes eius; et ideo si per sortium proiectionem aliqui diuinum requirant iudicium, non est secundum se peccatum. Dicit enim Augustinus, super illud Psalmi *In manibus tuis sortes mee, Sors non est aliquid mali, sed res in humana dubietate diuinam indicans uoluntatem*. Sciendum tamen quatuor modis in huiusmodi sortibus peccatum posse contingere. Uno modo, si absque ulla necessitate putet aliquis ad sortes esse recurrendum; hoc enim uidetur esse temptare Deum, si quis habet quid faciat ex



Lo mismo hay que observar en el caso de los augurios. Si alguien, al oír con frecuencia el graznido de la corneja, predice luego que lloverá, esto no es superstición engañosa, pues los animales se mueven por instinto natural a partir de la impresión de los cuerpos celestes, de acuerdo con la disposición del aire y el conocimiento del tiempo, según lo que es necesario a la naturaleza de ellos, conforme a las palabras de Jeremías: “Hasta la cigüeña, en el cielo, conoce sus estaciones; la tórtola, la golondrina y la grulla tienen en cuenta el tiempo de sus migraciones” (Jr 8,7). De manera similar, si alguien por el vuelo repentino de las aves declara que hay un peligro allí donde las aves se alejaron volando, no lo hace por la superstición sino por la capacidad humana; pero si por el movimiento o graznido de aves se prevé algo sobre los actos humanos, eso sí que es superstición. De igual modo, hay que observar sobre las suertes y todas las cosas de este tipo: que puede existir de cualquier cosa una causa cierta, ya natural, ya humana, ya divina, eso no es supersticioso; y que sólo se llama engañoso y supersticioso lo que no puede tener causa cierta, esto corresponde a la sociedad con los demonios, quienes en tales cosas manifiestan algunas veces eficacia, para que se encadenen las almas de los hombres en vanidades; de ahí que en el Salmo se diga: “Feliz el que pone en el Señor toda su confianza, y no vuelve la mirada hacia las vanidades ni a los falsos delirios” (Sal 40,5). Por lo tanto, los sagrados cánones condenan este tipo de suertes, las cuales, puesto que tratan de la superstición engañosa o nociva, pertenecen a la sociedad con los demonios.

Pero si aquellas prácticas que tienen causa natural o humana carecen de culpa, con cuánta mayor razón las que descansan en el auxilio divino, ya que a la felicidad del hombre, de acuerdo con el Salmo, corresponde que el nombre del Señor sea su esperanza; de ahí que no sea de suyo pecado el que algunos busquen el juicio divino por la proyección de las suertes. Dice Agustín, comentando ese Salmo: “En tus manos está mi suerte. La suerte no es algo malo, sino una cosa que, en la duda humana, indica la voluntad divina” (*Enarr. in Psal.*, 30, III, 13).

Es de saber también que en este tipo de suertes se puede incurrir en pecado de cuatro modos.

En primer lugar, si alguien, sin necesidad alguna, piensa que hay que recurrir a las suertes, pues esto es tentar a Dios; como cuando alguien tiene lo tocante a la capacidad humana, pero más allá de esto piensa que hay que requerir el juicio divino, pues se dice en el segundo libro de los Paralipómenos: “cuando ignoramos lo que debemos hacer, sólo nos queda dirigir la mirada a tí” (II Cro 20,12).

En segundo lugar, si alguien, sin la debida reverencia y devoción, incluso en necesidad, consulta en las suertes el juicio divino; de ahí que diga Beda en su *Comentario a los Hechos de los Apóstoles*:

Si compelidos por alguna necesidad algunos piensan que hay que consultar a Dios por las suertes, a imitación del ejemplo de los apóstoles, observen que los mismos apóstoles no actuaron antes de haber congregado a los hermanos y de haber dirigido preces a Dios (*Super Act. Apost.* I, PL 92, 945D).



humana industria, et eo pretermisso putet esse requirendum diuinum iudicium: dicitur enim II Paral. XX *Cum ignoramus quid agere debeamus, hoc solum habemus residui ut oculos nostros dirigamus ad te.* Secundo, si absque debita reuerentia et deuotione, etiam in necessitate, sortibus requirat diuinum iudicium; unde Beda dicit Super Actus apostolorum *Si qui necessitate aliqua compulsi Deum putant sortibus exemplo apostolorum esse consulendum, uideant hoc ipsos apostolos non nisi collecto fratrum cetu et precibus ad Deum fuis egisse.* Tertio, si diuina oracula ad humana et terrena negotia conuertantur; unde Augustinus dicit Ad inquisitiones Ianuarii *Hii qui de paginis euangelicis sortes legunt, etsi optandum sit ut id potius faciant quam ad demonia consulenda concurrant, tamen ista michi displicet consuetudo ad negotia secularia et ad uite huius uanitatem diuina oracula uelle conuertere.* Quarto, si id quod est per diuinam inspirationem faciendum aliquis forte uelit sorti committere, sicut ad ecclesiasticas dignitates sunt homines promouendi per concordiam electionis quam Spiritus Sanctus facit; et ideo illicitum esset in huiusmodi electionibus sorte uti, faceret enim iniuriam Spiritui Sancto qui humanum sensum instruit ad recte iudicandum, secundum illud I ad Cor. II *Spiritualis iudicat omnia. Qui autem sorte eligitur humano iudicio non comprehenditur,* ut dicit Ambrosius Super Lucam. Unde, sicut Beda dicit Super Actus apostolorum *Mathias ante Pentecosten ordinatus sorte queritur - quasi nondum Spiritus Sancti plenitudine in Ecclesiam effusa -, septem autem diaconi postea non sorte sed discipulorum electione, apostolorum uero oratione et manus impositione sunt ordinati.* Predicta autem necessitas in qua licitum est per sortes diuinum iudicium implorare, maxime uidetur locum habere quantum ad consultoriam sortem, quia et apud antiquos iustos frequenter inuenimus aliquos Deum in dubiis negotiis consultasse, sicut legitur I Reg. XXX quod *consuluit Dauid Dominum dicens: Persequar an non latrunculos hos et comprehendam eos?* Potest etiam huiusmodi necessitas ad sortem pertinere diuisoriam, quando scilicet contradictiones hominum super rerum diuisione aliter sopiri non possunt nisi per sortes diuino iudicio committatur, secundum illud Prouerb. XVIII *Contradictiones comprimit sors et inter potentes quoque diiudicat.* Nec solum in rerum diuisione necessitas diuisorie sortis potest prouenire, sed etiam in diuisione eorum que



En tercer lugar, si los oráculos divinos se aplican a los negocios humanos y terrenos, por lo cual Agustín afirma en la *Respuesta a las cuestiones presentadas por Jenaro*:

Respecto de esos que echan suertes sobre las páginas evangélicas, mejor es hacer eso que ir a consultar a los demonios. Con todo, también me desagrada esa costumbre; eso es querer aplicar a los negocios seculares y a la vanidad de esta vida los oráculos divinos (*Epist.* 55: 20, 37).

En cuarto lugar, si alguno quisiera dejar a la suerte aquello que más bien se debe hacer por inspiración divina, como cuando los hombres deben ser promovidos a las dignidades eclesiásticas por la concordia de la elección que ha de producir el Espíritu Santo; de ahí que sea ilícito hacer uso de las suertes en este tipo de elecciones, pues se haría injuria al Espíritu Santo, que instruye el parecer humano para juzgar rectamente, tal como se afirma: “El hombre espiritual todo lo juzga” (I Cor 2, 15); y, como dice Ambrosio en su *Comentario a Lucas*: “quien es elegido por la suerte no es comprendido por el juicio humano” (*Exp. Ev. secundum Lucam*: PL 15, 1542C). Por eso dice Beda en su *Comentario a los Hechos de los Apóstoles*:

Matías, ordenado antes de Pentecostés, fue elegido por la suerte, como si la plenitud del Espíritu Santo no hubiera sido aún infundida en la Iglesia, pero los siete diáconos ordenados después no fueron elegidos por la suerte, sino por los discípulos, la oración de los apóstoles y la imposición de manos (*Super Act. Apost.* I, PL 92, 945D.).

Pero la necesidad anterior en la cual es lícito implorar por las suertes el juicio divino, se ve que tiene lugar sobre todo respecto a la suerte consultoria, porque incluso en los antiguos santos con frecuencia encontramos a algunos que consultaban a Dios en asuntos dudosos, como se lee en el libro de los Reyes: “David interrogó al Señor, en estos términos: «¿Debo perseguir o no a esa banda y los he de aprehender?»” (I Sam 30,8)⁵. Una necesidad de este género también pertenece a la suerte divisoria, cuando, por ejemplo, las contradicciones de los hombres sobre la división de las cosas no pueden apaciguarse de otro modo que consultando el juicio divino por las suertes, de acuerdo con aquello dicho en los Proverbios: “Las suertes ponen fin a los litigios y deciden entre los poderosos” (Pr 18,18). Y no sólo para dividir cosas es necesaria la suerte divisoria, sino también para dividir aquellos trabajos que han de hacerse entre varios, de ahí que Agustín diga en la *Epístola a Honorato*:

5 Recordemos que en tiempos de santo Tomás se denominaban los ‘cuatro’ libros de los Reyes a lo que hoy conocemos como primero y segundo libro de Samuel y primero y segundo libro de los Reyes.



sunt a diuersis agenda; unde Augustinus dicit in Epistola ad Honoratum *Si inter Dei ministros sit disceptatio qui eorum persecutionis tempore maneant, ne fuga omnium, et qui eorum maneant, ne morte omnium deseratur ecclesia: si hec disceptatio aliter non potuerit terminari, quantum michi uidetur, qui maneant et qui fugiant, sorte legendi sunt.* Similiter etiam eadem sortis necessitas imminet si aliquid dandum occurrat pluribus quod non nisi uni eorum dari possit; unde Augustinus dicit in I De doctrina christiana *Si tibi habundaret aliquid quod oporteret dari ei qui non haberet, nec duobus dari potuisset, si tibi occurrerent duo quorum neuter alium uel indigentia uel erga te aliqua necessitate superaret, nichil iustius faceres quam ut sorte legeres cui dandum esset quod dari utrique non posset.* Et quia terrene dignitatis officium ad temporalia dispensanda ordinatur, potest etiam licite ad huiusmodi sortes haberi recursus, si aliter electio concors esse non posset; quamuis enim rector querendus sit non sorte sed industria prudens; tollerabilius tamen est sorte secularem rectorem querere quam populum dissensionibus laborare. De rectore uero spirituali est alia ratio, ut supra iam diximus. Sed in diuinaria sorte predicta necessitas non multum uidetur occurrere; unde et Dominus dicit discipulis *Non est uestrum nosse tempora uel momenta que Pater posuit in sua potestate.* Si qua tamen futura necessarium est prenoscere, siue ad cautelam Ecclesie siue alicuius singularis persone, hec per Spiritum Sanctum fidelibus innotescunt, de quo Dominus dicit Ioh. XVII *Que uentura sunt annuntiabit uobis,* unde et de huiusmodi futuris licet per modum consultorie sortis iudicium diuinum requirere, sicut legitur Iud VI quod Gedeon quesuit a Domino si per manus eius populus Israel esset saluandus, petens signum in uellere. Sed quia diuisoria sors locum posset habere etiam si res humane fortuito agerentur, ut supra dictum est, contingit aliquem diuisoria sorte uti, non quasi exquirat diuinum iudicium sed quasi committens fortune: quod maxime uidetur in taxillatorio ludo. Hoc autem uitio uanitatis non caret. In tantum igitur nunc de sortibus dictum sit.



¡Ojalá los ministros de Dios discutiesen sobre quiénes habían de quedar y quiénes habían de huir para no abandonar la Iglesia con la fuga de todos o con la muerte de todos! (...) Si no pudiera terminarse la discusión sobre quiénes se han de quedar y quiénes han de huir, a mi juicio habría que dejarlo a suertes (Ep 228,12).

De manera semejante, también la misma necesidad de la suerte se vuelve imperiosa si ocurre que alguien, al tener que dar a muchos, sólo puede darlo a uno; de ahí que Agustín diga en el primer libro *Sobre la doctrina cristiana*:

Así como abundando tú en algo que debieras repartir entre los que no tienen nada, y acercándose dos de los cuales ni uno ni otro, o por la indigencia o por la necesidad, se hallasen en distinto nivel de miseria, sin poder socorrer a los dos, no harías en esta ocasión cosa más justa que echar a suertes, para dar a uno lo que no puedes dar a los dos (*De Doc. Christ.*: lib. 1, 28, 29).

Y ya que el oficio de las dignidades terrenas se ordena para dispensar las cosas temporales, puede también ser lícito recurrir a este tipo de suertes, siempre y cuando no haya otra manera de llegar a una elección armoniosa, pues aunque haya que buscar al dirigente no por la suerte sino por la prudencia, sería más tolerable buscar al dirigente civil por la suerte que hacer pasar penurias al pueblo a causa de las discordias. En cambio, respecto al dirigente espiritual, se aplica otro proceder, como dijimos arriba.

Pero la anterior necesidad no parece ocurrir mucho respecto a la suerte adivinatoria, de ahí que el Señor haya dicho a los discípulos: “No les corresponde a ustedes conocer el tiempo y el momento que el Padre ha establecido con su propia autoridad” (Hch 1,7). Pero si fuera necesario prever el futuro, ya para la cautela de la Iglesia, ya de alguna persona singular, esto lo habría de revelar el Espíritu Santo a los fieles, del cual el Señor dijo: “él les anunciará lo que irá sucediendo” (Jn 16,14), de ahí que sea lícito requerir el juicio divino sobre asuntos futuros de este tipo por medio de la suerte consultoria, como se lee en el libro de los Jueces, cuando Gedeón preguntó al Señor si por sus manos sería salvado el pueblo de Israel, pidiendo un signo en el vellocino (Jc 6,36-40).

Pero ya que la suerte divisoria puede tener lugar incluso cuando los asuntos humanos se realizan fortuitamente, como se dijo antes, sucede que algunos usan la suerte divisoria, no para escrutar el juicio divino, sino como abandonándose a la fortuna, como se ve principalmente en el juego de los dados, lo cual no está exento del vicio de la vanidad.

Sea hasta aquí lo dicho sobre las suertes.



De iudiciis astrorum¹

Quia petisti ut tibi scriberem an liceret iudiciis astrorum uti, tuae petitioni satisfacere uolens, super ea quae a sacris doctoribus traduntur, scribere curauit.

In primis ergo oportet te scire quod uirtus celestium corporum ad immutanda inferiora corpora se extendit. Dicit enim Augustinus V De ciuitate Dei Non usquequaque absurde dici potest ad solas corporum differentias afflatus quosdam sydereos peruenire. Et ideo, si aliquis iudiciis astrorum utatur ad prenoscendum corporales effectus, puta tempestatem et serenitatem aeris, sanitatem uel infirmitatem corporis, uel ubertatem et sterilitatem fructuum, et cetera huiusmodi que ex corporalibus et naturalibus causis dependent, nullum uidetur esse peccatum. Nam omnes homines circa huiusmodi effectus aliqua obseruatione utuntur celestium corporum: sicut agricolae seminant et metunt certo tempore quod obseruatur secundum motum solis; naute nauigationes uitant in plenilunio, uel in lune defectu; medici circa egritudines creticos dies obseruant, qui determinantur secundum cursum solis et lune. Vnde non est inconueniens, secundum aliquas alias occultiores obseruationes stellarum, circa corporales effectus uti astrorum iudicio.

Hoc autem omnino tenere oportet, quod uoluntas hominis non est subiecta necessitati astrorum; alioquin periret liberum arbitrium, quo sublato non deputarentur homini neque bona opera ad meritum, neque mala ad culpam. Et ideo certissime tenendum est cuilibet christiano, quod ea que ex uoluntate hominis dependent, qualia

¹ Textum Leoninum Romae 1976 editum et automato a Pascale-Dominique Nau OP transcriptum denuo recognouit Enrique Alarcón atque instruxit. Edición del *Corpus Thomisticum* disponible en: <http://www.corpusthomicum.org/ote.html>



Sobre el juicio de los astros *On the Judgement of the Stars*

Tomás de Aquino

Puesto que me pediste que te escribiera si es lícito recurrir al juicio de los astros, queriendo satisfacer tu petición, procuré escribir sobre aquellas cosas que son tratadas por los sagrados doctores.

En primer lugar, es necesario hacerte saber que el poder de los cuerpos celestes produce cambios en los cuerpos inferiores, pues dice Agustín en el quinto libro de *La ciudad de Dios*: “no es del todo absurdo afirmar que ciertas influencias de los astros producen por sí solas las diferencias de los cuerpos” (lib. V, 6). Y así, si alguien recurre al juicio de los astros para prever los efectos corporales –como por ejemplo la tempestad o calma del aire; la salud o enfermedad del cuerpo; la abundancia o esterilidad de los frutos y otras cosas semejantes que dependen de causas corporales y naturales– no se ve que se incurra en pecado. Pues todos los hombres, acerca de este tipo de efectos, hacen uso de cierta observación de los cuerpos celestes, tal como los agricultores siembran y cosechan en un determinado tiempo que se observa de acuerdo al movimiento solar; o los marineros que evitan navegar en luna llena o en eclipse lunar; o los médicos que, respecto a las enfermedades, observan los días críticos determinados por el curso del sol y de la luna. Por lo que no hay inconveniente –incluso recurriendo a otras observaciones celestes aún menos manifiestas [que las del sol y las de la luna]– en hacer uso del juicio de los astros para conocer los efectos corporales.

Pero es necesario tener [por cierto] que la voluntad del hombre no está sujeta a la necesidad de los astros pues, de lo contrario, perdería el libre arbitrio, por cuya aniquilación no serían imputadas al hombre ni las obras buenas para el mérito, ni las malas para la culpa. Y, por eso, cualquier cristiano ha de tener por certísimo que aquellas cosas que dependen de



sunt omnia humana opera, non ex necessitate astris subduntur; et ideo dicitur Ier. x A signis celi nolite metuere que gentes timent.

Sed dyabolus, ut omnes pertrahat in errorem, immiscet se operibus eorum qui iudiciis astrorum intendunt; et ideo Augustinus dicit in II Super Genesim ad litteram Fatendum, quando ab astrologis uera dicuntur, instinctu quodam occultissimo dici, quem nescientes humane mentes patiuntur; quod cum ad decipiendos homines fit, spirituum immundorum et seductorum operatio est, quibus quedam uera de temporalibus rebus nosse permittitur. Et ideo Augustinus dicit in II De doctrina christiana quod huiusmodi obseruationes astrorum referende sunt ad quedam pacta cum demonibus habita. Est autem omnino christiano uitandum pactum uel societatem cum demonibus habere, secundum illud Apostoli I Cor. x Nolo uos fieri socios demoniorum. Et ideo pro certo tenendum est graue peccatum esse, circa ea que a uoluntate hominis dependent iudicio astrorum uti.





la voluntad del hombre, como son las operaciones *humanas*, no se someten por necesidad a los astros y, por eso, se dice en Jeremías: “No se atemoricen por los signos del cielo, porque son los paganos lo que temen esas cosas” (Jr 10,2).

Pero el diablo, para conducir a todos al error, se inmiscuye en las acciones de aquellos que consultan los juicios de los astros, por lo cual dice Agustín en segundo libro de su *Comentario literal al Génesis*:

hemos de confesar que cuando dicen los astrólogos cosas verdaderas las dicen por cierto instinto ocultísimo que obra en las mentes humanas sin conocerlo. Y cuando esto se hace para engañar a los hombres es obra del espíritu seductor, a quien se le permite conocer algunas verdades sobre las cosas temporales (*De Gen. ad litt.*: II, 17, 37).

De ahí que también diga Agustín en el segundo libro *Sobre la doctrina cristiana* que todos estos géneros de consulta astrológica han de ser referidas a los pactos con los demonios (*De Doc. Christ.*, lib. 2, 20, 30). Y todo cristiano ha de evitar absolutamente todo tipo de pacto o sociedad con los demonios, de acuerdo a aquello dicho por el Apóstol: “yo no quiero que ustedes entren en comunión con los demonios” (I Cor 10,20). Por eso, hay que tener por cierto que es pecado grave recurrir al juicio de los astros en aquellas cosas que sí dependen de la voluntad del hombre.

Reseñas

Reseña de
*La construcción simbólica de sí mismo. Función,
símbolo y cultura en Ernest Cassirer,*
de Gustavo Adolfo Esparza

El libro que presentamos se constituye sobre la tesis que el autor presentó ante la Universidad Autónoma de Aguascalientes (México) para la obtención del grado de Doctor en Humanidades y Ciencias Sociales; se estructura de la siguiente manera: una introducción, ocho capítulos, el último de los cuales funge de conclusión, y un apartado bibliográfico.

El conjunto del libro se ordena a partir de una de las ideas centrales de Cassirer, esto es, el conocimiento del ser personal como la tarea prioritaria de la cultura (8); en efecto, toda reflexión personal es siempre de naturaleza relacional: el ser humano se conoce a sí mismo en la medida en que se reconoce como «ser» del mundo, mediante su característica diferenciadora: la capacidad de simbolización. En razón de ello, Cassirer considera que toda investigación filosófica debe traducirse en un estudio crítico que no se ajuste completamente a la razón, pues esta no permite una aproximación a todos los fenómenos en los que se revela la universalidad del ser (9).

En el marco del neokantismo, el ser humano debe construir la relación de identidad entre la cultura como producto humano y el fenómeno como producto expresivo en el que se revela el individuo. Este es el núcleo comprensivo del animal simbólico: al conocer la cultura, el ser humano se conoce a sí mismo como agente cultural activo que encuentra, en este proceso, la verdad. Nos encontramos, aquí, ante el desafío de la verdad como construcción; ante esta dificultad, Cassirer propone superar este problema mediante la indagación filosófica continua, en cuanto proceso permanente de simbolización.

Para ello, Esparza comienza señalando que, dentro del marco especulativo del s. XX, E. Cassirer busca integrar la comprensión natural y la visión espiritual del mundo. De todas las consecuencias

posibles de esta afirmación, el trabajo de Esparza se centra en dos: a) profundizar el concepto de autoconocimiento y b) analizar las formas simbólicas que lo construyen. Esta tesis parte de que el conocimiento es un proceso dialéctico que requiere de elementos culturales para completarse.

Lo anterior se sostiene sobre dos elementos de análisis; primero, los fenómenos fundamentales (yo, tú, ello), que llevan tal denominación porque ofrecen una perspectiva primaria de todas las cosas: el yo es expresión concreta de la vida (entendida como puro existir); el tú se vincula con la acción (el actuar concreta la otredad) y el ello, con el trabajo (la dimensión física y espiritual de la cultura); del conjunto resulta que, para E. Cassirer, vivir es actual advirtiendo. Segundo, el autoconocimiento como fin de la indagación filosófica: reconocerse en el conocimiento apunta a que de su comprensión resulta un movimiento de ir y regresar a / del ser humano; nos encontramos aquí en las antípodas de los fenómenos fundamentales, pues el conocimiento propiamente dicho se entiende como profundización de la estructura del conocimiento. Se plantea, entonces, el conocimiento del yo como fundamento (origen y fin) de la reflexión filosófica, puesto que el proceso al interior del fundamento es de naturaleza dialéctica, la cual se expresa en las siguientes fases, que conducen al autoconocimiento: expresiva, representativa y significativa. El autoconocimiento, entonces, resulta de un proceso dialéctico, desde el momento en que la filosofía considera la simple existencia de las impresiones sensibles (16-17).

La metodología de trabajo para alcanzar esta meta de autoconocimiento descansa en tres recursos: la función, las formas simbólicas y la cultura. Esparza señala, siguiendo a Cassirer, que «función» es la relación que guardan los elementos singulares con una estructura general (un individuo con la especie); las «formas simbólicas» expresan la relación funcional entre sujeto y objeto, es decir, las acciones que sostienen las formas simbólicas. Llegamos así al tercer elemento, la «cultura» que fundamenta, a su vez, el aserto de que todo conocimiento es autoconocimiento.

La búsqueda sobre la naturaleza y límites del conocimiento (22-57) descansa sobre uno de los temas centrales de la filosofía de

Cassirer: la necesidad del giro antropológico o, en otras palabras, las razones por las cuales la cultura y su pluralidad de manifestaciones puede sostener una visión unitaria del hombre; para salvar esta dificultad, Cassirer propone la necesidad de ampliar el horizonte de la racionalidad clásica, mediante la noción de «animal simbólico». Ahora bien, ¿cómo llegar a una noción de símbolo que integre la complejidad humana? Para que la respuesta a esta pregunta tenga sentido en el presente contexto es necesario sostener que el hombre es capaz de construir un universo simbólico, debido a que él mismo es espíritu y así superar conceptos puramente psicologistas o naturalistas; se pasa, así, de la oposición a la relación sujeto-objeto. Desde el punto de vista metodológico, esta distinción no debe entenderse en términos ontológicos, sino como el modo en que el yo opera en el mundo; así, el símbolo reúne al individuo con el mundo y define la impronta kantiana: la exigencia de que todo conocimiento deba ser construido. En este sentido, Esparza cita a Natorp (35), quien señala que para esta escuela «método» significa que todo «ser» debe resolverse en una marcha o movimiento del pensar.

Con la consideración simbólica del hombre y de su obra, se abre una nueva instancia, la fenomenológica, tal como esta se presenta en la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel, para quien la atención al fenómeno impone la exigencia de abarcar la totalidad de las formas espirituales y que tales formas solo pueden captarse en el tránsito de una a otra (51).

Como señala Esparza, el concepto de función, en lo que se refiere a la construcción lógico-relacional del conocimiento (58-95), constituye una de las aportaciones más importantes del pensador de Breslavia, cuyo sentido se forjó en el intento de establecer a la filosofía como ciencia, es decir, sobre cómo una actividad especulativa pudiese tener resultados objetivos. Para poner de manifiesto la importancia y los alcances de la propuesta, el autor del libro que reseñamos advierte que la idea de función, en la cual se integran todas las experiencias, consiste en la representación de una suma de sucesos infinitos, que se comprenden en la integración sintética de los hechos.

Cassirer entiende este proceso de manera cualitativa y no cuantitativa, es decir, que los hechos cobran sentido únicamente en la medida en que es posible conectarlos a una visión epistémica. Nuestro autor sigue con detenimiento los pasos textuales y contextuales que conducen de la función cualitativa a cuantitativa y que presentamos del siguiente modo: la experiencia del conocimiento no se reduce a un acto de subjetividad en contacto con la objetividad (la realidad en cuanto extra-mental), sino que se trata de una experiencia en la que se presentan las categorías de sujeto y objeto.

Cuando se ocupa de la dialéctica de la función (96-154), Esparza traza su capítulo conceptualmente más denso. Todo relato mitológico parte del supuesto que la vida es el fundamento de la expresividad; en un sentido primigenio, todas las culturas están envueltas en al asombro de la existencia y únicamente después pueden alcanzar algún tipo de denominación (operación que distingue un ser de lo restante). En este punto, nuestro autor presenta las nociones de Cassirer de *Maná y tabú* como delimitación ético-epistemológica de la vida (107-116); en ella se explica que las culturas más antiguas delimitaban el marco de sus impresiones en los términos de una determinado marco expresivo, es decir, como un proceso de particularización de los fenómenos.

La dificultad de afrontar estas concepciones radica en que, en cuanto impresiones de múltiples alcances, se reducen necesariamente a un acontecer; en efecto, en la concepción de Cassirer, no se puede esperar de las categorías sagrado/profano algo más que emociones (exactamente, de aceptación o de rechazo). La superación de esta esfera emotiva implica, sin más, que se ha trascendido la mera expresividad en figuraciones lingüísticas o en una imagen daimónica. Se encuentra aquí contenida la representación arquetípica de la unidad de la totalidad o de la percepción de lo individual en su relación con el todo.

El análisis de las formas simbólicas abre paso a la comprensión de la existencia de los objetos en el mundo (120); el mundo del mito y de las expresiones más arcaicas no establecen con claridad un orden objetual, pero alcanzan la distinción fundamental: existe algo distinto del yo. Estos movimientos fundamentales no pueden

estabilizarse porque están determinados completamente por el estado primigenio, que es un simple «hacerse presente», sin que se consideren las categorías de espacio y de tiempo; la estabilidad solo se alcanza con la consolidación lingüística.

El tema central del capítulo “El mundo de la imagen natural y el mundo de la imagen espiritual” (155-188) puede presentarse con esta pregunta: ¿cómo adviene la conciencia de sí a un yo determinado? El concepto de sí mismo requiere que se integren antropológicamente el mito, el lenguaje y la ciencia; en Cassirer, esto significa que el yo se representa dialécticamente cada vez que recorre el camino de la distinción de un no-yo hasta la conciencia de sí; no hay oposición, entonces, sino la relación entre extremos de un mismo proceso, en el escorzo de ángulos convergentes de reflexión.

El «qué» de este escorzo constituye el problema fundamental de la postura teórica de Cassirer; la respuesta nos ofrece la peculiaridad de su pensamiento: el ser humano conoce la realidad por medio de sus constructos culturales; sin embargo queda pendiente establecer la forma de esta relación. Como respuesta, el filósofo alemán plantea que primeramente el individuo busca comprender el carácter concreto del yo, del tú y del ello, a partir de la auto-comprensión. Por esta postura, se definió a sí mismo como un idealista crítico (157) y subsanó también las posibles contradicciones: el conocimiento se constituye en las experiencias de objetos.

En este sentido, la principal tarea de Cassirer consistió en ofrecer una ley general, en la que el yo y el tú (o el ello) se configuren como una relación de significado. Por ello, la construcción de significados trasciende la cotidianidad, en tanto se constituye en la racionalidad. Se advierte así que el yo no puede encontrar la temporalidad y la espacialidad en sí mismo, sino que la capacidad lingüística debe dar soporte a la captación autorreferencial.

A modo de conclusión. En la lectura que Esparza realiza de Cassirer, se ponen de manifiesto diversos aspectos que queremos puntualizar, porque de allí nacen los que nos parecen sus aportes más originales: a) la razón no es pura ni está desvinculada de la vida, en tanto que forma parte de un órgano vivo consciente de sí; b) no puede plantearse una antropología que sea tal, sin que el problema

lógico-conceptual se lleve a su sede metafísica; c) afirmar que el conocimiento es un «constructo cultural» no significa olvidar que el ser humano se ha planteado, desde los griegos, la verdad como el fundamento necesario de la vida; d) donde no hay comunicación no hay comunidad ni fecundidad espiritual, pues sus obras son siempre maneras de expresarse. Creemos que también es un aporte del libro el esfuerzo por delimitar el proceso de la formación del hombre como una progresiva individuación; en este proceso se va distinguiendo paulatinamente de todo lo que lo circunda y con lo que se había confundido.

Celebramos la aparición de este libro, obra de un intelectual que busca genuinamente la delimitación filosófica del saber, en la huella de Cassirer, y en cuya progresiva madurez entrevemos la posibilidad concreta de un pensar fecundo.

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

Referencias

Esparza Urzúa, G.A. (2017). *La construcción simbólica de sí mismo. Función, símbolo y cultura en Ernest Cassirer*. Saarbrücken: Editorial Académica Española, 308 pp.

Reseña de *Approaches to the Theory of Freedom
in Sor Juana Inés de la Cruz,*
de Virginia Aspe Armella
Aliosventos Ediciones,
Universidad Panamericana,
UMSNH, 149 pp.

Based on a certain secularization and a naturalization of Theology as a response to Luther's increasing influence, a new form of humanism shaped the Catholic Counter-Reformation during the XVII and XVIII centuries. In this context, Sor Juana Inés de la Cruz, whose friendship with the Criollo Jesuits of Puebla City is well known, gave birth to poetry that argues on the strictly and perennial philosophical questions, in a dialogue with the heritage of Suarez and Luis de Molina, the Counter-Reformation most remarkable figures.

In this book, Virginia Aspe focuses primarily, but not exclusively, on the nun's most famous poem, *Primero sueño*, following Tarsicio Herrera Sapién, Aureliano Tapía Méndez, Alejandro Soriano Vallés, Dolores Bravo Arriaga, and Dorothy Schons, who have reconsidered Sor Juana's work, bearing in mind the influence of the Aristotelian and Jesuit traditions in the formation of her philosophical and theological views and arguments, especially on those concerning freedom and human nature.

In order to understand what Sor Juana had in mind when composing her famed verses, Aspe explores, in the first chapter, the influence of Aristotle's theories, which Sor Juan knew by direct sources. For example, in her philosophical poem *Primero Sueño*, the presence of Aristotelian topics is immense: the poet shows a great familiarity with notions such as substance and accident, the categories, the speculative syllogism and the scientific demonstration, the distinction between being and essence, induction and deduction, as well as hylomorphism.

Aspe affirms that Sor Juana's objective, when writing *Primero Sueño*, was to find a "philosophical vision of the world of reason",

only through rational faith, rather than a vision of the divine, like other mystics of the time. Nonetheless, considering that *Primero Sueño* was written in 1692, just three years before her death, and two before her profession of faith –when Sor Juana stated her deep devotion to God and her desire to renovate her vows–, I consider that it is impossible to affirm that *Primero Sueño* is motivated only by an intellectual drive: it must also be spiritual. In spite of this, Aspe clearly shows that

For Sor Juana, wisdom is poetry because it is open to dialogue, rather than being motivated by the raw desire to emerge as the winner of a debate (Aspe, 2018: 30).

Aspe examines the whole poem in a very precise way and contrasts it with the ancient Aztec poetry and philosophy, the *Huehuetlatolli* (*Sayings of the Elders*). Besides, the author offers a schematic frame of the Pre-Columbian poetry and its intellectual conception of the world. These introduces the reader into one unique aspect of Sor Juana's poetry: the mix between Hermetic, Christian and Modern traditions with Pre-Columbian motives. From this, Aspe concludes that “*Primero Sueño* is, without doubt, the first great synthetic work of Mexican philosophy” (Aspe, 2018: 45).

The second chapter is dedicated to the study of the idea of freedom in Sor Juana's works. The incursions of the Jesuit *ratio studiorum* in such various topics, ranging from Theology and Rhetoric to Baroque Art, allowed Sor Juana to rethink classical problems from new perspectives, taking into account the latest scientific knowledge and the occult pagan wisdom. The Jesuit doctrine on casuistry also had an impact in Aesthetics; as Aspe writes, “probabilism solidified in the Novohispanic Baroque, promoting a capricious art, affective and with little connection to classical cannons” (Aspe, 2018: 49).

Chapter three focuses on the influence on Sor Juana's thought of the Jesuits of Coimbra, Suárez and Molina, whom she probably met through her confessor and the bishop of Puebla. Aspe portrays the 17th-Century in the New Spain, especially in Puebla, where the influence of the Coimbra School was noteworthy, as testified by Molina's *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis divinae praescientia*. Even though Sor Juana never mentions Molina directly, Aspe finds

indirect evidence showing that she used his work to defend freedom, by using astrological and other pagan and hermetic elements, as opposed to Dominican thesis on the relationship between grace and liberty.

In *Primero Sueño*—Aspe affirms—, one can find all of the following:

intellectual curiosity; rationalism and moral autonomy; eclectic positions; the topics of the Other; the synthesis between the Judeo-Christian tradition and that of Greece and Rome; the heterodox integration of modes of argumentation; the frank Hermeticism of the Jesuit Kircher... (Aspe, 2018: 95).

The book ends up addressing why Sor Juana's poem portrays a dream; not only because it was a prevalent topic in the Baroque literature, especially in Calderón, Quevedo and Gracián, but because she's thus escaping the judgement of the Inquisition, as the one who dreams of a sin and can't, hence, be blamed. Nevertheless, the form and structure of the poem remind more to the classical Greek-roman writers, Virgil, Cicero and Statius. Besides, the astronomical references must be seen in a double fashion: 1) as a manner that Sor Juana found to be closer to science (she was aware of Cartesian mechanics), 2) as a metaphor of gaining intellectual freedom through knowledge.

Approaches to the Theory of Freedom in Sor Juana Inés de la Cruz is a well-written book focused on the philosophical aspects of Sor Juana poetry. It makes a concise treatment of the Novohispanic intellectual life and insists in its relationship with Jesuit theology. The references to the most remarkable specialists in the nun allow this study to propose a new and exciting hypothesis on the sources of Sor Juana's conceptions. Furthermore, the analysis of *Primero Sueño* clarifies the presence of Descartes, Aristotle, Plato, Kircher, Góngora, Gracián, Ovid and many others in it.

Probably, it would have been better to place the second chapter at the end of the book, instead of the third one; so, in this way the reader could better follow the general argument of the book. Besides that, in order to have a better understanding of the sources of

this book, it is suggested that future editions offer an index of all the philosophers and thinkers quoted by Sor Juana.

This book will be interesting for those readers who want to go in depth in the philosophical dimension of Sor Juana, and her exhaustive reading of the Novohispanic Philosophy. Aspe's study will also help to put aside the current opinions that see Sor Juana as a renegade nun without any real theological interest of her own.

To summarise, this work contains an exciting synthesis of the available bibliography regarding Sor Juana, offers a brief contextualization of the cultural and intellectual life of the 17th century, reviews in detail *Primero Sueño*, and proposes that Sor Juana philosophical and theological ideas were influenced directly by Pueblan Jesuits, readers of Suárez and Molina.

In the current days of Modernity, when genuine poetic genius has tossed aside, Sor Juana's poetry might be a path to remember how beauty makes its home in the mix of the crafted technique and the knowledge of the hidden parts of the soul. In this sense, Aspe's book will offer a lot to think and rethink about Sor Juana and our Novohispanic and Mexican modernity.

David Carranza Navarrete
Centro de Investigación Social Avanzada, México
david.carranza@cisav.org

Referencias

Aspe Armella, V. (2018). *Approaches to the Theory of Freedom in Sor Juana Inés de la Cruz*. México: Aliosventos Ediciones, Universidad Panamericana, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 149 pp.

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 ayudarle 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.
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 sólo el año y la página correspondiente, así: (año: p).
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 explicará 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, con los datos pertinentes de cada una de ellas separando cada elemento con un punto.

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". *Sromata 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 *Hápax Legómena* serán ordinariamente dictaminados internamente por el Comité de dirección de la revista.
23. El dictamen definitivo de todas las colaboraciones será elaborado por el Comité de dirección, que se reúne dos veces al año, en febrero y en agosto. El Comité sólo considerará los artículos que ya hayan sido dictaminados por al menos dos árbitros.
24. Los artículos recibidos por la redacción entre los meses de mayo y octubre serán considerados por el Comité en la reunión de febrero. Los artículos recibidos por la redacción entre noviembre y abril serán considerados por el Comité en la reunión de agosto.
25. En el caso de los artículos, estudios monográficos y réplicas a otros artículos, los criterios de evaluación incluyen la relevancia del tema y su pertinencia para la revista, la calidad de la argumentación, la adecuación de los recursos bibliográficos y su uso, la claridad en la hipótesis, la lógica y el orden en la exposición, y el uso de un lenguaje adecuado al tema tratado.
26. El dictamen podrá ser:
 - a. **Aceptado sin modificaciones**
 - b. **Publicable**, condicionado a algunas modificaciones de estilo y/o de forma,
 - c. **Reevaluable**, condicionado a profundas correcciones y mejoras de fondo,
 - d. **No publicable**. En caso de que los dictámenes de ambos árbitros difieran significativamente, se recurrirá a un tercer arbitraje. En todo caso, la decisión última de la publicación de una contribución dependerá del Comité de dirección.
27. En caso de que un envío sea aceptado se le hará saber al autor en qué número de *Open Insight* aparecerá su entrega y se le solicitará que confirme sus datos completos: nombre completo, institución de adscripción, país, correo electrónico (de preferencia institucional), dirección postal y un breve *curriculum vitae*.

Cualquier correspondencia, como envíos de ejemplares, paquetes, intercambio con otras instituciones y libros para reseñas, debe ser enviada a la dirección postal de la *Revista de filosofía Open Insight*:

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

Submission guidelines for *Open Insight*:

1. *Open Insight* is an specialized journal on Philosophy aimed at researchers, professors and students of philosophy. *Open Insight* publishes articles, discussions, replies to other articles, interviews and book reviews in English and Spanish.
2. Thematically, *Open Insight* is not restricted to any Philosophy area, as long as the submitted manuscripts comply with the rigor and seriousness expected from a scientific philosophical publication. However, it wants to promote research in the diverse fields and philosophical problems of contemporary philosophy, but it does not excludes contributions dedicated to ancient or medieval philosophy or any other particular aspect of the history of philosophy.
3. Beyond any special exception considered by the editors, all contributions must be original and unpublished and they cannot be in the evaluation process of any other journal.

■ Structure and quotation format

4. The documents should be sent in Pages (.pages), Rich Text Format (.rtf) or Word (.doc; .docx) to the following address: openinsight@cisav.org. PDF's, ODT's and physical documents will not be accepted.
5. The manuscript must include a clearly stated title, in both English and Spanish, an abstract of less than 100 words and 5 keywords. Abstract and keywords are not required for interviews and book reviews.
6. Articles, replies to other articles and interviews will have a length of up to 9,000 words, without counting abstract and references.
7. Book reviews will have a maximum length of up to 3500 words. Reviews of books older than 5 years will be not admitted and they must contain the complete reference of the book that is being reviewed (author, title, publisher, city, year, pages, translator –if the case–, edition). We will receive reviews of new editions of previously published books, as long as they represent a clear and important modification in terms of editorial or translation work.
8. Quotations will be marked with double quotes, with the exception of quotations longer than three lines. In that case, the quotation will be situated in a separate paragraph, indented and without quotes.
9. With exception of classical authors, for whom the conventional system must be used –e.g. Diels-Kranz for Presocratics; Bekker for Aristotle; Addam-Tannery for Descartes–, there will be used the APA system for quotation, bracketing the last name of the author, year of the publication and page.
(Author, year: page)
10. Footnotes will be reserved for author commentaries only. If the author includes a quotation in the footnote, it will be referred in the same way as it is used in the body of the text: (Author, year: page)
11. In case the author includes text in Greek, Hebrew or any other language that uses non-occidental characters, it must be sent the font archive and a PDF version of the article, for avoiding transcription errors.

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

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

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

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

Mensch, James R. 1996. *After Modernity. Husserlian Reflections on a Philosophical Tradition*. Albany: State University of New York.

■ On evaluation and refereeing

13. Evaluation will be conducted by two anonymous referees. At least one of them will be external to the Centre for Advanced Social Research and the Editorial board of *Open Insight*, but usually that will be the case of both. Information about the identity of the authors and the referees will be strictly confidential.
14. Refereeing time will be about 4 or 5 months and the evaluation will be sent to the author by e-mail, with the comments that the referees and the editors consider relevant.
15. In the case of the articles and discussions, the evaluation criteria will be based on the importance of the topic, its pertinence for the journal, the quality on argumentation, a good use of the bibliographical resources, the clarity on the hypothesis, logic and order in the exposition and the adequacy of the language according to the stated problem.
16. Evaluation results can be: a) Accepted without any modification, b) Accepted, but conditioned to certain modifications on style and/or format, c) Accepted, but conditioned to substantial corrections on the contribution or d) Not accepted. In the case that the contribution were not accepted, the author can make the corrections and modifications according to the evaluation and submit it again for a new evaluation process. In the case that there is a significant difference between the evaluations of the two referees, the contribution will be sent to a third one. In every case, however, the last decision about the publication of a contribution depends on the editors.
17. When the submission is accepted, the author will be asked to send his/her institutional information: full name, name of the institution, postal address, e-mail (institutional e-mail address is preferred), and a brief curriculum vitae. The author will be notified in which issue will the contribution appear.
18. Publication of a text supposes that the author's copyright is passed on to the editorial institution of the journal.
19. Any other correspondence must be sent to:

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

What was to be the value of the long looked forward to,
Long hoped for calm, the autumnal serenity
And the wisdom of age? Had they deceived us
Or deceived themselves, the quiet-voiced elders,
Bequeathing us merely a receipt for deceit?
The serenity only a deliberate hebetude,
The wisdom only the knowledge of dead secrets
Useless in the darkness into which they peered
Or from which they turned their eyes.

~T. S. Eliot~

Centro de Investigación
Social Avanzada
Center for Advanced Social Research



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

www.cisav.mx
www.openinsight.mx