Open Insight

ISSN: 2395-8936

Volumen XIII • Número 28 • Mayo-Agosto 2022

❖ **EDITORIAL**

❖ **ESTUDIOS**

Evangelos Rousakis
La función de las referencias poéticas en los «diálogos de definición» de Platón

José Antonio Pardo Oláguez
La inefabilidad de la existencia

❖ **HÁPAX LEGÓMENA**

Gabriel González Nares • Mónica del Carmen Meza Mejía
El De doctrina *de Guillermo de Conches: una síntesis escolástica de filosofía de la educación*

Guillelmus de Conchis
De doctrina / Acerca de la enseñanza

❖ **RESEÑAS**

Centro de Investigación Social Avanzada
Center for Advanced Social Research
CISAV

Open Insight

VOLUMEN XIII • NÚMERO 28 • MAYO • AGOSTO 2022

Centro de Investigación
Social Avanzada
Center for Advanced Social Research
CISAV

Algunos derechos reservados. Centro de Investigación Social Avanzada, AC, 2022.

Open Insight, vol. XIII, n. 28, mayo-agosto de 2022, 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. Página de Internet: 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: Ramón Díaz Olguín. Para su composición y maquetación se utilizaron el software InDesign y los tipos Perpetua y Myriad. Responsable informático: eScire. Fecha de última modificación: 29 de abril de 2022. 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. Suscripciones y donativos a través de la página de Internet: http://www.openinsight.com.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: Academica (http://www.academica.mx), Dialnet (http://dialnet.unirioja.es), Latindex (http://www.latindex.org), Redalyc (http://www.redalyc.org), Redib (https://www.redib.org), SciELO Citation Index (http://www.scielo.org.mx), Scimago Journal & Country Rank (https://www.scimagojr.com) y Scopus (http://www.scopus.com).

Directorio

Centro de Investigación Social Avanzada

Pablo Castellanos López
Consejo de Gobierno

Fidencio Aguilar Víquez
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 / 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
Stefano Santasilia, *Universidad Autónoma de San Luis Potosí,* México
Alessandro Ballabio, *Universidad Pedagógica Nacional,* Colombia

Consejo Editorial

Alejandro Vigo, *Universidad de Los Andes, Chile*
Angela Ales Bello, *Pontificia Università Lateranense*, Italia
Aníbal Fornari, *Universidad Católica de Santa Fe*, Argentina
Antonio Calcagno, *The University of Western Ontario*, Canadá
Diana E. Ibarra Soto, *Instituto Nacional de las Mujeres*, México
Carlos Pereda, *Universidad Nacional Autónoma de México*, México
Jorge Navarro, *Centro de Investigación Social Avanzada*, México
Juan Carlos Mansur, *Instituto Tecnológico Autónomo de México*, México
Juan Manuel Burgos, *Universidad CEU – San Pablo*, España
Miguel García-Baró, *Universidad Pontificia de Comillas*, España
Ricardo Gibu, *Benemérita Universidad Autónoma de Puebla*, México
Rogelio Rovira, *Universidad Complutense de Madrid*, España
Valeria López, *Centro de Investigación y Docencia Económicas*, México

Contenido

EDITORIAL 3

ESTUDIOS

Evangelos Rousakis 9
La función de las referencias poéticas en los «diálogos de definición» de Platón
The Function of the Poetic Citations in Plato's «Dialogues of Definition»

José Antonio Pardo Oláguez 29
La inefabilidad de la existencia
The Ineffability of Existence

HÁPAX LEGÓMENA

Gabriel González Nares • Mónica del Carmen Meza Mejía 57
El De doctrina *de Guillermo de Conches: una síntesis escolástica de filosofía de la educación*
William of Conches' De doctrina*: a Scholastic Synthesis on Philosophy of Education*

Guillelmus de Conchis 86
De doctrina / Acerca de la enseñanza

RESEÑAS

Reseña de *Sobre el análisis,*
de Axel Barceló
por Luis A. Canela Morales 97

Reseña de *La monarquía del miedo. Una mirada filosófica a la crisis política actual,*
de Martha Nussbaum
por Ramón Díaz Olguín 103

Editorial

Conflicto armado en Ucrania:
El rostro de la inhumanidad, la violencia y la impunidad

Es cierto que la historia en buena medida ha registrado las luchas por y desde el poder. Es la historia del origen, desarrollo y caída de los imperios. También es la búsqueda de la razón no sólo por descubrir las verdades del ser humano sino por traducir su dignidad en una convivencia pacífica y en el ejercicio de los derechos humanos. Vivimos tiempos en que, aunque haya una mayor conciencia de la dignidad humana, y por tanto de una conciencia moral más sensible para mirar la necesaria construcción de un estado de derecho en todo el mundo, sigue habiendo escenarios de escarnio y humillación del rostro humano, especialmente los más vulnerables, los pobres, las mujeres y los niños que son asesinados o desplazados de sus hogares. El conflicto en Ucrania, como los otros conflictos de envergadura global, están marcando nuestro tiempo precisamente porque parece denotar los juegos del ajedrez geopolítico de las potencias. En tal escenario, la lucha por el poder ha tomado la primacía sobre la búsqueda de la razón por construir el estado de derecho y por establecer la dignidad humana y la construcción del bien común como principios de la convivencia entre los seres humanos.

Después de la Segunda Guerra Mundial, con la Declaración Universal de los Derechos Humanos y el establecimiento de la dignidad humana como eje fundamental de toda convivencia pacífica y democrática, parecía que la guerra había llegado a su fin y que las nuevas sociedades iban a apostarse por la crítica de la conciencia moral hacia el poder. Parecieron quedar atrás los campos de concentración, los gulags y Auschwitz, las bombas atómicas, Hiroshima y Nagasaki. No ha sido así, sin embargo. Hemos tenido prácticamente un siglo de guerras, a veces sin nada de visibilidad. No sólo eso. A las secuelas de violencia de esos conflictos también siguió el derrotero de la impunidad, como hoy parece ser el resultado de la intervención militar de Rusia en las tierras de Ucrania. Las potencias mundiales parecen

dejar a que Ucrania, sola y humillada, pacte su derrota con las fuerzas armadas rusas.

Está en duda si se trata de una guerra, dado que no hay una declaración como tal del invasor. Sin embargo, lo que es un hecho son los millones de personas desplazadas de sus tierras y de su vida cotidiana. Para algunos analistas, Vladimir Putin, el presidente ruso, no sólo ha actuado con total impunidad, sino que había advertido —desde la adhesión de Georgia a la Federación Rusa en el 2008, e incluso desde antes— lo que iba a realizar y nadie hizo nada: Ni los Estados Unidos ni la Unión Europea, ni mucho menos China o algún otro país de incidencia rusa. El Kremlin, y no estrictamente Rusia o el pueblo ruso, castiga a los ucranianos por un pecado que el régimen de Putin no perdona: querer ser libres. Incluso el patriarca de Moscú, Kiril I, ha querido justificar el sometimiento de Ucrania como parte de una federación de países cuya unidad debe formarse sin importar fronteras estatales; no sólo de ese país sino de otros, como Bielorrusia y Moldavia. Estos también formarían a la Gran Rusia, el imperio que sustituiría al soviético.

Es probable que las lágrimas y los dolores de los ucranianos no cuenten con la solidaridad de Occidente, o que ésta se concentre sólo en ayudar a los países para recibir a los desplazados y olvide a los que se quedan en su tierra, lo que alentaría al presidente ruso a construir literalmente un imperio para el siglo XXI. Si ya funcionó su plan en 2008, podría funcionarle en 2022. Total, 200 mil soldados rusos bien armados encarnan algo más y es superior a las fuerzas militares de la OTAN y al desinterés de los Estados Unidos. Lo llamativo es que el líder ruso no ha podido ocupar más de un tercio del territorio ucraniano y sus desplantes militares han recibido con sorpresa una resistencia de Ucrania con la que parecía no contar.

Los retos no sólo para Occidente, sino para todo el globo, es la vía de la conciencia crítica y moral del poder. Como se ha dicho, la historia también es el horizonte de los caminos de las diversas formas de humanización que nos ha permitido el deseo de y el intento de establecer y consolidar el estado de derecho, el reclamo y ejercicio de los derechos humanos y la formación de una sensibilidad que esté a la altura de los tiempos. Necesitamos mirar la guerra y

los conflictos bélicos como una humillación de la dignidad humana. La filosofía tiene esta larga formación de buscar y encontrar razones no sólo para comprender el mundo, sino para rescatar el sentido del destino de los seres humanos. Desde tal perspectiva, su aportación siempre será útil y necesaria. También es preciso buscar creativamente las alternativas para protegernos del impacto social, político y económico de este conflicto. Sin olvidar los necesarios gastos en el rubro social y económico, se pueden implementar otras medidas que busquen generar recursos para sostener los sectores más vulnerables de los países del mundo y para alentar a otros sectores a fomentar el empleo y el desarrollo. Ninguna tarea es fácil ni el resultado del pronunciamiento de fórmulas mágicas. En esto, como en la filosofía y en las disciplinas de cuño humanístico, hay que ir con cuidado y con rigor, aunque con el apremio del mundo acelerado que nos ha tocado vivir. Un primer paso es no hacer el juego a los discursos de polarización o aquellos que promueven más las pasiones que las razones o la crítica razonable. Escudriñar todo sigue siendo tarea de todo humanismo que se precie de ser tal.

✧

Este número de *Open Insight* se abre con dos artículos en la sección Estudios. Tomando como punto de referencia los primeros diálogos platónicos, Evangelos Rousakis analiza el papel de ciertas referencias literarias que comparecen en ellos para descubrir su importancia —o, llegado el caso, inoperancia— como argumentos racionales acerca de los asuntos sobre los que se discute en ellos: la piedad, la justicia, la templanza, la belleza. Por su parte, Antonio Pardo retoma una de la tesis centrales de la metafísica de Tomás de Aquino —a saber, que la existencia no es un concepto y, por lo mismo, no es expresable por el lenguaje— y la replantea a la luz de algunos pensadores más recientes, como Gottlob Frege, Ludwig Wittgenstein, Peter van Inwagen, con miras a resaltar el planteamiento racional y coherente del Aquinate.

En la sección Hápax Legómena, Gabriel González y Mónica Meza se introducen al mundo de la temprana escolástica medieval francesa para rescatar la concepción educativa de uno de los pensadores más importantes de la llamada Escuela de Chartres: Guillermo de Conches. No sólo la presentan a la luz del complejo de la obra filosófica y teológica del autor, sino también del universo intelectual y espiritual que caracterizó a los distintos pensadores del siglo XII. En complemento, ofrecen el breve ensayo de Guillermo de Conches titulado *De doctrina* o «Acerca de la enseñanza» en versión bilingüe (latino-español) a partir de un concienzudo trabajo paleográfico sobre los manuscritos originales.

La sección Reseñas cierra la revista con la presentación de dos libros: *Sobre el análisis* (2019), de Axel Barceló, a cargo de Luis Canela, y *La monarquía del miedo*, de Martha Nussbaum, a manos de Ramón Díaz. La primera revisa el concepto tradicional de «análisis» como descomposición de algo en sus partes o aspectos elementales para conducirlo a un planteamiento nuevo en el campo de la lógica: esto es, pensar un concepto o una proposición a partir de sus relaciones constitutivas entre sus distintos elementos dentro del mismo espacio lógico. La segunda lanza una mirada filosófica a la crisis política actual desde la óptica de ciertas emociones humanas que la suscitan —el miedo, la ira, el asco, la envidia— con el objeto de presentar una propuesta política alternativa sobre la base de una emoción positiva: la esperanza.

Fidencio Aguilar Víquez
Ramón Díaz Olguín
Centro de Investigación Social Avanzada
Santiago de Querétaro
Abril 2022

Estudios

La función de las referencias poéticas en los «diálogos de definición» de Platón

The Function of the Poetic Citations in Plato's «Dialogues of Definition»

Evangelos Rousakis
Universitat de Barcelona, España
evangelosfilosofia82@gmail.com

Fecha de recepción: 28/09/2021 • Fecha de aceptación: 14/12/2022

Resumen

En el presente ensayo se elaborará el tema de la función de las referencias poéticas por parte de Platón en sus diálogos de definición. Platón, a través de los interlocutores de Sócrates, utiliza referencias poéticas como fuentes racionales que supuestamente pueden definir los temas tratados en dichos diálogos. La refutación socrática justificará la insuficiencia de la tradición poética de la época arcaica como vía de conocimiento. Por lo tanto, se puede demostrar que el uso de las referencias poéticas tiene un rol fundamental para Platón, ya que, de tal manera, le sirve para destacar la vía filosófica como la única dirección para el conocimiento universal.

Palabras clave: Conocimiento, definición, elenchos, Platón, poesía.

Abstract

In this essay, the function of the poetic citations by Plato in his definitional dialogues will be elaborated. Plato, through Socrates' interlocutors, uses poetic references as rational sources that supposedly can define the topics covered in these dialogues. The Socratic refutation will justify the insufficiency of the poetic tradition of the archaic period as a way of knowledge. Therefore, it can be shown that the use of poetic references has a fundamental role for Plato, who, in this way, clarifies the philosophical path as the only direction for universal knowledge.

Keywords: Definition, elenchus, knowledge, Plato, poetry.

Introducción

La relación entre Platón y la poesía es un tema que se ha tratado abundantemente entre los distintos investigadores y autores de los estudios clásicos. Sin embargo, como se intentará demostrar en el presente trabajo, hay un punto fundamental en el estilo literario temprano de Platón cuya relevancia puede añadir nuevas vías a la interpretación de la obra del filósofo ateniense y aclarar los objetivos principales de su postura filosófica y literaria. El comentario de ciertos fragmentos poéticos, por parte de Sócrates y sus interlocutores, juega en los «diálogos de definición» una misma función estructural dialéctica y literaria.

En este ensayo se intentará demostrar que en ciertos ejemplos que hemos analizado, las referencias poéticas presentan deficiencias como vía de conocimiento universal. Esto no significa que Platón no utilice la poesía, en otros contextos, como un canal de un tipo de conocimiento especial que no carece de coherencia ni de un cierto valor de verdad, como es el caso del largo pasaje sobre Simónides en el *Protágoras* o de otros poetas como Safo y Anacreonte en el *Fedro,* junto con la concepción de una poesía superior de inspiración divina.

Como punto de partida del presente análisis, debemos aclarar el contenido de la frase «diálogos de definición». En segundo lugar, se apuntarán los aspectos relevantes de las referencias poéticas en «los diálogos de definición» y se analizará el mensaje que se busca transmitir en cada referencia poética. Finalmente, se ilustrará la función de las referencias poéticas en el estilo literario de Platón a fin de determinar cuál es el objetivo que el filósofo persigue al utilizarlas.

En los «diálogos de definición»[1] se presenta la discusión acerca de la esencia de determinados conceptos éticos. El argumento dramático de los «diálogos de definición» se basa en un personaje principal, un personaje diferenciado en relación con los demás, con una función de prioridad sobre otros elementos que están en mayor o menor dependencia de su persona. Esta figura queda claramente señalada, ya como personaje central o protagonista. Mientras tanto, la figura del *oponente* completa la acción dramática del diálogo, una figura que equivale al antagonista, el personaje opuesto al personaje central, que coincide con la figura de Sócrates (Bádenas de la Peña, 1984: 25).

Sócrates habla con un personaje acerca de alguna cualidad moral y exhibe el hecho de que las creencias que tiene ese personaje son inadecuadas o incluso incoherentes. En dichos diálogos, el personaje interrogado tiene, o parece tener, la cualidad moral sobre la cual se discute. Puede tomarse como ejemplo, en el inicio del libro I de la *República* (probable tratado aislado de juventud que en la madurez Platón integró en esta gran obra) la discusión entre Sócrates y Céfalo acerca de la justicia, ya que Céfalo supone tener esa cualidad moral y por ello asume que puede explicar lo que ésta significa (331b). La lección general de estos diálogos suele ser que las personas que poseen o pretenden conocer en qué consiste una virtud determinada, probablemente tienen creencias insuficientes acerca de este objeto y son incapaces de probar su conocimiento del objeto tratado.

1 Una visión de conjunto de las lecturas platónicas ordenadas en grupos tiene como fin didáctico permitir una primera orientación. Los resultados de la estadística lingüística son determinantes en el establecimiento de la cronología relativa de las obras, que se dividen en *i*) los diálogos tempranos, *ii*) los diálogos de transición, *iii*) los diálogos medios y *iv*) los diálogos tardíos. En general, el orden dentro de estos grupos ha sido establecido, por el contrario, según similitudes de contenido, ya que no es posible disponer allí de un orden cronológico en sentido estricto. Entre los grupos mencionados se pueden integrar otras subsecciones, cuyos criterios de división se basan en características comunes que expresan el contenido de las lecturas. De tal manera, surge el conjunto de los «diálogos de definición», que se localiza en el grupo de los «diálogos tempranos».

El núcleo de las discusiones entre Sócrates y sus interlocutores se determina en la exigencia de una respuesta a la cuestión socrática de la forma «¿Qué es X?».[2] Los interlocutores de Sócrates con frecuencia experimentan sufrimiento e irritabilidad, debido a que sus creencias personales han sido criticadas y no encuentran otras que las suplan, como sucede en el primer libro de la *República* con Trasímaco (343a). Las lecturas que se caracterizan como «diálogos de definición» y forman parte de la presente investigación son las siguientes: *Cármides*, *Laques*, *Lisis*, *Eutifrón*, *Hipias Mayor* y *República I*, aunque varios autores[3] colocan más obras de los «diálogos tempranos» en el grupo de los «diálogos de definición».

Referencias poéticas como intentos definicionales en los «diálogos de definición»

En cinco de las seis obras aquí seleccionadas como «diálogos de definición» de Platón aparece un elemento fundamental para el estilo literario del filósofo ateniense y para la interpretación de su postura filosófica. Este elemento es un punto argumentativo poético, utilizado por uno de los interlocutores de Sócrates o por el mismo Sócrates. Más concretamente, en el proceso de cada uno de los debates dialécticos entre Sócrates y sus interlocutores acerca de la búsqueda de la definición de la cualidad moral tratada, Platón introduce una referencia poética que sirve como intento definicional sobre el tema tratado. Sin embargo, en todos los casos en los que aparece este elemento, este intento definicional poético, a través del ἔλεγχος

2 La forma de la pregunta socrática «¿Qué es X?» se realiza en las lecturas de los «diálogos de definición» con la siguiente temática por ejemplo: «¿Qué es la piedad?», en *Eutifrón*; «¿Qué es la belleza?», en *Hipias Mayor*; «¿Qué es la amistad?», en *Lisis*, etc.

3 H. Görgemanns (2011: 39) clasifica cinco lecturas platónicas como «diálogos de definición» que son: *Cármides*, *Laques*, *Lisis*, *Eutifrón* y *República I*, mientras D. Wolfsdorf (2003: 273) anota que los diálogos de definiciones incluyen las siguientes lecturas: *Cármides*, *Laques*, *Lisis*, *Eutifrón*, *Hipias Mayor*, *Menón* y *República I*, aunque *Menón*, cronológicamente, *es* una lectura de los «diálogos de transición». Por otra parte, R. M. Dancy (2006) clasifica siete lecturas como «diálogos socráticos», que se cuestionan definiciones. Estas son: *Cármides*, *Laques*, *Lisis*, *Eutifrón*, *Hipias Mayor*, *República I* y *Protágoras*.

socrático, enseña su propia insuficiencia para el alcance de un conocimiento universal sobre la cosa que intenta definir.

Para aclarar este elemento y enseñar su relevancia, analizaré todos los aspectos lógicos e interpretativos de este fenómeno literario. En primer lugar, Sócrates, después de situar la pregunta principal del debate con la forma «¿Qué es X?», intenta demostrar a sus interlocutores su propia ignorancia —la de ellos— sobre el tema tratado. Sin embargo, los personajes que participan en el debate y tienen el rol del personaje central (como Eutifrón en la lectura del *Eutifrón*; Céfalo, Polemarco y Trasímaco en el libro I de la *República*, etc.) representan individuos con una alta autoestima, que proviene de su posición social. Estos individuos tienen la certeza de que su propia educación y capacidad de conocimiento es de un nivel avanzado, o superior en el caso de los sofistas, de modo que la respuesta que exige Sócrates es un asunto simple para ellos.

Por ejemplo, la introducción social de Sócrates en el *Laques* se realiza por personas bien calificadas para certificar al recién llegado como un hombre de gran valor personal. El militar Laques sirve como el garante de la valentía que Sócrates indaga y como buen ciudadano, mientras que el más sofisticado Nicias representa su autoridad pedagógica e intelectual. Los generales se asemejan a la mayoría de los «interlocutores tempranos» de Sócrates por ser ciudadanos atenienses de alto estatus, que se distinguen fuertemente del resto como el Eutifrón excéntrico y los sofistas (Michelini, 2000: 65).

Según los personajes que representan la élite social helénica de la época, la poesía se considera como el elemento primordial de la educación avanzada de personas de un estatus social alto, como lo demuestra un pasaje del *Protágoras* en el cual el propio sofista declara:

> para un hombre, parte importantísima de su educación es ser entendido en poesía. Es decir, ser capaz de comprender lo que dicen los poetas, lo que está bien y lo que no, y saber distinguirlo y dar explicación cuando se le pregunta (338e-339a).

De este texto se deducen dos aspectos en la posición de Protágoras: *i*) el reconocimiento del valor de la poesía en la vida política,

cuya perspectiva Protágoras valora positivamente porque la tradición poética tiene una función educativa en las ciudades griegas, y *ii*) la capacidad de evaluar el contenido de la poesía (Solana, 2011: 10-11).

Como se observó con antelación, los personajes que pretenden poseer una virtud o saber en qué consiste una cualidad moral muestran tener un conocimiento deficiente acerca de ella, sin exponer una definición inmutable y universal acerca de su propia esencia; es decir, una sabiduría aparente,[4] que pueda responder a la cuestión planteada por Sócrates a fin de fundamentar un conocimiento indiscutible, que incluye una verdad pura. Algunas de sus creencias, que surgen como intentos definicionales, incluyen referencias a frases poéticas expresadas por poetas famosos del mundo helénico. Estas frases expresan un sentido ético y moralmente adecuado para el ciudadano en general y están reconocidas y socialmente aceptadas como fórmulas de sabiduría fácilmente recordables, ideales como estrategias pedagógicas.

Para ilustrar lo anterior, se enfocará el análisis en ciertas referencias poéticas que aparecen en los «diálogos de definición».

a) En el primer libro de la *República* se inicia la discusión entre Sócrates y Polemarco, sobre lo que es la justicia:

> – Puesto que eres el heredero de la argumentación, di qué es lo que Simónides afirma correctamente acerca de la justicia.
>
> – Que es justo devolver a cada uno lo que se le debe: me parece que, al decir esto, habla muy bien (331e).[5]

4 Sales i Coderch (2018) caracteriza esta sabiduría aparente que se expresa por la sociedad helénica como una doxosofía; es decir, una sabiduría que se basa en la δόξα.

5 "– λέγε δή, εἶπον ἐγώ, σὺ ὁ τοῦ λόγου κληρονόμος, τί φῂς τὸν Σιμωνίδην λέγοντα ὀρθῶς λέγειν περὶ δικαιοσύνης;

– ὅτι, ἦ δ' ὅς, τὸ τὰ ὀφειλόμενα ἑκάστῳ ἀποδιδόναι δίκαιόν ἐστι· τοῦτο λέγων δοκεῖ ἔμοιγε καλῶς λέγειν".

Este es el intento definicional de Polemarco para responder a la pregunta de Sócrates sobre qué es la justicia basandose en una referencia del poeta Simónides. Sócrates, en este punto del diálogo, no intenta encontrar una respuesta a su propia pregunta acerca de «qué es la justicia» ni explicar las diferencias entre justicia e injusticia. Lo que hace es señalar el fallo de su interlocutor en su intento definicional, basándose en las propias palabras del poeta Simónides.[6] Para ello, Sócrates enseña que los términos de esa supuesta caracterización de la justicia no tienen el carácter universal que debe contener la definición.

En primer lugar, Sócrates señala que una acción como la de «devolver» (ἀποδιδόναι) puede admitir distintos significados y contextos, dependiendo del punto de vista del agente que actúa o recibe la acción, e inclusive puede provocar resultados contrarios a la justicia. El devolver un arma a una persona iracunda no parece una acción justa, porque no es prudente devolver un objeto, que se puede convertir peligroso, a manos de alguien que carece de lógica (331e – 332a). Sócrates admite que es evidente que Simónides "no se refiere a aquello de que acabamos de hablar: el caso de devolver algo a alguien que, no estando en su sano juicio, reclama lo que ha entregado en depósito. Sin embargo, eso que se ha depositado es algo que se debe" (331e). En segundo lugar, «lo que se le debe» se puede interpretar de manera distinta si produce resultados ilógicos que van contra a la esencia de la justicia. Por lo tanto, el contenido lógico de τὰ ὀφειλόμενα no contiene la precisión terminológica suficiente que pueda determinar de manera estable y permanente lo que es la justicia. Sócrates analiza la utilidad del objeto en su sentido concreto y demuestra a su interlocutor la ambigüedad lógica que incluye este término.

Según Cross y Woozley, Sócrates ofrece aquí una observación general acerca de la definición: si se define X como si fuera Y, basta encontrar una instancia de Y que no sea una instancia de X para mostrar que esa definición es errónea (1964: 3). La primera condición básica de cualquier definición satisfactoria que toma la forma de una respuesta a la pregunta «¿qué es X?» es que las instancias comprendidas en el

6 Simónides fue un poeta lírico griego que vivió entre 556 – 468 a. C.

concepto definicional deben coincidir exactamente con las instancias comprendidas en el concepto que se va a definir.

b) En el debate entre Sócrates y Critias acerca de la σωφροσύνη (que puede traducirse como «templanza», «moderación», o «consciencia de las propias limitaciones») que tiene lugar en el *Cármides*, aparece igualmente el fenómeno de la referencia poética como elemento argumentativo. En primer lugar, Sócrates ensalza, con un estilo rimbombante, la educación de Critias, enfatizando su nivel social y la grandeza de su personalidad (162e). De este modo, Sócrates eleva la autoestima y el orgullo individual de su interlocutor. El estatus social y la prosperidad económica son criterios fundamentales que garantizan la educación avanzada del ciudadano ateniense. Pero Sócrates pondrá a prueba el orgullo de su interlocutor a través de la demostración de su ignorancia.

Platón introduce una referencia poética como elemento argumentativo y definicional como respuesta a la pregunta «¿Qué es la templanza?». Critias cita las palabras de Hesíodo:

> Porque he aprendido de Hesíodo, que dice que «ningún trabajo es deshonroso» (163b).[7]

De la frase de Hesíodo, Critias deduce que la templanza consiste en ocuparse cada uno de lo suyo. Pero esta definición es insuficiente. Para reparar la deficiencia de la propuesta de Critias, Sócrates señala que la templanza consiste en ocuparse en hacer «buenas» obras. Sócrates le pregunta entonces si cree que los hombres templados o sensatos ignoran que lo son. Critias responde negativamente, pero Sócrates muestra que es posible el caso del médico que obra con sensatez, aunque no sabe que es sensato. Critias se niega a aceptarlo y acaba por defender la tesis de que ser sensato es lo mismo que conocerse a uno mismo. La argumentación de Sócrates se basa en la utilización del predicado ὄνειδος (deshonroso), que caracteriza una instancia de la templanza, τό ἔργον, según Critias, para demostrar

7 "ἔμαθον γὰρ παρ᾽ Ἡσιόδου, ὃς ἔφη ἔργον οὐδὲν εἶναι ὄνειδος".

la deficiencia de la propuesta de Critias. Eso significa que lo deshonroso es una característica de las varias que puede obtener y se basa en criterios mutables, sin la capacidad de ofrecer un resultado estable que pueda corresponderse a una verdad. Para analizar todo este proceso y aclarar el significado deficiente de la referencia poética de Hesíodo, Sócrates enfatiza al siguiente proceso:

1) El ἔργον (Q) no puede ser malo (x). Así tenemos: $Q \neq x \Rightarrow Q = y$, donde (y) significa bueno.
2) El que trabaja siempre produce lo bueno y, por lo tanto, es bueno. Así tenemos: $P(Q) = y \Rightarrow P = y$.

Sin embargo, Sócrates demuestra a su interlocutor que existen a priori dos afirmaciones sobre el ἔργον (Q), lo bueno (y), lo malo (x), y la Templanza (T), que se relacionan con el Conocimiento (C). Según estas afirmaciones, lo bueno, lo malo y la Templanza contienen conocimiento, y la Templanza equivale a lo bueno. Así tenemos:

3) $y + x + T \in C$

4) $T = y$

Por consiguiente: Si el que trabaja no tiene conocimiento ($\neg C$) implica que él no es elemento ($\notin$) de lo bueno. Por lo tanto, no puede ser elemento de la Templanza.

$P(Q) \neg C \Rightarrow P(Q) \notin y \Rightarrow P(Q) \notin T$

Así, se llega a la conclusión que el trabajo no es un termino suficiente para determinar lo que es la Templanza. El diálogo continúa su desarrollo, pero lo que nos interesa es que, en este caso, la referencia poética resulta vaga e insuficiente.

c) En el *Eutifrón*, la cita poética es presentada por Sócrates mismo. Sócrates subraya de forma estratégica el nivel educativo de su interlocutor (12a). Eutifrón identifica la piedad con aquello que

agrada a los dioses y es amado por ellos. Sócrates acepta que lo pío es algo amado por ellos, pero objeta que no es pío por ser amado. Del mismo modo, intenta mostrar que lo pío es una parte de lo justo, pero que no toda la justicia coincide con la piedad, como tampoco el respeto coincide con todo temor, aunque todo respeto supone un cierto temor. En tal sentido, se muestra contrario a una tesis del poeta Estasino de Chipre[8], cuando dice:

> De Zeus, el que hizo y engendró todo esto, no te atreves a hablar; pues donde está el temor, allí está también el respeto (12a-12b).

Sócrates afirma una tesis opuesta[9] a la de Estasino sobre la relación entre temor (δέος) y respeto (αἰδώς). Según el poeta, miedo y vergüenza son dos términos co-extensivos. Sin embargo, Sócrates demuestra que δέος es un concepto más amplio que αἰδώς, ya que los hombres temen la enfermedad y la pobreza sin implicar necesariamente la presencia de respeto (12b). Todo lo anterior muestra que la referencia poética de Estasino no es una afirmación razonable que implica una verdad universal. Por lo tanto, a través de cálculos razonables, se demuestra que una afirmación poética, que se utilizó como elemento de justificación acerca de la búsqueda del conocimiento, es insuficiente. Como el respeto es parte del temor y cuando exista temor no es necesario que exista respeto, del mismo modo, cuando exista justicia no es necesario que haya piedad, porque lo pío es parte de lo justo (12d).

d) En el *Lisis*, Sócrates cita una referencia poética con el propósito de mostrar la perspectiva deficiente y superficial que apoya la sociedad helénica al interpretar de manera equívoca los versos de poetas. Sócrates cita a Hesíodo:

8 Estasino de Chipre fue un poeta épico de finales del s. VIII y mediados del s. VII.

9 "λέγω γὰρ δὴ τὸ ἐναντίον ἢ ὁ ποιητὴς ἐποίησεν ὁ ποιήσας" (12a).

> El alfarero se irrita con el alfarero y el recitador con el recitador, y el mendigo con el mendigo (215d). [10]

Sócrates presenta la cita como contraejemplo de la existencia de la *amistad* entre polos opuestos. Esto significa que cada cosa es amistosa con la cosa opuesta de esta misma. De tal manera, Sócrates muestra la paradoja que surge si comparamos la relación entre *hostilidad* y *amistad*. Así surge el resultado que la *hostilidad* no es *amistad* (216b). Por lo tanto, la interpretación de la frase de Hesíodo, así como que la amistad se localiza en la relación de cosas opuestas, parece absurda y no puede funcionar para definir lo que es la *amistad*. Con base en este silogismo, Sócrates demuestra que la poesía no es una vía del conocimiento universal. Esta vía se tiene que cumplir por medio de razonamientos o argumentos, y no del arte literal que se basa en interacciones concretas.

e) En continuación, una referencia lírica de forma épica, es decir, un Ditirambo. En el *Hipias Mayor*, su protagonista homónimo expone su tercer intento para definir lo que es la belleza, basándose en la tradición poética:

> Digo, en efecto, que, para todo hombre y en todas partes, lo más bello es ser rico, tener buena salud, ser honrado por todos los griegos, llegar a la vejez, dar buena sepultura a sus padres fallecidos y ser enterrado bella y magníficamente por los propios hijos (291d).

Sin embargo, Sócrates lo refuta porque no responde a la pregunta que él cuestiona: «¿Qué es la belleza?» ("κάλλος ἐρωτῶ ὅτι ἐστίν"), (292c-e) es decir, la pregunta por la esencia que hace que todas las cosas de las cuales la belleza se puede predicar sean bellas. Hipias intenta definir la belleza a través de actos concretos considerados como honrosos por la sociedad helénica de su época. Sócrates muestra a su interlocutor que su respuesta no puede responder a la

10 Ver Hesíodo, *Trabajos y Días*, 25.

pregunta «¿Qué es la belleza?», porque la perspectiva que expresa el Ditirambo no corresponde a una realidad estable capaz de definir la *belleza*. Para Sócrates, el acto de un hombre de enterrar a sus padres y ser enterrado por los hijos con honor, no es un elemento suficiente para establecer esta definición y está en contra con la propia tradición mítica y épica griega. Por eso menciona el ejemplo de Heracles y Aquiles, cuyos entierros ocurrieron en el orden temporal opuesto al propuesto por Hipias. Por lo tanto, el tiempo, un elemento fundamental del mundo pragmático, influye cualquier estabilidad lógica que se basa en actos concretos, que su propia acción no puede contener un significado estable, así como la belleza. En consecuencia, es evidente que el intento definicional de Hipias es deficiente y no puede cumplir los criterios necesarios para definir la belleza.

f) En el diálogo *Laques* no se utiliza el fenómeno de la referencia poética como argumentación definitiva acerca de una cualidad moral. Esta ausencia podría apoyar la idea de que las referencias poéticas, introducidas por Platón en sus «diálogos con definición», constituyen una presencia casual y no un proceso racional con un objetivo literario, como propongo en el presente ensayo. Sin embargo, si se analiza más profundamente la lectura del *Laques*, se mostrará que este diálogo sirve como una introducción a varios diálogos socráticos, incluso también a lecturas más ambiciosas como el *Gorgias* o el *Protágoras*, y que entre las dos lecturas hay varios puntos en común (Michelini, 2000: 62).

W. Altman afirma que la conexión dramática entre *Laques* y *Cármides* es fundamental y estos dos diálogos se localizan, por la conexión dramática, exactamente antes del *Gorgias* (2010: 43). C. Kahn apoya la idea de que estos primeros diálogos cortos de Platón funcionan como referencias «anticipatorias» de las lecturas más largas y posteriores de Platón, que se siguen cronológicamente en su obra (1996: 38). Por consiguiente, si se considera que el *Laques* cumple los parámetros necesarios para utilizarse como una introducción dramática para el diálogo del *Gorgias*, según las investigaciones de los comentaristas contemporáneos, se puede proceder a la búsqueda del fenómeno tratado en la lectura del *Gorgias* que podría justificar

el razonamiento propuesto acerca del objetivo platónico en sus «diálogos de definición».

g) En el debate del *Gorgias*, Calicles, el interlocutor de Sócrates, intenta identificar una definición acerca de lo justo con la persona poderosa, apoyándose en el prestigio de las palabras del poeta Píndaro, diciendo que:

> la ley, reina de todos, / de los mortales y de los inmortales; / …conduce, justificándola, la mayor violencia, / con su mano omnipotente […] (484b).[11]

Calicles plantea un ataque directo a la filosofía y a las personas que participan en el estudio de la filosofía (484c-e). Sócrates toma la palabra (a) βιαιότατον, es decir, «el poderoso», de la referencia poética de Píndaro y la compara con el contenido de la palabra (b) κρείττων, «el mejor», que utiliza Calicles para caracterizar al poderoso (488b). A continuación, Sócrates demuestra a su interlocutor (c) que el mejor es el justo (488d). Sin embargo, a través del proceso dialéctico, se muestra que el mejor no se vincula permanentemente con el poderoso. En consecuencia, surge la siguiente ecuación:

Si: (c) = (b) y (b) ≠ (a),

Por lo tanto: (c) ≠ (a), es decir, que el justo, que es «el mejor», no puede ser «poderoso», un termino opuesto al «mejor».

Por consiguiente, la referencia a la poesía que utilizó Calicles presenta una deficiencia, como en los demás casos mencionados, demostrando una insuficiencia lógica para lograr un conocimiento estable y universal. De tal manera, Sócrates refuta el intento definicional de Calicles (489b).

11 "νόμος ὁ πάντων βασιλεὺς, / θνατῶν τε καὶ ἀθανάτων, / οὗτος, δὲ δή, […] / ἄγει δικαιῶν τὸ βιαιότατον / ὑπερτάτᾳ χειρί […]".

En los apartados anteriores se ha anotado un resultado importante, que surge a través de las referencias de las lecturas platónicas que se han mencionado. Este resultado es la insuficiencia de la poesía para la búsqueda del conocimiento universal. En cualquiera de los casos que se elaboraron anteriormente, es evidente que la poesía, como producción humana[12] basada en la creación de imágenes que describen casos particulares y concretos, no puede satisfacer los criterios necesarios que pueden establecer un conocimiento universal. El conocimiento tiene que ser abstracto y completo, una captura lógica justificada y no creencia de instinto (Stace, 1920: 215). Este, considero, es el núcleo de la didáctica de los primeros diálogos de Platón, y en este punto se encuentra el elemento esencial de la utilización de las referencias poéticas en los «diálogos de definición», enseñando la debilidad de la poesía y la tradición literaria helénica para lograr este propósito. Puesto que las creencias humanas acerca de objetos sensibles ordinarios siempre pueden estar equivocadas, habrá que buscar otro tipo de entidades, especialmente estables y unitarias, que tengan una afinidad particular con la mente, como objetos de conocimiento, en cierto modo, semejantes a las entidades matemáticas, que parecen cumplir mejor este papel.

Todas las referencias poéticas que se utilizan en los primeros diálogos de Platón tienen como tema central expresiones que apoyan o valoran actos humanos que la propia conciencia humana común aprecia. Además, la conciencia humana de la época de Platón determina estos actos humanos como punto fundamental de enseñanza ética. A menudo se citaba a los poetas como autoridades en asuntos éticos y, antes de la época de Platón, no había distinción entre la discusión filosófica y literaria de los problemas prácticos humanos. La idea de distinguir entre textos que buscan seriamente la verdad y textos que existen principalmente para el entretenimiento sería extraña en

12 Ποίησις es una palabra que su etimología proviene del verbo ποιέω, que significa *crear*, *producir*. El *Greek-English Lexicon* (Liddell & Scott, 1843) afirma que ποίησις es la producción, cuando ποίημα significa: *i*) cualquier cosa que se hace, *ii*) acción (que presupone un sujeto que la realiza).

esta cultura (Nussbaum, 1986: 123). Platón es, en efecto, el primer pensador que parece tomar plena conciencia de las consecuencias que puede acarrear la desmesurada presencia de manifestaciones poéticas en la πόλις, por constituir un eficaz vehículo transmisor de valores que en muchas ocasiones resultan perjudiciales (Aguirre, 2013: 16). Eso, precisamente, es lo que sucede en el *Gorgias* con el personaje de Calicles y su carácter ofensivo a la filosofía.

La tradición folclórica helénica de la época arcaica y clásica estableció la literatura en general como elemento fundamental para la pedagogía de los seres humanos y, por extensión, fortaleció la postura de la literatura como punto de referencia del conocimiento. Es evidente que la Grecia clásica concibió la poesía como un medio para la comunicación de valores y enseñanzas éticas. Además, los griegos también consideraban a los poetas como fuentes confiables de todo tipo de información práctica. Los poetas constituyen el vehículo de la cultura en todas sus dimensiones, ejerciendo, de hecho, un verdadero monopolio en el sistema educativo griego, donde la mentalidad de los ciudadanos se modela en un amplio y complejo espacio poético nutrido de personajes, relatos e imágenes que son transmitidos oralmente en numerosas manifestaciones, tanto públicas como privadas, y que se extienden a lo largo de toda la vida del ciudadano (Aguirre, 2013: 17). En este sentido, se podría argumentar que el rechazo de Platón al estatuto de la poesía como fuente de verdadero conocimiento universal equivale, de hecho, al rechazo generalizado de uno de los principios de la democracia ateniense (Belfiore, 2006: 234).

Platón conocía bien la literatura de Grecia, especialmente la poesía anterior, y ejerció su juicio sobre ella. Pero tales asuntos no eran lo más importante en su mente; siempre estuvieron subordinados a los problemas de la filosofía, especialmente a los problemas de la realidad y de la conducta (Sinclair, 1961: 215). Del análisis anterior se deduce que lo que hace aquí Platón no es una crítica directa a la poesía en general. Platón en los «diálogos de definición» no utiliza palabras o predicados que desprecian el concepto de la poesía, pero dice repetidamente en libro X de la *República* —como bien anota Battin (1977: 164)— que la poesía tradicional en su conjunto está

«lejos de la verdad» (597e, 598b, 602c), que no «imita la verdad» (598b), que «se produce sin el conocimiento de la verdad» (599a) y que no «se acerca a la verdad» (600e).

Lo que se presenta en las citas de los «diálogos de definición» analizados es solo la insuficiencia de la poesía para establecer un conocimiento universal. S. Halliwell (2000: 101) afirma que debemos considerar las referencias poéticas de Platón en relación con un modelo doble de significado que, por un lado, se basa en el contexto interno y, por otro lado, se modifica por otro acto interpretativo de aplicación o apropiación. Es decir, que las referencias poéticas que utiliza Platón cumplen *i*) un propósito directo en el diálogo entre Sócrates y su interlocutor que está entretejido con el proceso lógico que indica lo que «no es X» y *ii*) la interpretación de la insuficiencia de la educación completa que, hasta en la época de Platón, se suponía que ofrecía la poesía y la literatura helénica en su contenido total, atacando, de tal manera, la perspectiva arrogante de la alta sociedad de la comunidad helénica de la época.

Por lo tanto, esto indica que Platón tiene un propósito específico acerca de la utilización de estas referencias poéticas como argumentos dialécticos. Este propósito es la destrucción de la perspectiva comúnmente aceptada de que la tradición literaria, así como la poesía es la vía al conocimiento universal. Y por encima de todo, Platón de esta manera intenta introducir la filosofía en la categoría de la enseñanza como la forma más adecuada para alcanzar el conocimiento. Como bien afirman Ibáñez Puig y Monserrat Molas (2018), la empresa filosófica debe conquistar un lugar que ya siempre está ocupado por otros discursos con pretensiones de sabiduría y cada diálogo platónico, como mímesis de la vida, nos lo muestra ampliamente, con la comprensión fundamental de la δόξα de un saber común y, por tanto, de un «hombre común», cuando el conjunto de la sociedad entiende el mundo y la vida dentro del marco de una tradición que funciona (2018: 22). Esto significa que Platón tiene como propósito situar a la filosofía, en la conciencia común, en una posición superior de la educación, la que los filósofos creen que merece la filosofía.

Conclusión

En conclusión, a través del análisis de las citas recogidas se demostró que en algunos de los «diálogos de definición» de Platón, el uso de las referencias poéticas tiene un rol específico, que es la mostración de su deficiencia argumentativa sobre la definición de una cosa. Esto indica que la tradición literaria educativa no puede ofrecer un conocimiento universal esencial. Lo que expresa Platón, a través de la postura socrática, es que la descripción de actos pragmáticos por la poesía contiene una verdad variable dentro de un ambiente mutable en la naturaleza concreta del κόσμος, que no es suficiente para justificar la definición esencial de un término como la *justicia*, la *templanza* etc. Esta deducción muestra que, a través del ἔλεγχος lógico que se elabora por parte de Sócrates, los fragmentos literarios que se utilizan como fragmentos que corresponden a la verdad por la sociedad común helénica de la época clásica no pueden ser la vía al conocimiento.

El comentario de fragmentos poéticos, por parte de Sócrates y de sus interlocutores, no es un debate entre Platón y la poesía o la hermenéutica literaria. De lo que se trata es de que estas referencias poéticas desempeñan una función dialéctica y literaria en los «diálogos de definición» de Platón; es decir, una función estructural, cuyo objetivo no es otro que el establecimiento de la filosofía como forma educativa y camino del conocimiento en la conciencia humana social, que, hasta la época de Platón, despreciaba el estudio de la filosofía, tal como se manifiesta en el *Gorgias* (484c-e). Este objetivo platónico halla un interesante antecedente en Heráclito y Parménides, en lo que respecta a la crítica del hombre corriente en su actitud hacia la poesía y la tradición arcaica, sobre el tema del conocimiento. Aunque Platón no expresa un ataque directo a la poesía, mediante el uso de referencias poéticas que son puestas a examen argumenta a favor de su insuficiencia como fuente del conocimiento que se busca, e indirectamente enseña que la filosofía tiene la capacidad de suplir esta deficiencia.

Referencias

Aguirre, J. (2013). *Platón y la poesía*. Madrid: Plaza y Valdés.

Altman, H. F. W. (2010). "The Reading Order of Plato's Dialogues". In Phoenix, vol. 64, n. 1/2, Spring-Summer, pp. 18-51.

Bádenas de la Peña, P. (1984). *La estructura del diálogo platónico*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Battin, P. M. (1977). "Plato on True and False Poetry". En *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 30, 2, pp. 163-174.

Belfiore, E. (2006). "The Unacknowledged Legacy: Plato, the Republic and Cultural Policy". En *International Journal of Cultural Policy*, 12, 2, pp. 229-244.

Cross, C., Woozley, A. D. (1964). *Plato's Republic. A Philosophical Commentary*. London: Macmillan.

Dancy, R. M. (2006), "Platonic Definitions and Forms". En H. Benson (ed.). *A Companion to Plato*. New Jersey: Blackwell Publishing, pp. 70-84.

Görgemanns, H. (2011). *Platón: Una introducción*. Santiago de Chile: Instituto de Estudios de la Sociedad.

Halliwell, S. (2000). "The Subjection of Mythos to Logos: Plato's Citations of the Poets". En *The Classical Quarterly*, 50, pp. 94-112.

Ibáñez Puig, X. y Monserrat Molas, J. (2018). "Platón y la modernidad en el pensamiento de Jordi Sales". En J. Sales i Coderch (ed.). *Variaciones platónicas*. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires, pp. 11-40.

Kahn, C. (1996). *Plato and the Socratic Dialogue*. Cambridge: Cambridge University Press.

Liddell, H. and Scott, R. (1843). *Greek-English Lexicon*. Oxford: Oxford University Press.

Michelini, A. (2000). "Plato's Laches: An introduction to Socrates". En *Rheinisches Museum für Philologie*, 143, pp. 60-75.

Nussbaum, M. C. (1986). *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.

Platón. (1985). *Diálogos*. Volumen I: *Apología de Sócrates*, *Critón*, *Eutifrón*, *Ión*, *Lisis*, *Cármides*, *Hipias Menor*, *Hipias Mayor*, *Laques*, *Protágoras*. Introducciones, traducciones y notas de J. Calonge, E. Lledó, C. García. Madrid: Gredos.

(1987). *Diálogos*. Volumen II: *Gorgias*, *Menéxeno*, *Eutidemo*, *Menón*, *Crátilo*. Introducciones, traducciones y notas de J. Calonge, E. Acosta, F. J. Oliveri, J. L. Calvo. Madrid: Gredos.

(1988). *Diálogos*. Volumen IV: *República*. Introducción, traducción y notas de C. Eggers. Madrid: Gredos.

Sales i Coderch, J. (2018). *Variaciones platónicas*. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires.

Sinclair, T. A. (1961). "Plato as Literary Critic". En *The Classical Review*, 11, pp. 214-217.

Solana Dueso, J. (2011). "Protágoras y los poetas". En *Convivium*, 24, pp. 5-23.

Stace, W. T. (1920). *A Critical History of Greek Philosophy*. London: Macmillan Co.

Wolfsdorf, D. (2003). "Socratic pursuit of definitions". En *Phronesis*, 48, 4, pp. 271-312.

La inefabilidad de la existencia

The Ineffability of Existence

José Antonio Pardo Oláguez
Universidad Iberoamericana, Campus Santa Fe, México
pardolaguez@gmail.com

Fecha de recepción: 01/04/2021 • Fecha de aceptación: 23/02/2022

Resumen

De acuerdo con Gilson, la más original tesis de Tomás de Aquino es que «existir» no es un concepto. Se trata de una tesis paradójica, pues aparentemente, de ser cierta, sería inexpresable. Gilson rechaza la conclusión paradójica, pues aunque admite que el existir es inconceptualizable, empero es capturable de manera inteligible por una operación del entendimiento que no es el concepto, sino el juicio. Esta tesis guarda semejanza con la de Frege, según la cual habría una diferencia categorial entre objetos y conceptos. Aunque afirmar la existencia de tal diferencia categorial es imposible, empero es expresable por medio de una notación adecuada, es decir, por medio de una notación por medio de la cual se muestre la distinción. La existencia es inconceptualizable, y por ende innombrable; sin embargo, se la puede mostrar, no necesariamente mediante conceptografía, pero sí mediante discurso analógico.

Palabras clave: Analogía, existencia, Frege, inefabilidad, Tomás de Aquino, Wittgenstein.

Abstract

According to Gilson, the most original thesis of Aquinas is that «being» is not a concept. This is a paradoxical thesis, for apparently, if it was true, then it was ineffable. Gilson denies the paradoxical conclusion, even if he admits that «being» is unconceptualizable, nevertheless is intelligible by the judgment, but not by the concept. This claim es akin to Frege's, according to which, there is a categorial distinction between objects and concepts. While to say that the existence of such categorial distinction is impossible, nevertheless is expressible by an adequate notation. «Being» is unconceptualizable, therefore, ineffable; but one could show it, not necessarily by a conceptography, but by an analogical speech.

Keywords: Analogy, Aquinas, being, ineffability, Frege, Wittgenstein.

Introducción

Tomás de Aquino distingue la esencia y la existencia (*In Sent.*, d. 8, q. 1, a. 1; *S.Th.*, I, q. 2, a. 3). Sostiene, además, que tal distinción es real (*In hebd.*, c. 2). Acerca de esto se dividieron las escuelas. Algunas se adhirieron al punto de vista de Tomás, pero otras, como el escotismo y el suarecismo, se apartaron de él, para defender, en cambio que, si bien cabe admitir alguna distinción entre esencia y existencia, ella no es real, sino de razón (Beuchot, 1992).

Hay razones para adoptar el punto de vista tomista, pero también dificultades. Parece difícil entender que para todo ente finito exista una esencia y una existencia que se distinguen de manera real, pero simultáneamente que esencia y existencia no sean, a su vez, entes finitos dueños de su propia esencia y existencia.

Esta dificultad es análoga a la que se enfrentó Frege cuando defendió la distinción entre objeto y concepto (2016: 278). Como con la distinción tomista, hay razones para aceptar la distinción fregena, pero hacerlo implica aceptar la paradoja expresada en la oración «el concepto de caballo no es un concepto».

Siguiendo los derroteros de la filosofía del Aquinate, Gilson (1951) sugiere una manera de encarar el problema, que consiste en reconocer que el conocimiento de la distinción entre esencia y existencia no puede ser de naturaleza conceptual, y por ende, que en la medida en que se empeñe uno en caracterizar la distinción en términos conceptuales, las paradojas resultan inevitables, pero también que existe una clase de conocimiento distinta al conceptual, por medio de la cual es posible dar cuenta de la distinción. No se trata de postular alguna neblinosa intuición, sino de atender a una de las operaciones del entendimiento. Los tomistas distinguen tres operaciones: concepción, juicio y razonamiento. El conocimiento de la existencia no tiene lugar mediante la primera operación, por lo cual no hay ningún concepto de existencia, sino por medio de la segunda.

La distinción entre esencia y existencia es inconceptualizable, pero es reconocible por medio del juicio.

En relación con el problema planteado por Frege, Wittgenstein apela a la distinción entre decir y mostrar. Existe cierta clase de expresiones que pertenecen al lenguaje que han recibido una singular atención por parte de los filósofos: «objeto», «concepto», «función», «número», «hecho», etc. El significado de estas expresiones corresponde a lo que Wittgenstein llama «conceptos formales». Se trata de un uso equívoco del término «concepto», pues no se trata de significados que pueden ser expresados por medio de predicados. El resultado de saturar las expresiones «…es un objeto», «…es un predicado», «…es un hecho», etc., por medio de la colocación de un nombre en el lugar de un argumento, es una secuencia de signos sin sentido: decir de cualquier objeto que es un objeto es hacer una aseveración hueca. Por otra parte, un objeto no puede ser ni un predicado ni un hecho. De modo que la manera de identificar objetos, conceptos, hechos, etc., no es por medio del reconocimiento de que éstos caigan bajo sus respectivos conceptos «…es un objeto», «…es un concepto», «…es un hecho», etc., sino porque están expresados por el tipo de signo que les corresponde. Es imposible *decir* de nada que es un concepto, pero sí es posible *mostrar* que algo es un concepto por el hecho de ser la referencia de un signo de naturaleza predicativa.

El «*esse*» tomista es un concepto formal. *Al juicio*, término de la segunda operación del entendimiento corresponde en la realidad *un hecho*, que también es un concepto formal. Pienso que es posible reformular la tesis del Aquinate desarrollada por Gilson en los términos tractarianos ya señalados.

Distinción de esencia y existencia

Aparentemente, el tipo de reflexión teológica cultivada en las escuelas presuponía menoscabar el reconocimiento de la majestad divina. Por lo mismo, en el Cuarto Concilio de Letrán se recomendó usar el lenguaje analógico para hacer teología, pero bajo la previsión de que "no puede hacerse notar tanta similitud entre el Creador y

la criatura sin que se deba hacer notar aún una mayor desemejanza entre ellos" (Denzinger, 1999: 806). Se insiste en que ciertas expresiones que figuran en oraciones para caracterizar a las criaturas, al figurar en oraciones que pretenden caracterizar a Dios, pierden su sentido habitual, porque de otra manera se dejaría de reconocer la infinita distancia que se abre entre Dios y las criaturas.

La razón por la cual el lenguaje coloquial, orientado para hablar de los entes creados y finitos, no es adecuado para hacer teología consiste en que la distinción entre Dios y la criatura es categorial. Se dice de las entidades *x* e *y* que son categorialmente distintas, si y sólo si, nada de lo que puede predicarse con sentido de *x* puede predicarse de *y*, y viceversa. No hay nada que pueda predicarse de Dios que pueda predicarse, en el mismo sentido, de las criaturas.

Peter van Inwagen (2001) aunque sí reconoce que son diferentes Dios y las criaturas, no admite que se trate de ninguna diferencia categorial. Se trata de que habrá cosas que se digan con verdad de las criaturas que serán falsas de Dios, pero también que hay ciertas cosas que se dicen con verdad tanto de Dios como de las criaturas; por ejemplo, que existen (2001, 15). Pero desde la postura pluralista, la cuestión consiste más bien en señalar que nada de lo que se dice de la criatura tiene sentido dicho de Dios, ni siquiera que existen. De Dios no se dice que sea *justo* en el mismo sentido en que se dice de la criatura, pero no porque sea falso que Dios es *justo*, sino porque no tiene sentido decir de Dios que es *justo* si entendemos que «ser justo» significa lo mismo que significa cuando se dice de un ser humano que es justo. Lo mismo ocurre con la existencia de Dios y de las criaturas: no significa lo mismo decir de Dios que existe que decirlo de las criaturas. Dios no existe en el mismo sentido en que existe la criatura, pero de ello no se sigue que Dios no exista. Por lo mismo, la teología apofática sostiene que Dios está más allá de la existencia y de la inexistencia.

Del univocismo de Inwagen se sigue que no hay errores categoriales. Es decir, la oración «Lucas Alamán es un número primo» tendría perfecto sentido, simplemente sería falsa. No es una consecuencia fácil de aceptar. No obstante, hay filósofos que están bien preparados para hacerlo. Pero lo que sí parece imposible es

armonizar el univocismo y, por tanto, el rechazo de las confusiones categoriales, con la tradición apofática.

Tomás, para dar cuenta de la diferencia entre Dios y las criaturas, y en virtud de no poder contar con el recurso de identificar algún cúmulo de propiedades que sean verdad de las criaturas, pero no de Dios, postula la tesis según la cual, en la criatura se distingue realmente la esencia de la existencia, lo cual no es el caso de Dios (*SCG*, I, 18).

Hay dos argumentos en el *corpus thomisticum* a favor de la distinción real entre esencia y existencia. El primero es este:

> Cualquier cosa que no se requiera para entender la esencia o quididad viene de fuera y entra en composición con la esencia, porque ninguna esencia es inteligible si no están sus partes esenciales. Pero toda esencia o quididad es inteligible sin que se deba añadir la intelección de su existencia; pues puedo entender qué es el hombre o qué es el fénix y al mismo tiempo ignorar si tienen existencia en la naturaleza real. Por lo tanto, es patente que el existir es distinto a la esencia o quididad (*De ente et essentia*, 3).[1]

Para toda entidad *x* hay cierto cúmulo de propiedades sin las cuales es imposible tener el concepto de *x*. Dichas propiedades necesarias integran la esencia. Sin embargo, no es verdad que para toda entidad *x*, la propiedad de existir sea necesaria para tener el concepto de *x*. Es de esas entidades para las cuales es verdad que se las puede concebir sin existir, y para las cuales también es verdad que su existencia es realmente distinta de su esencia.

La existencia de la distinción real no es la única conclusión que se puede inferir de este argumento. Éste concluye que hay por lo menos algunas entidades para las cuales es cierto que existir es ajeno a la esencia, pero de ello no se sigue que dichas entidades posean una esencia y existencia distintas, pues podría darse el caso de que la esencia no incluya la existencia porque la existencia no es nada de

1 Todas las citas cuya fuente utilizada está en otro idioma distinto al español son traducciones mías.

nada, o no es una propiedad. En este sentido, dado que no habría nada que distinguir de la esencia, entonces sería falso que el existir es distinto de la esencia.

Es verdad que, por una parte, la postura de Tomás, según Gilson, es que "el acto de existir escapa a toda representación abstracta" (1951: 288) por lo cual no es una propiedad. Pero de ello no infiere que no exista distinción real, porque igualmente sostiene Tomás-Gilson, que "el orden del conocimiento es más vasto que el del concepto" (1951: 231). Es decir, aunque el existir no sea una propiedad, ni por ende algo conceptualizable, empero es algo cognoscible y real. Pero entonces habría que probar que existe el existir.

El segundo argumento, que aparece en la *Summa Theologiae* (I, q. 3, a. 4 y 5) y la *Summa contra Gentiles* (I, 22; I, 28) aunque presupone el primero, apunta ahora hacia la tesis de que existir es algo real, aunque no se trate de una propiedad. Esto lo lleva a cabo mediante la demostración de que sí existe por lo menos algún ente para el cual es verdad que su esencia consiste en existir. En el caso de este ente, no habría distinción entre esencia y existencia, pero no porque la existencia no fuera nada de nada y, por ende, nada que pudiera distinguirse de nada, sino porque la existencia de dicha entidad sería tan real como lo es su esencia, en tanto en cuanto ésta y aquélla serían lo mismo (*SCG*, I, 22).

Este argumento presupone, por una parte, la conclusión de la tercera vía para probar la existencia de Dios (*S. Th.*, I, q. 2, a. 3); a saber, que es verdad que hay un ente cuya existencia es necesaria. Por otra parte, presupone también la mereología aristotélica (*Met.*, V, 22, 1023a).

La distinción real entre esencia y existencia se puede caracterizar diciendo que los entes finitos están compuestos de dos partes reales, a saber, su esencia y su existencia. Una dificultad con ello es que esto parece sugerir que una y otra son entidades que existen de suyo. Es decir, si es verdad que *x* se divide en dos partes, entonces es verdad de cada una de estas partes que existe. Por lo tanto, la esencia de *x* existe al margen de la existencia de *x*; pero en este caso, si dichas esencias ya existen, ¿qué le añade entonces, a la existencia de la esencia de *x* la existencia de *x*? En este sentido, alega Suárez: "la esencia

y la existencia se distinguen en las criaturas como el ente en acto y el ente en potencia [...pero] si ambas se toman en acto, entonces sólo se distinguen por distinción de razón" (*DM*, 31, 31, 7). Para Suárez, pues, "es ya poco lo que le añade [a la esencia] la existencia [...] por ello no extraña que la esencia actual y el ser de existencia se compongan entre sí sólo con una composición de razón" (Beuchot, 1992: 95).

Empero, el doctor eximio plantea la cuestión desde un ángulo indebido según los estándares aristotélicos, pues presupone un modelo mereológico inadecuado. Aristóteles distingue lo que constituye la relación entre el todo y sus partes cuando se trata de un ente natural y cuando se trata de un ente no natural.

> Los entes que existen por naturaleza tienen todos en sí mismos su principio de alteración y de estabilidad [...]; sin embargo, una cama, un vestido y otras cosas de este género, en cuanto que son identificadas bajo cada una de dichas categorías y, por lo tanto, son producidas por un arte, no tienen en su naturaleza ninguna tendencia de cambio, o en todo caso la tienen sólo en cuanto son accidentalmente de piedra, de tierra o de alguna mezcla de ellas. Pues la naturaleza es un principio y una causa de alteración y de reposo del ente en la cual se da primariamente y por sí misma y no sólo por accidente (*Física*, 192b, 12-23).

La diferencia radica en que un ente natural es dueño de una sola forma sustancial, en tanto que un ente no natural es un cúmulo organizado de distintas formas sustanciales (Feser, 2014: 168). Tanto en el caso del ente natural como el del no natural hay una relación todo-parte, pero en cada caso de naturaleza particular. Para los entes no naturales, las entidades que forman parte de ellos existen en cuanto tales acutalmente. En cambio, para los entes naturales, los entes que son sus partes existen, en cuanto tales, sólo potencialmente. El agua tiene su propia forma sustancial, lo mismo que el hidrógeno y el oxígeno que son parte del agua. Empero, no se trata de la composición de tres formas sustanciales distintas, pues en tal caso no se tendría una sola sustancia: el agua, sino tres: el agua, el hidrógeno

y el oxígeno, pues "las cosas que están en acto al unirse no forman ninguna unidad, pues sólo están como agrupadas y reunidas" (*SCG*, I, 18). Se podría alegar que en realidad no son tres, sino sólo dos sustancias: hidrógeno y oxígeno, y que en realidad no hay tal cosa como el agua, sino que la palabra «agua» es una herramienta para nombrar de manera abreviada ciertas combinaciones de hidrógeno y oxígeno. Pero eso supondría sacrificar nuestra imagen manifiesta del mundo a favor de una imagen científica, cuando lo más razonable sería integrar una y otra en una imagen «estereoscópica» (Sellars, 1991: 11).

El modelo mereológico de Aristóteles es un ejemplo de imagen estereoscópica. El hidrógeno y oxígeno, con sus respectivas propiedades y poderes causales propios, sólo existen potencialmente en el agua, pero devienen hidrógeno y oxígeno actuales mediante la acción causal de la electricidad en el proceso de la electrólisis (Oderberg, 2007: 14). En los entes animados, la relación entre todo y parte es aún más compleja. El ojo del tigre es parte del tigre, empero, separado del tigre es una porción de materia a la cual sólo de manera equívoca se la llama «ojo» (*Met.*, VII, 10, 1035b, 24). Es decir, en cuanto que esa parte es actualmente algo, no es realmente un ojo, sino algo que *puede ser* un ojo: "Las partes son lógicamente (y por ende, ontológicamente) posteriores al todo, puesto que las definiciones de ellas deben hacer referencia al organismo animado entero" (Maudlin, 1990: 538).

Según Gilson, Tomás se adhiere a la propuesta mereológica de Aristóteles, pues sostiene aquél que, en el caso de los entes naturales, sus partes reales sólo existen en potencia: "toda composición que tenga por efecto a un ser dotado de unidad real, es la composición de una potencia con un acto" (Gilson, 1951: 104).

Si la existencia de Dios es necesaria, entonces no se da en Él la posibilidad de no existir (*SCG*, I, 16). Si en Dios no se da la posibilidad de no existir, entonces no hay en Él ninguna potencia pasiva. Si no hay potencia pasiva y si es correcto el modelo mereológico de Aristóteles, entonces en Dios no puede haber partes ni composición alguna. Si en Dios hubiera una parte que correspondiera a la esencia y otra parte que correspondiese a la existencia, entonces alguna de ellas tendría que ser potencial, lo cual es imposible. "Si la esencia

divina es distinta a su existencia, se sigue que su esencia y su existencia se hallan entre sí como la potencia y el acto. Pero es obvio que en Dios no hay ningún ser en potencia, sino que es puro acto. Por lo tanto, la esencia divina no es otra que su existencia" (*SCG*, I, 22).

Es previsible la objeción: ¿No podría ser también, en el caso de Dios, que la falta de distinción entre esencia y existencia, que parece ser un hecho, se deba a que *existir no es nada de nada*? Sin embargo, de acuerdo con Tomás, aunque la existencia de Dios es cognoscible en la medida en que puede demostrarse su existencia por medio de sus efectos, sin embargo, estos efectos "no pueden dárnoslo a conocer tal como es en su esencia" (*S.Th.*, I, q. 2, a. 2, ad 3). Es decir, no es posible alegar que en Dios no se distinguen su esencia y su existencia porque esta última no es nada de nada, pues lo único que es posible conocer de Dios, según el Aquinate, es justamente que existe. Pero como no tiene mucho sentido afirmar que determinado ente existe sin saber qué cosa es ese ente, entonces se concluye que ese ente cuya existencia ha sido demostrada es precisamente el ente que consiste en existir. ¿Pero acaso sí tiene sentido la oración «la existencia existe»?

Pluralismo ontológico

No perdamos de vista que la motivación que subyace al argumento de Tomás es dar cuenta de la insondable diferencia entre Dios y la criatura. Esta diferencia, como señalamos más arriba, es de índole categorial. En este sentido, la distinción consiste, según sugiere Gilson, en que en la criatura se distingue realmente la esencia y la existencia, pero en Dios no. "El Dios de Santo Tomás es el *esse*, y ninguna otra cosa; y su pureza existencial le distingue de todos los otros seres" (Gilson, 1951: 105).

Sin embargo, para que esto último tenga sentido, entonces, *ser tal que su existencia es distinta de su esencia*, no puede ser una propiedad. En primer lugar, porque si fuera una propiedad, entonces no sería verdad que la distinción entre Dios y la criatura es categorial, pues habría una propiedad que es verdad de la criatura —a saber, *ser*

X *tal que la existencia de* X *es distinta de la esencia de* X— pero que es falsa de Dios.

En segundo lugar, porque si fuera aquélla una propiedad, su existencia implicaría una contradicción. Tomás entiende que la esencia de una entidad es el cúmulo de atributos que pertenecen necesariamente a ella. Una entidad finita es tal que para ella es verdad que tiene una esencia y tiene una existencia. El ser finito no parece ser un atributo contingente. Si una entidad es finita, entonces para ella ser tal que su existencia difiere de su esencia, es un atributo necesario. Por lo tanto, para una entidad finita es una propiedad necesaria tener existencia, lo cual es precisamente lo que se pretende negar cuando se postula la distinción real entre esencia y existencia.

En realidad, el propósito fundamental de la distinción real entre esencia y existencia es dar cuenta de que «existir» no es un atributo, por lo cual tampoco sería un atributo lo expresable por medio de cualquier frase predicativa que incluya la expresión «existencia». Como afirma Gilson: "la «existencia» como tal es un término sin contenido propio" (1951: 102), pues en caso de que fuera lo contrario sería imposible reconocer con claridad por qué la distinción entre Dios y as criaturas es categorial. Es decir, el asunto de la distinción categorial entre Dios y las criaturas depende de una concepción radicalmente creacionista, según la cual "la existencia constantemente infundida por Dios en los seres no echa pues en ellos jamás raíces; y si sustituimos la imagen del influjo con la del don, diremos que la existencia está en el ser creado como una donación perpetuamente revocable a voluntad del donante" (Gilson, 1951: 88).

Como señalamos arriba, se podría resolver fácilmente el asunto de la simplicidad de Dios advirtiendo que, en efecto, en Dios no se distingue la esencia y la existencia porque la expresión relacional «*X* se distingue de *Y*», no admitiría ser saturada con la dupla {«esencia», «existencia»}, pues «existencia» sería una expresión hueca. Por lo demás, parece ser justo esto último lo que implica el hecho de que «existencia» carezca de contenido propio. Sin embargo, aunque Tomás-Gilson rechazan que «existencia» tenga contenido propio, reconoce que en el ente finito existe una composición según la cual

existe la esencia y existe la existencia, respaldada, además, por el hecho de que hay un ente cuya esencia es un existir que *existe*.

La más inmediata impresión sería que parece evidente —*per se notum*— que la existencia existe, pues si afirmase que la existencia no existe, entonces en realidad no habríamos nombrado a la existencia por medio de la expresión «la existencia», sino a otra cosa. Esto último captura la esencia del argumento ontológico. Tomás lo reconoce así; sin embargo, no admite la validez de este argumento porque advierte que hay un uso equívoco de la expresión «existir»: aunque se admita que Dios consiste en existir, porque Dios es aquello mayor que lo cual nada puede pensarse, y aquello mayor que lo cual nada puede pensarse consiste en ser el existir puro, de ello no se sigue que *haya* algo que consista en existir, que es justo lo que habría que probar (*S. Th.*, I, q. 2, a. 2, ad 2). Es decir, la expresión «existir» tiene cierto sentido cuando es usada para caracterizar la esencia divina, pero tiene otro sentido cuando es usada para responder a la pregunta si Dios existe. El argumento ontológico incurre en confusión categorial.

De acuerdo con Tomás, las formas en cuanto tales son de suyo multiplicables: "*forma vero, quantum est de se, recipi potest a pluribus*" (*S. Th.*, I, q. 3, a. 2, ad 3), además de que son ellas, las formas, las que "dan su existir a la cosa" (*S. Th.*, I, q.76, a.4). Esto significa que afirmar la existencia de algo significa afirmar que hay algo que cae bajo determinada forma. «Existir», como hemos dicho, no expresa ningún concepto, ni por ende ninguna forma, de modo que existir no es multiplicable. Por lo mismo, es que no tiene sentido la expresión «la existencia existe». Una prueba ontológica de la existencia de Dios es imposible porque, para que funcione, debiera tener como conclusión que «la existencia existe», la cual es una oración sin sentido.

Una prueba para demostrar la existencia de Dios tendría que concentrarse en demostrar que hay por lo menos algo en lo cual una determinada forma se multiplica: algo en lo cual se multiplica la forma *ser un primer motor*, o *ser la causa eficiente primera*, o *ser la causa de cualquier perfección, bondad y existencia*, o *ser alguien inteligente que ordena todo el cosmos hacia un fin*.

¿Pero cómo formular la tesis de la diferencia entre esencia y existencia, para lo cual parece necesario afirmar que la existencia existe? Malcolm (1963) sugiere que en el *Proslogion* de San Anselmo no sólo aparece una prueba ontológica, sino dos. La primera de ellas es exactamente la que es reprobada por Tomás. Pero hay una más que no incurre en el defecto señalado por el Aquinate. Lo que se busca al indagar sobre la existencia de Dios no es si la existencia existe, lo cual no tiene ningún sentido, sino, como ya vimos, si cierto atributo o forma tiene alguna instancia, siendo el caso que «existir» no es ninguna forma. Pero indagar si la existencia existe es el *quid* de la prueba ontológica. Empero, hay otra prueba más, cuya finalidad es probar que hay algo que existe necesariamente (1963: 145). Según Malcolm, a diferencia de «existir», que no corresponde a ningún atributo ni a ninguna forma, «existir necesariamente» sí sería la expresión de una forma (1963: 146). De hecho, si bien Tomás recusa la prueba de Anselmo bajo el argumento de que hay un error categorial en la expresión «la existencia existe», admite que es perfectamente legítimo concluir que además de haber esa instancia en la cual se multiplican las cuatro formas señaladas en el párrafo previo, es también el caso que en esa misma instancia se multiplica la forma *ser necesario*. "Aunque es un error considerar la existencia como una propiedad [...] no es un error considerar que la existencia necesaria es una propiedad de Dios" (1963: 152)

El segundo argumento reconocido por Malcolm tampoco sería aceptable para Tomás, pues en él no se prueba que hay un ente cuya existencia sea necesaria; en cambio sólo prueba que, *si Dios existe*, entonces su existencia es necesaria. Empero, hace notar una importante diferencia entre *existir* y *existir necesariamente*, la cual es de índole categorial: aunque «existir» carece de contenido conceptual propio, «existir necesariamente» no, de lo cual se sigue que *existir necesariamente* no es una especie determinada de *existir*, sino que uno y otro pertenecen cada uno a categorías distintas.

Adviértase, entonces, que la distinción a la que apela Tomás reposa completamente sobre una meta-ontología de carácter pluralista, según la cual habría distintos modos de existir, cada uno de ellos irreductible a otro. Habría, sí, un existir de la esencia y de la

existencia, ese existir comunicado en la expresión «en el ente finito se distinguen realmente su esencia de su existencia», pero ese existir no es el mismo que pretende comunicarse por medio de la expresión «existencia» que forma parte de la dupla «esencia-existencia». El «existir» miembro de esta dupla es aplicable a los entes concretos, en cuyo caso estaría expresando que dichos entes son instancias en las cuales se multiplica alguna forma. Pero no es aplicable a sí mismo porque no es un concepto.

Lo anterior obliga a volver sobre nuestros pasos y proponer algunas correcciones: previamente escribí que la psedo-oración «la existencia existe» no tiene sentido. La razón es que, en efecto, «existir» no es autoaplicable. Si lo fuera, entonces existir sería una instancia de sí mismo, pero para ser instancia de sí mismo tendría que ser una forma, cosa que no es, pues si lo fuera no sería distinto de la esencia. Sin embargo, también escribí que en la criatura se distinguen su esencia y existencia, lo cual implica que existe la esencia y que *existe la existencia*. En realidad «la existencia existe» carece de sentido sólo en caso de que las dos ocurrencias de existir expresen el mismo significado, pero si se distingue, digamos, existencia$_1$ y existencia$_2$, entonces, aunque fuera cierto que «la existencia$_1$ existe$_1$» es un sinsentido, no lo sería necesariamente «la existencia$_1$ existe$_2$».

El eje del pluralismo aristotélico es la distinción categorial entre existir en acto y existir en potencia, la cual podría representarse de manera perspicua de la siguiente manera: *existir*$_\varepsilon$ *en acto y existir*$_\delta$ *en potencia*. El pluralismo aristotélico es una postura meta-ontológica que se expresa diciendo que existe una distinción ontológica fundamental. ¿De qué existencia se está hablando? ¿Potencial? ¿Actual? Consideremos la existencia del Monte Athos. La suya, estipulamos, es la existencia$_1$. Está claro que el Monte Athos no es una posibilidad, de modo que existencia$_1$ = existencia$_\varepsilon$. ¿Es también la de existir$_\varepsilon$ en acto una existencia$_\varepsilon$? Es difícil discernirlo. ¿Qué hay de la de existir$_\delta$ en potencia? Creo que es claramente absurdo pensar que el existir$_\delta$ en potencia existe$_\delta$, pues parece conducir a una regresión infinita, que haría de la distinción entre acto y potencia en realidad sólo una posibilidad. Pero hay algo de paradójico en admitir que el existir$_\delta$ existe$_\varepsilon$. Por lo demás, tanto el existir$_\varepsilon$ como el existir$_\delta$ parecen ser

aplicables con sentido claro sólo a cosas concretas, de modo que el existir de existir$_{\varepsilon}$ y de existir$_{\delta}$ es probablemente distinto a ellos mismos. Bien podría ser el que más arriba llamé «existir$_{2}$», lo cual parece muy razonable. Hay algo de peculiar en esa categoría de existencia, algo muy abstracto, por lo cual conviene llamarle ya no «existencia$_{1}$» , sino «existencia$_{\alpha}$».

¿Qué hay con la existencia que constituye la esencia de Dios? «Dios existe$_{\delta}$» es un galimatías. Consideremos existir$_{\varepsilon}$. Para una criatura, su existir, puesto que dicho existir es existir$_{1}$, implicaría participar de la esencia divina, lo cual es imposible o, por lo menos, heterodoxo. Si consistiera en existir$_{\alpha}$, entonces Dios sería una entidad abstracta, lo cual no le conviene para nada. Existiría$_{\alpha}$, pues, un existir propio de Dios: existir$_{\Theta}$.

¿Qué tan sospechoso es este expediente? Lorenzo Peña (1992) reclama que se trata de un artilugio oscurantista, cuya consecuencia es que cualquier disputa sobre la existencia de algún supuesto ente será vana o trivial, tal que podría ser resuelta mediante la estipulación de algún peculiar modo de existir: "Supongamos un hechicero que diga cosas como que existe su capacidad de volar por los aires [...] pero con un modo de existencia sui generis. Si se le pregunta de qué modo, dirá que del del que es propio de esa acción suya" (1992: 31).

No obstante, considero que hay maneras de discernir si postular ciertos modos de existir es una maniobra *ad hoc* o si más bien se trata de postulados cuya justificación es independiente del hecho de que por medio de ellos es posible eludir algunas dificultades. Postular que existe un peculiar modo de existir propio de la capacidad de volar por los aires no parece tener más justificación que las ganas del hechicero de no admitir que es falso que pueda volar. Empero, el postulado de un modo de existir propio de los entes posibles tiene justificaciones independientes del hecho de que alguien quiera incluir entes posibles en su ontología. En el caso de «existir$_{\Theta}$», no se trata para nada de un artilugio para inmunizar la tesis teísta frente a posibles críticas, sino para esclarecer la naturaleza del discurso sobre la divinidad. Tomás en ningún momento recurre al pluralismo ontológico para intentar demostrar que Dios existe.

Tomás encuentra que la manera adecuada para caracterizar la distinción categorial es afirmar que el acto de existir no es capturable por medio de conceptos. De esto último, de que el existir no sea conceptualizable, infiere el Aquinate que, al concebir cualquier ente, a éste se lo habrá de concebir, por así decirlo, necesariamente desexistencializado. Pero no exactamente porque el existir no sea nada de nada, pues aunque no sea conceptualizable, la existencia sí es algo que puede ser *juzgable*. Es decir, si bien la primera operación del entendimiento, el concepto, es incapaz de capturar los aspectos existenciales de la realidad, esto no es el caso en relación con la segunda operación. Esta es la tesis tomista que subraya Gilson: "el juicio no se refiere [...] a la esencia del objeto concebido, sino a su existencia, y en esta existencia descansa la verdad del juicio" (1951: 259). Así, lo peculiar de «existir$_{\Theta}$», a diferencia de otros modos de existir, es que no se distingue de la esencia del ente del cual es su existencia. Es decir, en tanto que de la existencia de los entes finitos se cae en cuenta mediante un juicio acerca de la esencia de la cual es su existencia, en el caso de «existir$_{\Theta}$» en realidad no hay juicio: la proposición «Dios existe», en realidad sólo expresa un juicio por analogía. "Dios es superior a cualquier proposición nuestra y a todo lo que conocemos" (*In Div. Nom.*, I, III, 77); "Dios no está determinado por ninguna especie o género, sino que tiene de manera incircunscrita toda la virtud de la esencia, dado que es su propio acto de existir, tal como dice Dionisio" (*De Malo*, q. 16, a. 9, ad 6).

Objeto y concepto

Dios es inefable. Esta tesis reposa sobre otra: la existencia misma es inefable. Si esto es el caso, y Dios consiste en existir, entonces Dios es inefable. Empero, aunque existir sea inefable, es posible comunicar algunas cosas acerca de la existencia. Después de todo, la existencia no es ajena a la inteligencia humana, en la medida en que ésta, al juzgar, expresa en efecto la existencia. Por lo mismo, aunque parece no ser posible decir nada acerca del existir, pues para ello se requiere nombrarlo, lo que a su vez exige un concepto por medio

del cual se le pueda nombrar, empero, en algún sentido algo puede comunicarse acerca del existir. Ya en la oración anterior algo hemos comunicado acerca del existir, por lo menos que es tal que no puede ser conceptualizado. Pero al comunicar lo anterior, ¿no hemos acaso ya nombrado y, por ende, conceptualizado al existir?

Geach usa la expresión «el auto-jaque-mate de Ludwig», la cual —dice— "se encuentra en la doctrina neo-escolástica de que la existencia no puede ser conceptualizada y puede figurar en nuestro pensamiento sólo por medio de un juicio que afirme la existencia" (1976: 54) Se trata, aparentemente, de un auto-jaque-mate porque al afirmar que la existencia no puede ser conceptualizada, como vimos, estamos nombrando la existencia, lo cual presupone que «existencia» expresa un concepto, un concepto por medio del cual se identifica el objeto nombrado. Es de «Ludwig», porque en el *Tractatus*, Wittgenstein habría dicho una buena cantidad de cosas que, según el mismo *Tractatus*, no pueden ser dichas; inclusive el mismo decir que algo no se puede decir es algo que no se puede decir: "Mis proposiciones esclarecen porque quien me entiende las reconoce al final como sin sentido" (6.54). Geach afirma que una proposición como esta última bien podría ser considerada como pura charlatanería. En efecto, parece una tesis ininteligible. No obstante, aunque Geach afirma que en definitiva no le parece convincente la postura tractariana, hay consideraciones que la vuelven irresistible o, por lo menos, inteligible.

La tesis de Tomás-Gilson es algo confusa. En los apartados previos he querido exponerla de la manera más clara posible, pero entiendo que hay zonas neblinosas imposibles de alumbrar. No obstante, considero que el espíritu de la propuesta de Tomás está capturado con algo más de nitidez en las reflexiones de Wittgenstein. Después de todo, tanto en la tesis tractariana como en la tesis de Tomás-Gilson aparece el auto-jaque-mate de Ludwig.

Siguiendo con Geach, una manera de mostrar que la tesis tractariana es aceptable consiste en reflexionar sobre el pensamiento de Frege. Tener en cuenta a Frege ayuda también a dibujar con un perfil más razonable la tesis de Tomás-Gilson, en buena medida porque puede contribuir a desarticular una interpretación frustrantemente superficial, pero, aun así, muy extendida en algunos círculos tomistas.

William Vallicella afirma que "la existencia no puede ser un concepto" (2002: 8). Al revisar el argumento de Vallicella, se cae en la cuenta de que el sentido de la tal afirmación es que sería un error confundir un concepto con aquello de lo cual es concepto. De modo que, "aunque hay un concepto de existencia, la existencia en sí misma no es un concepto" (2002: 11). Es decir, así como un elefante no es un concepto, a pesar de que haya un concepto de elefante, la existencia no es un concepto, aunque hubiera un concepto de existencia. Es verdad que hay algunos filósofos (como Kant) que defienden que el concepto de existencia no corresponde a ningún atributo objetivo, sino a cómo el sujeto intelige el mundo. A esta tesis es a la que se opone Vallicella. Sin embargo, sería injusto reprocharle a Kant estar confundido o haber confundido un concepto con aquello de lo cual es concepto. No se trata de alguna confusión categorial entre la representación y lo representado, sino una tesis consciente y explícitamente asumida: el concepto de existencia, según Kant, es un concepto que representa a una entidad de índole conceptual en sí misma. A decir verdad, no encuentro absolutamente a ningún filósofo cuya postura dependa de la confusión categorial señalada por Vallicella, por lo cual termina siendo la suya una posición poco interesante. Si se interpreta la tesis de Tomás-Gilson como si se tratara de un pronunciamiento anti-idealista, carecería de profundidad y de interés.

A diferencia de Vallicella, pues, según Tomás-Gilson, no es que la existencia no sea un concepto, aunque sí haya un concepto de existencia, sino que no hay un concepto de existencia. Sí, es verdad que no es lo mismo un elefante que el concepto de elefante: ni un elefante es un concepto ni un concepto es un elefante. En este sentido, es verdad que hay más realidad, por así decirlo, en un elefante que en el concepto de elefante. Pero es que nadie ha defendido lo opuesto. Lo interesante de Tomás-Gilson no es defender que una cosa es concebir y otra existir, sino más bien que existir no es conceptualizable. Lo cual significa que existir no es algo que pueda ser capturable por medio de la primera operación del entendimiento, pero sí por medio del juicio. Esto es filosóficamente más interesante, aunque también mayúsculamente problemático: parece un auto-jaque-mate de Ludwig.

Frege sostiene que los conceptos no pueden ser objetos y que, por ende, es imposible que un concepto pueda ser nombrado "debido a su naturaleza predicativa" (2016: 282). Es necesario aclarar. Frege no usa la expresión «concepto» en el sentido en que la hemos usado hasta ahora. Frege usa la expresión «concepto» para referirse al significado o referencia de un predicado o función. Un objeto, según Frege, es un ente que tiene entidad por sí mismo, en cambio, una función es un ente incompleto, que carece de entidad por sí mismo. Los conceptos son cierta clase de funciones, a saber, aquellas que toman como argumentos objetos, a los cuales les asignan valores veritativos. A los objetos se les puede nombrar, no así a los conceptos. De un objeto, digamos «este árbol», tiene sentido decir que es frondoso, bello, etc. De modo que al decir «este árbol es frondoso», nombramos a un objeto, el árbol, y además decimos de él que es frondoso. En cambio, no parece tener sentido decir que «es frondoso» es tal o cual. Al decir «es frondoso» no estamos nombrando ningún objeto, y por ende no se da la posibilidad de decir con sentido algo acerca de aquello a lo cual hace referencia «es frondoso». Entonces, aunque a los conceptos no se los puede nombrar, en cambio sí se los puede expresar, justo por medio de un predicado.

La diferencia entre objetos y conceptos es categorial: no tiene sentido ni afirmar ni negar de un concepto lo que sí cabe afirmar y negar de un objeto. Los objetos caen bajo conceptos, es decir, hay objetos a los cuales un determinado concepto les asigna como valor lo verdadero. Pero los conceptos no caen bajo conceptos. En cambio, sí es posible reconocer que un concepto está subordinado a otro. La diferencia entre subcadencia y subordinación es categorial. Cuando un objeto cae bajo un concepto, Frege afirma que dicho concepto es una propiedad del objeto. Los conceptos no caen bajo otros conceptos, de modo que los conceptos no tienen propiedades; sin embargo, si un concepto está subordinado a otro, entonces el último constituye una «nota» de aquél. A partir de estas consideraciones se puede definir una jerarquía de niveles categoriales: objetos, conceptos de primer orden (que son los conceptos bajo los cuales caen los objetos), conceptos de segundo orden (que son los conceptos a los cuales están subordinados los de primer orden), etc.

La distinción entre objetos y conceptos es reconocida por Tomás, aunque no use el mismo léxico que Frege para expresarla. El léxico tomista consiste en las expresiones «*suppositum*» (o «supuesto») y «forma»: "el intelecto considera lo que pone como sujeto como si tratase de un supuesto, y lo que pone como predicado como si tratase de la forma que existe en el supuesto" (*S. Th.*, I, q. 13, a. 12). Es decir:

> De acuerdo con este punto de vista, un término general como «caballo» significa de maneras radicalmente diferentes cuando aparece como sujeto lógico, por ejemplo, en «un caballo está en la jardinera» y cuando aparece como predicado lógico en «Bucéfalo es un caballo»; tal término general en la posición de sujeto se refiere a una cosa concreta (*suppositum*), mientras que en la posición de predicado se refiere a una forma (Anscombe and Geach, 1961: 76).

Consideremos «Bucéfalo es un caballo». «Bucéfalo» es un nombre, por lo tanto, se refiere a un objeto, es decir, a un ente que tiene entidad por sí mismo. En cambio, «es un caballo» no es un nombre, sino un predicado, y por lo tanto, no se refiere a ningún objeto o a ningún ente que tenga entidad por sí mismo, sino a una función que le asigna a Bucéfalo o a otros *objetos* más como Babieca, Othar o Strategos, etc., el valor verdadero, mientras que a otros objetos como Alejandro Magno, El Cid Campeador, Atila o Anibal, el valor falso. Es necesario distinguir categorialmente el nombre de la expresión predicativa o concepto porque, de otra manera, si fuera el caso que el predicado «es un caballo» se refiriera a un objeto, entonces al afirmar «Bucéfalo es un caballo» se estaría afirmando que «Bucéfalo es un concepto», lo cual es falso.

Si no hubiera distinción categorial entre objetos y conceptos, entonces un concepto sería sólo un tipo particular de objeto. Considérese que «Bucéfalo es un caballo» es equivalente a «la entidad a la que hace referencia la expresión "Bucéfalo" es un caballo», lo cual indica que «Bucéfalo» y «la entidad a la que hace referencia la expresión "Bucéfalo"» ser refieren a lo mismo, a un mismo objeto. Si los

conceptos fueran un tipo particular de objeto, entonces «Bucéfalo es un caballo» sería equivalente a «Bucéfalo es la entidad a la cual hace referencia la expresión "es un caballo"», lo cual es falso. Si el objeto a que hace referencia «es un caballo» es el mismo objeto a que hace referencia «el concepto a que hace referencia "es un caballo"», entonces de «Bucéfalo es un caballo» se sigue que «Bucéfalo es el concepto a que hace referencia "es un caballo"», de lo cual, a su vez, también se sigue que «Bucéfalo es un concepto», lo cual ya comentamos que es falso: los caballos no son conceptos.

Más vale, pues, admitir diferencias categoriales, aunque sea entre objetos y conceptos, o entre *supposita* y formas. Es decir, admitir, que existen *supposita* y *formas*, aunque los modos de existir de uno y otro sean irreductibles entre sí. Pero esto tiene algunas consecuencias sorprendentes, a saber, que en la oración «el concepto de caballo es un concepto», «el concepto de caballo» no pueda referirse a ningún concepto, por lo cual la oración sería falsa. Si «el concepto de caballo» es un nombre, entonces tendría que referirse a un objeto, pero un objeto no puede ser un concepto. En conclusión, los conceptos son innombrables. Pero de eso no se sigue que no tengamos cierta familiaridad lingüística con los conceptos. Aunque los conceptos sean innombrables, son perfectamente utilizables e inteligibles en el lenguaje coloquial y científico.

De la postura de Tomás-Gilson se sigue que existir es innombrable, pues desde su perspectiva es imposible nombrar nada si el nombre no está asociado a un concepto. La expresión «existir» dice Gilson, carece de contenido conceptual propio (1951: 102). Pero de ello no se sigue que no se la pueda utilizar con sentido. «Existir» no expresa un concepto, pero sí expresa algo con lo cual estamos familiarizados intelectualmente.

Wittgenstein reconoce con Frege que es imposible decir de nada que es un concepto, pues eso presupone la posibilidad de nombrarlo, pero lo conceptos no se pueden nombrar. Pero no es sólo que no se pueda decir de nada que es un concepto, tampoco es posible decir de nada que es un objeto. Wittgenstein rechaza la tesis fregeana según la cual las oraciones son nombres de valores de verdad. En vez de ello, concibe que las oraciones son retratos lógicos de hechos, es decir,

cierto arreglo estructural entre signos cuya forma lógica es la misma que la de la realidad. La forma lógica "es aquello a través de lo cual una estructura tiene polos verdadero y falso" (Anscombe, 2015: 59). Es decir, la naturaleza pictórica de la proposición implica para ella la posibilidad de ser verdadera o falsa. Pero no existe la posibilidad de que una oración bien formada, en que se afirma de algo que es un objeto, sea falsa. «X es un objeto» es un esquema tal que cualquier sustitución de *x* por una expresión sintácticamente adecuada genera una oración verdadera. De esto infiere Wittgenstein que expresiones como «es un objeto», «es un concepto», etc., en realidad no expresan verdaderos conceptos. A estos pseudoconceptos Wittgenstein los llama «conceptos formales»: "los conceptos formales no pueden ser representados como los conceptos propiamente dichos por medio de una función" (4.126). Para identificar cierta entidad como un objeto, o un concepto, o una proposición, o un hecho, es imposible decir de tal entidad que es un objeto, o un concepto, o una proposición, o un hecho; en vez de eso, debiera de ser mostrado por el hecho de que la entidad de marras es expresada por un tipo particular de símbolo. Que una entidad sea un objeto no es algo que se puede decir, pero sí es algo que se puede mostrar por el hecho de que es expresada por medio de un nombre. Que una entidad sea un concepto no es algo que se puede decir, pero sí es algo que se puede mostrar por el hecho de que es expresada por medio de un predicado. "El orden lógico de nuestro sistema para representar estados de cosas por medio de proposiciones es un asunto acerca de cómo los símbolos simbolizan" (McGuinn, 2006: 177).

Hemos comentado que, según Tomás-Gilson, no hay concepto de existir, por lo cual es imposible decir de nada que *eso* es el existir, pero de ello no se sigue que no haya para algún ente ningún existir suyo, además de su esencia. La doctrina tomista es que la esencia y la existencia se distinguen realmente, pero no por eso admite que haya algo de lo cual pueda decirse que es la existencia. Es más, desde la perspectiva tomista tampoco podría decirse de nada que *eso* es una esencia. No es sólo que no haya concepto de existencia, es que tampoco hay concepto de esencia. Los conceptos, sí, expresan las esencias de los entes. Pero no hay concepto de la esencia en cuanto tal,

pues de haberlo debiera capturar *la esencia de la esencia*, lo cual es un sin sentido. Que sea un sin sentido se advierte mejor si se considera que de haber un concepto de existencia, entonces debería capturar *la esencia de la existencia*, lo cual es evidentemente paradójico. Por eso los filósofos tomistas aclaran que, si bien es verdad que en los entes finitos se distinguen realmente la esencia y la existencia, sin embargo, no se distinguen como cosa y cosa independientes, pues de hacerlo, entonces para cada uno de los entes distinguidos habría su respectiva esencia y existencia, y así *ad infinitum*.

Debiera reconocerse, entonces, dos clases de distinciones reales: la distinción física y la distinción formal (Beuchot, 1992: 48). Empero, las distinciones formales son inconceptualizables, de ahí las dificultades que han tenido algunos filósofos como Suárez para reconocerlas. No es sólo la existencia la que se logra advertir por medio de la segunda operación del entendimiento, es la misma distinción entre esencia y la existencia la que sólo se puede advertir en el juicio. En el juicio de existencia, la esencia y la existencia se distinguen como se distinguen el sujeto y el predicado «existe». Sin embargo, esta distinción no es equivalente a la que nos referimos más arriba entre *suppositum* y *forma*. En realidad, «existe» no es un predicado, pues el existir no es una forma (Gilson, 1951: 95). El existir no se advierte por medio del predicado «existir», sino en la forma misma del juicio en general. El existir no se puede decir, pero sí se puede mostrar en el juicio.

¿Y qué hay con el auto-jaque-mate de Ludwig? De acuerdo con Lorenzo Peña (1985) la raíz de las dificultades del *Tractatus* yace en una concepción dicotómica o maximalista, de acuerdo con la cual "un evento ocurre o no ocurre, no hay un término medio" (5.153), la cual, al atravesar toda la obra, se manifiesta en particular en la rígida dicotomía decir-mostrar: "No hay grados de mostrar, ni grados de decir: no puede en modo alguno suceder que algo que sea en alguna medida mostrado sea, también en alguna medida —aunque sea mayor o menor— dicho, ni viceversa" (1985: 313-314).

En el caso de Tomás-Gilson, aunque puede advertirse que su postura de cierta manera apunta a la distinción wittgensteniana entre mostrar y decir, lo cierto es que, en general, el espíritu del

pensamiento tomista no es tan rígido y maximalista como el del *Tractatus*.

Beuchot defiende que a Wittgenstein le hubiera resultado provechoso haber estado familiarizado con las tradiciones «analogicistas»; incluso afirma que en el desarrollo de su obra, a partir de 1929, se puede advertir cierto anhelo de analogicidad: "Por eso creí ver un carácter analógico en la filosofía de Wittgenstein, al menos en la aspiración" (2015: 146). En Tomás se advierte que se interpone un obstáculo en el camino de la metafísica. La estructura del lenguaje y del pensamiento está moldeada sobre la estructura del ente real, la distinción entre sujeto y predicado reposa sobre la distinción entre *suppositum* y forma, la segunda operación del entendimiento, el juicio, reposa sobre la distinción entre esencia y existencia, en la medida en que en el juicio no sólo se expresa la posesión por parte de un *suppositum* de cierta forma, lo cual es lo que constituye a una sustancia, sino, además, que esa sustancia, ese *suppositum* informado, existe (Gilson, 1951: 94-95). "Por la forma hácese la sustancia recipiente propio de aquello que es el existir" (*SCG,* II, 50). Pero esa estructura propia del ente real no es la misma que la de los elementos que la integran. El ente concreto tiene una estructura determinada, a saber, materia y forma, esencia y existencia, etc., que es reflejada por el lenguaje. Pero ni la materia, ni la forma, ni la esencia, ni la existencia, cada una por su cuenta, ninguna de ellas es dueña de la misma estructura. Por lo mismo, parecen escaparse de la posibilidad de ser retratadas por el lenguaje. Si de Búcefalo puedo decir que es un caballo, eso se debe a que Bucéfalo tiene la forma expresada por medio del predicado «es un caballo». Si además puedo juzgar que Bucéfalo es un caballo, es porque el ente cuyos elementos son una porción de materia y su propia forma de caballo, es un ente que existe. Pero de la materia no puedo decir que tenga una forma propia. ¿Cómo, entonces, podría decir que la materia es tal o cual si ese «tal o cual» es un símbolo para referirme a una forma? ¿Cómo podría juzgar que la existencia es así o asá si eso presupone que la existencia tiene una esencia propia, la esencia del existir, que además existe?

Pero no hace falta que la existencia sea una forma para comunicar algo acerca de ella. No es sólo que la existencia se muestra en

la forma del juicio, es que además puedo reconocer que, aunque la existencia no es una forma, sin embargo, en algún sentido se comporta análogamente a las formas. El existir no es una forma, pero *el existir es a la esencia lo que la forma es a la materia*. Los conceptos formales que, como vimos, no son conceptos, se comportan sin embargo análogamente a como se comportan los conceptos. Al decir de *x* que es un objeto, no estoy haciendo un juicio acerca de *x*, pero sí algo análogo a un juicio. Aunque el existir no sea conceptualizable, sí es empero comunicable, no sólo mediante una escritura conceptual o sistema de notación determinado, sino mediante analogías inteligibles.

Un profesor de lógica explica que «alguien» no es el nombre de nadie. De acuerdo con Wittgenstein, eso es algo que no se puede decir: además de que figura el pseudopredicado «nombre», no es una oración que tenga un polo negativo y uno falso, pues no hay ningún hecho que pudiera hacer falsa la oración "«alguien» no es el nombre de nadie" (Anscombe, 2015: 68-69). Entonces, aunque «"alguien" no es el nombre de nadie» no sea una oración, es algo análogo a una oración, además inteligible. Incluso hay maneras de discernir si en verdad un estudiante está entendiendo a su profesor de lógica cuando dice que «alguien» no es el nombre de nadie. Basta con fijarnos en cómo traduce al lenguaje formal de primer orden la oración «alguien está cansado». ¿Cómo es, pues, que una pseudo oración y, por ende, una oración sin sentido, puede resultar inteligible? Quizá sea que no todas las pseudo oraciones carezcan de sentido. Quizá sea posible entender una pseudo oración porque advertimos la semejanza y la relación de analogía que guarda con una auténtica oración.

Referencias

Anscombe, E. (2015). *Logic, Truth and Meaning*. Exeter, Imprint Academic.

Anscombe, E., Geach, P. (1961). *Aristotle, Aquinas, Frege*. Oxford: Basil Blackwell.

Aquino, T. de, (1940), *El ente y la esencia*. Texto latino y traducción castellana. Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires.

(1950). *In librum B. Dionysii de divinis nominibus expositio*. En *Opera Omnia*. Turin: Marietti.

(1951). *De Malo*. En *Opera Omnia*. Turín: Marietti.

(1951). *Scriptum super Sententiis*. En *Opera Omnia*. Turín: Marietti.

(1953). *In Symbolum Apostolorum*. En *Opera Omnia*. Turín: Marietti.

(1954). *Expositio libri Boetii De ebdomadibus*. En *Opera Omnia*. Turín: Marietti.

(1964). *Suma Teológica*. Texto latino de la edición crítica leonina. Madrid: BAC.

(2007). *Suma contra los gentiles*. Edición bilingüe dirigida por L. Robles y A. Robles. Madrid: BAC.

Aristóteles (1998). *Metafísica*. Edición trilingüe de V. García Yebra. Madrid: Gredos.

(2001). *Física*. Edición bilingüe de U. Schmidt. México: UNAM.

Beuchot, M. (1992). *La esencia y la existencia en la filosofía escolástica medieval y su repercusión en la filosofía analítica actual*. México: UNAM.

(2015). *Ludwig Wittgenstein. Analogía y parecidos de familia*. México: Herder.

Denzinger, H. (1999). *El magisterio de la Iglesia.* Barcelona: Herder.

Feser, E. (2014). *Scholastic Metaphysics*. Heusenstamm: Editiones Scholasticae.

Frege, G. (2016). *Escritos sobre lógica, semántica y filosofía de las matemáticas*. México: UNAM.

Geach, P. (1969). *God & the Soul*. South Bend: St. Augustine Press.

(1976). "Saying and Showing in Frege and Wittgenstein". En J. Hintikka (ed.). *Essays on Wittgenstein in Honour of G. H. von Wright*. Amsterdam: Acta Philosophica Fennica, 28, pp. 54-70.

(1980). *Reference and Generality*. London: Cornell University Press.

Gilson, E. (1951). *El ser y la esencia*. Buenos Aires: Desclée de Brower.

Inwagen, P. V. (2001). *Ontology, Identity, and Modality*. Cambridge: Cambridge University Press.

Malcolm, N. (1963). *Knowledge and Certainty*. London: Cornell University Press.

Maudlin, T. (1990). "Substances and Space-Time. What Aristotle would have said to Einstein". En *Studies on History and Philosophy of Science*, vol. 21, n. 4, pp.531-561.

McGinn, M. (2006). *Elucidating the* Tractatus. Oxford: Clarendon Press.

Oderberg. D. (2007). *Real Essentialism*. London: Routledge.

Peña, L. (1985). *El ente y su ser*. León: Universidad de León.

(1992). *Hallazgos filosóficos*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca.

Sellars, W. (1991). *Science, Perception and Reality*. Etascadero, California: Ridgeview Publishing Company.

Suárez, F. (1966). *Disputaciones Metafísicas*. Madrid: Gredos.

Vallicella, (2002). *A Paradigm Theory of Existence*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.

Wittgenstein, L. (2005). *Tractatus Logico-Philosophicus*. London: Routledge.

Hápax Legómena

El *De doctrina* de Guillermo de Conches: una síntesis escolástica de filosofía de la educación

William of Conches' *De doctrina*: a Scholastic Synthesis on Philosophy of Education

Gabriel González Nares
Universidad Panamericana, Ciudad de México
ggonzalezn@up.edu.mx

Mónica del Carmen Meza Mejía
Universidad Panamericana, Ciudad de México
mmeza@up.edu.mx

Resumen

La escuela catedralicia de Chartres, en el siglo XII, recuperó una fértil tradición de estudios científicos y humanísticos. Junto con ello, retuvo una articulada noción de educación que heredó desde la antigüedad tardía. Gracias a ello, la noción acerca de la educación se mantuvo enciclopédica y flexible a su público. Guillermo de Conches, maestro de Chartres, escribió en su tratado enciclopédico *Dragmaticon* un apartado dedicado a la naturaleza de la educación, posteriormente intitulado *De doctrina*. Aquí se ofrece un estudio introductorio sobre el texto, su propuesta de noción de educación y sus elementos, así como su traducción del latín al español.

Palabras clave: Dragmaticon, educación, Escuela de Chartres, Guillermo de Conches, Quadrivium, Trivium.

Abstract

The Cathedral School of Chartres, during the XIIth Century retrieved a fertile tradition of scientific and humanistic studies. And with that it retained and articulated notion of education, which it inherited from classical antiquity. Thanks to this heritage, the notion of education was kept encyclopedic and flexible to its public. William of Conches, teacher at Chartres, wrote in his encyclopedic treatise *Dragmaticon*, a section devoted to the nature of education, postumously called *De doctrina*. In this paper is offered an introduction study on the text, its proposal of education and its elements, as well as a translation into Spanish.

Keywords: Dragmaticon, education, Quadrivium, School of Chartres, Trivium, William of Conches.

El mundo intelectual occidental del siglo XII

El mundo medieval occidental experimenta una serie de acontecimientos en la antesala del siglo XII, el cual sobresale por el florecimiento, las innovaciones y las aportaciones en varios campos del quehacer humano, en un entorno donde se experimentan las secuelas de la conquista normanda de Inglaterra, pacificada mediante los concordatos de Francia (1107), Inglaterra (1108) y el Imperio (1122); la Primera Cruzada (1095) y el inicio de una serie de expediciones a Oriente; la toma de Toledo por lo cristianos (1085); la misteriosa muerte del rey Guillermo II de Inglaterra —Rufus, el rojo— (1100) y el asesinato de Carlos I de Flandes —el bueno—, entre otros hechos históricos. Sucesos que los monjes narran puntualmente y conservan en los archivos de sus monasterios, porque se interesan por el mundo que les rodeaba, "un mundo al que veían atreverse a nuevas empresas, expandir y crecer" (Bisson, 2010: 25) y que anunciaba la desaparición del viejo mundo, amenazado por la dinámica emergente de los cambios sociales y económicos que la Europa occidental experimenta por el incremento de la población y la riqueza que comienza a concentrarse en los centros urbanos, como un futuro prometedor del poder de la ciudad frente a los avatares del mundo rural.

Al tiempo que las ciudades se consolidan por toda la Europa bajomedieval, como centros urbanos de rica vida social, cultural y económica, Chartres se posiciona como una escuela de filosofía, que estudia y abreva la cosmovisión de Platón, no obstante la carencia de fuentes completas del ateniense. El estudio del desarrollo del pensamiento filosófico-educativo permite identificar el modo de aprehender una realidad, especular sobre ella para luego, incluso, sistematizarla y crear escuela. Eso mismo sucedió en el microcosmos de Chartres, una pequeña ciudad al occidente de París, donde desde el siglo X, existe una escuela catedralicia, fundada por el obispo Fulberto de Chartres.

La relevancia filosófica de la escuela de Chartres es ya un hecho para el siglo XII, en la transición hacia el alto medievo, en el contexto de lo que algunos autores, entre ellos Jacques Le Goff (1996), denominan como «un renacimiento intelectual», entre los siglos X y XIII, "cuando hubo una renovación del pensamiento y la sensibilidad y se estableció la reflexión basada en la argumentación y la razón lógica" (Tamayo de Serrano, 2007: 198). Y donde florecen sabios pensadores que acrisolan la empresa iniciada por Carlomagno, siglos antes, para instruir intelectual y moralmente a los súbditos del Imperio, incluyendo al emperador mismo.

Con respecto a lo anterior, a finales del siglo VIII Carlomagno llamó a Alcuino de York (735-804) para desarrollar el plan de estudios que implica la conjugación de un selecto grupo de maestros procedentes de diversos territorios del imperio para incorporarse en una nueva institución: la Escuela Palatina de Aquisgrán, también conocida como *Schola palatina* o Academia palatina. Esta institución pronto se convirtió en el centro de reconstrucción intelectual de Europa, gracias no solo a la presencia del monje benedictino inglés, sino sobre todo, como afirma Pollán (2012: 13-14), porque logró conjuntar en el espacio palatino una élite intelectual proveniente de diversas partes del territorio europeo como el anglosajón Wizo (Cándido), los italianos Pedro de Pisa, Pablo el Diácono, Paulino el Gramático, el germano Leidrado, los españoles Agobardo y Teodulfo, los francos Angilberto y Modoino, el irlandés José Escoto y el inglés Fridegiso, este último firme en el propósito de conservar y difundir el *Trivium* (gramática, retórica, dialéctica) y el *Quadrivium* (aritmética, geometría, astronomía y música), siete artes liberales necesarias para la comprensión de las Escrituras (Génesis, Éxodo, Levítico, Números, Deuteronomio, Josué y Jueces) y como encuadre para el cultivo de la filosofía, centrada principalmente en el pensamiento platónico, pero lastrada por un conocimiento limitado del aristotelismo (solo se estudiaban y comentaban las *Categorías* y *Sobre la interpretación* con las glosas de Porfirio y de Boecio).

Sin embargo, no todas las artes se estudiaban por igual, pues el énfasis se ponía especialmente en la gramática y en la retórica, y cuando más tarde el péndulo del interés se incline hacia la dialéctica,

se habrá producido un cambio de importancia capital para el desarrollo de la filosofía y teología escolástica (Pollán, 2012: 17).

La tradición educativa carolingia, que resulta tanto del plan de estudios como de las formas dialogadas de enseñanza, se expande como una red por Europa en el ámbito de las escuelas monásticas, las cuales conservan la cultura antigua y facilita el esplendor de la Escolástica y, más adelante, del Renacimiento.

En la evolución escolar de los siglos que van del X al XIII, los sabios medievales son una novedad, como el mismo Jacques Le Goff explica (1990: 25-26), pues, surgen como un constructo sociológico que presupone la división de trabajo entre la ciudad y el campo, ya que el mundo rural en este periodo se enfoca en el cultivo de la agricultura y de la ganadería, mientras que la ciudad lo hace en la manufactura, el comercio y los negocios, donde emergen por un lado, una nuevo grupo social: la burguesía urbana, cuya fuerza consolida un liderazgo en la secularización de la vida y, por el otro, una nueva forma de organización del trabajo: las corporaciones que aglutinan y protegen los intereses profesionales de sus miembros.

Asimismo, en los centros urbanos surgen las universidades con un carácter corporativo de maestros y estudiantes para la construcción del saber de las artes, la teología, el derecho y la medicina. En estas instituciones de educación superior, así como en las escuelas catedralicias, los nuevos intelectuales o profesionales del pensamiento, como los llama Fossier (1996), ejercen como hombres de oficio con una impronta socioprofesional y de la actividad universitaria. De tal manera, "la división entre escuela monástica reservada a los futuros monjes y escuela urbana en principio abierta a todo el mundo, incluso a estudiantes que continuaran siendo laicos, es fundamental" (Le Goff, 1990: 10), porque, en definitiva, la escuela urbana implica el nuevo trabajo intelectual que une a la investigación y a la enseñanza en el espacio de la ciudad y no en el monástico.

Un nuevo trabajo intelectual que caracteriza a quienes en lugar de designarse como clérigos, que es un término equívoco, tratan de identificarse como *philosophi*, no al modo antiguo, sino como pensadores cristianos y con la conciencia de la profesión que asumen: pensar y enseñar lo pensado. Esta identificación establece un tipo

de proceso, resultado de la reflexión personal y su difusión, en el contexto "de aquel ideal de las escuelas desde el siglo XII al siglo XV" (Le Goff, 1990: 21), donde el conocimiento ya no se atesora dentro de los monasterios, sino que busca ponerse en circulación, como talleres donde salen las ideas.

El intelectual urbano del siglo XII se considera y se siente como un artesano, como un hombre de oficio comparable a los otros habitantes de la ciudad. Su función es el estudio y la enseñanza de las *artes liberales*:

> Pero ¿qué es un *arte*? No es una ciencia, es una técnica. *Ars es tekhné*, es la especialidad del profesor así como el carpintero y el herrero tienen la suyas […]. Un *arte* es toda actividad racional y justa del espíritu aplicada a la fabricación de instrumentos, tanto materiales como intelectuales; es una técnica inteligente del hacer. *Ars est recta ratio factibilium*. De manera que el intelectual es un artesano; entre todas las ciencias (las artes liberales), se llaman artes, pues implican no sólo el conocimiento sino también una producción que deriva inmediatamente de la razón […] (Le Goff, 1996: 68).

Aunado a lo anterior, la extensión geográfica que se da tanto de las escuelas catedralicias como posteriormente en el ámbito universitario fundamentan el desarrollo de métodos e instrumentos de trabajo, propios de la nueva actividad de dichos profesionales del pensamiento: lector, escritor y profesor, de técnicas intelectuales y modos de comportamiento frente al manuscrito y luego frente al libro impreso. En este sentido, "los cursos universitarios contribuyeron a hacer evolucionar al lector medieval, que pasó de la lectura en voz alta a la lectura visual silenciosa" (Le Goff, 1990: 16).

Sin duda, las acciones educativas del consejero Alcuino resonaron más adelante en la formación cultural de los intelectuales medievales, incluso después de la muerte del rey de los francos, así como en la creación de otras muchas escuelas monacales y catedralicias, como por ejemplo, Fulda, Laon, Reims y Chartres, esta última una de las escuelas catedralicias más famosas hacia el siglo XII para

el cultivo de la gramática, con la finalidad de sustentar el proceso lógico argumentativo y mejorar la claridad expositiva y organizativa de la secuencia de los raciocinios del abordaje de las ciencias experimentales y que fue un importante centro de conocimiento y enseñanza por su intención científica del estudio de la naturaleza, con base en las *scientiae rerum*, en el *Quadrivium*. Es por esta causa que las preguntas que motivan esta investigación sean dilucidar, en primer lugar, la intención educativa de la Escuela de Chartres. En segundo lugar, interesa conocer cómo se explicó filosóficamente el orden del universo, es decir, las vías que emplearon los escolásticos carnotenses para estudiar racionalmente el universo. Y finalmente, quiénes fueron los intelectuales de Chartres y cuáles sus principales aportaciones a la tarea de la planificación educativa en un ámbito gremial, sobre todo, de Guillermo de Conches en su opúsculo intitulado posteriormente *De doctrina*.

Los intelectuales de Chartres y sus distinciones

La Escuela de Chartres descolló entre estos centros de estudios. Al amparo del obispo y con la ayuda de los condes de Anjou, los duques de Normandía y otros nobles, la escuela recién abierta atrajo a muchos estudiosos al diálogo y al aprendizaje. Así, al cuidado de Fulberto de Chartres, se fundó la escuela, que fue precursora de los estudios universitarios, con espíritu de totalidad de los conocimientos, de diálogo y de sistematicidad. Es factible que las características más llamativas de esta escuela medieval hayan sido tres: 1) la apertura y curiosidad por el mundo natural, 2) la capacidad de diferenciar Creador y creaturas —que permitió el desarrollo de las ciencias—, y 3) la división y especialización de las disciplinas estudiadas.

Los maestros de Chartres, o también llamados carnotenses, fueron grandes cultivadores de la sabiduría antigua. En los estantes de sus bibliotecas pervivieron los clásicos grecolatinos y llegaron los textos de los sabios musulmanes. Como fue tradicional desde la época de San Agustín, estudiaron las disciplinas liberales divididas en dos secciones: el *Trivium* y el *Quadrivium*, como se ha mencionado. En cuestiones de

lógica, gramática y retórica los carnotenses leyeron el *Órganon* de Aristóteles, que les llegó incompleto; la *Isagogé* de Porfirio; así como las obras de Donato, Quntiliano, Prisciano y Cicerón (Poirel, 2020: 137-138). También leyeron a los poetas latinos, como Horacio y Juvenal.

En materia de la ciencia natural, fue fundamental el *Timeo* de Platón, comentado por Calcidio en el siglo IV. Asumieron el pensamiento matemático de Pitágoras, Euclides, Nicómaco de Gerasa y Boecio (Poirel, 2020: 134). En la astronomía revisaron a Ptolomeo, Marciano Capella, Firmico Materno, Marco Manilio y Macrobio (Caiazzo, 2020: 198-202). También estuvieron en contacto con las obras de Galeno, el médico (Jeauneau, 2009: 49), y de filósofos árabes como Avicena o Al Juarismi (Jeauneau, 2009: 92). Sin duda, los maestros de Chartres tuvieron un interés particular por el mundo natural. Esto se debe a su consideración de la bondad del mundo como efecto de la bondad de Dios. Si el mundo es creado, y tiene algo de su Creador, es legítimo estudiar al mundo como efecto de la bondad divina. Sin embargo, también es valioso estudiar las realidades naturales por sí mismas, no sólo porque proceden de Dios.

El cultivo de las ciencias fue fundamental en Chartres. De hecho, el lugar se caracterizó por su flexible y curioso naturalismo. Podríamos pensar que los intereses teológicos harían nulo el esfuerzo por contemplar la naturaleza. Sin embargo, hay dos consideraciones que aclaran la intención del estudio de la naturaleza que tienen los carnotenses. Por una parte, la diferencia entre las creaturas y el Creador permite el estudio separado de cada uno de ellos; por otra parte, el estudio de las cosas creadas lleva a Dios como Creador en tanto que sea considerado como Causa primera.

El mismo Guillermo de Conches, de quien se hablará más adelante, indica que el estudio de las cosas creadas lleva al estudio del Creador (1997: 52-53). De modo que parecería que la independencia de los métodos de las ciencias particulares y naturales, como la física, la astronomía o las matemáticas, se debe al respeto por la teología y la Sagrada Escritura. Pero no es así, sino que la independencia viene de la consideración del respeto del objeto de cada ciencia. A cada ciencia le corresponde un método, de manera que sería inadecuado estudiar una ciencia con el método de otra.

La distinción filosófica y revelada entre Dios y las creaturas impide confundirlos como la misma realidad, sino considerarlos como causados y Causa. Gracias a esta distinción, cada uno de ellos —la causa y lo causado— puede ser estudiado con independencia metodológica, sin que haya aislamiento entre ellos, sino relación. Esta distinción permitió el progreso en el conocimiento de la realidad por un doble camino: por un lado, el reconocimiento de la autoridad de quien se dedica a cada ciencia; por el otro, la investigación de las leyes propias que se descubren en ella.

Los maestros de Chartres dedicaron mucho tiempo a comentar las autoridades tradicionales, pero también a investigar nuevos temas por su cuenta, tales como la geometría (con efectos arquitectónicos), la astronomía (con efectos calendáricos) y la física (con efectos explicativos de la realidad material). La independencia entre las ciencias permitió la especialización y el consecuente progreso de ellas. De otro modo, habría sido difícil que un grupo de generalistas tuvieran la capacidad de profundizar en todas las ciencias al mismo tiempo. Así, son visibles las valiosas aportaciones sobre la relación entre fe y razón de esta escuela medieval francesa. Por último, la capacidad de la especialización permitió el avance de cada ciencia, así como el diálogo entre ellas.

La Escuela de Chartres se fue disgregando poco a poco a finales del siglo XII y principios del siglo XIII, cuando otras escuelas, de ciudades más grandes, comenzaron a tener más fama. Esta fue la oportunidad de fundación de las grandes universidades urbanas, tales como las de París, Oxford o Salamanca. Sin embargo, el legado de Chartres vivió en la posteridad en la filosofía Occidental. Por ejemplo, los maestros de la popular escuela de la Abadía de San Víctor, de París, Hugo y Ricardo, fueron influenciados por el ambiente francés (Copleston, 1993: 175). Y grandes filósofos del siglo XIII, como Santo Tomás de Aquino o San Buenaventura, fueron discípulos de los maestros de la Escuela de la Abadía de San Víctor. De modo que su legado, aunque algo discreto, pervive en la tradición occidental.

Como se ha dicho, la Escuela de Chartres pudo combinar las lecturas e intereses metafísicos platónicos con la lógica aristotélica. Y fue un importante espacio de comentario, análisis y profundización de tales ideas. Esta Escuela, fundada por Fulberto de Chartres, contó con cuatro grandes maestros en su apogeo: Bernardo de Chartres, Gilberto de Poitiers, Thierry de Chartres y Guillermo de Conches. Estos autores, y otros más, dedicaron sus esfuerzos a buscar el modo en que es posible explicar la contingencia del cosmos, basando ésta en el Uno-Bien como principio estable y cognoscible por la razón. La Escuela de Chartres dispuso de una gran variedad de obras filosóficas para profundizar en las preguntas de la tradición neoplatónica. El surgimiento de la figura del intelectual burgués frente al sabio monástico es muy patente en Chartres, pues los académicos de aquí se congregaron como un gremio profesional y no como una orden religiosa monástica.

A continuación, se presentan brevemente los perfiles de cada uno de los autores mencionados.

❖ Fulberto de Chartres (ca. 960 - 1028)

Desde finales del siglo XI, Fulberto tiene la distinción de ser el fundador de la Escuela. Fue estudiante en la Escuela catedralicia de Reims, donde llegó a ser maestre escuela (Behrends, 1976: xvii; Wellman, 2002: 136), y también comenzó su vida eclesiástica como clérigo de órdenes menores, pero no fue monje. Fue amigo y discípulo de Gerberto de Aurillac, monje benedictino, que llegó a ser Papa con el nombre de Silvestre II, quien volvió a poner de moda en Francia el interés por el estudio de las letras clásicas y de las artes liberales. De este maestro pontificio, Fulberto aprendió a tener una mentalidad científica y a utilizar algunos instrumentos, como el astrolabio.

Debido a su fama de santidad y de sabiduría, fue convocado a la corte del rey Hugo Capeto y se convirtió en el preceptor del príncipe Roberto, quien llegaría a ser rey con el nombre de Roberto II. En 1007, el rey le nombró obispo de Chartres y Fulberto, entonces,

procedió a fundar la escuela catedralicia en la ciudad, así como a consolidar sus estudios, sus planes, textos y docentes. Las obras que se conservan de Fulberto son sus cartas, algunos tratados polémicos contra los judíos y algunos himnos litúrgicos (Behrends, 1976).

❖ Bernardo de Chartres (ca. 1070 - ca. 1130)

Luego de la fundación de la escuela, el episcopado de Ivo de Chartres, famoso canonista (ca. 1040 - 1115), posicionó el centro de estudios con fama. Muchos alumnos y profesores llegaron de toda Europa por su creciente éxito. El académico que contribuyó con este crecimiento fue Bernardo de Chartres, quien fue canciller de la Escuela entre 1119 y 1124 (Jeauneau, 2009: 38). Juan de Salisbury llamó a Bernardo "el mejor platónico de su tiempo" en *Metalogicus* IV (PL 199: 937 D). Este platonismo, según Juan, se refiere a que la unión de materia y forma en igualdad no explica la realidad natural de modo suficiente. Hace falta proponer que la forma, que los griegos llaman *idea*, perdura sobre la materia o *hyle* (PL 199: 938 A).

También se atribuye a Bernardo la famosa frase en la que se hace referencia a los autores clásicos como gigantes, y que, gracias al estudio que se haga de ellos, el lector puede ver amplios panoramas, aunque sea un enano montado sobre sus hombros. Esta frase fue recogida por Guillermo de Conches en su *Glossae in Priscianum* (Jeauneau, 1960: 234-236) y posteriormente fue tomada por Juan de Salisbury, quien le pasó a las siguientes generaciones, de un modo más claro, en el *Metalogicus* (PL 199: 899 C). En un sentido pedagógico, Bernardo introdujo algunas reformas en el método usado en la Escuela, por ejemplo, el de usar la gramática como introducción a las distintas partes de la filosofía. Junto con ello, invitaba a los estudiantes a que leyeran directamente a los autores, sin depender siempre de la interpretación magistral. De este modo, el alumno puede ir escalando en las distintas ramas de la filosofía. Tanto de lectura de metafísica, como de ética y política. Como docente, Bernardo fue famoso por adaptar los contenidos a las necesidades de sus alumnos, pedir esfuerzo de ellos, y ser tanto exigente como recompensador (Jeauneau, 2009: 40).

❖ Gilberto de Poitiers (1085 - 1154)

Fue el representante máximo de la Escuela de Chartres. Llegó a ser su canciller entre 1121 y 1140. También fue obispo de su ciudad natal. Se destacó por ser un famoso gramático y por consolidar el método de las *Glossae* cultivado en la Escuela. Este método lo aplicó a los *Opúsculos teológicos* de Boecio y también para aclarar una porción de las *Categorías* de Aristóteles. Se dedicó especialmente a la gramática, a la lógica y aplicó éstas para el estudio e interpretación de la teología (Chibnall, 1962: 27-28).

Gilberto es reconocido por ser un notable lógico en su tiempo. Si bien la Escuela de Chartres destaca por sus desarrollos lógicos y por sus autores sintéticos de la tradición lógica aristotélica, como Juan de Salisbury, Gilberto sobresale por su propuesta de lógica modal, que sigue siendo usada en la actualidad, con algunas modificaciones. Por las discusiones acerca de la libertad humana y la presciencia divina, hacía falta una herramienta lógica para aclarar el estatuto existencial de algunas proposiciones en su necesidad y en su contingencia. Con esta intención, Gilberto desarrolló un sistema para establecer claridad en las proposiciones. Las obras conservadas de Gilberto son, por un lado, los *Comentarios*, *Glossae* y *Lecciones* a los *Opúsculos teológicos* de Boecio (Häring, 1966: V) y, por el otro, el *Comentario a los Salmos*, que es una obra teológica y espiritual (1996).

❖ Thierry de Chartres (1085 - 1156)

Thierry llegó a ser canciller en Chartres. Fue discípulo de Gilberto de Poitiers y maestro de Juan de Salisbury. Uno de los intereses de Thierry fue el de explicitar el relato teológico del Génesis acerca de las causas del mundo usando como herramienta las propuestas filosóficas del *Timeo* de Platón. Las obras conservadas de Thierry son las siguientes:

1. El *Tractatus de sex dierum operibus* es un comentario a los primeros capítulos del Génesis, expuestos *secundum physicam*. Este texto pretende explicar el origen del mundo a partir de Dios tomando el relato de la creación en el Génesis de una manera causal

ordenada; en él, Thierry quiere exponer, conforme a la razón, las causas del mundo y su despliegue dinámico. Para ello, parte del esquema de las cuatro causas y lo aplica al origen del mundo. Debido a la caducidad y mutabilidad del mundo, es preciso remontarse a una causalidad extramundana (Reinhardt, 1999: 41).

2. El *Heptateuchon*, que es una obra enciclopédica que hace alusión a las siete artes liberales (de ahí su nombre). Las tres artes liberales sermocinales del *Trivium* —gramática, dialéctica y retórica— buscan la veracidad del lenguaje. Las cuatro artes liberales naturales del *Quadrivium* —aritmética, geometría, astronomía y música— ofrecen el contenido que expresa el lenguaje. De modo que las siete artes liberales juntas se convierten en un instrumento de contemplación del mundo y pueden ayudar a la búsqueda y contemplación de las causas más altas.

3. Las *Glossae*, tanto al *De Trinitate* como los *Opúsculos teológicos* de Boecio. La edición de Häring (1971: 2) hace referencia a cuatro tipos de comentarios diferentes: Comentario, Lección, Tratado y *Glossae*. Cada uno de ellos tiene diferente metodología. El Comentario, propiamente dicho, es una explicación general y temática dada de un modo sintético. La Lección es una porción del texto clásico dividida de un modo didáctico y comentado puntualmente para los estudiantes. El Tratado es un texto más técnico y pretende profundizar en el tema, más que transmitirlo a los estudiantes, quienes podrían abordarlo cuando estuvieran listos. En las *Glossae*, la explicación se da palabra por palabra, tratando de encontrar la relación entre ellas. En estas *Glossae* al *De Trinitate* de Boecio, Thierry trabaja al mismo tiempo con las nociones de bondad y causalidad. En esta *Glossa* hay reflexiones pitagóricas sobre la unidad de Dios.

❖ Guillermo de Conches (1080 - 1150)

Guillermo de Conches fue normando. Lo expresa el mismo autor cuando se refiere al clima normando y a sus hombres recios: "nací

en la patria de los carneros, bajo el grueso aire de Normandía".[1] Guillermo fue el mejor gramático latino de su tiempo, luego de Bernardo de Chartres, su maestro, pues se formó con esmero en su escuela, según el testimonio de Juan de Salisbury en el *Metalogicus* (PL 199: 856A-B), quien a su vez fue discípulo de Guillermo. Tras haberse especializado en las letras latinas, también se distinguió por su interés en la naturaleza, su jerarquía y su causalidad. Se interesó tanto por las artes sermocinales como por las ciencias naturales que, por eso, fue llamado al mismo tiempo *grammaticus* y *physicus* (Jeauneau, 2009: 49).

El comienzo de la vida docente de Guillermo se sitúa alrededor del año 1120. Testimonio de ello es el pasaje del *Dragmaticon*, en el que admite tener ciertas dificultades para retener y entender los complejos sistemas filosóficos que exponía (1997: 179). Es también en estos años que compuso la *Philosophia mundi* —o sólo *Philosophia*— como compendio sistemático de las ideas que enseñaba (Ronca, 1997: XVIII), por lo que esta puede ser considerada como una obra de juventud, mientras que el *Dragmaticon* es más bien una obra de madurez.

Uno de los episodios remarcables de la vida de Guillermo por su importancia académica es el de la controversia que tuvo con los llamados Cornificios, quienes eran un grupo de estudiantes y maestros que propusieron una reforma a los estudios, por la que los años de preparación se reducirían drásticamente. En un pasaje del *Dragmaticon* (1997: 4-5), el autor expone sus quejas: en breve, dice que los alumnos dejaron de tener el ideal pitagórico de escuchar siete años al maestro y preguntar al octavo año. De igual manera, reprocha a los prelados y obispos por querer reducir los años de estudio para poner en los cargos clericales a personas ineptas, en vez de formar buenos sacerdotes, ahorrando dinero pero desperdiciando en formación. A final de cuentas, los Cornificios fueron derrotados, según el testimonio de Juan de Salisbury en el *Metalogicus* (PL 199: 832) y

1 "In patria ueruecum crassoque sub aere Normanniae sum natus" (De Conchis, 1997: 179) Esta expresión es un juego de palabras, pues *vervex, vervis*, puede referirse tanto a un carnero castrado, como a una persona burda o tonta.

esta querella probablemente llevó a Guillermo a redactar el *Dragmaticon* como una obra en la que defendiera la calidad de la educación de los clérigos y no sólo como una recomposición de la *Philosophia mundi*.

Fue también alrededor de estos años en los que el cisterciense Guillermo de San Thierry lanzó un ataque sobre su homónimo de Conches en la *Epistola de erroribus Guillelmi de Conchis* para acusarlo de hereje en torno al presunto tratamiento modalista sobre la Santísima Trinidad en el *Philosophia mundi*. El ataque llevó al denunciado Guillermo a buscar refugio en su patria en la corte de Godofredo V, duque de Normandía y conde de Anjou, que era famoso por ser bien parecido, valiente, y cortés, así como fundador de la dinastía angevina (Costain, 1964: 9-10), además de ser esposo de Matilde, emperatriz del Sacro Imperio, y padre de Enrique II, quien llegaría a ser rey de Inglaterra. Godofredo también era letrado y culto y gustaba de discutir con algunos académicos (Jeauneau, 2009: 47). Durante su tiempo en la corte, además de terminar el *Dragmaticon*, Guillermo llegó a ser tutor de dos de los hijos de Godofredo, sobre todo de Enrique, el futuro rey inglés. No se sabe mucho sobre los últimos años de Guillermo, más que seguramente sobrevivió a Godofredo, y que aún estaba vivo en 1154, año en que Enrique II, su alumno, se convirtió en rey de Inglaterra (Ronca, 1997: XIX).

Las obras de Guillermo de Conches pueden reunirse en dos secciones: por un lado, los Tratados, que son escritos enciclopédicos en forma de diálogo, como el *Philosophia mundi* y el *Dragmaticon*; por el otro, las *Glossae*, que son explicaciones —mas no comentarios propiamente— de textos clásicos, hechas frase por frase. E. Jeauneau (2006: xxxix-xl) propone el siguiente orden de las *Glossae* de Guillermo:

1. *Glossae super Boetium* (*Consolatio philosophiae*).
2. *Glossae super Macrobium* (*Commentarii in Somnium Scipionis*).
3. *Glossae super Iuvenalem*.
4. *Glossae super Priscianum*.
5. *Glossae super Platonem* (*Timaeus*).

En un sentido técnico y cultural, es importante mencionar que no es una casualidad el lugar que ocupa la *Glossae super Platonem* —luego de las de Boecio y Macrobio— pues la lectura de estos dos autores neoplatónicos influencia la perspectiva desde la que Guillermo lee el *Timeo*. Es así que están presentes las opiniones de Plotino, Mario Victorino, Porfirio y Numenio sobre la noción de causa —y, con mayor profundidad, las primeras causas— así como la noción de bien, las jerarquías de bienes, su consecución, su trascendencia y analogía.

Como se ha dicho, la metodología de las *Glossae* no es exactamente la misma que la de un Comentario. Las *Glossae* pretenden explicar la intención del texto frase por frase, en sus fuentes etimológicas y en su contexto de interpretación, mientras que el Comentario lo ve en conjunto y no al hilo de cada oración (Jeauneau, 2006: lxii). En su ordenamiento, la *Glossa* tiene tres momentos: primero se expone una porción del texto, la cual se introduce con las primeras palabras de la frase que la enuncia; junto con esa enunciación, viene una exposición del contenido doctrinal, haciendo énfasis en las nociones que puedan ser útiles para la comprensión del texto; luego, se hace una transición hacia el texto siguiente y se presenta un breve resumen de lo dicho; por último, viene una explicación literal del texto, visto como un todo ordenado.

El texto del Dragmaticon y la clasificación de las ciencias

Como es natural, los maestros de Chartres no son ni completamente originales en su pensamiento ni completamente una serie de copistas. Hacer filosofía es pertenecer a una tradición o a un linaje de pensadores. La filosofía occidental ha guardado una cadena constante de transmisión de la sabiduría y los carnotenses tienen en ella un lugar. Es posible y conveniente trazar la trayectoria de este linaje, del que hay dos hilos conductores: por una parte, la secuencia temporal; por otra, la problemática de la clasificación de las artes liberales.

La línea de tradición comienza con los grandes autores de la Antigüedad clásica: la filosofía de los presocráticos, Platón, Aristóteles, los estoicos. Las matemáticas de Pitágoras, Euclides, Nicómaco

de Gerasa y Boecio. La astronomía de Ptolomeo, Marciano Capella, Firmico Materno, Marco Manilio y Macrobio. Las letras de Donato, Quintiliano, Cicerón, Juvenal, Virgilio y Prisciano. Esta línea continuó con los pensadores latinos que recibieron a los autores clásicos al principio de la Edad Media: los irlandeses, los carolingios, las escuelas de Laón, Fulda, Reims, además de los académicos eclesiásticos y monásticos mencionados en el primer apartado de este texto.

Sobre la clasificación de las artes liberales, se ha dicho que el interés por la naturaleza es una de las características distintivas de los carnotenses. Este interés está estructurado por una transmisión de unas disciplinas nucleares que componen el *Trivium* y el *Quadrivium*, pero que también supone una comprensión de los elementos que las conforman, junto con una jerarquía muy detallada. Transmitir las artes liberales no consiste únicamente en copiar textos y comentarlos, sino de comprender la finalidad de cada arte, así como de su mutuo equilibrio.

En el *Dragmaticon*, Guillermo de Conches hace una síntesis filosófica de todos los temas de las artes liberales y más allá. El texto es un diálogo entre el *Dux* y el *philosophus sine nomine*. Este noble es el duque de Normandía y conde de Anjou, Godofredo V, caballero culto y afecto al diálogo. El *philosophus sine nomine* es el mismo Guillermo, pero no se muestra a sí mismo con este nombre para evitar ser identificado por sus posibles detractores, de los que se refugiaba.

La obra va a caballo entre dos estilos: las *Summae*, que se ponen de moda en esos tiempos al estilo enciclopédico, y el Diálogo, que viene de la tradición grecolatina y que suaviza el tratamiento de las distintas cuestiones de un modo más didáctico. En este estilo, Guillermo sigue muy de cerca las tradiciones dialógicas de Platón y de Cicerón, para hacer del drama una herramienta didáctica (Ronca, 1997: xviii). El duque pregunta y el filósofo responde. Otras veces es lo opuesto: el filósofo pregunta y el duque responde. Esto es muestra de la complementariedad entre el clérigo y el laico noble, que charlan en igualdad de circunstancias y en retroalimentación.

En este ir y venir de preguntas, respuestas, aclaraciones y comentarios, los temas son presentados de manera ordenada y consecutiva. El título de esta obra puede explicarse de dos maneras. Primeramente,

una de las explicaciones indica que el título se le dio porque la obra es un diálogo organizado al modo dramático, o sea *dragmatice*. En el principio del diálogo Guillermo aclara esto: "Entonces se ha de tratar filosóficamente sobres las substancias, distingamos dramáticamente nuestro discurso" (1997: 72).[2] Por otra parte, otra etimología usada en el ámbito de las *Glossae* indica que el término *Dragmaticon* es una referencia a un tipo de diálogo tenido entre dos contertulios iguales, y no entre docente y discente, lo cual marca una cierta jerarquía:

> Además de los gramáticos, varios comentadores de los clásicos de la Antigüedad tardía habían usado el adjetivo *dramaticus* como sinónimo de «dialógico»: por ejemplo, Porfirión, en las *Sátiras* de Horacio (1.9.1.); Servio, en las *Églogas* de Virgilio (3.1.); Donato, en *Formión* de Terencio (102); y Calcidio, en el *Timeo* de Platón (138) (Ronca, 1997: XII-XIII).[3]

En uno de sus últimos trabajos, la mayor de las *Glossae super Priscianum* —gramático latino del siglo V— el mismo Guillermo refiere a los tipos de poesía que los críticos tardoantiguos utilizaron y que los escolásticos interpretaron como tipos de diálogo:

> Hay, entonces, por testimonio de Boecio, tres géneros de conversación: la didáctica (*didascalium*) que se hace entre el maestro y el discípulo, pues *didáskalos* significa maestro; dragmática (*dragmaticon*), esto es, interrogativa, pues *dragma* significa interrogación; y enarrativa, que se hace entre el hablante y el oyente, y es una oración continua (Paris, Bibl. Nat. Lat. 15130, fol. 5B).[4]

2 "philosophice igitur de substantiis tractare […] nostram orationem dragmatice distinguemus".

3 "Besides the grammarians, several commentators on the classics in late antiquity had used the adjective *dramaticus* as a synonym of «dialogic»: e.g. Porphyrion on *Hor. sat.* 1.9.1, Seruius on *Verg. eclc.* 3.1, Donatus on *Ter. Phorm.* 102, Calcidius on Plato, *Ti.* 138".

4 "Sunt igitur teste Boecio tria genera collectiones [sic, read: collocutionis]: didascalicum, quod fit inter magistrum et discipulum, didascalus enim est magister; dragmaticon id est interrogationum, dragma enim est interrogatio; enaratiuum quod fit enter loquentem et audientem, continua enum oracio est".

Guillermo plantea el *Dragmaticon* como una revisión de una obra anterior, la *Philosophia mundi*, que es un tratado sobre la substancia y sus diversas acepciones. Ambas obras están profundamente relacionadas; tanto, que en algunos manuscritos como en el códice latino 6415 de la Biblioteca Nacional de Francia, llamado P en el *conspectus siglorum* de la edición crítica del *Dragmaticon*, y el códice H 145 de la Biblioteca de la Universidad de Montpellier, llamado H, al *Dragmaticon* se le nombra como *Philosophia secunda*, pues fue escrito con la intención de complementar lo que se había dicho en la *Philosophia mundi*, como si fuera *prima*.

Esta primera obra, la *Philosophia mundi*, fue muy técnica. Pero, una vez que aprovecha su estancia en la Corte de Godofredo V, Guillermo la replantea para servir a estas intenciones: actualizar el contenido propuesto en la *Philosophia mundi*, retractarse de sus ideas erróneas y no dar lugar a dudas de su fe católica y de la Unidad substancial de la Santísima Trinidad, evitando el modalismo. Igualmente, pretende dar a su noble protector un tratado filosófico organizado y con tratamiento científico —o sea, causal— sobre la substancia y sus diversos modos.

La *Philosophia mundi* se compone de cuatro libros. En el primero, se trata sobre la substancia divina y su efecto en las cosas creadas. En el segundo, se trata sobre la substancia física celeste y astral. En el tercero, se habla sobre el aire y los fenómenos meteorológicos. En el cuarto, se explica la naturaleza de la tierra, la de los animales y los seres humanos. Es en este último apartado en el que aparece el tema de la educación, luego de la mención de la generación, las facultades del alma, la juventud y la vejez (Ronca, 1997: xxiii).

La *Philosophia mundi* fue compuesta entre los años 1147 y 1149 (Ronca, 1997: xviii), de un modo sintético y academicista. Su pretensión es la de organizar jerárquicamente la realidad y aclarar la relación de un nivel con el otro. Su estilo es directo y expositivo, con poca exposición dialógica de los problemas. Por otra parte, el *Dragmaticon* tiene una finalidad más investigativa y divulgativa. Lo primero se insinúa por el lenguaje que es usado en el diálogo: prevalece la pregunta más que la enunciación de las definiciones. Y es justo en ese diálogo entre los personajes, el duque y el filósofo sin nombre

(el mismo Guillermo, pero con su nombre oculto), que el lector puede asimilar mejor los contenidos expuestos. En cambio, en la *Philosophia mundi* prevalecen las enunciaciones claras y cortas más que las preguntas, por lo que se ve que es un texto más semejante a un manual que a una serie de problemas.

El *Dragmaticon* se compone de seis libros. El tema que es hilo conductor en todos ellos es el de la sustancia. A cada libro le corresponde uno de sus modos, que son jerarquizados. De modo que el orden va del más causal al más causado. El primer libro de la obra trata sobre la sustancia en general, sobre la sustancia divina como creadora de todas las cosas, así como de la mediación entre Dios y el mundo. El segundo trata sobre la sustancia en el modo natural: los cuatro elementos y sus mezclas, así como de su movimiento. El tercero trata sobre el mundo en general, creado como un todo ordenado en sus partes: las aguas superiores, los cielos, las esferas, las estrellas, los animales y los humanos. El cuarto trata en particular sobre las estrellas, los planetas y sus movimientos. El quinto trata sobre los fenómenos meteorológicos: lluvia, nieve, vientos, rayos, truenos, cometas, etc. El sexto está dividido en dos partes. La primera trata sobre la tierra: su forma, cualidades, y su capacidad para ser habitada. La segunda trata sobre la sustancia del ser humano: su naturaleza, origen, formación, cuerpo, sentidos, las acciones del alma y su educación. Este último pasaje del texto se titula *De doctrina*, y aquí se presenta traducido a nuestra lengua.

El De doctrina, sus partes y la finalidad de la educación

Este último apartado del libro sexto del *Dragmaticon*, llamado *De doctrina*, es un codicilo añadido, que está presente sólo en algunos códices; a saber, en el manuscrito latino 6415 de la Biblioteca Nacional de Francia, y el manuscrito H 145 de la Biblioteca de la Universidad de Montpellier. Italo Ronca dice que este capítulo es más bien una cauda o colofón de toda la obra. Esta es la nota que presenta Ronca sobre los detalles bibliográficos del apartado:

27. Codd. in hoc capite adhibiti G M3 (= München Bayr. Staatsbibl. clm. 7770; u. Introd. III. 3, n. 29) P P1 (= Paris. Bibl. Nat. nouv. acq. lat. 1253; u. Introd. III. 3, n. 42). Hoc caput, vel potius dixerim hanc caudam, quam exhibent perpauci codices, uncis seclusi ut additamentum redactoris archetypi codicum H et P (= P), hoc loco quoddam Philosophiae exemplar ad uerbum describentis (Ronca, 1997: 270).

Este breve colofón es una síntesis de lo que se ha dicho sobre la naturaleza humana en el *Dragmaticon*. Quizás por eso está puesto al final de todo el texto, dando a entender que la educación es uno de los ejercicios que coronan la naturaleza humana; y no solo eso, sino que gracias a ella puede haber una comunicación con lo divino en la trascendencia. El título del colofón, *De doctrina,* es un añadido moderno, pues no está presente tal nomenclatura en los citados manuscritos medievales. En un sentido histórico, este colofón parece haber tenido una recepción un tanto confusa. J. P. Migne, en su *Patrologia latina*, no pone a Guillermo de Conches entre la lista de autores compilados. Sin embargo, la *Philosophia mundi*, obra del normando, aparece dos veces en el mencionado corpus. Por una parte, aparece atribuida a San Beda El Venerable (672-735) bajo el título de *Elementorum philosophiae* (PL 90, 1127-1178 D). Por otra parte, aparece atribuida a Honorio de Autun (1080-1140) bajo el título *De philosophia mundi* (PL, 172, 99 D1-102 A7). Es al final de esta obra, presentada bajo ambos títulos de la edición de Migne, que aparece el pasaje sobre la educación. Incluso en el título atribuido a Honorio de Autun hay un par de párrafos más sobre la disertación.

El *De doctrina* está dividido en las siguientes partes: en primer lugar, hay una introducción sobre la naturaleza humana en cuanto a educable. Ahí mismo, se mencionan otras cuestiones: qué cualidad se busca en docentes y discentes, cuál es la naturaleza de la enseñanza a dar, la edad para empezar y para terminar la educación, además de que la educación vale por sí misma y que su fin es la plenitud humana. En segundo lugar, el autor menciona que el docente debe de serlo por el amor de la educación de sus discentes y no por el dinero, la fama o el poder. En tercer lugar, se indica la cualidad deseada en

un discente: que sea humilde, dispuesto y respetuoso del maestro. En cuarto lugar, se menciona la condición natural adecuada que ha de tener el discente para aprender, así como algunas anécdotas sobre el valor de la educación. En quinto lugar, se menciona el orden de los elementos curriculares del *Trivium*. Por último, en sexto lugar, se menciona el orden de los elementos curriculares del *Quadrivium*.

En un sentido general, para los maestros de Chartres, incluído Guillermo, hay una doble manera de clasificar las ciencias que pueden ser elementos de la educación. Las ciencias pueden ser o de las palabras o de las cosas, y si es de las cosas, las posibilidades son que la ciencia sea de substancias o accidentes: " Pero, ya que toda sabiduría, o es de las cosas o de las palabras, las cosas son substancia o accidente. De momento trataremos de las substancias, lo cual haremos filosóficamente" (1997: 6).[5]

Según esta división de las ciencias, es posible pensar que la educación tiene tres finalidades o ámbitos de su finalidad. Por una parte, existe la finalidad de la plenitud física, es decir, el progreso de las condiciones de vida del educando; por ejemplo: que conserve o recupere su salud, que tenga riqueza o que sea victorioso. Estas finalidades serían propias de las *artes mechanicae* que Hugo de San Victor, autor influenciado por los carnotenses, menciona en el *Didascalicon* o *Libri septem eruditiones didascaliae* como: "tejido, armería, navegación, agricultura, caza, medicina y teatro" (PL 176, 760 A).

Por otra parte, está la finalidad intelectual; o sea, el conocimiento de las causas, la ciencia, y la distinción entre realidades causadas y causas, así como su jerarquía. Esta finalidad es propia de las artes liberales del *Trivium* y *Quadrivium*, que aparecen presentes en el *De doctrina* como los elementos curriculares que ha de tener la educación. No menciona el capítulo a las *artes mechanicae*, quizás porque las considera indignas de la nobleza. Sin embargo, el enfoque en la finalidad intelectual de las artes liberales es visto como las asignaturas dignas de ser estudiadas por la aristocracia normanda.

5 "Sed quoniam omnis sapientia vel est de rebus vel de sermonibus, res vero vel est substantia vel accidens, ad praesens de substantiis tractabimus, quod philosophice faciemus".

Por último, está presente la finalidad espiritual; o sea, la educación puede ser el puente que suscite el encuentro de lo humano con lo divino. Este encuentro se da en el estudio de la *diuina pagina*, o Sagrada Escritura, dice Guillermo, pero puede darse gracias a la posibilidad de la reflexión propiciada por las artes liberales, que conocen los niveles de la realidad natural: "Después, sigue la Sagrada Escritura, para que, a través del conocimiento de la creatura, lleguemos el conocimiento del Creador" (1997: 273).[6]

Ahora bien, son tres los elementos de la educación, según la propuesta de Guillermo de Conches: En primer lugar, el docente y el discente como los actores del proceso de enseñanza-aprendizaje. Luego, el contenido curricular, o sea, las *artes mechanicae*, las artes liberales o la *diuina pagina*. Por último, las finalidades de la educación: la formación de las facultades intelectuales y espirituales, además de la dimensión física de la persona. Junto con esto se puede añadir algunas condiciones que favorecen a la educación, pero no son directamente sus elementos; por ejemplo: el espacio del aula, el tiempo usado, la duración de las sesiones, las condiciones de riqueza, etc. De modo que estos elementos se conjugan para llevar a cabo la acción educativa y en esa dinámica convergen una serie de consideraciones que enriquecen solo a los elementos.

Consideraciones finales

El *De doctrina* propone que la relación entre docente y discente, el contenido a aprender y las finalidades de esta educación estén rodeadas de consideraciones culturales benévolas. También estas consideraciones favorecen la curiosidad natural y la actitud de asombro ante la naturaleza por parte de maestro y alumno. Estas consideraciones son las siguientes:

6 "Deinde in diuina pagina: quippe cum per cognitionem creaturae ad cognitionem creatoris perueniamus".

❖ Apertura, asombro y cultivo de las ciencias

El cultivo de las ciencias permite distinguir entre efectos y causas. De modo que el cultivo del *Trivium* y el *Quadrivium* tiene una finalidad propia, que es el crecimiento intelectual, y el conocimiento de las cosas naturales, pero también sirve de preparación para hacer un tratado sobre la Causa Primera, en el sentido filosófico, y de preparación para la Revelación en el sentido religioso, con la *diuina pagina*.

Es claro el origen clásico y enciclopédico de las materias estudiadas, lo que demuestra la apertura de los maestros por la cultura humana universal, independientemente de la etnia, religión o época de los autores. La curiosidad natural que es satisfecha por la búsqueda de la verdad se nota en el texto con la anécdota del filósofo nonagenario que, al morir, lamentaba apenas haber comenzado a aprender: "Y cierto filósofo, cuando moría ya nonagenario, fue interrogado por un discípulo suyo si la muerte le causaba dolor y dijo «sí». Interrogado por qué, respondió «porque ahora empezaba a aprender»" (1997: 272).[7]

Junto con esta apertura, hay también una actitud de asombro que hace que el estudiante permanezca en su estudio y, por ello, busque la ciencia por ella misma, sin soberbia ni presunción: "Tal ha de ser el elegido para ser enseñado: el que no sea presumido ni soberbio de la enseñanza, ni se vea siendo alguien, cuando no lo es" (1997: 271).[8] De modo semejante, el docente debe de ser amante de la ciencia más que del premio temporal por enseñarla: "Tal es, entonces, el que ha de ser buscado para enseñar: el que no enseña por causa de alabanza, ni por esperanza de emolumento o remuneración temporal, sino por amor a la sabiduría" (1997: 271).[9]

7 "Quidam uero philosophus, cum nonagenarius moreretur, inquisitus a quodam suo discipulo, si de morte doleret, ait: «Sic». Quo interrogante, quare, respondit: «Quia nunc incipiebam discere»".

8 "Vt doceatur uero talis eligendus est, qui non sit doctrinae obstrepens nec superbus, nec uideatur aliquid esse cum nichil sit".

9 "Talis igitur ut doceat quaerendus est, qui neque causa laudis nec spe temporalis emolumenti, sed solo amore sapientiae doceat".

❖ Universalidad de la sabiduría

El espíritu de universalidad de la sabiduría significa la aceptación de las fuentes diversas y cultivo de sus opiniones, sobre todo, en los ejercicios comentarísticos de las *Glossae*. Lo primero es manifiesto cuando los carnotenses citan a muchos autores de todo origen y profesión: griegos, latinos, Padres de la Iglesia, árabes, médicos, matemáticos, astrónomos, gramáticos, etc. De lo segundo, la producción filosófica fructifica en las *Glossae* a las obras clásicas y en obras novedosas como las *Summae* que se empiezan a compendiar en este tiempo. O. Weijers apunta que este método de hacer *lectio* es una base de ejercicio de interpretación estudiosa y que es transversal a todos los conocimientos:

> El método de glosar y comentar concernía a todas las disciplinas: teología, leyes, medicina, así como las artes. En teología, muchos comentarios sobre la Biblia fueron escritos en el siglo XII y los comentadores usualmente abordaron series completas de libros del Antiguo y del Nuevo Testamento. Varias aproximaciones pueden encontrarse en el mismo comentario: históricas, tropológicas y filosóficas. En todos los casos dejan una impresión de originalidad comparados con los grandes comentarios de la Edad Media temprana (2020: 98).[10]

Así, se puede ver que estos dos lugares, los diversos orígenes de los autores y la constante presencia de las *Glossae* indican que la sabiduría estuvo disponible de muchas formas y puede ser transmitida de muchas maneras en el ejercicio del estudio y del aprendizaje.

10 "The method of glossing and commenting concerned all disciplines, theology, law and medicine as well as the arts. In theology, many commentaries on the Bible were written during the twelfth century and the commentators often embraced whole series of Ancient and New Testament books. Various approaches may be found in the same commentary, historical, tropological or philosophical; in all cases they leave an impression of originality, compared with the great commentaries of the early Middle Ages".

❖ Armonía de los saberes

Para comprender el orden proporcionado por los saberes a estudiar, hace falta conocer el lugar del hombre en el cosmos. Esta es la aclaración principal que lleva a la sistematización de las ciencias y las obras. Del conocimiento del lugar del hombre en el cosmos puede brotar una mejor comprensión del lugar que ocupan las artes y ciencias. Unas son para producir, otras para contemplar y ambas son necesarias para la felicidad humana.

El autor deja en claro que la naturaleza humana primeramente conoce a través del discurso con las palabras y luego puede acceder a la realidad natural: "Tal es el orden del aprendizaje, ya que, por la elocuencia se hace el aprendizaje en todas las cosas, así primero nos instruimos en la elocuencia" (*Dragmaticon*, 1997: 272).[11] Así que la comprensión humana es el hilo conductor que permite armonizar las relaciones entre las ciencias. Para ello hace falta aprender a manejar el lenguaje para que haya comprensión, así que se necesita comenzar el estudio con las artes sermocinales del *Trivium*. Primero con la gramática, para aprender a escribir y pronunciar rectamente las cosas escritas; luego, hay que aprender a probar lo que necesite ser probado y para ello está la dialéctica; por último, se aprende la dialéctica, para adornar las palabras y las oraciones: "De la cual hay tres partes: escribir correctamente y pronunciar rectamente las cosas escritas, lo que confiere la gramática; probar aquello que debe de ser probado es lo que enseña la dialéctica; adornar las palabras y las sentencias, lo que toca a la retórica" (1997: 272).[12]

La sistematización pretende aclarar los fines de la educación y también lograrlos a través de la profundización y la práctica. Cada saber tiene su propio fin, pero está organizado en armonía orgánica con los demás. Ejemplo de ello es el *arbor scientiarum*, el árbol de las ciencias, que se hizo famoso por la propuesta de Hugo de San Víctor

11 "Ordo uero discendi talis est ut, quia per eloquentiam omnis fit doctrina, prius instruamur in eloquentia".

12 "Cuius tres sunt partes: recte scribere et recte pronuntiare scripta, quod confert grammatica; probare id quod probandum est, quod docet dialectica; ornare uerba et sententias, quod tradit rethorica".

(Poirel, 2020: 120) y que considera que los saberes, teóricos o prácticos, son complementarios entre sí porque aportan beneficios distintos a la humanidad, y porque todos son frutos del mismo tronco que es la filosofía, la cual puede decirse de muchas maneras.

La propuesta educativa enciclopédica aquí presentada puede suscitar una reflexión sobre la actualidad. La época actual es tecnocrática, ultra especializada, y privilegia un aspecto de la dimensión humana: el utilitario. Si bien los carnotenses supieron dar su lugar a las técnicas, no por ello las aislaron de los demás saberes, sino que con ellos las conjugaron. La armonía medieval de los saberes puede servir de ejemplo a esta época para volver a apostar por la jerarquización orgánica de los saberes, ya que cada uno es valioso por sí mismo y está relacionado con los demás de un modo proporcional, al dirigirse intencionalmente a las facultades, intelectuales y la dimensión física humana.

Referencias

Beda El Venerable (Beda Venerabilis), (atribuido). (1830). *Elementorum philosophiae*. Libri quatuor. En *Opera omnia*, tomus primus. J-P. Migne (ed.), *Patrologiae, cursus completus*. Series latina, tomus XC. Paris: Garnier. Fratres, Migne, pp. 1127-1178.

Behrends, F. (1976). "Introduction". In Fulbert of Chartres. *The Letters and Poems of Fulbert of Chartres*. Oxford: The Clarendon Press, pp. xvii-xciii.

Bisson, Th. N. (2010). *La crisis del siglo XII. El poder, la nobleza y los orígenes de la gobernación europea*. Barcelona: Crítica.

Caiazzo, I. (2020). "Teaching the Quadrivium in the Twelfth-Century Schools". In *A Companion to Twelfth-Century Schools*. Leiden: Brill, pp. 180-202.

Copleston, F. (1993). *A History of Philosophy*. Vol. 2: *Medieval Philosophy*. Nueva York: Image Books.

Costain, T. B. (1964). *The Conquering Family: a History of the Plantagenets*. New York: Popular Library, pp. 9-10.

Fossier, R. (1996). *La sociedad medieval*. Barcelona: Crítica.

Fulbert of Chartres. (1976). *The Letters and Poems of Fulbert of Chartres*. Oxford: The Clarendon Press.

Gilbert of Poitiers. (1996). *The Psalms Commentary of Gilbert of Poitiers*. T. Gross-Diaz (ed.). Leiden: Brill.

Guillelmus de Conchis. (1997). *Dragmaticon*. *Summa de philosophia in vulgari*. I. Ronca, L. Badia, J. Pujol (eds.). Turnhout: Brepols.

(2006). *Glossae in Platonem*. E. Jeauneau (ed.). Turnhout: Brepols.

(s/f). *Dragmaticon*. Paris. Bibliothèque Nationale de France. Ms. Lat. 6415, fols. 23r-23v. Disponible en: https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b90670197/f24.item.r=latin%206415

(s/f). *Dragmaticon*. Montpellier, Bibliothèque de L'Université de Montpellier, Ms. H 145, fols. 61-61v. Disponible en: https://bvmm.irht.cnrs.fr/consult/consult.php?mode=ecran&panier=false&reproductionId=4796&VUE_ID=1044606&carouselThere=true&nbVignettes=4x5&page=4&angle=0&zoom=moyen&tailleReelle=

(s/f). *Glossae super Prisicianum*. Paris. Bibliothèque Nationale de France. Ms. Lat. 15130, fol. 5B. Disponible es: https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b90767223/f2.item.r=latin%2015130

Häring, N. M. (1966). "Introduction". In Gilbert of Poitiers. *The commentaries on Boethius*. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval studies, pp. 3-46.

Honorius Augustodunensis (Honorio de Autun) (Atribuido). (1895). *De philosophia mundi*. Libri quatuor. En *Opera omnia*, tomus unicus. J-P. Migne (ed.), *Patrologiae, cursus completus*. Series latina, tomus CLXXII. Paris: Garnier. Fratres, pp. 39-102.

Hugonis de Sancto Victore (Hugo de San Víctor). (1854). *Libri septem eruditiones didascaliae*. En *Opera omnia*, tomus secundus. J-P. Migne (ed.). *Patrologiae, cursus completus*. Series latina, tomus CLXXVI. Paris: Garnier. Fratres, pp. 739-838.

Jeauneau, E. (1960). "Deux rédactions des gloses de Guillaume de Conches sur Priscien". En *Récherches de Theologie Ancienne et Medievale*, 27, pp. 234-236.

(2006). "Introduction". En Guillelmus de Conchis. *Glossae in Platonem.* Turnhout: Brepols, pp. XIX-CIV.

(2009). *Rethinking the School of Chartres*. Trad. C. P. Desmarais. Toronto: University of Toronto Press.

Ioannes Saresberiensis (Juan de Salisbury). (1855). *Metalogiccus*. En *Opera omnia*, tomus unicus. J-P. Migne (ed.). *Patrologiae, cursus completus*. Series latina, tomus CXCIX Paris: Garnier. Fratres, pp. 823-946.

(1962). *Historia Pontificalis* XII. M. Chibnall (ed.). Londres: Nelson.

Le Goff, J. (1990). *Los intelectuales de la Edad Media*. Traducción de A. L. Bixio. Barcelona: Gedisa.

Poirel, D. (2020). "Reading and Educating Oneself in the 12th: Hugh of Saint Victor's Didascalicon". In *A companion to Twelfth-century schools*, Leiden: Brill, pp. 113-140.

Pollán, T. (2012). "Introducción". En Fridegiso de Tours. *La nada y las tinieblas*. Segovia: La uÑa RoTa.

Reinhartd, E. (1999). "La condición del ser humano, según la *Summa Sententiarum*". En *Veritas*, vol. 44, n. 33, pp. 523-532.

Ronca, I. (1997). "Introduction". In Guillelmus de Conchis. *Dragmaticon*. *Summa de philosophia in vulgari*. Turnhout: Brepols, pp. xi-lxxxvi.

Tamayo de Serrano, C. (2007). "El aporte cultural y educativo de la Baja Edad Media". En *Educación y educadores*, *10*(2), pp. 197-213. https://educacionyeducadores.unisabana.edu.co/index.php/eye/article/view/698/781

Weijers, O. (2020). "Methods and Tools of Learning". In *A companion to Twelfth-century schools*. Leiden: Brill, pp. 95-112.

Wellman, T. (2002). "Apocalyptic Concerns and Mariological Tactics in Eleventh-Century France". In *The Year 1000, Religious and Social Response to the Turning of the First Millennium*. M. Frassetto (ed.). Nueva York and Basingstoke: Palgrave Macmillan, pp. 133-163.

De doctrina*

Guillelmus de Conchis

1. Et quia de homine satis diximus, cuius est docere et doceri, quales ut doceant quaerendi sunt et quales ut doceamus ut doceantur, et qualis doctrinae complexio conueniens. Id est qua aetate sit incipienda et quando finienda, et quis ordo discendi dicamus. Talis igitur ut doceat quaerendus est: qui neque causa laudis neque spe temporalis emolumenti, sed solo amore sapientiae doceat. Si enim propriam laudem diligit, numquam discipulum ad perfectionem sui uenire uoluerit. Subtrahet enim doctrinam, ne in eo quod plus diligit aequetur uel superetur.

* La versión paleográfica del texto latino y la traducción del mismo al castellano son de Gabriel González Nares (Universidad Panamericana, Ciudad de México). El texto latino está tomado del manuscrito 6415 f. 23r.- 23v., de la Biblioteca Nacional de Francia, disponible en versión digital en el siguiente enlace: https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b90670197/f24.item.r=latin%206415. En la versión paleográfica se incluye el cambio de las terminaciones del genitivo femenino singular medieval «e» por la «ae» clásica. La disposición en párrafos numerados del texto latino sigue la edición canónica de I. Ronca, L. Badia, J. Pujol: Guillelmus de Conchis, *Dragmaticon; Summa de philosophia in vulgari* (VI, 27, 1-6), Turnhout, Brepols, 1997, pp. 270-273. Las secciones al interior de la traducción castellana, así como los distintos subtítulos que hay en ella se han añadido para facilitar la comprensión del tratado. Agradezco al profesor Ramón Díaz Olguín, director y editor de la Revista de Filosofía *Open Insight*, la revisión y las correcciones hechas a los dos textos.

Acerca de la enseñanza

Guillermo de Conches

[Introducción]

1. Ya que hemos dicho suficiente acerca del hombre, de quien es el enseñar y el ser enseñado, digamos quiénes han de ser buscados para que enseñen, y quiénes para que sean enseñados; cuál es la constitución conveniente a la enseñanza, en qué edad ha de comenzarse y cuándo ha de finalizar, y cuál es el orden para aprender.

[Sobre el docente]

Tal es, entonces, el que ha de ser buscado para enseñar: el que no enseña por causa de alabanza, ni por esperanza de emolumento o remuneración temporal, sino por amor a la sabiduría. Pues, si ama la alabanza propia, el discípulo nunca deseará llegar a su perfección. Por lo que suspende la enseñanza, en tanto que no iguale o supere a lo que más ama.

2. Sin autem spe temporalis commodi conductus doceat, non curabit quid dicat, dum nummum extorqueat. Saepe uero plus placent nugae quam utilia. Sed si amore scientiae ad docendum accesserit, nec propter inuidiam doctrinam subtrahet, nec ut aliquid extorqueat ueritatem cognitam fugiet, nec si multitudo sociorum deficiat deficiet. Sed ad instructionem sui et aliorum uigil et diligens fiet.

3. Vt doceatur uero sit talis eligendus est, qui non sit doctrinae obstrepens nec superbus, nec uideatur esse aliquid cum nihil sit; qui magistrum ut patrem diligat, uel etiam plus quam patrem. A quo enim maiora et digniora accepimus, magis diligere debemus. A patre autem rudes esse accepimus, a magistro sapientes, quod magis dignius est, ut maius dignius. Plus ergo diligendi sunt doctores boni quam parentes. Non tantum iustum est quod doctores diligantur, sed utile ut sententiae illius et uerba nobis placeant, quia quem non diligimus, in eo saepe etiam bona nobis displicent illaque fugimus, dum studemus non imitari illos quos non diligimus.

2. Si, por el contrario, enseña inducido por una cómoda esperanza de lo temporal, no cuidará de lo que diga, hasta que obtenga el dinero. Pues con frecuencia gustan más las minucias que las cosas útiles. Pero si se aproxima a enseñar por amor a la ciencia, ni suspende la enseñanza a causa de la envidia, ni huye cuando alguien arrebata la verdad conocida, ni viene a menos si disminuye la multitud de compañeros. Más bien, se vuelve vigilante y diligente de la instrucción propia y de la de los otros.

[Sobre el discente]

3. Tal ha de ser el elegido para ser enseñado: el que no sea presumido ni soberbio de la enseñanza, ni se vea siendo alguien, cuando no lo es. Que ame al maestro como a un padre, o incluso más que a un padre. Pues debemos amar más por quien hemos recibido cosas más grandes y dignas. Del padre hemos recibido el ser ignorantes; del maestro, el ser sabios, que es algo más digno y grande. Entonces han de ser más amados los buenos docentes que los padres.

No sólo es justo que amemos a los doctores [maestros], sino útil, para que sus sentencias y palabras nos agraden; pues a quien no amamos, hasta las cosas buenas de éste muchas veces nos desagradan y las rehuimos. Por tanto, procuremos ni imitar a aquellos que no amamos.

4. Quamuis uero sanguinea complexio habilis sit doctrinae, quippe in omnibus temperata, tamen in omni aliquis perfectus esse potest labore, quia labor improbus uincit omnia. Principio uero doctrinae adolescentia est conueniens, quia, ut ait Plato, aetas hominis similis cerae, quae, nimis mollis fit, nec figuras recipit nec retinet; similiter si sit nimis dura (*Theaet*. 194, c4-d6). Ergo aetas nec nimis dura nec nimis tenera conueniens est doctrinae. Terminus uero doctrinae mors. Vnde quidam sapiens, cum ab eo quaereret ubi esset terminus discendi, respondit: «Vbi et uitae». Quidam uero philosophus, cum nonagenarius moreretur, inquisitus a quodam discipulo suo, si de morte doleret, ait: «Sic doleo». Quo interrogante, «quare», respondit: «Quia nunc incipiebam discere» (Val. Max., *Factorum*, VIII, c.7, ex. 14: *De Solone*).

[Condiciones]

4. Y aunque la constitución sanguínea es apta para la enseñanza, pues está templada en todos, sin embargo, en todo asunto, algo puede ser perfecto a través del trabajo, pues el trabajo fatigoso conquista todas las cosas.

[Comienzo y término]

El comienzo de la enseñanza es conveniente a la adolescencia, ya que, como dice Platón, la edad del hombre es semejante a la de la cera (*Teeteto* 194, c4-d6), que si es muy suave no recibe las figuras ni las retiene. Similarmente, si es muy dura. Entonces, ni es conveniente para la enseñanza que la edad sea muy tierna ni muy dura. El término de la enseñanza es la muerte. De ahí que cierto sabio, cuando se le preguntó dónde estuviera el término del aprendizaje, respondió «ahí en donde está el término de la vida». Y cierto filósofo, cuando moría ya nonagenario, fue interrogado por un discípulo suyo si la muerte le causaba dolor y dijo «sí». Interrogado por qué, respondió «porque ahora empezaba a aprender» (Valerio Máximo, *Factorum*, VIII, c. 7, ex. 14: *De Solone*).

5. Ordo uero discendi talis est ut, quia per eloquentiam omnis fit doctrina, prius instruamur in eloquentia, cuius sunt tres partes: recte scribere et recte pronuntiare scripta, quod confert grammatica; probare id quod probandum est, quod confert dialectica; ornare uerba et sententias, quod tradit rethorica. Initiandi ergo sumus a grammatica, deinde in dialectica, postea in rethorica; quibus instructi et ut armis muniti ad studium philosophiae debemus accedere.

6. Cuius hic ordo est: prius in quadriuio primo in arithmetica, secundo in musica, tertio in geometria, quarto in astronomia; deinde in diuina pagina, quippe cum per cognitionem creaturae ad cognitionem creatoris perueniamus.

[Organización]

5. Tal es el orden del aprendizaje, ya que, por la elocuencia se hace el aprendizaje en todas las cosas; así, primero nos instruimos en la elocuencia. De la cual hay tres partes: escribir correctamente y pronunciar rectamente las cosas escritas, lo que confiere la gramática; probar aquello que debe de ser probado es lo que enseña la dialéctica; adornar las palabras y las sentencias, lo que toca a la retórica. Así pues, hemos de iniciarnos en la gramática, luego en la dialéctica y, al final, en la retórica. Una vez instruidos y equipados con estas armas, debemos de acercarnos al estudio de la filosofía.

[Filosofía]

6. De la filosofía este es el orden: primero en el *quadrivio*, y en éste, el primer lugar es para la aritmética, el segundo para la música, el tercero para la geometría, y el cuarto para la astronomía. Después, sigue la Sagrada Escritura, para que, a través del conocimiento de la creatura, lleguemos al conocimiento del Creador.

Reseñas

Reseña de *Sobre el análisis*,
Barceló, Axel,
Instituto de Investigaciones Filosóficas – UNAM,
Ciudad de México, 2019, 284 pp.

Uno de los principales representantes de la filosofía analítica en Hispanoamérica es, sin lugar a dudas, Axel Barceló Aspeitia (Investigador titular del Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM). Su trayectoria nacional e internacional lo consolidan como un filósofo con aportaciones y propuestas significativas que han sido de utilidad para el desarrollo de la filosofía en general. Sus áreas de investigación son bastante extensas: filosofía e historia de las matemáticas, filosofía analítica y del lenguaje, filosofía de la lógica, de la mente, de las ciencias cognitivas, estética —incluso filosofía de la música— y, en general, todo lo relacionado con las representaciones humanas (diagramas, fórmulas, imágenes, etc.).

Sobre el análisis

Axel Barceló nos entrega un texto excepcional, *Sobre el análisis* (en adelante *SA*). Esta es, quizá, una de sus publicaciones en filosofía más propositivas, originales y sólidas; publicada, precisamente aquí en México, aunque ciertamente con un carácter excepcional que lo harán consolidarse como uno de los libros filosóficos de referencia en años sucesivos.

Este libro contribuye a la difusión —pero sobre todo al debate— de una línea de investigación que puede remontarse hasta la noción de *análisis* en las obras de Frege, Russell y Carnap. Desde luego, el ejercicio de reflexión filosófica que presenta Barceló contribuye con creces a las diferentes maneras en que se puede hacer un *análisis*. Pero ¿cuál es el objetivo del libro? Asumamos, junto con Barceló, que una de las experiencias más comunes, casi triviales, es la idea de que *analizar* algo es descomponerlo en sus aspectos/partes

más elementales. Si esto es así, entonces es un hecho que todo, o casi todo, es susceptible de ser analizado: desde un concepto hasta una teoría compleja, pasando por una idea, un idioma, un algoritmo, etc.

Desde luego, y esto es uno de los aspectos que nos enseña Barceló, es que esta idea mereológica de análisis —es decir, "en qué sentido un concepto puede estar contenido y ser parte de otro, cómo distinguimos un concepto complejo de uno simple, etc." (*SA*, 10)— no es suficiente para entender qué es precisamente el análisis. Ciertamente, se pregunta el autor, ¿cómo esta extraña caracterización metafórica puede ser tomada en cuenta si mucho de lo que se estudia no tiene partes en sentido literal, y, si las «tiene», no puede decirse que del hecho de que dos estados de cosas contengan exactamente los mismos componentes o partes sean por ello iguales? Está incapacidad puede ejemplificarse de la siguiente manera: ¿es lo mismo decir que *Frida ama a Diego* que *Diego ama a Frida*? La respuesta es no. El estado de cosas *Diego ama a Frida* no es el mismo estado de cosas *Frida ama a Diego*; aquí el orden, y no la descomposición, es lo que resulta determinante (*SA*, 26).[1] En otras palabras, "el orden de los constituyentes es irreducible a la suma o al producto lógico que subyace en la concepción clásica" (*SA*, 26).

Ahora bien, lo verdaderamente interesante está en responder qué es lo que se obtiene cuando uno se propone analizar la operación misma del análisis, esto es, preguntarse por su fundamento. Es precisamente esto lo que constituye el núcleo teórico de texto de Barceló: ofrecer revisiones precisas de las herramientas de análisis necesarias para comprender la configuración de los conceptos y proposiciones que suponen un proceso de análisis. Lo que Barceló propone a lo largo de su texto es que analizar un concepto o proposición no significa (únicamente) tener en cuenta o descomponerlo en sus partes más elementales, sino pensarlo a partir de sus relaciones constitutivas entre elementos dentro de un espacio lógico. Dicho de otra manera, "en lugar de pensar que los elementos que resultan del análisis de un

1 Ejemplo basado en Guillermo Hurtado (29 de mayo de 2021). El análisis de Axel Barceló. *La Razón de México*. https://www.razon.com.mx/opinion/columnas/guillermo-hurtado/analisis-axel-barcelo-436617.

concepto o proposición están contenidos en él, pensemos que están fuera y que lo que hacemos en el análisis es determinar cómo están relacionados lógicamente con el objeto o fenómeno a analizar" (*SA*, 27). Pero no sólo eso, sino también en demostrar que la adopción de esta visión sobre el análisis puede desempeñar un papel clave en la investigación científica. A esta posición filosófica, Barceló la denominará la *concepción externista del análisis*.

División de la obra

El libro se divide en dos partes. La primera presenta dos capítulos: «La abstracción» (*SA*, 39-80) y «La concepción clásica del análisis» (*SA*, 81-123); la segunda parte, en cambio, está compuesta por cuatro capítulos: «Sobre la relación lógica de pertenencia» (*SA*, 127-151); «Lo externo de las relaciones lógicas» (*SA*, 153-172); «Aplicaciones del externismo» (*SA*, 173-213) y «Colores y medidas» (*SA*, 215-255). En la primera parte se presenta la concepción clásica internista del análisis conceptual, mientras que la segunda parte expone las críticas a la anterior concepción y, al mismo tiempo, la presentación, desarrollo y aplicación de la idea principal del autor. La idea básica, insisto, es señalar que es necesario que en el análisis lógico de un concepto o proposición se tomen en cuenta sus relaciones lógicas con proposiciones o conceptos que no están contenidos o forman parte en él. Asumiendo esta teoría, Barceló se propone describir conceptos como los de estructura y abstracción. En lo sucesivo, presentaré una visión de conjunto de las ideas principales que componen cada sección del libro.

Los primeros dos capítulos están enfocados a la caracterización de la concepción clásica del análisis y la abstracción (predominante durante la época moderna y hasta finales del siglo XIX). Según Barceló, esta posición defiende al menos cinco tesis relacionadas entre sí: 1) la concepción agregativa de la estructura; 2) la abstracción como sustracción; 3) el análisis como definición explícita; 4) la *analiciticidad* como contención; y 5) la existencia de una sola relación lógica en el mundo

de lo abstracto (*SA*, 23-24).[2] Además de estas tesis, resulta que esta concepción también puede considerarse como simétrica, es decir, que considera a las partes constitutivas como suficientes y conjuntamente necesarias. Según esta perspectiva, el análisis de un concepto complejo no es resultado del producto lógico de sus partes, sino su adición lógica. Así, aunado a la perspectiva *sustractiva* del análisis, aparece la perspectiva *aditiva*, donde abstraer es añadir partes.

Los siguientes cuatro capítulos están dedicados a presentar una revisión de los principales retos que enfrentó el análisis; a saber, cómo estos retos representaron ciertas limitaciones de la concepción clásica y cómo es que los conceptos de estructura y análisis tuvieron que modificarse para poder darles cabida. En efecto, como bien señala Barceló, el reto fundamental del análisis lógico-filosófico de finales del siglo XIX fue desarrollar una teoría fuerte sobre la estructura lógica de las relaciones. En la primera parte del tercer capítulo se presentan las dificultades que enfrentó la concepción clásica al tratar de modelar la estructura lógica de las relaciones, mientras que en la segunda parte de dicho capítulo se describe cómo el desarrollo de la teoría de conjuntos permitió resolver tales dificultades. Es en el cuarto capítulo donde vemos con detalle la presentación del trabajo de Barceló. La idea, tal y como él la describió desde el principio de su texto, es simple pero poderosa: "*sustituir la metáfora de las partes y el todo del análisis clásico por la metáfora de la red de conexiones*" (*SA*, 27). Lo que ahí se expone, dicho en términos generales, es asumir que las relaciones lógicas son externas, para después evaluar las consecuencias de esta versión *externista* mostrando que las estructuras lógicas y conceptuales se constituyen a través de sus relaciones externas con otros conceptos. En otras palabras, Barceló funda su externismo analítico en un externismo sobre las relaciones lógicas. En el quinto capítulo, Barceló ilustra, a través de la exposición de seis discusiones contemporáneas[3] de seis áreas «diferentes» de la filosofía, cómo

2 En la segunda parte se denomina a esta posición *contención como consecuencia lógica* (*SA*, 127).

3 *i*) Circularidad y analicitidad (*SA*, 174-175); *ii*) Operadores oracionales (*SA*, 175-179); *iii*)

la visión extenista sobre el análisis desempeña un papel clave. Ahí mismo, nuestro autor pretende explicar si es posible hablar de dos objetos distintos integrados por los mismos componentes, asumiendo el concepto de estructura como una fusión de lugares que son ocupados por los componentes del compuesto. Finalmente, en el sexto y último capítulo, se recogen las conclusiones de los capítulos tres y cuatro, pero se añade la noción de *categoría* o *escala* de medida; todo ello se ilustra en la forma lógica de los juicios relativos al color.

Conclusión

Para finalizar esta breve reseña, sólo nos resta decir que el texto que nos entrega Axel Barceló es, además de agudo, único, pues abre una nueva pauta al interior de una *concepción externista del análisis*. En su texto se pueden observar, por un lado, la génesis de los problemas sobre el análisis y la abstracción, y, por el otro, un manejo amplio de la bibliografía crítica. Asimismo, la claridad y el manejo de sus argumentos hacen de su texto un extraordinario ejercicio filosófico. Por todo lo anterior, la lectura del libro *Sobre el análisis* resulta indispensable.

Luis A. Canela Morales
lcanelamorales@gmail.com
El Colegio de Veracruz

Referencias

Barceló, A. (2019). *Sobre el análisis*. México: UNAM – Instituto de Investigaciones Filosóficas.

Negación pictórica y animal (*SA*, 179-189); *iv*) Genéricos (*SA*, 189-194); *v*) La metafísica de los constituyentes proposicionales (*SA*, 194-201); y *vi*) El problema de las relaciones no simétricas (*SA*, 202-213).

Reseña de *La monarquía del miedo. Una mirada filosófica a la crisis política actual*, Nussbaum, Martha, Paidós, Barcelona, 2019, 304 pp.

Temáticas

Quien se aproxima a la producción intelectual de Nussbaum descubre muy pronto ciertas líneas temáticas que la unifican, a pesar de su amplitud y diversidad. Descubre, por ejemplo, su arraigado interés por la promoción humana, especialmente de los marginados (*Crear capacidades*, Paidós, 2012), los discapacitados (*Las fronteras de la justicia*, Paidós, 2015) y las mujeres (*Las mujeres y el desarrollo humano*, Herder, 2002). Asimismo, descubre su preocupación por la educación de las nuevas generaciones, en un espíritu liberal de tolerancia y apertura, con miras a apuntalar la convivencia democrática (*Sin fines de lucro*, Katz, 2010) sobre la base del pensamiento humanista clásico (*El cultivo de la humanidad*, Paidós, 2005).

Pero quizá la línea temática que más destaca en el pensamiento de Nussbaum en los últimos treinta años sea el estudio de las emociones humanas, por su importancia tanto para la ética como para la política y no sólo para el campo de la literatura. En este terreno, sobresalen, en primer lugar, sus estudios sobre el amor, el deseo y la pasión a través del análisis de algunas obras literarias y filosóficas (*El conocimiento del amor*, Machado Editores, 2016). Destacan, asimismo, sus ensayos sobre lo que denomina «justicia poética», que no es otra cosa que la formación de una clase de juicio indispensable en el ámbito del derecho y la racionalidad pública, a través de la maduración del juicio ético que acontece leyendo y analizando obras literarias antiguas y modernas (*Justicia poética*, Andrés Bello, 1997).

Sobre las emociones, tal vez la obra más sistemática que ha escrito Nussbaum —sin llegar a una verdadera «teoría», en el sentido tradicional de la palabra— es la que se titula *Paisajes del pensamiento* (Paidós, 2008), donde analiza el papel que éstas tienen en

la conformación de la racionalidad de los juicios de valor —fundamentales en la ética— y no sólo como instigaciones psicológicas de los comportamientos humanos. Aunque en esta obra aparecen ya algunos encomiables análisis de ciertas emociones negativas que desarrollará más adelante en otros libros —como la aflicción, ira y el temor— ésta se centra ante todo en la exploración meticulosa de dos emociones positivas: la compasión y el amor.

En la misma línea, aparecerá después *Emociones políticas* (Paidós, 2014), que es como la trasposición de sus descubrimientos sobre las emociones de la esfera moral hacia la esfera pública —o, mejor dicho, a la vida política— con miras a suscitar formas de convivencia entre los ciudadanos abiertas, inclusivas, tolerantes y razonables, como aportación actual al viejo ideal del liberalismo político. En la tercera sección —que ocupa casi la mitad del libro— Nussbaum analiza la contribución de las emociones tanto positivas como negativas en la esfera pública, retomando en parte los descubrimientos alcanzados en la obra anterior y complementándolos en parte con aportaciones provenientes de la historia, la sociología y el psicoanálisis.

Dos emociones negativas, que obstaculizan la convivencia armoniosa entre las personas porque promueven políticas de exclusión y rechazo, si no es que acciones de vindicación y destrucción, son, por un lado, el asco (o repugnancia) y, por el otro, la ira (o la furia). La primera alienta comportamientos de vergüenza, que conducen a censurar o por lo menos ocultar los límites que delinean con claridad las imperfecciones de los hombres (como la vejez, la enfermedad o la pobreza); la segunda anima comportamientos de venganza, como resultado del resentimiento acumulado por injurias personales no superadas o injusticias sociales no resarcidas (como la segregación racial o la intolerancia religiosa). Ambas emociones son tratadas por separado en dos obras de gran calado y agudos análisis filosóficos: *El ocultamiento de lo humano* (Katz, 2006), por un lado; *La ira y el perdón* (FCE, 2018), por el otro.

La monarquía del miedo (Paidós, 2019; en adelante, *MM*) no es el libro más reciente de Martha Nussbaum, pero sí el último donde ha vuelto de nueva cuenta sobre la temática de las emociones en su vinculación con la vida pública. Si bien presenta nuevos análisis y aproximaciones al mundo de las emociones «políticas», puede considerarse también una lograda síntesis de las exposiciones teóricas realizadas en los libros anteriores. Por eso, aunque pudiera parecer injusto decirlo de esta manera, quien abrigue la esperanza de contar con una exposición de conjunto acerca de esta importante porción de su pensamiento filosófico —ordenada y coherente, clara y amena pero, no por ello, menos fundamentada y, además, en pocas páginas— puede acercarse en primera instancia a esta obra antes que a las otras.

Aunque está centrada en la exposición crítica de cuatro emociones que suelen influir de manera negativa en la convivencia humana —el miedo, la ira, el asco y la envidia— en realidad se trata de una obra bastante equilibrada en sus juicios. Por un lado, porque no sólo expone los aspectos negativos y, por así decir, destructivos, de estas cuatro emociones en la vida política, sino que descubre a su vez la importancia de estas emociones en la economía de la vida humana en cuanto tal, por lo que sería contraproducente tratar de eliminarlas o censurarlas (*MM*, 242). Por otro lado, porque dedica un buen número de páginas a hablar de una propuesta de convivencia humana bastante razonable sobre la base de una emoción positiva capaz de contrarrestar los efectos perniciosos de las otras cuatro, no obstante su carácter un tanto enigmático e inasible: la esperanza (*MM*, 227-276).

❖ Trasfondo

El libro de Nussbaum —como cuenta ella misma en el prefacio de éste— surge de un doble contexto.

El más inmediato, vinculado a la política partidista, fue la llegada de Donald Trump a la presidencia de Estados Unidos en noviembre

de 2016. Con él no sólo llegaba a la jefatura de gobierno de la nación quizá más poderosa del mundo una forma sui géneris de gobernar, sino también una persona que gustaba de enfrentar a los ciudadanos a través de la exaltación de las pasiones más enconadas, como el aborrecimiento racial y la discriminación social, con ayuda de eficaces discursos nacionalistas (como se vio de forma apoteósica cuatro años después al término de su mandato en la transición a un nuevo gobierno) (*MM*, 11-14).

El mediato, en cambio, de naturaleza autobiográfica, son todas aquellas cosas que contribuyeron a formar su identidad personal y la prepararon para acometer múltiples proyectos de beneficio social, tanto en el plano teórico como en el práctico. Su infancia en una familia sureña acomodada; su formación académica en filosofía y letras clásicas; su preparación como actriz de teatro; el intercambio de ideas con alumnos y colegas; sus frecuentes viajes por el mundo (de oriente y de occidente); la evolución de sus convicciones políticas; el descubrimiento de la religión y la cultura judías con su primer matrimonio; la confrontación con las distintas formas de exclusión y marginación (sexual, racial, laboral, intelectual) (*MM*, 14-22).

❖ Carácter

En el libro se presentan consideraciones de muchos tipos sobre la convivencia humana con miras a clarificar el papel que juegan en ella las distintas emociones, sobre todo las negativas: políticas, históricas, literarias, sociológicas, jurídicas, económicas, psicoanalíticas (*MM*, 37). Por eso, con la misma naturalidad comparecen en los distintos capítulos pensadores del pasado (Platón, Aristóteles, Cicerón), modernos (Kant, Rousseau, Mill, Smith), contemporáneos (Rawls, Sorabji, Martin), artistas de distintas épocas (Esquilo, Lucrecio, Shakespeare, Whitman, Joyce, Proust, Miranda), psicólogos de distinto cuño (Stern, Winnicott, Klein), connotados activistas (Gandhi, Luther King, Mandela), políticos del último siglo (Roosevelt, Churchill, Bush, Obama) (*MM*, passim).

Con todo, el punto de vista que unifica en el libro concepciones tan dispares es el filosófico. Esto es así, porque en última instancia

aspira a alcanzar una comprensión profunda sobre las fuerzas que impulsan a los hombres en la vida cotidiana, ya que éstas inciden poderosamente sobre la convivencia democrática. No pretende ofrecer criterios sobre políticas públicas ni dar orientaciones sobre decisiones económicas, por más que ambas cosas son de gran ayuda a la hora de afrontar los problemas políticos. Y aunque en él abundan los análisis rigurosos y minuciosos, es más un ejercicio de reflexión o introspección. Sin embargo, la comprensión a la que aspira no es meramente teórica, pues también busca abrir caminos eficaces de actuación, sólo que no es forma primaria. De todos modos, Nussbaum no pierde de vista que la orientación más segura de la acción proviene de la comprensión y que la comprensión auténtica está abierta a la realidad y, por tanto, a la acción (*MM*, 37-38).

❖ Método

Para cumplir con este objetivo, Nussbaum considera indispensable aclarar su concepción de filosofía. Ésta sigue los ideales humanistas de la tradición griega, en conformidad con los orígenes de su formación académica.[1]

Es ante todo dialógica, pues está abierta a confrontarse con distintos puntos de vista, incluso opuestos o contradictorios. Pero también es inquisitiva, ya que todo punto de vista debe ser cuestionado o sometido a examen. Pretende la exactitud en los argumentos, con una fuerte trabazón de ideas, aunque está abierta a modificarlos cuando ya no se sostienen como modelos explicativos. Se trata de un saber humilde, pues reconoce que el conocimiento profundo de la realidad no le pertenece a nadie, ya que todos se aproximan a ella de manera incierta y fragmentaria. También es un saber democrático, pues está consciente de que la verdad puede provenir de cualquier persona, incluso de aquellas que parecen menos indicadas o peor

1 Una exposición más detallada de esta concepción de filosofía se encuentra en el capítulo primero de *El cultivo de la humanidad* (2005: 35-74) y en el capítulo cuarto de *Sin fines de lucro* (2010: 74-111).

provistas; por eso da cabida a todos los hombres, sin exclusión alguna (*MM*, 33-35).

Una filosofía así concebida está muy lejos de dictámenes autoritarios y planteamientos dogmáticos. No impone criterios, ni amenaza personas, ni ridiculiza argumentos. Antes bien, es un ejercicio continuo de respeto: por las ideas, ciertamente; pero, sobre todo, de las personas. Y, apurando un poco el discurso, puede verse como un acto de amor genuino, pues el amor tiene por objeto ambas cosas: las personas y sus ideas. Su representante más acabado es Sócrates; pero más que la encarnación de un saber semejante, se trata de una figura ideal en continua búsqueda (*MM*, 33-35).

❖ Argumento

Nussbaum introduce el argumento principal de su libro con una observación elemental, pero de gran relevancia: de un tiempo a la fecha, las comunidades humanas, tanto nacionales como del extranjero, se sienten dominadas por una emoción particular, que trastorna la convivencia de las personas y limita las posibilidades constructivas de esa convivencia. Esa emoción se llama «miedo» (*MM*, 23).

El miedo es una emoción universal; su origen, además, es muy primitivo (*MM*, 32, 38, 41-43). Por eso está por encima de creencias religiosas y filiaciones ideológicas (*MM*, 24). Supera, a su vez, las diferencias de edades, estratos sociales, formación intelectual, identidad de género (*MM*, passim). Incluso los animales que no tienen lenguaje son capaces de experimentar miedo, porque no es una emoción exclusivamente humana (*MM*, 47).

El miedo es una emoción «egocéntrica»; llegado el caso, lleva a las personas a mirar tan sólo por su propios intereses (o, a lo mucho, por el del grupo humano más inmediato, como la familia o el círculo social íntimo) (*MM*, 53-54). Bien mirado, en realidad el miedo es más bien «narcisista», pues no sólo conduce a las personas a mirar por sí mismas sino también a considerar sus asuntos como los únicos importantes en el mundo (*MM*, 52). Desde otro punto de vista, el miedo es una emoción «utilitaria», pues impulsa a los individuos a valerse de otros individuos con tal de evadirlo o superarlo (*MM*,

52). Por estas razones, puede considerarse una de las emociones más «asociales» (*MM*, 51).

Este miedo se expresa de muchas maneras: miedo a perder el trabajo, miedo a una crisis económica, miedo por el futuro de los hijos, miedo por la estabilidad de la familia, miedo por la cercanía de la vejez, miedo por la falta de seguros médicos, miedo por el próximo cambio político, miedo por el aumento de la delincuencia, miedo a un ataque terrorista. En realidad, los ejemplos podrían multiplicarse al infinito, pues prácticamente cada suceso o acontecimiento dentro del mundo puede suscitarlo (*MM*, 23, 75-76).

Las más de las veces, estos miedos no son infundados; antes bien, tienen su origen en problemas reales: una prolongada crisis financiera, radicales cambios políticos en el país, la llegada de una enfermedad imprevista, la falta continua de oportunidades laborales, una pobre oferta educativa, amenazas comprobadas de grupos radicales, el dominio cada vez más acuciante del crimen organizado, el aumento de la corrupción en las estructuras sociales. Aunque la imaginación es un constante catalizador del miedo, su origen mismo es más bien realista: son todos estos hechos enunciados sus genuinas causas (*MM*, 23, 75-76).

El miedo pone al descubierto al hombre: por un lado, revela su vulnerabilidad, su existencia precaria; por otro lado, lo torna consciente de su desamparo, lo hace percibir sus límites. Mientras lo vive, no sabe cómo defenderse porque, además, ofusca su mente y paraliza su capacidad de acción (*MM*, 41-43, 45-46). De esta emoción, difícilmente el hombre puede salir a partir de sí mismo; por fuerza requiere de una ayuda externa, pero efectiva y, sobre todo, comprensiva: para un niño, son los padres; para un adulto, es el cónyuge o los amigos; para un hombre cualquiera, la mano que lo ayuda (*MM*, 54, 58, 61-63).

La experiencia del miedo es individual, pero sus efectos alcanzan el ámbito social (*MM*, 41-45). Por lo mismo, la respuesta a esta emoción también debe ser social, con eficaces medidas públicas (*MM*, 36-37). Una comunidad con cierta madurez abordaría los problemas que suscitan el miedo entre sus miembros de manera decisiva; sondearía entre sus recursos propios —humanos e institucionales,

policíacos y jurídicos, materiales y económicos, incluso culturales y hasta históricos— para afrontarlos en forma eficaz: crearía proyectos, establecería metas, fijaría sus plazos, asignaría recursos, repartiría responsabilidades, modificaría procesos, solicitaría ayuda externa (*MM*, 37). De esta manera, ayudaría a destrabar la parálisis que produce el miedo en las personas concretas y les permitirían salir del confinamiento en sí mismas a donde las conduce esta emoción.

Es factible, sin embargo, que una comunidad siga un camino opuesto. Uno, de efectos demoledores a mediano y largo plazo, pero muy efectivo —además de práctico— en el plazo inmediato. Incitada por el miedo, buscará «culpables» de la situación por la que atraviesa a través de complejos mecanismos de «alterización»; es decir, descubrirá a los «otros» por quienes las difíciles situaciones en las que se encuentran han comenzado, se han mantenido durante algún tiempo o sencillamente no se resuelven. Si esos «otros» no hubiesen alcanzado a la comunidad de alguna manera, ésta se vería libre del miedo, a resguardo de esta emoción (*MM*, 23-24, 26). Esos «otros» pueden ser los miembros de otro conjunto humano, de fuera del país o al interior del mismo país; también pueden ser algunos miembros de la misma comunidad, que se destacan por su género, posición social, creencia religiosa, opción de vida, identidad racial (*MM*, 24). Así pues, la manera más económica de desterrar al miedo es acabar con los «culpables», deshacerse de los «otros» (*MM*, 72-74).[2] Quizá no en el modo radical que sugieren estas palabras —«acabar», «deshacerse»— pero sí en formas eficaces aunque discretas y, sobre todo, socialmente aceptables: la estigmatización, la marginación, el ostracismo… (*MM*, 23-24, 26, 30).

El miedo aviva en los hombres otras emociones negativas contra los «culpables», que justamente por ello, además de negativas en quien las vive serán poco amigables o incluso hostiles contra los «otros» (*MM*, 39). En principio, estas emociones pretenden «exorcizar» el miedo originario; pero, en realidad, no harán más que

2 En el capítulo dedicado al «miedo», Nussbaum analiza con detalle la forma como dos expresidentes de los Estados Unidos de los tiempos recientes han afrontado el caso de los musulmanes desde este punto de vista (*MM*, 75-85).

incrementarlo o agudizarlo. Se trata de la «ira», que contiene un fuerte elemento de venganza (*MM*, 89-121); de la «envidia», que da pie a comportamientos de revancha (*MM*, 161-192); del «asco», que empuja a tomar medidas segregadoras (*MM*, 123-160).

Estas otras emociones pueden ya existir entre los hombres antes del miedo; de hecho, tienen una identidad propia y siguen su propio decurso anímico (*MM*, 39). La primera, por ejemplo, tiene su origen en una injusticia recibida mal resarcida (*MM*, 98); la segunda, por su parte, surge a partir de una comparación de bienes o talentos muy desfavorable (*MM*, 163-164, 167); la tercera, en cambio, es resultado de sensaciones incómodas ante algo desagradable y repulsivo (*MM*, 112-131). El miedo, además de avivarlas, las «intoxica», las «envenena», y con ello duplica su potencia negativa (*MM*, 31-32, 38-39).

Cuando el dominio despótico del miedo se traslada del ámbito individual al de las relaciones sociales, da lugar al surgimientos de estrategias políticas de venganza (ira), de exclusión (asco) y de despojo (envidia). La historia pasada y reciente aporta muchos ejemplos al respecto (*MM*, 69-71, 75-85, 123-125, 143-156, 173-176, 176-178); también la literatura ha hecho lo propio en muchas obras inmortales (*MM*, 90-93, 125-127, 131-133). Para que esto no suceda, es necesario desactivar estas emociones como si fuesen bombas de tiempo —a punto de estallar— dotadas de un complejo mecanismo de relojería. Eso se logra, por un lado, conociendo a fondo su dinámica inherente (*MM*, 26-27); también se logra, por el otro, atendiendo a las causas que las suscitan, sobre todo cuando son ficticias (*MM*, 104-106).

Por ejemplo, es indispensable saber que la venganza no es un componente esencial a la ira, sino un epifenómeno, como los muestras los mejores estudios filosóficos y psicológicos sobre esta emoción (*MM*, 99-104). Asimismo, es preciso entender que las razones que despiertan la ira están ligadas muchas veces a ciertas imágenes que los hombres hacen de sí mismos —como su honor o cierto estatus— y no a lo que son en sí mismos, como su dignidad en tanto personas (*MM*, 104-106). Gandhi, en la India; Luther King, en Estados Unidos, Mandela, en Sudáfrica, son casos concretos aportados

por la historia que confirman a manos llenas la precisión de estos análisis (*MM*, 95, 114-121). Todos ellos fueron partidarios de una búsqueda de la justicia orientados por la ira, pero sin caer víctimas a manos de la venganza. Asimismo, demuestran que esta emoción es necesaria en la economía de la vida humana y la convivencia social, no obstante su carácter negativo, por lo cual sería un contrasentido eliminarla o censurarla.

Análisis semejantes realiza Nussbaum sobre las otras emociones —el asco y la envidia— que aquí, por razón de espacio, ya no es posible presentar.

❖ Excurso

A la luz de los resultados alcanzados sobre las cuatro emociones negativas, Nussbaum realiza una lectura detenida sobre dos fenómenos culturales muy influyentes en la vida política, pero silenciados las más de las veces por la opinión pública: el «sexismo» y la «misoginia». Por diversas razones, las mujeres han sido desde tiempos inmemorables objetos concurridos por estas emociones y víctimas asiduas de sus aplicaciones políticas (*MM*, 39, 193-225).

Por un lado, Nussbaum define al sexismo como un conjunto de «opiniones» o «creencias» —teóricamente endebles y empíricamente indemostradas— que afirman de una manera u otra que las mujeres son «inferiores» a los hombres y, por tanto, no merecedoras de las mismas oportunidades (familiares, educativas, laborales) (*MM*, 39, 200, 202). Por otro lado, define a la misoginia como una «estrategia» de imposición sistemática que tiene por objetivo mantener a las mujeres en el lugar que les corresponde —esto es, por «debajo» de los hombres— con miras a perpetuar inveterados privilegios de género (*MM*, 39, 204, 208).

Uno de sus objetivos es mostrar que la misoginia no sólo depende en buena medida de las opiniones y creencias sexistas sino, sobre todo, que es resultado de una extraña combinación de las emociones negativas sujetas a análisis a lo largo del libro (*MM*, 39, 205). En el caso de las mujeres, se trata de una ira «punitiva», de un asco «fisiológico» y de una envidia «profesional» (*MM*, 39, 196-197,

210-225). Pero en el fondo, se trata de un miedo enmascarado y en absoluto confesado ante una de las formas más enigmáticas de «otro» (*MM*, 193, 197-199).

❖ Propuesta

Nussbaum no es una persona pesimista; esto se aprecia con claridad en la última parte de su libro. Los acontecimientos de su propia vida mencionados en las primeras páginas no le permiten quedarse atrapada en una mirada melancólica ante las vicisitudes de la vida (*MM*, 14-22). Por eso no podía concluir el libro sin ofrecer abundantes razones para la esperanza, tanto en la esfera privada como en la esfera pública (*MM*, 228-229).

La esperanza es una emoción claramente positiva (*MM*, 39); juega un papel determinante en la vida de los hombres, pues no sólo abre caminos donde, en apariencia, no hay alguno, sino además da los impulsos necesarios para recorrerlos (*MM*, 241-242); fomenta la fe y el amor (*MM*, 243-247). Desde un punto de vista político, es una emoción constructiva: de obras sociales, de respuestas a necesidades, pero, sobre todo, de comunidad (*MM*, 228-229). Las personas tienden a reunirse y formar sociedades cuando hallan motivos comunes para la esperanza (*MM*, 231).

Por desgracia, la esperanza es una emoción enigmática; razón por la cual, tal vez, ha sido poco atendida por la filosofía (*MM*, 232). Cuando se ha intentado precisar su naturaleza, no se ha podido escapar de algunas paradojas, sobre todo cuando se la concibe como deseo de cumplimiento de algo bueno, que además se sustenta sobre un cálculo de probabilidades (*MM*, 232). Nussbaum desmonta esta imagen de la esperanza con tres argumentos contundentes.

En primer lugar, la esperanza no implica necesariamente una ponderación de probabilidades; antes bien, la experiencia muestra cómo los hombres suelen esperar incluso cuando todas las probabilidades están en contra (*MM*, 232). Sobre estas probabilidades, además, es necesario considerar dos cosas: por un lado, cuando son muy altas, las esperanza misma tiende a volverse superflua en los hombres; por el otro, cuando son escasas, pueden llevar a los hombres

a implementar acciones muy osadas (*MM*, 232). En segundo lugar, la esperanza no se dirige sin más a la consecución de cualquier cosa buena, de lo contrario, cualquier expectativa humana sería considerada una esperanza; antes bien, está de por medio algo que muestra tener gran importancia, que no puede considerarse más que como algo trascendente (*MM*, 232-233). No hay una esperanza sobre una golosina, sobre un paseo, sobre una clase, pero sí acerca de una operación quirúrgica, de una entrevista de trabajo, de un examen de grado (*MM*, 233). En tercer lugar, la esperanza implica la conciencia de que en estos asuntos está de por medio una clara impotencia: quien espera sabe que la realización o concreción de aquello que aguarda está fuera del alcance de sus manos; si no fuera así, no faltaría más que poner manos a la obra (*MM*, 233).

Nussbaum propone una aproximación distinta a la naturaleza de la esperanza, sobre la base de otras fuentes documentales.

La primera fuente proviene del pensamiento antiguo, tanto griego como romano (*MM*, 233-235). Estos hombres del pasado solían ver en la esperanza la emoción antitética del miedo porque, en el fondo, comparten las mismas notas fundamentales: por un lado, están vinculadas a situaciones dotadas de importancia, si bien desde puntos de vista diferentes (el miedo, desde la perspectiva de la pérdida; la esperanza, desde la óptica de la confianza); por otro lado, porque miran a su resultado como algo de consecución incierta (lo cual hace que el miedo no sea definitivo ni la esperanza sea absoluta); finalmente, porque los hombres son impotentes frente a ambas (el miedo no evita los peligros; la esperanza no hace que las cosas ocurran) (*MM*, 233). Justo por la similitud de características, es muy común que los hombres pasen de la esperanza al miedo, pero también que del miedo se abran paso a la esperanza (*MM*, 234). Según Nussbaum, aquello que inclina a los hombres en una dirección u otra es una cuestión de «enfoque»: hay quienes se centran en los malos resultados que caerán sobre sus cabezas; hay quienes se abren al cumplimiento de aquello importante y significativo que aguardan (*MM*, 235).

La segunda fuente proviene de una filósofa norteamericana, que ha reflexionado como pocos sobre la esperanza: Adrienne Martin

(*MM*, 235-237).[3] Según esta pensadora, más que como una emoción, hay que considerar a la esperanza como un «síndrome» (*MM*, 235). Esta palabra alude a un conjunto de fenómenos que concurren en una misma situación; por ejemplo, la curación de una enfermedad, que depende de una multiplicidad de factores muy diversos. En la esperanza, se conjugan al menos cuatro cosas: pensamientos, imaginaciones, disposiciones para actuar y acciones como tales (*MM*, 235). Todo esto contribuye a que la esperanza no sea una actitud puramente pasiva para los hombres. Para esperar de verdad, hace falta una visión del mundo que puede acontecer como resultado (para lo cual sirven los pensamientos y las imaginaciones); asimismo, son indispensables una serie de resoluciones para que este mundo ocurra (a cuyo servicio entran las acciones y las disposiciones para actuar) (*MM*, 235-236). De todo esto, a Nussbaum le interesa resaltar que la esperanza depende de múltiples factores igualmente decisivos no obstante sus diferencias, pero que todos ellos apuntan en una dirección eminentemente práctica (*MM*, 236-237).

La tercera fuente proviene del pensamiento ético de Immanuel Kant (*MM*, 238-240).[4] Según el filósofo prusiano —al menos en la lectura que de él hace Nussbaum— la esperanza no se funda en otra cosa que sobre una decisión humana; o, con una expresión más cercana a su filosofía, en una «opción» que los hombres asumen libremente ante los acontecimientos de la vida (*MM*, 240). Esta opción alcanza el grado de «deber» cuando, de las acciones de los hombres, han de desprenderse resultados positivos, no para los individuos, sino para la misma comunidad humana (*MM*, 238). A esta opción que se decanta por acciones positivas y no se retrae ante las consecuencias negativas se denomina «postulado práctico» (*MM*, 237, 239).[5] En el fondo, esto significa que no hay razones para fundamentar una

3 Nussbaum cita la obra de Martin titulada *How We Hope: A Moral Psychology* (2013).

4 Nussbaum alude ante todo al ensayo de Kant titulado "Sobre el tópico: Esto puede ser correcto en teoría, pero no vale para la práctica" (1999).

5 Recordamos que, para Kant, los postulados son proposiciones que no pueden ser demostradas por la razón teórica, pero son admitidos por la razón práctica para garantizar la vida moral de los hombres.

acción semejante, pero se decide actuar en ese sentido en virtud de los beneficios que se alcanzarían para todos (*MM*, 238-239). Para Kant, según Nussbaum, siempre será mejor inclinarse hacia el lado positivo de la balanza que entregarse al miedo y a la desesperación (*MM*, 239).

En la vida privada abundan ejemplos de que los hombres suelen actuar de esta manera. Quien se casa, por ejemplo, no lo hace considerando todas las razones por las cuales podría abocarse a un gran fracaso, sino que no hace «en la esperanza» de que podrá tener una buena vida al lado de su pareja, aunque no tenga razones determinantes para ello (*MM*, 238). Quien tiene un hijo, por su parte, no se queda paralizado pensando por el tipo de vida que le espera en lo futuro o se detiene considerando si será un buen padre para éste, sino que mira «con esperanza» la vida que se le pone por delante y la buena voluntad que tiene para con el hijo (*MM*, 239).

En la vida pública ocurre algo semejante, como han puesto en evidencia el modo de actuar de grandes personalidades de la historia, como los fundadores de Estados Unidos y los activistas sociales del pasado siglo: Gandhi en la India, Luther King en Estados Unidos, Mandela en Sudáfrica (*MM*, 38, 244-245, 247-249). Todas actuaron en su momento movidas «por la esperanza», porque de alguna manera vislumbraron en su espíritu un mundo bello para todos; pues cuando se ama un país o una causa —afirma Nussbaum— no se escatiman los esfuerzos para que estos proyectos sean factibles, aunque no haya garantía de los resultados ni pueda preverse su cumplimiento (*MM*, 239).

Ramón Díaz Olguín
Centro de Investigación Social Avanzada
ramon.diaz@cisav.org

Referencias

Kant, I. (1999). "Sobre el tópico: Esto puede ser correcto en teoría, pero no vale para la práctica". En *En defensa de la ilustración*. Barcelona: Alba Editorial, pp. 241-289.

Martin, A. (2013). *How We Hope: A Moral Psychology*. Princeton: Princeton University Press.

Nussbaum, M. (2019). *La monarquía del miedo. Una mirada filosófica a la crisis política actual*. Barcelona: Paidós.

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 *Hápax 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 lo 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 explicitará la edición, la traducción y las abreviaturas utilizadas.

18. Si el autor desea resaltar algún término técnico, deberá hacerlo mediante el uso de comillas francesas: «», que serán usadas, también, cuando dentro de una cita textual haya algún término a resaltar. Las cursivas estarán reservadas exclusivamente para extranjerismos, y las comillas dobles para las citas textuales. No se utilizarán subrayados.

19. Si en la cita textual se omite una palabra o fragmento, se indicará el lugar de la ausencia por medio de corchetes: […] De igual modo, si se introduce algún término que no aparezca en el texto citado, se hará también a través de corchetes.

20. En caso de que el artículo incluya textos en griego, hebreo o en algún idioma de caracteres no occidentales, deberá enviarse también el archivo de la fuente y una versión en PDF del artículo para evitar errores de transcripción.

21. Al final del documento deberá aparecer una lista con todas las referencias bibliográficas, ordenada alfabéticamente por el apellido del autor, 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". *Stromata 61*, pp. 1-15.

    Scannone, J. C. (2005b). *Religión y nuevo pensamiento. Hacia una filosofía de la religión para nuestro tiempo desde América Latina*. Barcelona/México: Anthropos/UAM Iztapalapa.

    Verdú, I. (2014). "Confianza y misterio. La vulnerabilidad como apertura de la razón". *Revista de filosofía Open Insight, v.V* (7), pp. 287-300.

Sobre la evaluación

22. Las colaboraciones de *Dialógica* y *Estudios* serán dictaminadas por dos árbitros. La información relativa a la identidad de los autores y de los dictaminadores se mantendrá en estricta confidencialidad. Las *Reseñas*, así como los textos propuestos para ***Coloquio*** y para *Hápax Legómena* serán ordinariamente dictaminados internamente por el Comité de dirección de la revista.

23. El dictamen definitivo de todas las colaboraciones será elaborado por el Comité de dirección, que se reúne dos veces al año, en febrero y en agosto. El Comité sólo considerará los artículos que ya hayan sido dictaminados por al menos dos árbitros.

24. Los artículos recibidos por la redacción entre los meses de mayo y octubre serán considerados por el Comité en la reunión de febrero. Los artículos recibidos por la redacción entre noviembre y abril serán considerados por el Comité en la reunión de agosto.

25. En el caso de los artículos, estudios monográficos y réplicas a otros artículos, los criterios de evaluación incluyen la relevancia del tema y su pertinencia para la revista, la calidad de la argumentación, la adecuación de los recursos bibliográficos y su uso, la claridad en la hipótesis, la lógica y el orden en la exposición, y el uso de un lenguaje adecuado al tema tratado.

26. El dictamen podrá ser:

    a. **Aceptado sin modificaciones**

    b. **Publicable,** condicionado a algunas modificaciones de estilo y/o de forma,

    c. **Reevaluable,** condicionado a profundas correcciones y mejoras de fondo,

    d. **No publicable.** En caso de que los dictámenes de ambos árbitros difieran significativamente, se recurrirá a un tercer arbitraje. En todo caso, la decisión última de la publicación de una contribución dependerá del Comité de dirección.

27. En caso de que un envío sea aceptado se le hará saber al autor en qué número de ***Open Insight*** aparecerá su entrega y se le solicitará que confirme sus datos completos: nombre completo, institución de adscripción, país, correo electrónico (de preferencia institucional), dirección postal y un breve *curriculum vitae*.

Cualquier correspondencia, como envíos de ejemplares, paquetes, intercambio con otras instituciones y libros para reseñas, debe ser enviada a la dirección postal de la ***Revista de filosofía Open Insight***:

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

Submission guidelines for *Open Insight*:

1. *Open Insight* is an specialized journal on Philosophy aimed at researchers, professors and students of philosophy. Open Insight publishes articles, discussions, replies to other articles, interviews and book reviews in English and Spanish.

2. Thematically, *Open Insight* is not restricted to any Philosophy area, as long as the submitted manuscripts comply with the rigor and seriousness expected from a scientific philosophical publication. However, it wants to promote research in the diverse fields and philosophical problems of contemporary philosophy, but it does not excludes contributions dedicated to ancient or medieval philosophy or any other particular aspect of the history of philosophy.

3. Beyond any special exception considered by the editors, all contributions must be original and unpublished and they cannot be in the evaluation process of any other journal.

Structure and quotation format

4. The documents should be sent in Pages (.pages), Rich Text Format (.rtf) or Word (.doc; .docx) to the following address: openinsight@cisav.org. PDF's, ODT's and physical documents will not be accepted.

5. The manuscript must include a clearly stated title, in both English and Spanish, an abstract of less than 100 words and 5 keywords. Abstract and keywords are not required for interviews and book reviews.

6. Articles, replies to other articles and interviews will have a length of up to 9,000 words, without counting abstract and references.

7. Book reviews will have a maximum length of up to 3500 words. Reviews of books older than 5 years will be not admitted and they must contain the complete reference of the book that is being reviewed (author, title, publisher, city, year, pages, translator –if the case–, edition). We will receive reviews of new editions of previously published books, as long as they represent a clear ad 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

Guerre

C'est toujours la même chose, la partie n'est pas égale. La guerre fait la guerre à la paix. Et la paix naturellement ne fait pas la guerre à la guerre. La paix laisse la paix à la guerre. La paix se tue par la guerre. Et la guerre ne se tue pas par la paix. Puisqu'elle ne s'est pas tuée par la paix de Dieu, par la paix de Jésus-Christ, comment se tuerait-elle par la paix des hommes ? Per une paix d'homme.

~Charles Péguy~

Centro de Investigación
Social Avanzada

Center for Advanced Social Research

CISAV

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

www.cisav.mx
www.openinsight.com.mx